

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA EN ENRIQUE DUSSEL. UN ANÁLISIS DE LA  
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN A PARTIR DE LA CATEGORÍA DE VIDA  
HUMANA

DIEGO ALEJANDRO BOTERO URQUIJO

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2013

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA EN ENRIQUE DUSSEL. UN ANÁLISIS DE LA  
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN A PARTIR DE LA CATEGORÍA DE VIDA  
HUMANA

DIEGO ALEJANDRO BOTERO URQUIJO

Trabajo de Grado para optar el título de  
Magister en Filosofía

Director

JAVIER ORLANDO AGUIRRE ROMÁN

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2013

## Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar al programa de Maestría en Filosofía ofrecido por la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, por las apasionantes sesiones que nos enseñaron el valor de la filosofía en sí misma. Al profesor Javier Aguirre por su apoyo durante el desarrollo de esta investigación. A mis compañeros de programa por la camaradería con la que en los pasillos del campus compartieron conmigo esa emoción que producían los encuentros académicos. Y por último a mis padres y hermanos por la paciencia y la compañía que me obsequiaron durante el desarrollo del programa.

Diego Alejandro Botero Urquijo  
Bucaramanga  
2013

# CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	10
1. DESARROLLO FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO DUSSELIANO. DE LO CRÍTICO A LO NORMATIVO.....	17
1.1 Pensamiento filosófico latinoamericano y filosofía de la liberación.....	17
1.2 De la ética a la política, primer y segundo Dussel .....	24
1.2.1 Primer Dussel: etapas histórica, ontológica, metafísica y materialista en Dussel .....	27
1.2.2 Segundo Dussel: ética y política de la liberación.....	32
1.3 Observaciones finales.....	34
2. VIDA HUMANA Y PODER OBEDIENCIAL.....	36
2.1 La <i>ética de la liberación</i> : bases para el desarrollo de una teoría política.....	36
2.1.1 Las víctimas en la <i>Ética de la Liberación</i> .....	38
2.1.2 Vida humana: valor base y principio material .....	43
2.1.3 Principios normativos en la <i>ética de la liberación</i> : Principio de validez discursivo y Principio de factibilidad.....	46
2.1.4 Principios críticos en la <i>ética de la liberación</i> : principio material crítico, principio crítico de validez y principio de factibilidad crítico.....	48
2.2 El poder y la política en la <i>política de la liberación</i> . Poder obediencial: <i>potentia</i> y <i>potestas</i> .....	50
2.2.1 Ejercicio de interacción: los campos políticos y lo público .....	54
2.2.2 Subjetividad e intersubjetividad en la <i>política de la liberación</i> . Lo público y lo privado, del sujeto al actor.....	60
2.2.3 El poder consensual político.....	63
2.3 Observaciones finales.....	66
3. PRINCIPIOS POLÍTICOS PARA EL BUEN VIVIR: UNA APUESTA POR LA DEMOCRACIA .....	68
3.1 Aplicación material del poder.....	68
3.2 Esferas de Interacción a partir del poder obediencial.....	71
3.3 Principios políticos fundamentales.....	79

3.4 Enfoque democrático y principio de legitimidad: Igualdad .....	81
3.5 Materialización del principio democrático .....	85
3.6 Principios material y de factibilidad: igualdad y libertad .....	88
3.7 Observaciones finales.....	92
4. CONCLUSIÓN.....	94
BIBLIOGRAFÍA.....	97

## Resumen

Título: DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA EN ENRIQUE DUSSEL. UN ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN A PARTIR DE LA CATEGORÍA DE VIDA HUMANA\*.

Palabras Clave: Vida humana, víctima, poder obediencial, igualdad, libertad, fraternidad, política de la liberación, ética de la liberación\*\*.

En este texto se muestra la articulación que hay entre la *ética de la liberación* y la *política de la liberación* de Enrique Dussel. En un primer momento se hace una reconstrucción de la filosofía dusseliana para ubicar el desarrollo ético-político de su pensamiento. En segundo lugar se explora su propuesta ética para mostrar como la vida humana es el valor base que en tanto principio moral normativo se proyecta desde y para la materialidad de sociedades periféricas que son excluidas por el sistema y a las que se les impide el legítimo desarrollo de la vida humana. Se muestra cómo a partir de la reconstrucción de la idea de poder obediencial desarrollada por el autor, en el que ubica a la comunidad política como el ostentor del poder en sentido ontológico y desde la que se despliega en sentido material, la vida humana encuentra una herramienta metodológica que permite su implementación real. En último lugar se señala como desde ese sentido propio del poder, que es mediado a partir del consenso que permite el debate público, se configura el escenario político de interacción social en el que se despliegan los principios políticos que politizan la vida humana para que se establezca una buena sociedad.

---

\* Proyecto de grado para optar el título de Magister en filosofía.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre.

## **Abstract**

TITLE: FROM THE ETHICS TO THE POLITICS OF ENRIQUE DUSSEL. A POLITICS ANALYSIS OF LIBERATION FROM THE CATEGORY OF HUMAN LIFE\*.

Key words: Human life, victims, obediential power, equality, freedom, fraternity, *politics of liberation*, *ethics of liberation*\*\*.

This text shows the joint between the ethics of liberation and the politics of liberation of Enrique Dussel. First of all, this is a reconstruction of Dussel's philosophy to place the ethical-political development of his thought. Second, this text explores its ethical proposal to show how human life is the main value in most of the normative moral principles that are projected from and to the materiality of peripheral societies that are excluded by the system and who are banned of the legitimate human life development. It shows how the human life finds a methodological tool that leads its material implementation thanks to the reconstruction of the idea of obediential power developed by the author in which he places the political community as the holding power in ontological sense and from which it is unfold in a material sense. Finally, this text displays how the political stage is set for social interaction in which political principles are deployed to politicize human life in order to establish a good society, from that sense of the power, which is mediated from the consensus that allows the public debate.

---

\* Degree project to choose the title of Master of Philosophy.

\*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Directed by: Javier Orlando Aguirre.

## INTRODUCCIÓN

La filosofía *ético-política* de Enrique Dussel se presenta, dentro de la filosofía de la liberación, como una propuesta original que significa una opción a tener en cuenta dentro de las teorías políticas predominantes. Con un origen crítico y un posterior desarrollo normativo encontramos en esta propuesta una teoría política de gran impacto que propende por establecer las condiciones materiales de una buena sociedad.

Encontramos una articulación entre la *Ética de la liberación* y la *Política de la liberación* que sustenta el pensamiento político del autor en su arquitectónica moral. En este sentido, Dussel construye una arquitectónica ético-política en la que el valor base: la vida humana, se erige como un principio ético normativo universal. Este valor base, por tanto, significa la columna sobre la que la *Política de la liberación* construirá los principios que establecen qué es una buena sociedad: fraternidad, igualdad y libertad. Tenemos entonces que la propuesta dusseliana es una teoría en la que se politiza la vida humana y en la que a partir de ello encontramos un desarrollo normativo desde donde se establecen las condiciones para una buena vida en comunidad.

El pensamiento de Dussel, sin embargo, no se elabora, en primera instancia, con el objetivo de establecer principios normativos de *deber ser*. La propuesta de este autor latinoamericano surge en su primera etapa como una propuesta *filosófico-crítica*, que con el desarrollo de su teoría ético-política encuentra una configuración normativa en su segunda etapa. A partir de la materialidad de las sociedades que viven condiciones de precariedad,

este autor busca dar respuesta a las situaciones de privación que sufren las comunidades de la periferia, para ello establece un diálogo crítico con filósofos de la talla de Apel, Ricoeur, Foucault, Habermas, Luhmann, Taylor, Rorty y muchos otros representantes de las principales corrientes de pensamiento de la contemporaneidad, para establecer un pensamiento filosófico original a partir de la realidad de sociedades periféricas que apunte a construir categorías de análisis desde y para ellas mismas.

