

La política de la liberación y los alcances de un nuevo paradigma que se anuncia desde los márgenes

por José Guadalupe Gandarilla Salgado
Universidad Nacional Autónoma de México

La precondition para pensar políticamente a escala global es reconocer la integralidad del sufrimiento innecesario que se vive. Éste es el punto de partida.

JOHN BERGER

Luego de su monumental obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Dussel, 1998), Enrique Dussel se puso a cuestras la tarea de formular una “Política de la liberación” en la que, en primer lugar, retoma lo ya abordado sobre el tópicco en el tomo IV de su ética escrita en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) escrito en 1974, pero no publicado hasta 1979 en Colombia (Dussel, 1979), alcanzando una formulación de carácter sistemático e histórico que apenas aparecía en esbozo (comparada con la formulación actual), pero que ya estaba anunciada y en germen, en aquel trabajo escrito hace ya 35 años.

1. Dejando atrás la anti-política

En aquel trabajo, el énfasis está puesto en discutir críticamente la “interpretación dialéctica de la ontología política” (Dussel, 1979: 34). El distanciamiento crítico se hará desde una descripción meta-física que permita descubrir el punto de apoyo de una política de la liberación de la periferia y de la opresión, que en dicha obra está anunciada como “una anti-política”, para desde ahí pasar, por medio de la praxis no sólo a la des-totalización sino a la construcción de un orden nuevo, “o analéctica de la novedad” (Dussel, 1979: 50). En la política de la primera ética hay un fuerte acento en el nivel geopolítico de la crítica justo porque todavía se enmarca el tema en

una pretensión por dejar “correctamente situada la economía política” (Dussel, 1979: 34); cuestión en la que, como veremos más adelante se ha logrado, en la más reciente redacción, una muy clara distinción de los campos, una más clara distinción entre “lo político” y “lo económico”. El estudio se prelude por la exposición de lo simbólico y hasta lo arqueológico en tanto nivel necesario, en calidad de premisa, para emprender cualquier política de liberación. En las obras más recientes esa parte asume una gran densidad expositiva y da un vuelco en términos de la caracterización espacio-temporal del hecho capitalista y de su significación para una política de la liberación, ya no exclusivamente latinoamericana sino mundial. Un aspecto adicional fundamental en el desarrollo de la política de la liberación tiene por base la ampliación de la noción de “pobre” (recuperando a Levinas) y su consideración actual en calidad de “víctima” (más allá de Levinas, de la mano de Marx y Benjamín).

2. De la ética a la política y de la modernidad a la transmodernidad

El primer texto de esta nueva etapa en el pensamiento de nuestro autor es *Hacia una filosofía política crítica* (Dussel, 2001). Habiendo sido ya publicada su segunda ética (Dussel, 1998) nuestro autor empieza a desarrollar “una «crítica de la razón política»” (Dussel, 2001: 334). La primera parte del libro se ocupa del pasaje de la ética a la política, y como tal tendrá el significado de subsumir los principios de la ética de la liberación como principios políticos de liberación. La razón política crítica surge del reconocimiento de los efectos negativos del orden establecido (así sean no-intencionales), sobre las víctimas de los sistemas políticos vigentes, lo que hará emerger otros tipos de racionalidad política que establezcan la no-verdad, la no-validez y la no-factibilidad del actual ordenamiento. Luego de señalar los límites de las morales formales ilumina sobre la distinción entre pretensión de verdad (que hace referencia a lo material como contenido) y pretensión de validez (que hace referencia a lo intersubjetivo como formal). Nuestro autor recupera con fuerza y sentido la noción de corporalidad viviente, pues el ser humano no tiene un cuerpo que es la prisión de su alma (como se sostiene desde la tradición helénica) sino que la subjetividad humana es un momento de su propia corporalidad, tampoco se dispone sobre su vida, sino que el ser humano es un viviente que recibe su vida a cargo y actúa responsablemente sobre ella; en esta argumentación pareciera escucharse como ruido de fondo lo sostenido, en su momento, por Ernst

Bloch: “Nadie vive porque quiere. Pero, después de que se vive, hay que querer seguir viviendo”.¹ A partir de estas formulaciones se sostendrá “que la vida humana es el criterio de verdad práctica” (Dussel, 2001: 74). Dussel retoma aportes de Zubiri, Levinas y Schopenhauer, entre otros, y la red conceptual desde la que despliega su argumentación es la correspondiente al circuito “realidad, verdad y validez” (Dussel, 2001: 104). El segundo hilo argumental de esta primera parte lo constituye la reflexión sobre el sistema del derecho y el reconocimiento de los nuevos derechos. Esta discusión, en la versión convencional o dominante, ha partido de establecer una especie de evolución que parte del derecho natural hacia el derecho positivo,² por el contrario, nuestro autor ensaya (en el capítulo siete) una incursión distinta al plantear el desarrollo de los sistemas de derecho en términos entrópicos: el sistema vigente de derechos es imperfecto y produce víctimas (conglomerados humanos que se revelan *sin derechos*) que luchan por que les sean reconocidos nuevos derechos no establecidos o institucionalizados en el sistema vigente.

Esto nos ha conducido al tercer hilo argumental de esta primera parte: el problema de la subjetividad y de la constitución del pueblo como actor político. Dussel formula un conjunto de proposiciones que permiten pensar una variedad de temas, entre otros, el nacionalismo, el Estado, la hegemonía, la clase, el sujeto, la subjetividad, la corporalidad; todos ellos, sin embargo, encarados desde el que pasa a ser su punto de partida para la reflexión crítica de la política: “todo comienza por la redefinición del concepto de «pueblo» como la referencia necesaria de una teoría de la estrategia política” (Dussel, 2001: 184).

La segunda parte del libro se ocupa de formular una teoría no eurocéntrica de la modernidad y de su superación como transmodernidad. Nuestro autor comienza por documentar el deslizamiento semántico que el concepto “Europa” ha experimentado y que ha terminado por establecer un discurso canónico de la modernidad entendida como diacronía unilineal o progresiva (Grecia – Roma – Europa), ignorando o invisibilizando que este relato no es sino un

¹ Ernst BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, 4.

² Otra variante de evolución es la ofrecida por la versión *cuasi* canónica de T. H. Marshall, para quien la ampliación del concepto de ciudadanía corresponde a la posesión de derechos civiles, políticos y sociales. Véase T. H. MARSHALL y T. BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada, 2004 [1950 y 1992].

producto ideológico del romanticismo alemán de fines del siglo XVIII. En segundo lugar, Dussel identifica dos conceptos de la modernidad, uno eurocéntrico, provinciano, regional, donde los ideales ilustrados son la emancipación, la salida de un período previo de inmadurez, al cual opone un concepto de la modernidad con sentido mundial, esto es, la modernidad entendida como el manejo de la centralidad del sistema se asume como “nuevo paradigma de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión” (Dussel, 2001: 354). Una discusión crítica de la modernidad no puede sino formular una alternativa trans-moderna a la misma.

3. El lugar de enunciación de una política de la liberación y los principios ético-políticos involucrados

No obstante haber sido publicado un año después que las *Veinte tesis sobre política* (Dussel, 2006), adelantaremos el comentario a los *Materiales para una política de la liberación* (Dussel, 2007) por así convenir al orden de nuestra exposición. La primera de las partes se ocupa de explicitar el lugar de enunciación de una filosofía política no eurocéntrica preocupada no sólo por dilucidar el problema de la identidad y autenticidad de lo latinoamericano sino por calibrar su estatuto como discurso filosófico. José Carlos Mariátegui tuvo la virtud de incorporar el problema del indio y buscar la pertinencia de Marx, justamente, en el hecho de conferirle el rol protagónico a dicho actor en la construcción del marxismo latinoamericano. La figura de Salazar Bondy cobra pertinencia para legitimar el estatuto de la filosofía latinoamericana en tanto crítica de la filosofía de la dominación. La proposición de los “hombres verdaderos” se sitúa no solo en el terreno de la ética, sino que puede dar bases nuevas a una reflexión sobre la política pues a la postura del poder dominante en la forma de los que “mandan mandando” se le opone la posibilidad del ejercicio delegado del poder como un “mandar obedeciendo”.

La segunda parte del libro se sitúa en los territorios de la ética. Dussel se revela como un autor que, en su reflexión filosófica está atento y abierto a incorporar los más recientes avances en las ciencias ya no digamos sociológicas o práctico-políticas, sino biológicas o neurológicas. Dussel recupera el planteo de Zubiri (la intelección no es sino la “mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”),³ pero incorporando las necesarias mediaciones que le

³ Xavier ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* [Edic. abreviada por Francisco González de Posada], Madrid, Tecnos - Fundación Xavier Zubiri, 2004, 86.

otorguen más pertinencia a su teoría de la verdad: el modo de realidad de la inteligencia humana es la de una cosa viva, el ser humano es el único viviente que puede hacerse cargo de la realidad, responsabilizarse de su autoconservación, la subjetividad cerebral se abre a la realidad y se deja afectar por ella en la actualización de lo real que acontece no en una inteligencia in-corpórea, sino en su corporalidad viviente. La reflexión ética sobre la vida humana, sobre la vida del sufriente humano que experimenta la negatividad material del sistema vigente, se amplía al incorporar el tema de la dignidad, como la base en que se fundan el reconocimiento y la exigencia de derechos.

La tercera parte del libro es la más extensa, comprende la crítica de la ideología eurocéntrica, y por otra, el “discernimiento de las tesis fundamentales de un pensamiento poscolonial de liberación” (Dussel, 2007a: 195). Si el significado, en obras previas, de este argumento era relativizar la centralidad europea en la construcción de la modernidad, habiendo señalado la importancia de procesos como los destacados por la teoría de la dependencia o la del *world system*, ahora es necesario delimitar aún más tal predominio o privilegio europeo incorporando avances recientes de las disciplinas históricas, antropológicas y arqueológicas, que señalan el predominio económico global de la China hasta bien entrado el siglo XIX. El despliegue de la modernidad también se abre a una posible nueva periodización; Dussel sostendrá para ello la existencia de tres etapas: la modernidad temprana, la modernidad madura y la modernidad tardía.

4. Hacia una filosofía de lo político

4.1. De la voluntad de poder al poder de la voluntad

En el año 2006 verá su aparición el que, de manera sintética, ha ofrecido la versión resumida del proyecto de escritura de una política de la liberación. *Veinte tesis de política* (para este momento, editada además del español, en portugués, inglés e italiano), contiene *in nuce* la exposición de lo político en sus dos momentos de despliegue: su arquitectónica y su crítica. La primera de sus partes, incluye las primeras 10 tesis y se ocupa de caracterizar el orden político vigente, mientras que la segunda, compuesta por las diez tesis restantes, se ocupa de su transformación crítica o, en otros términos, de los elementos que integrarían el nuevo orden político. Desde un inicio se esgrimen dos de las proposiciones más importantes de la obra: el poder se habrá fetichizado si el actor político afirma a su propia subjetividad o a la institución de la que hace parte como sede última del

poder, siendo que ésta reside en la comunidad política de la que es, en exclusiva, representante que debiera desplegar un poder obediencial. El despliegue de las distintas dimensiones de la intersubjetividad de la persona en lo que denominamos realidad discurre en un plano categorial que va de lo ontológico a lo contingente. El “mundo de la vida cotidiana” refiere a una lógica ontológica, es más amplio que la noción de campo, y la noción de *campo político* (el espacio propio de las acciones, instituciones, principios, ámbito de interacciones, de conflictos) refiere a una lógica de poder; los sistemas, subsistemas e instituciones refieren a una lógica que se estructura de modo entrópico; la acción estratégica refiere a una lógica de lo contingente. Dussel, a lo largo de la obra habrá de ocuparse del despliegue de los distintos niveles de lo político, de sus distintos pasajes, desde lo ontológico a lo contingente, de lo material a lo factible, de lo abstracto a lo concreto, de la arquitectónica a la crítica, del orden vigente a su transformación.

Dussel corrige o invierte la propensión negativa de la expresión “voluntad de poder” presente en Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger, y enarbolaba una connotación positiva del poder político.

4.2. Voluntad de vida, poder obediencial y fetichización del poder

En el primer pasaje, disyunción o desdoblamiento originario, destacado por Dussel, la *potentia* de la comunidad política es capacidad o facultad, pero ella misma es in-determinada, es un poder en-sí (*sein*), que en el proceso de su actualización desarrolla las mediaciones necesarias de su ejercicio, en la forma de *potestas* o poder fuera de sí (*dasein*); ello, sin embargo, no es garantía de retorno del poder político como “para sí” de la comunidad política. El segundo pasaje o disyunción opera ya al nivel de la *potestas*, pues el poder político institucionalizado no es sino el ejercicio delegado del representante, que como tal encuentra dos posibilidades: o un retorno para sí de la comunidad política (el poder obediencial, de los que mandan obedeciendo a la comunidad política) o un ejercicio auto-referente, viciado, corrompido del poder político, pues el representante se mira a sí mismo o a su institución como la sede o en quien reside el poder, que de este modo se ha fetichizado, pues se manda mandando.

Ya antes algunos autores han hablado de fetichismo del poder desde un punto de vista anarquista,⁴ pero lo ubican en el plano

⁴ Véase Luis DI FILIPPO, *El fetichismo del poder*, Buenos Aires, Reconstructir, 1987.

ontológico de la escisión originaria entre *potentia* y *potestas*; toda *potestas* es ya dominadora, enajenante, todo poder es fetichista. Dussel por el contrario, cuando habla de fetichización del poder, ubica a ésta en el plano fenomenológico de la *potestas*, en la bifurcación que ahí se puede experimentar.