Es posible observar el aspecto crítico de la filosofía de Enrique Dussel, por ejemplo frente a tradiciones filosóficas preponderantes como el contractualismo, en tanto este autor construye un pensamiento filosófico que surge desde la materialidad de los individuos y que tiene como objetivo proponer principios de orientación que señalen el camino para su abordaje. Este autor nos invita a pensar desde la realidad de sociedades que presentan importantes situaciones de privación para sus individuos, desde el contexto del hambre, la pobreza, la exclusión, las expresiones de violencia, y todos los demás problemas que saltan a la luz en nuestro tiempo, es decir, nos invita a pensar desde y para las víctimas. En este sentido, la idea de víctima, que en el pensamiento dusseliano refiere a todos aquellos que se encuentran oprimidos por los sistemas que alienan y destruyen la vida humana, cobra una importancia sustancial para este aspecto crítico desde la *Ética de la liberación*, que después se materializará políticamente en la *Política de la liberación*<sup>1</sup>.

Tenemos entonces que es válido el reconocimiento del otro en tanto víctima. Es necesario reconocer al otro que se encuentra en condiciones de precariedad, que lo llevan al punto de ver impedida su posibilidad de una existencia digna. Este reconocimiento se convierte en el punto de partida del pensamiento ético-político del autor, significa un punto de inicio de su ética

---

<sup>1</sup> en este trabajo se hablará tanto de *Ética de la liberación* como de *Política de la liberación* como las dos construcciones argumentativas que construyen el pensamiento ético-político dusseliano.

en tanto nace de las condiciones materiales de existencia. El reconocimiento de las víctimas constituye el origen de la *Ética de la liberación*, ya que pone de plano la necesidad ética de pensar la existencia del otro como alguien a quien se le niega la posibilidad de desarrollar su vida humana. Si bien es importante preguntarse quienes son las víctimas o qué las configura, el primer momento es el reconocimiento de las mismas le permitirá al autor alzarse con un enfoque crítico que surge de la materialidad de las sociedades desde y para las que se realiza la labor filosófica.

El siguiente nivel, en el que el contenido de la víctima cobra relevancia, nos lleva a establecer, desde el reconocimiento de las mismas, el principio ético normativo universal de la *Ética de la liberación*: la vida humana. En tanto principio normativo, se entiende como la capacidad que tienen los individuos para producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. No es una apuesta de la vida por la vida en sí misma, ni comprende todos los aspectos de la vida en general, se trata principalmente de la vida humana como categoría ético-política que permite las condiciones para el buen vivir en comunidad, es decir que una sociedad es buena cuando garantiza que sus miembros puedan producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Por lo tanto, una víctima es quien por cualquier motivo que salga de su control no se le permite el florecimiento de su vida humana, el hambriento que por los efectos del colonialismo capitalista no consigue ingerir los alimentos que necesita, o el silenciado por los regímenes autoritarios que no puede expresar su pensamiento ni vivir como desea, o todos aquellos que por las condiciones políticas se les impide realizar tal principio, son los que debemos reconocer como víctimas ya que no se les asegura el valor base.

La vida humana desde Dussel es la categoría ética universal que desde su enfoque crítico se hace normativa para permitir la afirmación de las víctimas. Normativa en tanto es la base de la configuración social para conseguir una

organización política que permita su florecimiento como vida humana y universal en tanto permite analizar la existencia de todo excluido desde un valor que comprende los elementos de existencia a partir de su realidad material. En este sentido la vida humana no surge como un hecho espontáneo, sino que nos resulta una imposición que propende por su perpetuación y florecimiento dadas las condiciones materiales de privación que viven sociedades periféricas. Dussel nos propone el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana desplegado en su *ética de la liberación*, el cual apunta en última instancia a la construcción de un orden social que pone a la vida humana en su base.

Tal principio normativo, además de su relevancia y contenido moral, encontrará en el pensamiento de Dussel una serie de configuraciones que darán origen a los principios políticos que orientan el buen vivir en sociedad. Con la *Política de la liberación* el autor nos presenta un proyecto que busca generar un discurso filosófico-político que apunte a la organización de una buena convivencia social. Este proyecto politiza el principio de vida humana al establecer con base en ella tres principios políticos de organización: 1) el principio democrático: igualdad, 2) el principio material de la política: fraternidad y 3) el principio de factibilidad estratégico-político: libertad.

Si observamos que el tránsito del principio de vida humana en Dussel llega a una politización de este valor básico en los principios políticos señalados anteriormente, encontraremos el camino que queremos recorrer en este trabajo. Para ello, se pretende mostrar que la *política de la liberación* es una teoría política que se construye desde la idea de vida humana en tanto categoría moral universal normativa. Se precisará el sentido de la categoría de vida humana como principio ético, para señalar cómo este proyecto filosófico consigue materializar políticamente tal concepto al desarrollar una propuesta que establece las condiciones del buen vivir. En este sentido, la pregunta que orienta este trabajo es la siguiente: ¿cómo la vida humana se

convierte en principio ético-político universal normativo que permite pensar qué es una buena sociedad?

Como se indica en el título de este texto, queremos mostrar que se puede entender la *política de la liberación* como una teoría política que se basa en la vida humana, pues creemos que a partir de esta categoría ética, *la Política de la liberación* significa una politización de este valor. Ya que es el valor básico, pretendemos mostrar cómo la vida humana se convierte en la plataforma de los principios políticos, y cómo a partir de allí la política se pone al servicio de la vida, es decir, se pone al servicio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana cuando se establecen principios políticos de organización que se construyen a partir de este valor. La hipótesis que procuramos sostener en este trabajo apunta a mostrar que la *Política de la liberación* se constituye en una teoría política de la vida humana ya que se piensa que una buena sociedad es aquella que, desde este valor básico, desarrolla los principios democráticos de la política: igualdad, fraternidad y libertad.

Es importante señalar que el desarrollo de esta investigación nos permite elaborar un trabajo que arroja interesantes resultados. En primer lugar, muestra que se puede analizar la *política de la liberación* de Dussel, como una propuesta articulada con su teoría ética, ya que se construye con base en la vida humana, categoría moral que se politiza, a través del sentido obediencial del poder. También nos permite realizar un trabajo de exégesis filosófica que muestra la articulación de los postulados éticos del autor, condensados en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* y en *Ética del discurso y Ética de la liberación*, los cuales subsumen la categoría de vida humana, con los principios políticos normativos establecidos en *Política de la liberación vol. 2. Arquitectónica*.

Para llevar a cabo esta propuesta, en el primer capítulo desarrollamos una reconstrucción del pensamiento ético-político de Enrique Dussel. Hacemos

un barrido histórico en el que se muestra cómo el autor se inscribe en una corriente de pensadores que propendían la construcción de un pensamiento latinoamericano que respondiera a las necesidades del continente. Señalaremos el aporte de Dussel a tal proceso, pero también su superación al construir una filosofía propia que va de lo crítico a lo normativo. Para ello sustentaremos que la filosofía de Dussel se puede claramente entender en dos momentos: un primer momento de gran influencia fenomenológica y hermenéutica en que construye una ética que surge desde lo ontológico hasta lo metafísico y el diálogo con la filosofía de Marx, y que busca sustentar la necesidad de pensar a los pobres y al continente bajo una perspectiva de liberación de los sistemas que subyugan a la periferia; y un segundo momento, que surge con la aparición de una ética normativa que bajo el principio de vida humana se convierte en la base de la teoría *política de la liberación* Dusseliana.

En el segundo capítulo se mostrará en detalle qué es la vida humana en tanto valor base desde el que se configura la *ética de la liberación*. Mostraremos la conceptualización de las víctimas como aquellos individuos envueltos en las dinámicas sistemáticas de un mundo de corte eurocentrista, despojados de la legítima producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Desde esta configuración de moral encontramos cómo Dussel supera su posición crítica para elaborar una teoría ética que desde las víctimas alcanza un nivel normativo que apunta a la conceptualización del deber ser en clave de vida humana. A partir de allí, mostraremos la reconceptualización que hace el autor del sentido del poder al desarrollar su idea de poder obediencial. Esta teoría del poder de Dussel le dará una herramienta metodológica que asegura el despliegue material de las acciones humanas en boga de la construcción de una realidad en la que la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana sea un hecho.