4.3. Acción política estratégica, instituciones y principios

Dussel comienza por distinguir dentro del campo político tres niveles (de igual modo a como lo había hecho en su ética de la liberación [Dussel, 1998], ampliando los dos niveles de la ética de Apel y en un modo distinto a los tres niveles de la moral en Rawls): el nivel A de la acción estratégica (Tesis 6), el B de las instituciones (Tesis 7 y 8) y el C de los principios (Tesis 9 y 10). En el interior de estos dos últimos se identifican tres esferas (material, de legitimación y de factibilidad). Además de orientar el vector del poder hacia la voluntad de vida en lugar de hacia la voluntad de poder (otorgándole un sentido positivo a su definición), opera un segundo desplazamiento, pues su factor de aglutinamiento (su atractor, podríamos decir desde una terminología influida por las ciencias de la complejidad), no será el de la enemistad, sino uno más cercano al de la fraternidad. A diferencia de este plano (el de la validez), en el de la factibilidad la acción estratégica está orientada por un criterio de suficiencia y no de perfección. La acción política hegemónica es la que “permite que aparezca fenoménicamente en el campo político la esencia del poder político” (Dussel, 2006: 53); en un determinado momento histórico se erige una determinada forma de organización de sectores, clases, grupos que en alianza conforman lo que, en términos gramscianos, sería el ejercicio de la acción colectiva como “bloque histórico en el poder”. Dussel ha sostenido que “la mediación es necesaria” (Dussel, 2006: 33); aquí complementa al sostener, en analogía a lo afirmado por Marx en la *Introducción del 57*, que “las instituciones son condiciones condicionadas condicionantes” (Dussel, 2006: 57), pero además son entrópicas, esto es, experimentan la flecha del tiempo, su despliegue diacrónico corresponde a una determinada forma de su historicidad. En su inicio responden a reivindicaciones negadas, su época clásica o madura corresponde a un grado eficiente en el cumplimiento de su función, su momento de crisis refiere a su conversión en entidad burocrática, autoreferente, opresora, e incluso ya no funcional.

Los principios políticos subsumen o incorporan los principios éticos y los transforman en normatividad política. Los principios

políticos son intrínsecos y constitutivos tanto de la *potentia* como de la *potestas*, en la medida en que cada determinación del poder es correspondiente a una obligación ética. Los principios normativos del orden vigente de la política son tres, cada uno de ellos es “condición condicionante condicionada de los otros” (Dussel, 2006: 72) y, de igual modo, corresponden a cada una de las tres esferas ya mencionadas.

4.4. La transformación crítica de lo político o la construcción de un nuevo orden

Hasta aquí podría parecer que operamos con una disposición incompleta de lo político, si no hiciéramos entrar en el examen de lo político el asunto de su transformación. El desplazamiento que nuestro autor sugiere para recuperar el momento crítico es el que ya desde hace más de tres décadas ha propuesto: “el tránsito de la totalidad hegeliana al ámbito de la exterioridad” (Dussel, 1991 [1974]: 11). El punto de partida es el principio de imposibilidad: es imposible la perfección del orden político, su imperfección hace inevitable la existencia de efectos negativos (así sean éstos no intencionales), los sujetos que en su corporalidad viviente experimentan dicha negatividad son las víctimas del sistema, en este caso, las víctimas del campo político. La negatividad en política apunta a necesidades insatisfechas que dan lugar a luchas por el reconocimiento, a movilizaciones por reivindicaciones que no se agotan en la inclusión del otro en el orden existente (como igual) sino al reconocimiento del otro como otro (es aquí uno de los planos en que se juega el giro decolonial en política). Los movimientos sociales que abanderan sus reivindicaciones y los sectores críticos al interior de la comunidad política (muchas veces sin necesidad de padecer la contingencia de la necesidad sino por “la integralidad del sufrimiento innecesario que se vive”, como dice Berger, en el epígrafe que abre estas páginas), descubren la necesidad también de construir un bloque que desde abajo luche por darle satisfacción a sus exigencias. Para Dussel, “pueblo” es la categoría estrictamente política que es capaz de englobar esta unidad. El pueblo establece una fractura interna en la comunidad política, la escinde en su seno, “lo popular es lo propio del pueblo en sentido estricto” (Dussel, 2006: 92); de ahí que Dussel, siguiendo en parte a Laclau, distinga entre *plebs*, pueblo en cuanto opuesto a la élite, a la clase dirigente (otra manera de referirse a ello sería con la noción de *resto* según la argumentación de, entre otros, Agamben), que puede madurar, desarrollarse, desplegarse como *populus* —como conjunto

que envuelve a todos los ciudadanos en el tránsito hacia un nuevo orden. Identificamos aquí *el tercer pasaje* de importancia en la filosofía política que Dussel nos propone. Éste se sitúa entre el cierre sobre sí de la totalidad y la irrupción creativa de la exterioridad. Dussel señala que en dichas coyunturas críticas el pueblo recupera el ejercicio de su voluntad; el bloque social de los oprimidos como *plebs* irrumpe como exterioridad de la totalidad vigente, en él se incluyen a los oprimidos y a los excluidos. La mera *potentia* se transforma, en algo nuevo que actúa desde la exterioridad, el consenso crítico que despliega (la toma de conciencia *para sí*, en la terminología clásica, por parte del pueblo) la opone como disidencia al consenso aún dominante, pero en proceso de erosión de su condición hegemónica. Voluntad de vida, consenso crítico y factibilidad de la praxis de liberación son, en el argumento de Dussel, las tres condiciones que posibilitan el pasaje de la *potentia* de la comunidad política al poder del pueblo como *hiperpotentia* que hace su irrupción en los momentos creadores de las grandes transformaciones en la historia. Si en el argumento de Schmitt, el “estado de excepción” se propone para demostrar que detrás o debajo de la ley hay un momento decisivo de la voluntad constituyente, en el argumento de Dussel, la afirmación de la autoridad y soberanía del poder del pueblo como *hiperpotentia* es capaz de negar el cierre sobre sí de la totalidad como “estado de excepción”, y dejarlo en suspenso desde lo que sugiere pensar como “estado de rebelión” que deja sin efecto el “estado de excepción”: “la voluntad de la *auctoritas* delegada [...] quedó anulada por una voluntad anterior: la voluntad del pueblo, el poder como *hiperpotentia*” (Dussel, 2006: 99). En momentos de emergencia de los principios políticos críticos la fraternidad se transforma en el nuevo orden político emergente, en el principio material de liberación que ya no se limita a la fraternidad sino que se amplía como solidaridad en la medida en que el poder obediencial se hace responsable del otro. La igualdad o libertad, se amplía en el orden político emergente como principio democrático de reconocimiento de la alteridad y de liberación que no es sólo de factibilidad.