En el tercer capítulo mostraremos la pertinencia material de pensar en la construcción de principios políticos que promuevan el buen vivir en clave de vida humana, para desarrollar desde ahí los principios políticos de *la ética de la liberación*. Mostraremos principalmente la relevancia que el principio democrático de legitimidad: igualdad, le otorga a la *política de la liberación* un enfoque democrático muy valioso. Es de gran importancia para nosotros señalar que la *política de la liberación* reconoce en el discurso democrático el camino más propicio para pensar en una buena convivencia social. Por ello, la apuesta de Dussel de construir un orden social desde la primacía de la vida humana como valor básico que de lo crítico va a lo normativo, y de ahí por medio del poder obediencial, a los principios políticos que orientan la vida en comunidad, encuentra en la democracia el mejor de los caminos.

La relevancia filosófica de la propuesta ético-política dusseliana reside en su contenido mismo. Es claro que nuestra existencia como latinoamericanos, al igual que la de todas las comunidades que se encuentran sometidas a condiciones de exclusión, necesitan ser pensadas desde su realidad material. La imposición, tanto de los postulados filosóficos ajenos a nuestra realidad, como de modelos de organización social que acarrearán como consecuencia la destrucción de la vida humana, deben ser analizados de una manera crítica desde la materialidad de quienes viven el contexto. La historia se ha escrito en muchas ocasiones a costa de nuestras raíces, nuestra identidad y nuestra vida misma, sin embargo, sigue siendo un relato que debemos elaborar y al cual el pensamiento filosófico debe grandes aportes.

# 1. DESARROLLO FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO DUSSELIANO. DE LO CRÍTICO A LO NORMATIVO

## 1.1 Pensamiento filosófico latinoamericano y filosofía de la liberación

Pasemos ahora a explorar el contexto en el cual surge la propuesta dusseliana. La filosofía de la liberación, del cual Dussel es uno de sus principales teóricos, pasa a la historia como uno de los movimientos filosóficos de mayor envergadura para América Latina, si no el más importante, y se convierte en una corriente filosófica original que propende por pensar nuestra realidad desde categorías propias. Este movimiento surge en la década de los setenta, cuando varias de las figuras más importantes de la filosofía en Latinoamérica se encaminaron a realizar un proyecto que permitiera construir un pensamiento filosófico propio.

Sin embargo, pretender un pensamiento latinoamericano es algo que se remonta muchos años antes de tal coyuntura, llegando incluso hasta las cosmovisiones indígenas en las cuales se pueden rastrear problemáticas de carácter filosófico, así no sean sistemas ni tradiciones filosóficas como tal<sup>2</sup>. Por ello, lo primero que debemos aclarar es qué entendemos *como pensamiento filosófico latinoamericano*. Si bien no se trata necesariamente de las discusiones y el desarrollo de la filosofía que se realiza en nuestro espacio geográfico (aunque sí tiene mucho que ver), ni tampoco en el trabajo de análisis que se lleva a cabo sobre los problemas latinoamericanos desde

---

<sup>2</sup> Cfr. Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohorquez Carmen (Eds.). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino (1300 - 2000)*. México, Siglo XXI, 2009.p. 15 – 55.

marcos teóricos que escapan a nuestra realidad (a pesar de lo mucho que intenten acercarse), lo que principalmente reconocemos con tal concepto es el pensamiento que surge desde nuestra realidad material, que propende por conseguir una identidad propia y que en un diálogo crítico con las demás tradiciones del mundo de la filosofía consigue la formulación de categorías de análisis propias y la conceptualización de problemáticas que para nuestra realidad son relevantes.

Leopoldo Zea, uno de los más importantes representantes de esta corriente nos acerca a tal configuración de un pensamiento filosófico propio. Propone que la filosofía en Latinoamérica, que debe ser generada a partir del contexto, debe contribuir a un proceso que permita eliminar la dependencia de categorías filosóficas eurocéntricas, las cuales en ocasiones no dan respuestas adecuadas a nuestra realidad y, también en ocasiones, concluyen con propuestas excluyentes, que además han predominado en el quehacer de los filósofos en Latinoamérica<sup>3</sup>. Sin embargo, se debe señalar que esto de un pensamiento propio, a pesar de su originalidad, más que una realidad es un proyecto que todavía está en construcción, y desafortunadamente, en ocasiones no ha tenido el reconocimiento merecido.

Hagamos un barrido histórico para ver cómo se ha desarrollado esta propuesta. Debemos tener en cuenta un elemento de primera mano, el proceso de conquista y colonización, que se dio en los siglos XV y XVI de lo recién denominado en el momento: el nuevo mundo. Esta variable, en sentido filosófico, es muy importante porque significa no sólo el dominio de las poblaciones indígenas a manos de los europeos, sino también la negación de sus cosmovisiones e identidades para justificar e imponer el yo europeo. Es decir, se encubría al amerindio con toda una serie de justificaciones de corte religioso, y se le imponía las formas de existencia y

---

<sup>3</sup> Cfr. Zea, Leopoldo. *La filosofía Latinoamericana como Filosofía sin Más*. México, Siglo XXI, 1989.

las condiciones de pensamiento que para Europa eran las correctas.<sup>4</sup> A partir de allí, la imposición de lo europeo, y principalmente de su pensamiento, se dio en todos los niveles, y la filosofía no escapó de ello. Si bien geográficamente las ideas de la ilustración, el cientifismo positivista y ecléctico, y principalmente la escolástica, dada *la influencia* española y portuguesa en el nuevo mundo, ya no estaban sólo en Europa, lo que sucedió en nuestra geografía fue simplemente el interés por estas corrientes europeas.<sup>5</sup>

Para el siglo XVII, encontramos en Perú un nuevo sentido en la corriente escolástica con Diego de Avendaño, quien medita sobre la realidad social peruana, rasgo que podríamos pensar le da un carácter más regional a la filosofía de la época, pero sin que haya en esta época un desarrollo filosófico que nos acerque de manera profunda a un pensamiento que sea nuestro. En el siglo XVIII encontraremos en Latinoamérica una importante influencia de las ideas de Erasmo y de Luis Vives, en un momento en que tomaba fuerza el racionalismo y las ideas de la Ilustración.<sup>6</sup> Hasta alrededor del año 1830, fueron éstas corrientes las que se impusieron en América Latina, sin embargo, en este momento ocurren dos sucesos que entran a marcar la pauta: la expansión de la crisis de la iglesia católica y el surgimiento de toda una serie de movimientos sociales que promovían la independencia.

Es en este contexto donde la influencia de pensadores franceses como Voltaire, Diderot y Saint-Simon se hace presente, acompañada de los aires independentistas. Para la filosofía, estas situaciones sociales influyen de manera importante, pero siguen apareciendo diferentes tradiciones, todas europeas aún:

---

<sup>4</sup> Cfr. Dussel, Enrique. 1992. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía. 1992.

<sup>5</sup> Cfr. Álvarez Gomez, Salustiano. *La liberación como proyecto ético: un análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. Óp. Cit. p. 29.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 30.

Por tratarse de un siglo creativo en ideas, descubrimientos, revoluciones, invenciones científicas y cambios ideológicos y políticos, las mudanzas se harán sentir en el continente latinoamericano. Abierto a cualquier tipo de transformaciones y novedades, provoca un espíritu ecléctico, incorporando diferentes manifestaciones y sistemas de pensamiento en un mismo ideal. Dentro de este espíritu, podemos observar y entender el surgimiento del *sensualismo*, integrando ideas del empirismo inglés y el racionalismo francés; una combinación realizada a partir de actitudes positivistas que afirman que las imágenes sensibles, asociadas por leyes de características psicológicas, constituyen el pensamiento humano, el cual se caracteriza por la representación sensorial del mundo<sup>7</sup>.