El momento de irrupción creativa del poder del pueblo como *hiperpotentia* acontece o impulsa la transformación de las instituciones en que discurre la acción política estratégica; éstas han sido puestas en cuestión en su condición de estructuras hegemónicas. Opera aquí *el cuarto pasaje* de importancia para la política de liberación, este acontece a nivel del desplazamiento de la *potestas* de la totalidad vigente anterior por una nueva *potestas* en que se plasma el poder del

pueblo como *hiperpotentia* que es capaz de darse nuevas mediaciones, nuevas instituciones que desplieguen a cabalidad el poder obediencial. La praxis de liberación acontece entonces, para Dussel, en dos momentos, uno de negación deconstructiva de lo dado y otro de afirmación de lo nuevo por construir.

El acto colectivo *pueblo* efectuará una praxis antihegemónica y se “depositará” en la transformación de las instituciones vigentes en otras nuevas. Así surgirá un nuevo orden político posrevolucionario (estas *Tesis* corresponderán al volumen tercero de la obra cuyo primer volumen describimos a continuación).

5. La política de la liberación y el giro decolonizador en filosofía política

5.1. De la historia a la política

En uno de sus más recientes libros y primero de los tres que se prometen como integrantes de la formulación ya madura de una filosofía política crítica, podríamos decir, de “un nuevo paradigma en política” (*Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007b), Enrique Dussel se propone formular un nuevo relato, construido sobre nuevas bases, de la historia de los pueblos como actores políticos, de su pensamiento (en un sentido más general) y de su filosofía política (en un sentido más particular). Esta historia crítica parte de des-estructurar el marco categorial del relato hegemónico, convencional o tradicional que sobre la filosofía política se ha construido a lo largo de los últimos tres siglos y que se irradia desde las grandes instituciones académicas. Este paradigma dominante encuentra en su base siete marcos limitantes que nuestro autor, a lo largo de los capítulos que integran su libro (son sólo tres pero de una muy larga extensión cada uno de ellos), va poniendo en evidencia y desmenuzando, en sus falsedades históricas y en sus debilidades teóricas, conceptuales o argumentativas. Estos límites a superar para construir un nuevo relato (crítico y mundial) de la historia de la filosofía política serían: a) el helenocentrismo, b) el occidentalismo, c) el eurocentrismo, d) la propia periodización, e) un cierto secularismo, f) el colonialismo intelectual, y g) la no inclusión de América Latina en la modernidad.

Se nos propone, en este libro, un macro-relato crítico y global, por ello de vocación trans-moderna y de-colonial. Los primeros dos capítulos del libro se ocupan del lugar de enunciación de un discurso crítico de “lo político” identificando sus características en la

muy larga duración histórica. Sí, de suyo, lo político es un “campo práctico que supone la ciudad” (Dussel, 2007b: 20); una estrategia convincente será ocuparse de lo político desde el período que anuncia el arranque de tal modalidad de organización de lo social, o incluso más antes aún si consideramos que con la superación de un ordenamiento instintivo por un ordenamiento con base en instituciones, desde la más remota historia será “la corporalidad sufriente de nuestros pueblos” (Dussel, 2007b: 13) el punto de partida, el lugar de enunciación. El giro decolonizador en filosofía política exige una nueva periodización, ya no sólo de la etapa moderna, sino de los cerca de 8000 últimos años de historia humana, que transcurren en el marco de las ciudades. Es así que el discurso de Dussel distinguirá 4 estadios de desarrollo de la humanidad.

Dussel se beneficia en su exposición de las formulaciones de François Julien, entre otros, para recuperar las reflexiones milenarias sobre la acción estratégica, el potencial de situación y el arte de la guerra en China, y de las aportaciones de Giovanni Semerano o Martín Bernal, para cuestionar el helenocentrismo. En el umbral entre el estadio II y el III, Dussel encuentra en el marco de la rebelión de las víctimas, la emergencia del discurso que le otorga las categorías críticas necesarias para una nueva filosofía política, para una reformulación de “lo político”. El cristianismo primitivo aparece, en el argumento de Dussel, como un movimiento de liberación de los esclavos del imperio romano en pleno desarrollo. Las categorías ético-políticas que de ahí emergen serán las de una totalidad como orden establecido y la de la exterioridad como trascendencia de dicha temporalidad histórica. Si la ley estructura el orden vigente, ella es necesaria, pero si niega la vida, si la ley mata, es justificado su no cumplimiento. Dussel con ello recupera la tesis de que en el discurso de los profetas del desierto y la cultura semita se han dado las bases del “nuevo pensamiento”, en línea con la filosofía de Cohen, Rosenzweig, Benjamin o Lévinas, o incluso yendo más atrás con los planteos de Feuerbach, Marx, Schelling o Kierkegaard.

El estadio IV es ya el del *World-System* según la terminología wallersteiniana, y arranca con la expansión del viejo mundo y la incorporación de América a través de su conquista y colonización, sin embargo, en el relato de Dussel varios son los elementos que se integran para dar cabida a una nueva reinterpretación histórica de la modernidad y de su discurso filosófico político, una de cuyas tesis más fuertes, sin embargo, aparece enunciada al modo de nota al pie: “...si China era el primer productor del mercado mundial hasta el

siglo XVIII, el más poblado, etc. La descripción del *World-System* debió comenzar por tomar en serio y en primer lugar a China. Y nadie hizo esto” (Dussel, 2007b: 283). La recuperación del lugar protagónico de la civilización china hasta bien entrado el siglo XIX cumple además de una función de descentramiento de Europa, la de una reapertura en la consideración del discurso eurocéntrico. El fuerte peso de la presencia musulmana, indostánica y China sobre una Europa que vive el cerco otomano (una vez que los turcos han arrasado con el imperio bizantino), y que por tanto es periférica al pulmón oriental de la economía mundial, verá emerger desde el mediterráneo oriental la teoría política del renacimiento italiano del *Quattrocento* (veneciana y aún florentina) que se sitúa en el argumento de Dussel, en un momento pre-moderno, pues la modernidad no será ya mediterránea sino atlántica. Es así que el discurso de Maquiavelo es recuperado por nuestro autor (en una variante que no está ni siquiera presente en Pocock,⁵ el último de sus grandes intérpretes), como una filosofía política de la construcción de un nuevo orden, en cuya emergencia ocupa un lugar importante el liderazgo político carismático de quienes en dichos momentos operan o encabezan las grandes revoluciones en la historia.