El romanticismo, además, también significaría un importante hito en el pensamiento desarrollado en Latinoamérica, dado sus elementos tradicionalistas y la fuerte influencia que Europa establecía en nuestro continente.<sup>8</sup> Sin embargo, ya para la segunda mitad del siglo XVIII, y principalmente como respuesta al romanticismo, encontraremos en el positivismo de corte comtiano un desarrollo filosófico importante en nuestro continente. Esta corriente de pensamiento llegó a influir en muchos campos como el derecho, la filosofía y la política que son un claro ejemplo de ello:

Como reacción al Romanticismo, en la segunda mitad del s. XIX llega el positivismo. En Latinoamérica tuvo una influencia extraordinaria, aunque no tuvo un monopolio absoluto. Lo que imperó en América Latina fue una especie de Acción Positivista, en función de la realidad económica y social. El influjo del positivismo tuvo su impacto más fuerte en Brasil y México<sup>9</sup>.

Sin embargo, no fue sólo el positivismo la corriente filosófica que tuvo influencia de primera mano en Latinoamérica, pues paralelamente el krausismo hace su aparición. En tanto es una filosofía de la naturaleza espiritual que hacía parte del idealismo alemán, que por demás no tuvo mucha influencia en Alemania, en España significó un hito, por lo que se instaló como marco de análisis en nuestro continente:

Mientras el Krausismo no tuvo ninguna importancia en Alemania, en España, a través de Julián Sanz del Río se convirtió en el movimiento más importante contra el tradicionalismo, el neoescolasticismo y toda tendencia conservadora. Se convirtió en

---

<sup>7</sup> *Ibíd.* p 32.

<sup>8</sup> Cfr. Lucack de Stier, María. "Panorama Histórico de la Filosofía Política Latinoamericana". En: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* Volumen 4, N° 19, 2009. p. 58

<sup>9</sup> *Ibíd.*

una especie de religión laica, en una nueva visión del hombre como síntesis del universo. Como movimiento liberal luchaba por la autodeterminación, el parlamentarismo y la autonomía judicial. Si bien en Latinoamérica no tuvo la misma importancia que en España, dejó huellas en México con Hilario Gabilondo, en Cuba con Tristan de Jesús Medina, en Perú con Alejandro Deústua, en Brasil con Xavier de Matos y Galvao Bueno, y en la Argentina a través de Hipólito Yrigoyen, fundador del Partido Radical<sup>10</sup>.

Con todos estos ires y venires llega el siglo XX, en el cual la pretensión de un pensamiento filosófico propio toma cierta fuerza en algunos sectores. Sin embargo, esta propuesta no es del todo respaldada, pues importantes figuras, como Ángel Cappelletti por ejemplo, sostienen que la filosofía en América Latina no es posible, y que la labor filosófica debe centrarse en sus grandes temas, analizados bajo las perspectivas occidentales. Al punto de sostener incluso que no hay sentido en preguntarse por la elaboración de una filosofía original en América Latina: “ya que no hacen filosofía los que quieren sino los que pueden”<sup>11</sup>.

Aún así, encontramos que ante esta posición emerge un grupo de pensadores que se proponen la construcción de una filosofía que no surge de ninguna de las variantes establecidas, aunque sí en diálogo crítico con ellas. Estos proponen que, se construya un pensamiento filosófico desde las condiciones histórico-culturales de Latinoamérica y que de igual forma logre traducir cuáles son sus principales necesidades y objetivos. Esta filosofía, que por demás es preponderantemente política, se justifica bajo un principio muy pertinente: pensar su propia realidad, señalar sus principales problemáticas e indicar las posibles soluciones.

Hay que tener en cuenta que este movimiento filosófico fue profundamente impactado por la teología de la liberación, ya que desde la iglesia católica estos sacerdotes promovían una transformación del orden social en que se

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 59.

<sup>11</sup> Cfr. Cappelletti, Angel. “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina”. En: *La filosofía en América- IX Congreso Interamericano de Filosofía*. Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

oprimía a los latinoamericanos. A partir de una propuesta original y de muy alto impacto sobre cómo ser cristiano en un continente oprimido, estos líderes religiosos pretendían establecer la fe como un mecanismo que pasara de ser alienante y se convirtiera en liberador. Esta corriente pretendía principalmente centrarse en los pobres como objeto de análisis, con el objetivo de hacer su existencia más digna. Desde la teología de la liberación se comprendía que la salvación no podía conseguirse sin una toma de conciencia de las condiciones sociales, políticas y económicas de una sociedad oprimida a la que debía transformarse<sup>12</sup>. Entendiendo la pobreza como una situación inadmisibles desde la categorización religiosa y el pecado como un elemento material que genera víctimas, desde el discurso religioso, la teología de la liberación logró un importante escenario que impactó a partir de grandes figuras como Leonardo Boff (brasileño), Camilo Torres (colombiano), Manuel Pérez Martínez (español) y Gaspar García Laviana, (español). Este movimiento, además de los procesos sociales que potenció en Latinoamérica, contribuye al contexto que fue necesario para que se desarrollara el pensamiento filosófico latinoamericano.

En este escenario surgen importantes debates que ya se perciben como hitos del pensamiento *filosófico latinoamericano*, de entre los que resalta el que se dio entre Augusto Salazar Bondy, con su texto *¿Existe una Filosofía en Nuestra América?*<sup>13</sup> y Leopoldo Zea con *La Filosofía Como Filosofía Sin Más*<sup>14</sup>. Estos debates, culminaron en el establecimiento de una agenda que proponía el diseño de una filosofía que fuera propia bajo las condiciones ya mencionadas. Son muy recordados el congreso realizado en La Universidad del Salvador, en Buenos Aires, en 1970, donde se trató “el ‘pensamiento

---

<sup>12</sup> Cfr. Berryman, Phillip. *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1989. Y De la Cierva, Ricardo. *Jesuitas, Iglesia y marxismo 1965-1985: la teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1986.

<sup>13</sup> Cfr. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1969.

<sup>14</sup> Cfr. Zea, Leopoldo. *La Filosofía Como Filosofía Sin Más*. Óp. Cit.

argentino' en clave crítica, latinoamericana y anti-eurocéntrica", y el I Congreso Nacional Argentino de Filosofía, en 1971, los cuales fueron el inicio formal de un proyecto filosófico que buscaba el pensarnos desde nosotros mismos, y que a partir de allí se empezaría a desarrollar lo que se conoce como filosofía de la liberación. Dentro de estos promotores, resaltan nombres que se convierten en un marco de referencia para indagar en esta corriente del *pensamiento filosófico latinoamericano*: Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, María Helena Rodríguez, Horacio Cerutti, Jorge Portillo y Joaquín Sánchez McGregor en México; Arturo Roig, Gres, Gorio Weimberg, Enrique Dussel, Mario Casalla y Juan Carlos Scannone en Argentina; Arturo Aldao en Uruguay; Joaô Cruz Costa y Darcy Ribeiro en Brasil; Ricaurte Soler en Panamá; Carlos Paladines en Ecuador; Guillermo Hoyos y Estanislao Zuleta en Colombia; Ernesto Maíz Vallenilla en Venezuela; David Sobrevilla y María Luisa Rivara de Tuesta en Perú.

Toda esta aparición de un *pensamiento filosófico latinoamericano* ha generado un interés en la comunidad académica que crece cada día más. Existen importantes estudios de tipo histórico como el de Carlos Beorlegui: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: Una Búsqueda Incesante de la Identidad*<sup>15</sup>, el de Horacio Cerutti: *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*<sup>16</sup> y principalmente el compilado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohorquez: *Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y Latino (1300 - 2000)*<sup>17</sup>.

Dentro de este contexto el movimiento llamado filosofía de la liberación ha encontrado dos caballos de batalla con los que busca el establecimiento de ese pensamiento filosófico que surja de nuestra realidad material y permita pensarla. Por una parte la crítica al eurocentrismo, sus ideologías y todas las

---

<sup>15</sup> Cfr. Beorlegui Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.

<sup>16</sup> Cfr. Cerutti, Horacio. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México, FCE, 2004.

<sup>17</sup> Cfr. Dussel Enrique, Mendieta Eduardo, Bohorquez, Carmen. Óp. Cit.

condiciones sociales que se le han impuesto a nuestro continente se forjan como uno de los campos de mayor interés crítico; por otro lado, está la configuración conceptual de esas condiciones que permitan el proceso de liberación que exige nuestro entorno y nos conduzca al diseño de teorías ético-políticas que van de lo crítico a lo normativo y nos permitan pensar en qué es una buena sociedad.

En este campo destaca Enrique Dussel como el autor de mayor impacto, ya que con su obra pretende establecer un sistema filosófico que, desde el diálogo con las tradiciones más importantes del pensamiento filosófico-político mundial, llegue a establecer los problemas principales para pensar una filosofía de y para la periferia (principalmente Latinoamérica). Además, su propuesta denominada Política de la Liberación (la cual en este momento está todavía en desarrollo), se alza como una opción dentro de las teorías filosófico-políticas actuales. Al lado del liberalismo fundado por Locke y de sus vertientes, del republicanismo al cual Philip Pettit ha hecho importantes aportes, del socialismo que se desarrolla desde Marx y de la política deliberativa construida por Habermas; las cuales significan propuestas de corte normativo, la *Política de la liberación* se hace presente como una opción a tener en cuenta. Esto se sostiene ya que si bien el pensamiento de Dussel en un primer momento puede ser regional, con esta teoría política, sustentada en principios éticos universales y normativos como la vida humana, consigue pasar de la crítica a establecer un sistema filosófico normativo.

## **1.2 De la ética a la política, primer y segundo Dussel**

Ahondemos un poco en el contenido de la propuesta dusseliana. El proyecto filosófico denominado *Política de la Liberación* que desarrolla Enrique Dussel tiene como punto de partida pensar la realidad de sociedades periféricas a partir de categorías filosóficas propias que se construyen desde su entorno.

Esta propuesta parte de la realidad sociopolítica latinoamericana en la que realiza una conciencia crítica de su cultura, pero que a medida que se va desarrollando, cobra un estatus de universalidad que le permite establecerse como un marco teórico que se adapta a cualquier sociedad que se encuentre excluida por los sistemas excluyentes que se nos imponen a escala global<sup>18</sup>.

El autor desarrolla un concepto que denomina *sistema mundo*, desde el que se erige una racionalidad crítica ante un sistema alienante y opresor en que valores básicos como la libertad, la igualdad y la justicia son dejados de lado desde la edad moderna hasta nuestros días:

En cualquier caso, esta «hipótesis» del *World-System* suponía que el «despegue del Occidente» (*Rise of the West*) partía de la *ventaja comparativa* que a la Europa moderna (en especial gracias al Renacimiento) le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos (plata y oro), la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema (la de los indios, de los esclavos africanos del siglo XVI al XVIII en América), los nuevos alimentos (la papa inca, el maíz, el *tomatl* y el *chocolatl* mexicanos, etc.9), los millones de kilómetros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la conquista y la invención de nuevos instrumentos económicos. Todo esto permitía el triunfo de Europa en la competencia con el mundo islámico, Indostán, el sudeste asiático o China. (..) El sistema-mundo lo originó Europa gracias a la invasión del continente americano (el llamado «descubrimiento») y su superación deberá nacer «desde *dentro*» de ese proceso de globalización comenzado en 1492, y que se profundiza a finales del siglo XX<sup>19</sup>.

En este tipo de sistema, con bases eurocéntricas que son desmontadas por el autor, es imposible conseguir el desarrollo y la reproducción de la vida humana en comunidad. Esta negación de la vida humana constituye una negación que desde la corporalidad del individuo se hace presente con el sufrimiento de las víctimas, las cuales son todos aquellos individuos que se muestran como excluidos del sistema mundo que les oprime, aliena y esclaviza. El autor nos lo muestra de esta manera:

---

<sup>18</sup> Cfr. Durán Sánchez, Gildardo. *Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro*. Tesis para optar el grado de Doctor: Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2010.

<sup>19</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. 1. Historia mundial y crítica*. Óp. Cit. p. 144 – 145.

Sólo después, a la luz ya definida del criterio y del principio material (del deber ético de la reproducción y desarrollo del sujeto humano, desde una comunidad de vida, en una cultura dada, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia, en último término de toda la humanidad) puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es «víctima» de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el «dolor», «infelicidad», «pobreza», «hambre», «analfabetismo», «dominación»<sup>20</sup>.

En este sentido, el sistema mundo que se globaliza en ámbitos políticos, económicos y culturales, presenta una contradicción consigo mismo, pues a pesar que promulga libertad, igualdad y riqueza, los efectos que en la praxis se generan son todo lo contrario. A partir de allí, Dussel desarrolla una ética normativa que critica tal estado de cosas y que en una segunda instancia va a servir para sustentar su proyecto político. Si tenemos como base la premisa principal de mantener la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, la *política de la liberación* es desarrollada por el autor en tres momentos: una crítica a la Historia de las Ideas elaborada en su texto *Política de la Liberación vol. I. Historia Mundial y Crítica*, un desarrollo de las condiciones políticas necesarias para construir la propuesta en *Política de la Liberación vol. II. Arquitectónica*, y un tercer volumen que ha sido anunciado y que será próximamente publicado.

Es importante señalar que la obra de Dussel, en un principio, se preocupaba principalmente por llevar a cabo un análisis de los problemas latinoamericanos y desarrollar un pensamiento filosófico de y para nuestro continente. Sin embargo, a partir del desarrollo ético normativo que alcanza con *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, su propuesta filosófica consigue un rumbo nuevo, ya que si bien permite el pensar a Latinoamérica desde su contexto, se diseña para que sea posible conseguir el desarrollo de una filosofía en todas aquellas comunidades que hacen parte de la periferia, es decir, que son excluidas por el sistema mundo imperante.

---

<sup>20</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Óp. Cit. p. 310.

En este sentido, la obra de Dussel abarca diferentes campos que encuentran un sentido común dentro de las pretensiones de la filosofía de la liberación, desde sus estudios culturales, en los que desarrolla una crítica a la modernidad, el eurocentrismo y el sistema mundo que desde la historia de las ideas occidentales se convierte en opresor, hasta problemáticas como la globalización, la democracia y el ejercicio político bajo las condiciones de vida de los países excluidos por tal sistema.

### **1.2.1 Primer Dussel: etapas histórica, ontológica, metafísica y materialista en Dussel**

A partir de allí, con textos como *El Encubrimiento del otro*, y *Política de la Liberación vol. I Historia Mundial y Crítica*, tenemos un análisis de tipo filosófico cultural en el que se sustenta el por qué nuestras sociedades excluidas se muestran sin espacio en el sistema mundo. Desde la crítica de la concepción eurocéntrica de lo que fue la modernidad, y con el desarrollo de la idea de transmodernidad<sup>21</sup>, el autor muestra el impacto que tuvo el descubrimiento de América y la dominación de los pueblos amerindios en el desarrollo de la modernidad. Desde allí se sustenta por qué el sistema mundo se convierte en un dispositivo que se degenera como opresor, alienante y excluyente. Dussel sostiene que la modernidad no comienza en Europa durante el siglo XVI, sino que sienta sus bases con el descubrimiento de América en el siglo XV. La toma de posesión de los territorios amerindios le dio a los españoles un poder económico y militar que potenció el desarrollo cultural en el continente. En este sentido, a partir del desarrollo del concepto *sistema mundo*, surge una racionalidad crítica ante un sistema alienante y

---

<sup>21</sup> El concepto de transmodernidad en Dussel consiste en señalar que la modernidad no tiene un origen en el siglo XVI como se ha establecido por varias corrientes de pensamiento, sino que se origina a partir del impacto social, económico y cultural que tuvo en Europa el descubrimiento de América durante el siglo XV. Cfr. Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro*. Óp. Cit.

opresor en que valores básicos como la libertad, la igualdad y la justicia son dejados de lado desde la edad moderna hasta nuestros días.