Los viajes oceánicos y la apertura del atlántico permiten el descubrimiento de una masa continental de proporciones gigantescas que resquebraja la cosmovisión anterior de diversos modos. La conexión atlántica permitirá, con la apropiación y afluencia de los metales preciosos, la compra de la mercadería oriental, el flujo del crédito y la revolución de los precios. Dussel da entrada, aquí sí, a la que sería la contra-tesis argumental más fuerte de todo el libro:

El despertar moderno de Europa se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado [...] hacia el norte [...] Es esta una opinión que contradice todo lo que la historia tradicional nos enseña [...] el inicio de la historia de la filosofía de América ibérica (o latina) no es sólo el primer capítulo de la historia de la filosofía en la nombrada región geográfica, sino es, junto con la filosofía española y portuguesa [...] el comienzo mismo de toda la filosofía moderna en cuanto tal” (Dussel, 2007b: 191).

Si bien es cierto que ya Jacques Derrida habría defendido la posibilidad de encontrar en los *Pensamientos* de Pascal o en los *En-*

⁵ Véase J. G. A. POCKOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2008 [segunda edición revisada y con un apéndice nuevo].

sayos de Montaigne “las premisas de una filosofía crítica moderna, es decir, de una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad”,⁶ el juicio de nuestro autor será más radical aún al sostener que

el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal [...] La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, es el comienzo explícito de la filosofía moderna, en su nivel de filosofía política global, planetaria (Dussel, 2007b: 195).

La concepción del mundo antiguo es la de una relación con bárbaros regionales (exteriores a la civilización propia), la del nuevo mundo es la de una relación con bárbaros globales (no sólo externos sino inferiores a la civilización propia). Será de a poco como Europa logre remontar su condición periférica, y luego de los tres siglos posteriores a la incorporación del “Nuevo mundo” (evento que produce la colonialidad del poder) le será posible ya como *occidente euro-norteamericano* (revolución industrial mediante) arrancar la hegemonía del sistema mundial al gigante Chino.

A propósito de lo que él denomina “la primera modernidad temprana” ofrece elementos para considerar los muy significativos temas que la filosofía política de dicho momento histórico está ofreciendo para la consideración del problema del sujeto. Ya la propia consideración del abordaje por parte de los autores ahí reseñados como filósofos políticos se sale del *canon* para autores que tienden a ser encasillados en la escolástica tardía, al situarse en el siglo XVI como pre-modernos, y en términos del trato que dan a la cuestión como referida, según el relato convencional, a problemas teológicos, o en su caso, de teología política, pero no de filosofía política.

El período que Dussel señala como correspondiente a la primera modernidad no suele ser visto como plenamente moderno. En las interpretaciones convencionales se lo trata como fase ciertamente premoderna en la que Europa no se identifica, justamente porque trata de exorcizar la realidad de su despliegue colonial, por una parte, y por otra, porque relaciona el período moderno con la Europa de las

⁶ Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley. El «fundamento mítico de la autoridad»*. Madrid, Tecnos, 2008 [1994], 32.

luces y no con el lado oscuro del renacimiento (como lo califica Mignolo).⁷ Pues bien, en la interpretación de Dussel, el siglo XVI ocupa un lugar de importancia no sólo en consideración del despliegue de lo moderno colonial (que, dicho sea de paso, verifica en el despliegue de las dos cristiandades sobre las dos Américas, un proyecto de poder que se despliega con una alta dosis de colonialismo esclavista, de Estado de Guerra y que se legitima con proposiciones de “Guerra justa”), sino de las discusiones plenamente modernas que se desarrollan por los filósofos políticos de dicho momento. Es dicha condición de perifericidad, justamente, esta condición de sub-próspero de la cristiandad hispánica frente al gigante oriental, primero, y con posterioridad respecto a la variante americana de despliegue de la cristiandad latino-germánica, la que influirá poderosamente en el despliegue de una feroz colonialidad sobre la región norteamericana, cuyos rasgos prevalecen hasta la época actual.

Si era ya un desplazamiento no eurocéntrico señalar el emparentamiento de lo moderno con lo colonial, esto es, que la modernidad como el capitalismo arrancaron siendo mundiales y coloniales y lo hicieron con la entrada en escena de un hecho altamente significativo: el inicial desbordamiento de su perifericidad, por parte de Europa, a través de la conquista e invasión de América. No serán menores las consecuencias de hacer explícita otra dimensión en la cual la cristiandad latino-germánica, en que encarna el proceso de occidentalización moderno capitalista, puede ver resquebrajada su omnipotencia.

Este *anti-eurocentrismo* que podríamos caracterizar como *de tipo A*, consistente en jalonar el inicio de la modernidad desde los ideales ilustrados (esto es, entre el período de establecimiento de despotismos ilustrados de mediados del siglo XVII a mediados del siglo XVIII con la inicial industrialización, y con base en el *ego cogito*) y situarlo en el proceso del establecimiento inicial de las formas primigenias del capital con la colonización del nuevo mundo (esto es, durante el largo siglo XVI, y con base en el *ego conquiro*); pareciera estar revelando también un cierto eurocentrismo, que demanda apuntar a una mayor humildad, a una mayor modestia en la dominación occidental sobre el mundo, y que apuntaría a una suerte de construcción de un *anti-eurocentrismo de tipo B*, que busca restringir el lugar de privilegio de Europa, o mejor, de la cristiandad latino-

⁷ Walter MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Michigan, University of Michigan, 2003.

germánica, a un período más limitado que el convencional (el de los quinientos años), pues se tendería a restituir el predominio de la civilización china hasta, cuando menos, fines del siglo XVIII o inicios del siglo XIX.

El nudo problemático en este caso, no sería el indagar cuales fueron las razones del “milagro europeo”, sino más bien, cuales fueron las razones que estuvieron en la base de la pérdida de hegemonía china, en el período de cierre del siglo XVIII e inicios del XIX. Los dos puntales que sostienen la visión eurocéntrica que afirma el predominio de la cultura occidental con base en dicha peculiaridad histórica, dos auténticos “milagros”, que parecieran surgir de procesos autocentrados se presentan en una clara dependencia de intercambios y relaciones con otras civilizaciones de más larga data y de un fuerte peso cultural. Por un lado, Atenas como origen de la filosofía y de los ideales de la *polis* figuraría como altamente deudora de la cultura fenicia y de la civilización egipcia y del África Bantú; por otro, tanto las travesías ultramarinas como el propio descubrimiento del “nuevo mundo” podrían deberse a la utilización de las técnicas marítimas chinas y sus detallados progresos cartográficos, como el propio despliegue inventivo del renacimiento estaría siendo deudor de la más desarrollada ciencia y técnica china.