Es desde tal posición que Dussel construirá su crítica al eurocentrismo. Para ello desarrolla dos categorías que le proporcionarán las bases para el desarrollo de esta crítica: las ideas de centro y periferia. Cuando hablamos de centro, desde Dussel, nos referimos a todas esas sociedades que se desarrollaron gracias a la explotación que llevaron a cabo de las colonias, que para el siglo XIX ya no eran sólo las americanas. En este sentido, el centro es quienes han dominado materialmente (principalmente Estados Unidos y Europa) los pueblos de América, parte de Asia y África, haciendo de ellos la periferia. La distinción se sostiene bajo condiciones políticas, sociales económicas y culturales de manera específica en cada sitio, y contribuye a que las sociedades periféricas no alcancen su proceso de liberación y se vean sometidos a condiciones de vida precarias.

Encontramos a lo largo del desarrollo del pensamiento dusseliano varios momentos en los que se configura ese tránsito de lo ético a lo político desde esta posición crítica del eurocentrismo. En un primer momento tenemos una etapa ontológica, en la que realiza un estudio comparativo de la visión de mundo semita y helénico. De esta época son sus textos: *El humanismo semita*<sup>22</sup>, *El humanismo helénico*<sup>23</sup> y *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*<sup>24</sup>.

En esta etapa, Dussel explora el pensamiento semita y descubre que no hay diferencia entre el ser y el hombre, es decir que no hay una independencia, en ningún plano, entre el ser del hombre y el hombre corporal, como sí la tenían los griegos. El hombre por tanto es un yo viviente que se compone de lo espiritual como de lo corporal, es un hombre carnal que evoluciona de

---

<sup>22</sup> Dussel, Enrique. *El dualismo semita*. EUDEBA, Buenos Aires, 1968.

<sup>23</sup> Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

<sup>24</sup> Dussel, Enrique. *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

manera completa, en la que no cabe la salvación del alma independientemente de la destrucción del cuerpo<sup>25</sup>. Sin embargo, en contraposición, Dussel hace una exploración en la que muestra cómo la visión de mundo helénica sostiene la división entre el plano material del hombre, y el plano inmaterial de la substancia, en la cual la salvación está en la liberación que se logra dejando el cuerpo. Será cuando aborde la cristiandad, tras un largo recorrido histórico, que cerrará la escisión entre las visiones helénicas y semita, al sostener que para el cristianismo se mantiene la visión del ser creado semita como un sujeto en que el cuerpo y el alma son indispensables continuos sobre la ontología del ser permanente helénica:

Para el cristiano no hay diferencia en el plano metafísico, con el hombre del judaísmo. El creacionismo permite tener a ambos el mismo horizonte constituyente y otorgante de sentido al ser. Las diferencias se establecen, en cambio, al nivel antropológico, debido principalmente a la radicalización de la comprensión del ser humano por la repetida reflexión de los pensadores cristianos en torno a la cuestión de la en-carnación del Verbo, que exigirá, reiteradamente, el replanteo de dicha doctrina a partir del siglo I<sup>26</sup>.

Lo que debemos resaltar de este periodo, es la interpretación de la materialidad que hace Dussel de la visión de mundo hebrea. Señala, desde allí, cómo la ética necesariamente debe construirse a partir de tal visión de mundo. No es posible pensar una ética fuera de este marco teórico pues es necesario partir de la esencia hasta la materialidad de la vida humana, ya que necesariamente están juntas en el despliegue de la convivencia en sociedad. La filosofía ético-política de Dussel nos muestra que el objetivo del pensamiento está en la realidad fáctica de las personas, y esas bases las encuentra Dussel en el monismo antropológico desarrollado por el pueblo hebreo.

Es importante señalar que el pensamiento dusseliano recibe importantes influencias de la teología de la liberación, que contribuirán al desarrollo de su etapa metafísica, en tanto este movimiento que se promovía desde la iglesia

---

<sup>25</sup> Cfr. Dussel, Enrique. *El dualismo semita*. Óp. Cit. p. 26 -27.

<sup>26</sup> Dussel, Enrique. *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*. Óp. Cit. p. 155

católica desarrollaba un trabajo a partir de las comunidades de base cristianas que apuntaba a establecer desde la fe procesos que permitieran a los oprimidos mejorar sus condiciones de vida. Son muy valiosos textos como *Teología de la Liberación y Ética: un panorama histórico* y *Teología de la Liberación y Ética, caminos de liberación latinoamericana II*.

El momento metafísico en Dussel llega con la publicación de los dos tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, los cuales serían reeditados con el volumen III en 1977 bajo el nombre de *Filosofía ética latinoamericana*. Ya para finales de esta década aparece el último de los trabajos de esta primera entrada en la Ética, desde un enfoque metafísico, con *Filosofía ética Latinoamericana Vol. 4*. En esta etapa Dussel supera la posición ontológica al sostener que este enfoque conlleva a la generación de víctimas, ya que el sistema, necesariamente las arrojará dado que por más pretensión de bondad que posea, la reducción que hace del otro genera situaciones de injusticias. Es por ello que la perspectiva moral desde las víctimas, el momento metafísico en estos textos sustentados, surge como pertinente en el pensamiento Dusseliano. En este sentido, para comprender las situaciones de privación de las personas, cobra pertinencia esta perspectiva, pues a partir de la negatividad de las víctimas, de comprender que son producto del sistema opresor y alienante.

Tenemos que en este espacio se empieza a perfilar el desarrollo de la ética que el autor va a construir y que sostendrá su política de la liberación. Esta perspectiva subsume, por tanto, el enfoque crítico y transformador que marca su pensamiento. Al reconocer a las víctimas y justificar los problemas que el sistema posee, nos da una perspectiva que se levanta como una voz de protesta frente a la realidad que enfrentan los oprimidos, excluidos y alienados por tal configuración social. A la par de este proceso, en esa época de finales de los setenta y durante la siguiente década, Dussel emprende una disertación que busca sostener la necesidad, validez y consistencia de

una filosofía de la liberación. Aparecen textos como, *Filosofía de la Liberación* 1977, *Introducción a la Filosofía de la Liberación* 1979 y *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* 1983.

Con la llegada de los ochenta, veremos en Dussel una fuerte influencia del pensamiento de Karl Marx. Su interés en el filósofo alemán permeará todo su pensamiento, incluso hasta la actualidad, y su influencia tendrá un importante impacto en su filosofía. De este periodo tenemos textos que fueron dedicados al estudio de la filosofía de Marx y a cómo puede este autor significar grandes aportes al pensamiento filosófico latinoamericano: *Filosofía de la producción* 1983, *Carlos Marx. Cuaderno Teológico Histórico* 1984, *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse* 1985 y *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* 1988, y el interés por Marx continuará, con la publicación de *El Último Marx* 1990.

La influencia de la filosofía marxista en Dussel le significará la posibilidad de sustentar la pretensión de un pensamiento que se conecte directamente con la realidad. Dussel analiza las principales tesis Marx para concluir que el trabajo vivo es el primer eslabón de la cadena de producción, y desde donde se genera un desequilibrio en la producción de capital al no reconocer su pago. Por lo tanto, Dussel muestra cómo el modelo de producción capitalista deliberadamente deja de pagar el trabajo humano para conseguir que se genere la producción de riqueza que quedará en manos de los burgueses dueños de los medios de producción<sup>27</sup>. Esta concepción le permitirá al autor latinoamericano sostener la necesidad material de aterrizar su pensamiento, que hasta ahora carecía de un enfoque práctico desde el cual desplegar su ética, que hasta ese momento seguía siendo metafísica. Si tenemos que el sistema no considera aspectos de suma importancia como el trabajo vivo, dejando de lado incluso la humanidad de las personas para mercantilizarlas, se hace necesario por tanto elaborar desde las víctimas, desde aquellos que

---

<sup>27</sup> Cfr. Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México, Siglo XXI, 1988.

son mercantilizados, alienados y oprimidos, los procesos para que se configure un espacio político en que se pueda construir una buena sociedad.

### **1.2.2 Segundo Dussel: ética y política de la liberación**

Ya en los años noventa, Dussel comenzará un diálogo crítico con filósofos de la talla de Rorty, Ricoeur y Apel, de la que resultará *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* 1993<sup>28</sup>. Principalmente con Karl Otto Apel, comienza un diálogo que le será muy significativo, y del que surgirá *Fundación de la ética y filosofía de la Liberación* 1992. Durante ésta década, este proyecto alcanza un nivel normativo y universal con la publicación del texto *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* 1998, y para 2006 con *Ética de la Liberación y Ética del Discurso*. Este momento es el que da origen al segundo Dussel, el cual logra definir los principios de contenido ético sobre los que construirá su teoría política, consiguiendo de su filosofía una estructura que surge de lo crítico y llega a lo normativo.

Con estas publicaciones Dussel configurará el espacio arquitectónico desde el cual se proyecta su teoría ético-política de la liberación. Con la llegada del nuevo milenio, y a partir de su ética, Dussel emprenderá el proyecto político de su filosofía de la liberación. Encontraremos en *Política de la Liberación vol. I. Historia mundial y crítica* 2007, un recorrido histórico que elabora una crítica a la historia de las ideas que configuran el sistema mundo, el eurocentrismo y el dominio de categorías filosóficas que culminan en sistemas alienantes y excluyentes. En un segundo momento de su proyecto, tendremos con *Política de la Liberación vol. II Arquitectónica* 2009, el establecimiento de las condiciones políticas, de una manera normativa, y que continuará con sentido crítico en la publicación del tercer volumen de la política de la liberación.

---

<sup>28</sup> Cfr. Dussel, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.

Dussel nos lleva a pensar desde dentro de las sociedades periféricas las categorías que le permitan la consecución del mantenimiento de la vida humana en comunidad, lo cual significa que se les brinde las condiciones para su producción, reproducción y desarrollo. Esta propuesta ético-política comprende a la vida humana como la categoría universal que justifica el proyecto *política de la liberación*, pues las condiciones actuales que genera el sistema mundo son excluyentes.

La *política de la liberación*, como proyecto, se construye en un primer momento desde el análisis de la idea de poder que reside en la comunidad política y se desarrolla desde y para ella. Dussel desarrolla entonces, para materializar este principio ético, un concepto de poder denominado *poder obediencial*. Esta reconceptualización del poder propone que éste se ejerce de manera políticamente correcta cuando los que mandan, mandan obedeciendo. Es decir, que los funcionarios, militares, o ciudadanos que por la organización social ostentan el ejercicio ejecutivo de poder lo hacen obedeciendo la voluntad de la comunidad política: “El poder *obediencial* sería así el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia; de otra manera, del político recto que puede aspirar al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para luchar en favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo”<sup>29</sup>.

A partir de lo que se establece como poder obediencial, Dussel elabora los niveles en los cuales se desarrolla el ejercicio de la política. Allí las instituciones y la democracia son analizadas desde lo que deben significar para establecer un ejercicio del quehacer político que tenga en cuenta a aquellos que son excluidos por el *sistema mundo* y les permita producir, reproducir y desarrollar la vida humana. En este sentido, el autor concluye con los principios democráticos fundamentales de la política: principio

---

<sup>29</sup> Dussel, Enrique. *20 tesis de Política*. México, Siglo XXI, 2006. p. 24.

democrático de *igualdad*, principio material de *fraternidad* y principio de factibilidad *libertad*<sup>30</sup>.

Si bien estos principios son los que permiten establecer las condiciones políticas de una buena sociedad, también dan significado a la necesidad de llevar a cabo la premisa de desarrollo de la vida humana y se constituyen como el elemento que permite establecer lo político desde la significación ontológica de poder hasta el establecimiento de las condiciones para la vida en comunidad. Es decir, permiten pensar una construcción teórica que surge de la pertinencia de la vida humana y concluye en las condiciones para su producción, reproducción y desarrollo. A partir de esta configuración ético-política global tenemos con Dussel la construcción de un sistema filosófico en el que la vida humana es la base y el fin del orden social.

### **1.3 Observaciones finales**

El pensamiento de Dussel se desarrolla en dos momentos que configuran un enfoque que de lo crítico a lo normativo hacen de su propuesta una construcción teórica de gran relevancia. En su primer estadio este autor nos presenta un enfoque crítico que desde la materialidad de las sociedades latinoamericanas se proyecta como una voz que clama por la toma de conciencia respecto a la posición que debe tomar la filosofía frente a las condiciones de privación que sufre el continente.

Influenciado por la teología de la liberación y como uno de los miembros más relevantes del pensamiento filosófico latinoamericano, este autor comienza a estructurar el camino por el cual debe transitar la filosofía en una sociedad periférica. Son de gran relevancia los diálogos que establece con las corrientes filosóficas preponderantes para la época, pues desde allí construye sus categorías de análisis.

---

<sup>30</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 357 – 490.

A partir del enfoque crítico que caracteriza su primer momento de desarrollo, Dussel se acerca a la ética del discurso, del cual surgen las bases para su *ética de la liberación*. Esta propuesta desarrolla los principios morales sobre los cuales el autor construye su teoría política: *la política de la liberación*. Este es el segundo momento del pensamiento dusseliano, en el que aparecen los principios políticos que establecen el orden social que promueve la conservación de la vida humana y garantizan el buen vivir en comunidad, aspecto a desarrollar en el siguiente capítulo.

Si bien el pensamiento de Dussel surge con una propuesta crítica, en el segundo estadio alcanza su sentido normativo al establecer un valor ético universal del que se desprenden los principios políticos que complementan su propuesta ético-política. La vida humana es el valor base en el pensamiento dusseliano, ya que no sólo es la plataforma desde donde se desplegará la construcción del orden social, sino que es el fin que garantiza la buena vida en comunidad. Pasemos entonces a su desarrollo.

## 2. VIDA HUMANA Y PODER OBEDIENCIAL

### 2.1 La *ética de la liberación*: bases para el desarrollo de una teoría política

Si bien es cierto que el objetivo principal de la política de la liberación dusseliana es proponer una teoría desde la que se transforme la realidad de sociedades periféricas, para ello, el autor necesita construir unas bases éticas en las que su proyecto se justifique. En este sentido la ética de la liberación surge como el pilar fundamental sobre el que se va a sostener su teoría política. Por tal, el autor comienza con una exploración de la idea de víctima, desde la cual construye su argumentación hasta sostener la vida humana como el valor base universal que permitirá establecer esa arquitectónica moral que conceptualiza qué es una buena sociedad.

A partir de un diálogo crítico con la racionalidad moderna, Dussel propone una manera distinta de pensar la realidad. Distanciado de la premisa que desde la razón se establecen las formas de existencia social y no desde el contexto mismo de cada sociedad, la cual por demás se piensa desde el centro y excluye las comunidades periféricas<sup>31</sup>, el filósofo mostrará cómo la realidad debe pensarse desde ella misma, y cómo la filosofía, principalmente desde la ética y la política, debe surgir del reconocimiento de las condiciones materiales en que viven las comunidades.

---

<sup>31</sup> Cfr. Dussel, Enrique. *Historia Mundial y crítica*. Óp. Cit.

Se hace necesario reconocer que el diálogo entre Dussel y Apel, desarrollado en la década de los 80 es el origen de esta teoría moral. Estas conversaciones, que ocurren en México durante esta época gracias a una visita que realiza el filósofo alemán a la UNAM, le permiten a Dussel un escenario de diálogo en el cual logra construir los elementos necesarios para la elaboración de una teoría ética que no sólo se quede en lo crítico al sistema mundo que oprime las comunidades periféricas. Pretende, en este sentido, elaborar las bases para la configuración de una teoría desarrollada de lo crítico moral a lo ético universal y normativo: *la ética de la liberación* (para en un segundo momento establecer lo político moral normativo como tal: la política de la liberación). Hablamos de una teoría crítica porque surge de la realidad material que viven aquellos que son excluidos por el sistema y no se les permite el desarrollo de la vida humana, es decir, desde las víctimas. Pero también hablamos de lo ético universal, porque desde ese enfoque que surge de la materialidad de las comunidades se llega a la configuración de principios universales normativos que apuntan a una concepción del deber ser de una buena sociedad. Estos elementos, y esto es reconocido públicamente, le adeudan gran parte de su configuración al diálogo con uno de los más representativos filósofos de la contemporaneidad: el ya nombrado Karl Otto Apel.