Tendríamos, con estos aportes, posibilidades de ensayar una estrategia analítica como la seguida por Dipesh Chakrabarty para (siguiendo como él lo hace a Gadamer), “provincializar a Europa” o bien efectuar una heurística cuyo lugar de enunciación se sitúe “al margen de Europa”.⁸ En ello se juega la posibilidad de disponer de un horizonte de análisis mundial y en el cual se haga explícito el *locus enuntiationis* (como se requiere en política hacer explícitos los principios de nuestro actuar) nos aporta, en filosofía política, el señalamiento de un camino, de un eje que nos permita una construcción categorial de lo político (una arquitectónica) verdaderamente poscolonial, crítica y autoconsciente, no de mera imitación de lo que se piensa desde otras regiones y para otras regiones.

5.2. De la arquitectónica a la crítica

La detallada exposición de la deriva eurocéntrica que es constitutiva a cómo se discute y postula el poder en la modernidad no se agota en indicar desde donde se piensa y argumenta (la “hybris del

⁸ Véase Dipesh CHAKRABARTY, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008.

punto cero” al decir de Castro-Gómez: el lugar desde el que se mira pero que es no visto), sino más importante aún, señala un modo en que se pretende elevar una particularidad –la perspectiva europea– en interpretación universal. En el volumen II de la política de la liberación, el más recientemente publicado (Dussel, 2009) se miden los alcances de este proceder.

La parte histórica (volumen I de la política de la liberación) cumple su función en la *Arquitectónica* (volumen II), pues de la recuperación de los clásicos, del modo, de la sugerencia que ellos ofrecen para el tratamiento de problemas, temas, distinciones se pasa a una resignificación semántica por medio de la cual tales categorías, tal universo categorial cumple su función para edificar la arquitectónica de la política de la liberación, un modo alternativo de pensar el poder político.

Dussel al inicio de este volumen recurre a una consideración de largo plazo o históricamente fundamentada para describir cómo se impone la noción de poder como dominio. Dussel quiere partir de la complejidad de lo político a fin de disponer de las categorías necesarias, mínimas, suficientes para ocuparse del poder político, “para una política desde la periferia mundial” (Dussel, 2009: 41). Comienza por considerar tal orden político vigente como totalidad, esto es, desde una perspectiva ontológica, identificando el contenido positivo del poder como *potentia*, el *acontecimiento fundacional*, momento en que se inaugura tal orden, y su coagulación, por decirlo de algún modo, en la forma de *potestas*. La estrategia metodológica para ocuparse de este “todo estructurado” consiste en ver los cruces entre campos, sistemas, esferas, ámbitos para recuperar su articulación, su mutua determinación sin última instancia.

Nuestro autor pasa enseguida a ocuparse, en primer lugar, del fundamento ontológico de lo político. El equivalente de la acepción negativa del poder como dominación será, en filosofía, el tema de la “voluntad de poder”. Si el pensamiento moderno concedió primacía al nivel cognitivo, aquí se parte de otorgarle primordialidad al nivel volitivo. Dussel se beneficia de la argumentación ofrecida por el fenomenólogo de la vida, Michel Henry,⁹ para construir los cimientos de una ontología de la voluntad, lugar desde el que opera la disyunción originaria de lo político. Dussel afirma la voluntad de

⁹ Henry apuntaba en ello a la diferencia entre fenomenología material y fenomenología hylética; véase Michel HENRY, *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009 [1990].

vivir, situándose un poco más acá de la voluntad de poder. Si la esencia del poder es la voluntad, la de la voluntad es la vida. Del querer vivir se ha pasado al querer-viviente, esto es, a la voluntad como corporalidad viviente. La diferencia entre el poder de la voluntad y la voluntad de poder es la diferencia entre el poder-poner ya sea, en el primer caso, como la mediación para la permanencia e incremento de la vida o, en el segundo, poder-poner sobre la voluntad del otro. El poder-poner de la voluntad de poder se monta por ello sobre la negación ontológica del querer-viviente del otro, en sus diversas formas históricas: el salvaje, el bárbaro, la naturaleza, la mujer, el hijo, lo colonial, etc. A ésta que es una política de poder (la de la “voluntad de poderío”) hay que oponer, con Dussel, el poder de la política.

De lo que se trata en política es de articular, de aunar las voluntades para efectivizar el ejercicio del poder, para la permanencia y el aumento de la vida (momento material), y con acuerdo intersubjetivo racional, discursivo, consensual (momento formal), no sólo se trata de estos dos momentos del poder-poner las mediaciones, sino del poder-sobre-poner, del darse también los medios instrumentales (momento de factibilidad). Son estas las tres determinaciones esenciales del poder político como *potentia*.

Para que opere esta disyunción originaria del poder indeterminado (*sein*) de la *potentia*, al poder que se determina (*dasein*) como *potestas*, es necesario que emerja una voluntad consensual instituyente, verdadero punto de partida de todo ordenamiento político posible, que a este nivel es asumido con un cariz positivo: la *potentia* requiere algún modo de representarse, imposibilitada de efectuar su aparición en toda situación política, imposibilitada de tener una permanencia imperecedera. A este nivel (el óntico-político) es que puede ocurrir la segunda disyunción (Dussel, 2009: 141 y ss.) pues la *potestas* puede inclinarse hacia un círculo virtuoso del poder obediencial que retorna a su fuente (poder para sí de la comunidad política) o a un circuito vicioso de fetichización de la *potestas* (un poder que se ha ensimismado y que ya no sirve a su comunidad política).

El tema del *acontecimiento fundacional* da cuenta de la aparición del ser (*potentia*) en el mundo fenoménico (*potestas*). Es un momento de caos anterior al orden, momento de crisis en la terminología clásica, o de “cambio de fase” según la terminología de las nuevas ciencias de la complejidad. Dussel a propósito de este concepto se distancia, con una argumentación pormenorizada, de Badiou

y sugiere que el acontecimiento fundacional hace referencia al “acto contingente que rompe el orden establecido del ser” (Dussel, 2009: 72).

En este marco, la tarea de la Arquitectónica es exponer el sistema completo de categorías fenoménicas de la filosofía política burguesa, a fin de desarrollar teóricamente el despliegue del poder político (*potentia*). La exposición comienza por la acción estratégico-política, nivel A, sigue con las instituciones, nivel B y cierra con los principios, nivel C.

Para considerar el despliegue de “lo político” como acción estratégica se comienza desde un plano muy abstracto (la noción de campo) y se avanza hasta una consideración más concreta (la noción de hegemonía). El campo es definido como una red de relaciones de poder que se estructuran mutuamente dentro de un mismo horizonte. Su carácter dependerá de cómo sea ocupado, de cómo sea llenado de contenido como categoría. Está constituido o travesado por sistemas y subsistemas.

La *acción estratégica* –y desde diversas tradiciones– se asume como “el objeto práctico por excelencia de la política” (Dussel, 2009: 108); con frecuencia se agota en ella el análisis de lo político y se la mira como despojada de normatividad. La hegemonía y la articulación, son según Dussel las categorías que mejor expresan lo político en el nivel estratégico.

El *poder consensual* es analizado por Dussel como el momento que articula lo material con lo formal, la voluntad con la razón discursiva. Poder consensual que, al estar imposibilitado de ejercerse sin mediaciones o instituciones, tiene que operar el traslado desde el “poder institucionante” (Dussel, 2009: 147) de la *potentia* hacia el poder instituido, que puede ser operado por hegemonía, por dominación, con mera gobernabilidad o con pura violencia.

El campo político es atravesado por las acciones estratégicas (una alta dimensión contingente), con el paso del tiempo y el avance de la cultura esta contingencia del actuar político se coagula, se deposita, en instituciones. Dussel nos ofrece en esta parte los lineamientos de una *filosofía de las instituciones*. El relato en esta parte es también construido desde la historia para dar cuenta de la mudanza de un universo regido por instintos a uno regulado por instituciones, pero para caracterizar a éstas se hace necesario también operar un pasaje desde la pulsión de muerte (la raíz griega, en el mito de Edipo) a una pulsión de vida (de raigambre semita, en el mito de Abraham), y del deseo mimético y la obsesión de repetición hacia el “ins-

tinto de vida”. Dussel propone distanciarnos de cuatro posiciones: a) del anarquismo anti-institucional (toda institución es represiva); b) de la derecha liberal (la única institución es la del mercado); c) del psicoanálisis de Freud (la institución es ordenada desde el instinto de muerte) y d) del posestructuralismo (toda disciplina es represión). Dussel sugiere considerar la institución como expuesta a la entropía, que en su diacronía se historiza y experimenta la línea del tiempo, viendo emerger instituciones nuevas cuando las anteriores se agotan.

En el proceso de institucionalización del sistema político el poder se diferencia, se cumple la institución instituida del poder diferenciado de la escisión originaria (de su des-conexión posible o de su re-conexión procurada). El poder (*potentia*) corresponde a la comunidad política pero se ejerce delegadamente el poder diferenciado por la sociedad política en instituciones instituidas, y delegadamente también el gobierno ejerce la *auctoritas*. Se ha pasado del poder indiferenciado de la voluntad al poder diferenciado de la *potestas*. Aclaradas las nociones de instituciones y poder diferenciado es posible pasar al análisis de las esferas propias del nivel político-institucional en su lógica de mutua determinación: “La determinación institucional ecológica-económica-cultural determina material o por su contenido a las otras dos. La determinación institucional del derecho determina formal, procedimental o por su legitimidad a las otras dos. La determinación institucional de factibilidad determina por su eficiencia o posibilidad de realización empírica (performatividad) a las otras dos” (Dussel, 2009: 207).

El Estado se institucionaliza como sociedad política, “el estado es la comunidad política institucionalizada en cuanto totalidad” (Dussel, 2009: 262). En este punto se critican los dos lados de expresión (como los dos rostros de Jano) del sentido negativo o defectivo del poder (donde éste se esencializa y se sustantiva): el Estado como dominación y la “toma del poder” del Estado. Se tratan en estas páginas no sólo la factibilidad de las diversas variantes del Estado, sino mejor, el estado como “el centro de la esfera de la factibilidad operativa política de máxima eficiencia” (Dussel, 2009: 261); “el Estado es la institucionalización del ejercicio del poder de la comunidad política [...] para hacer factible tal ejercicio” (Dussel, 2009: 263). La misma diacronía entrópica con que se ha caracterizado a la institución opera en el Estado (entendido como macro-institución para la permanencia y el desarrollo de la vida).

Hemos llegado de a poco al tema quizás fundamental de este segundo capítulo, el de la legitimidad. La *potentia* (poder instituyen-

te primero) funda la *potestas*. La soberanía es determinación de la comunidad política, no de ninguna institución particular; es la cuestión del *acontecimiento fundacional*, diferente es la acepción de legitimidad que apunta al modo de alcanzar el consenso de los ciudadanos. Es la primera acción del poder instituyente, anterior al poder constituyente, puesto que este requiere habérselo institucionalizado.

Será, pues, el poder instituyente el fundamento del constituyente y el modo, forma o procedimiento en que se ejerza ese poder instituyente determina el sistema de derecho futuro, pues le fija sus límites. En el paso en que la comunidad política se auto-constituye como poder instituido (*potestas*) al darse una constitución se ha transformado en Estado. Se trata del acuerdo primero. La Constitución es la norma de las normas, la escisión originaria se ha consumado entre poder indeterminado de las voluntades consensuadas (*potentia*) y la determinación institucional que se ha formalizado en la Constitución (*potestas*) y se abre el espacio, la brecha para una posible confrontación entre los derechos de la comunidad política en cuanto comunidad y las instituciones constituidas positiva y concretamente.

Luego de enumerar los planos en los que la discursividad política se despliega y los modos que puede asumir la histórica y concreta institución de los Estados, Dussel pasa a distinguir entre sistema del derecho y Estado de derecho. Lo que interesa a nuestro autor es señalar que la ley debe obligar no sólo pública o externamente (por legalidad) sino sobre todo intersubjetivamente (por legitimidad). El Estado de derecho dice legalidad, el estado de democracia dice legitimidad (Dussel, 2009: 422 y ss).

Un avance más del poder diferenciado, el judicial y el Estado de derecho, será el paso de la norma universal a su vigencia en el caso particular.¹⁰ El estado de derecho, por su parte, vincula el sistema del derecho y las leyes con la capacidad del ejercicio del poder político que sanciona la intervención del poder judicial.

El tema final y al que se consagra el largo tercer capítulo es el de los principios. Los principios explicitan enunciados que tienen dimensiones ontológicas y como reglas normativas fundamentales

¹⁰ Asunto del que Derrida da cuenta cuando afirma: "El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla" (DERRIDA, *Fuerza de ley*, 39).

permiten definir límites al campo, en este caso, al político. Dussel toma los principios como normas constitutivas, reglas que fijan límites, que animan las instituciones y la acción política, así sea de modo no-intencional o encubierto, no visible (que "actúan a sus espaldas" diría Marx, sin que el actor político tome conciencia de ello). Los principios se diferencian (o colocan en el medio) de los criterios éticos y de los postulados políticos (referencias de "principios empíricos de imposibilidad" hacia lo que el principio obliga), las utopías sociales y los proyectos políticos. Los principios obligan, los postulados orientan.

La subsunción de los principios éticos como principios políticos significa también la conversión de la "pretensión de bondad" en ética en "pretensión política de justicia". El capítulo se ocupa de mostrar cómo ocurre la subsunción (de manera analógica), cómo opera en los tres principios (subsumidos en todas las acciones e instituciones políticas pero bajo las exigencias de obligaciones políticas), y qué comporta el concepto de normatividad.

Del principio ético de validez moral se pasa al *principio de legitimidad* (principio democrático, principio jurídico de legalidad a cumplir en toda acción política), con "pretensión política de justicia". La igualdad debe afirmarse cuando la Diferencia excluye y cuando la igualdad pretende homogeneizar, debe afirmarse la Diferencia. Es así que se encamina la búsqueda del principio democrático. Dussel entiende el principio democrático como ubicado en el nivel de la legitimidad primera (no en el acto constituyente, ni aún en el instituyente) de las voluntades en consenso; es constitutivo de la *potentia* y obliga a llegar a acuerdos racionales. Con ello arrastra el asunto desde la legitimidad formal hacia una legitimidad real. El principio ético material cobra la forma de *principio material universal de la política*, compromete en cada acto humano a producir, reproducir y desarrollar la vida humana. *La fraternidad* debe concretarse materialmente en atribuirle al otro lo que le corresponda. Dussel demuestra que el principio vida (criterio fundamental de verdad política) ha estado siempre implícito en filosofía política, oculto desde los clásicos, pero es necesario explicitarlo. El principio de factibilidad de la ética se convierte en *principio de factibilidad estratégica política*. El poder consensual es tal si es capaz, si puede poner los medios para la sobrevivencia de la comunidad para realizar el contenido (vida humana) legítimamente (con participación simétrica de los afectados, no sólo cumpliendo con la normatividad legal sino con criterios intersubjetivos). Este último principio es el más complejo, por subsu-

mir a los dos anteriores, los presupone pero a la vez los determina, de lo contrario los dos anteriores quedarán en un nivel abstracto sin realización posible.

Dussel distingue entre cumplimiento y obligatoriedad. En el campo político la obligatoriedad o exigencia de la normatividad no es una normatividad abstracta, moral, sino una institucional, público-intersubjetiva, más compleja entonces. De su enunciación se pasa a su fundamentación, justificación y de ahí a su articulación arquitectónica (en co-determinación compleja, al modo del silogismo de la totalidad en el Marx de los *Grundrisse*).

Los tres ideales utópicos de la Revolución Francesa (igualdad, fraternidad, libertad) más allá de su no realización, están impregnados de un gran formalismo; Dussel los critica por ello y los subsume, sin embargo, en su propuesta arquitectónica pero confiéndoles nuevos contenidos. Ya en la *Crítica* (Volumen III de su *Política de la Liberación*), operará un pasaje desde la igualdad a la alteridad, de la fraternidad a la solidaridad y de la libertad a la liberación,¹¹ pero no nos adelantemos, digamos antes que si en la *Ética de la liberación* (1998) nuestro autor llegó a formular la “pretensión de bondad”, en la política de la liberación se ha llegado a la formulación de una “pretensión política de justicia” (que integra, por analógica subsunción, las pretensiones de los tres principios anteriores), lo cual también es un avance significativo con relación a lo defendido, en la política de 1974, como “amor de justicia”.

Enrique Dussel nos ha ofrecido con la entrega de este su más reciente libro (Dussel, 2009) —y nuestra pretensión es que estas páginas contribuyan a su esclarecimiento— la exposición arquitectónica del todo estructurado y complejo dentro del cual se juega lo político, en otras palabras, del *orden político vigente*. Nos invita con ello a una necesaria “suspensión fenomenológica” a lo Husserl, preparatoria para hacer entrar el momento trans-ontológico, la exposición crítica de la totalidad vigente en el campo político, su necesaria deconstrucción. Sus lectores, mientras tanto, nos armamos de paciencia y quedamos a la espera de la siguiente entrega.

¹¹ Hay ya un avance en Enrique DUSSEL, “Los principios crítico-políticos implícitos”, trabajo disponible en línea en: <http://www.enriquedussel.org/txt/II-CAP-4-32.pdf>

Referencias bibliográficas

- BLOCH, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento mítico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 2008 [1994].
- DI FILIPPO, Luis, *El fetichismo del poder*, Buenos Aires, Reconstruir, 1987.
- DUSSEL, Enrique:¹²
- 1979: *Filosofía ética latinoamericana IV. Política latinoamericana (Antropológica III)*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás.
 - 1991 [1974]: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México, Universidad de Guadalajara.
 - 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
 - 2001: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
 - 2006: *Veinte tesis sobre política*, México, Siglo XXI – CREFAL.
 - 2007a: *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés.
 - 2007b: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
 - 2009: *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*, Madrid, Trotta.
- HENRY, Michel, *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009 [1990].
- MARSHALL, T. H. – Tom BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada, 2004 [1950 y 1992].
- MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Michigan, University of Michigan, 2003.

¹² Las obras completas de Enrique DUSSEL pueden consultarse y “bajarse” de www.enriquedussel.org

POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008 [Segunda edición revisada y con un apéndice nuevo].

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente* [Edición abreviada por Francisco González de Posada], Madrid, Tecnos – Fundación Xavier Zubiri, 2004.

La pobreza de la sociedad justa

Un análisis a partir de Amartya Sen y John Rawls

por Fernando Ponce León S.I.

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Introducción

Nuestros países latinoamericanos aspiran a formar sociedades justas pero se chocan con alarmantes niveles de pobreza y desigualdades que parecen insolubles. Si nos preguntamos qué implica una sociedad justa en este contexto, sin duda diremos que al menos debe erradicarse o reducirse notablemente la pobreza y la desigualdad, además de otras cosas. Esto es inobjetable y es el camino que teóricamente seguimos y que en la práctica deberíamos tomar. En esta ponencia yo quisiera tomar el camino inverso y preguntarme qué tiene que decir el fenómeno de la pobreza a una conceptualización de la sociedad justa. ¿Cómo la pobreza, filosóficamente analizada, contribuiría a definir lo que entendemos por sociedad justa? Si la práctica de la justicia social exige la erradicación de la pobreza ¿qué aporta la realidad de la pobreza al concepto de justicia social?

Esta ponencia consta de tres partes. En la primera trataré de justificar mi perspectiva con argumentos fenomenológicos. Sosten-dré que el sentimiento de la injusticia ofrece un cierto contenido para pensar lo justo, y esto se aplica a la pobreza como injusticia. En la segunda y tercera parte articularé una reflexión más analítica que va desde la interpretación filosófica de la pobreza según Amartya Sen (segunda parte) hasta una crítica de los principios de la sociedad justa según John Rawls (tercera parte).

Mi tesis es la siguiente: una sociedad justa debe garantizar ante todo un nivel básico de autonomía y libertad, suficiente para que las personas puedan salir de la pobreza, e incluso antes de la garantía de las libertades fundamentales. Ciertamente aquí no se puede decir todo sobre la pobreza y la sociedad justa. A pesar de ello espero contribuir con este trabajo, aunque sea mínimamente, a que la sociedad justa latinoamericana sea no solo un ideal deseable sino un proyecto razonable.