Es importante señalar que nos ubicamos en un marco teórico de gran originalidad, pues con esta teoría moral Dussel supera el enfoque crítico que había desarrollado hasta el año de 1998. Con su *Ética de la liberación* pasará de lo crítico a lo normativo en el afán de sostener una disertación que le permita impactar en la realidad desde la que configura su pensamiento. Se ubica entonces en la posición de los excluidos por el sistema mundo a los que se les impide el desarrollo de su vida humana, para desde allí elaborar una propuesta moral que servirá de base a su despliegue político. A partir de allí, esas comunidades invisibles y que no cuentan con las herramientas para desarrollar la vida humana, encuentran un espacio de reconocimiento y

proyección en la *ética de la liberación*, son las víctimas del sistema mundo, los excluidos a quienes se les trunca el derecho de florecer su vida humana.

### **2.1.1 Las víctimas en la *Ética de la Liberación***

Es de primera necesidad, para el pensamiento dusseliano, reconocer las condiciones materiales de existencia de las sociedades periféricas, en las que las víctimas de exclusión sistemática están al orden del día. Estos no son otros que los excluidos del sistema, aquellos que de una u otra manera, en última instancia, no encuentran la posibilidad de conseguir el despliegue del principio universal ético: la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Esta miseria a la que se ven sometidos los miembros de comunidades que no consiguen condiciones para reivindicar la vida humana le significa al pensamiento dusseliano el imperativo de fundamentación universal normativo<sup>32</sup>, sí es necesario desarrollar una construcción ética, sí es necesario pensar las situaciones sociales desde un enfoque moral y sí es necesario a partir de allí configurar un espacio político en el que pueda florecer la vida humana. No podemos obviar las privaciones a las que se ven sometidos los excluidos del sistema mundo, el reconocimiento de las víctimas es la premisa sobre la que surge la *Ética de la Liberación*, ya que se parte de un hecho empírico que se da en lo corporal a partir del impedimento de la vida humana<sup>33</sup>.

Esta posición en el pensamiento dusseliano, consigue un asidero racional desde el cual sustenta la necesidad de pensarnos a partir de las víctimas. La razón ético crítica, criterio de la *ética de la liberación* desde el cual se analiza

---

<sup>32</sup> Sostenemos que la *ética de la liberación* se ha convertido en una teoría universal ya que al desarrollar una disertación de la realidad material de las víctimas, partiendo del excluido, la cual llega a la construcción de la vida humana como un principio normativo que apunta al deber ser de la ética, Dussel ha superado su situación focalizada en Latinoamérica y llega a impactar en todos aquellos que, en cualquier posición geográfica, las condiciones de organización le impida el desarrollo de la vida humana.

<sup>33</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Óp. Cit. p. 310.

la materialidad de las sociedades, exige que se haga presente la necesidad de reconocer a los excluidos, y entender que es desde el sistema donde se dan las condiciones para su existencia. Además, se apoya de la conciencia crítica, que se encarga al mismo tiempo con la razón ético crítica, de denunciar las injusticias que se hacen visibles dadas las condiciones en las que se impide a los sujetos el florecimiento de la vida humana<sup>34</sup>. En este sentido, desde esta realidad encontramos que hay un criterio base sobre el cual Dussel construye su teoría: la existencia real de víctimas.

Este criterio crítico de reconocimiento de las víctimas es descrito por Dussel de la siguiente manera:

En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la existencia real de «víctimas», sean por ahora las que fueren. Es «criticable» lo que no permite vivir. Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que es imposible empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean perfectos en su vigencia y consecuencias. Es empíricamente imposible un sistema perfecto —aunque es la pretensión del anarco-capitalismo (como el de Hayek, que parte del modelo de la institución del mercado con «competencia perfecta») o de la acción directa anarquista (que supone la existencia futura de «sujetos éticos perfectos » como gestores de la sociedad sin instituciones)—<sup>35</sup>.

Encontramos entonces, que el reconocimiento de su existencia como víctimas es el punto de partida de la disertación moral. Debemos reconocer que hay sujetos a los que se les impide el desarrollo de su vida humana, y que a partir de allí surge el llamado a la filosofía para que pensemos la realidad tal como es y desarrollemos orientaciones para su transformación. Por ello, cuando hablamos del criterio crítico acudimos no a un juicio de valor, sino a un hecho empírico: hay víctimas. Pensar en quiénes son y por qué, es un momento posterior al reconocimiento que requiere la visibilización de aquellos a los que se le impide el desarrollo de su vida humana. Detectar empíricamente una víctima significa reconocer el dolor, la pobreza, el hambre

---

<sup>34</sup> Cfr. Ibíd. p. 317.

<sup>35</sup> Ibíd. p. 369.

y muchas otras dimensiones de la negatividad de las mismas, de las cuales la razón, bajo el criterio crítico, capta su contenido empírico y emite juicios a partir de tales condiciones de privación.

Se habla de negación de las víctimas porque partimos desde una afirmación crítica positiva en la que se reconoce su existencia y se acepta su negación originaria. En este sentido tenemos que hay una afirmación de la víctima que es negada por el sistema que le oprime e impide el desarrollo de su vida humana. Es necesario que reconozcamos a las víctimas si desde su negación como individuos a los que se les destruye la vida humana si queremos realizar una crítica al sistema vigente. Se piensa entonces en un criterio negativo, ya que no es otra cosa que la destrucción de la vida humana, en palabras del autor:

El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Este aspecto material - negativo que afecta a la víctima se refleja, gracias a la conciencia crítica, sobre el sistema (norma, acción, institución, etc.) y lo «juzga» desde su resultado (la víctima) como no-verdad, ya que origina una tal negatividad<sup>36</sup>.

Si bien reconocer las víctimas desde su negatividad es el primer paso de la crítica, que además implica reconocerlos como sujetos vivientes a los que sistemáticamente se le impide el desarrollo de la vida humana, ese reconocimiento debe ir acompañado de un sentido de responsabilidad que se argumenta moralmente desde el momento en que le damos un lugar en la sociedad a esos sujetos que son oprimidos. En este sentido, es necesario entender la víctima como un sujeto vivo, reconocerlo desde su vulnerabilidad traumática, en la que rescatamos su dignidad y generamos una respuesta simultánea de aceptarlo como ese otro que está en condiciones de privación. Reconocer la víctima nos produce con ella un sentido de responsabilidad:

Pero un paso más profundo aún es la respuesta simultánea ante dicho reconocimiento como re-sponsabilidad, anterior aun al llamado de la víctima a la solidaridad. Su mismo rostro de hambriento, doliente en su corporalidad re-conocida

---

<sup>36</sup> Ibíd. p. 371.

éticamente, nos «atrapa» en la responsabilidad: lo «tomamos-a-cargo» antes de poder rechazarlo o asumirlo. Es el origen de la crítica<sup>37</sup>.

Pero no sólo se necesita reconocer las víctimas, también se requiere un autoreconocimiento por parte de sí mismas que les permita tomar conciencia de su situación y reclamar la transformación de sus condiciones. Se trata de una situación moral en que el reconocimiento por el otro es real y en que se acepta cómo el hecho de negarle la vida humana a la víctima significa destruir su dimensión humana, no le permite participar. Esto nos muestra el sentido normativo de la propuesta dusseliana, el cual surge de lo crítico con las víctimas, pero que se transforma en un principio universal con la vida humana como valor base que debe conservarse. Con esto Dussel proponer pasar del “deber ser” básico de las personas como sujeto viviente desde la naturaleza, al “no poder ser viviente” con aquellos a los que se les impide el valor base, para desde ese enfoque en el que la víctima es el centro del pensamiento crítico que se despliega hasta la configuración normativa, de una base ética que nos permita pensar en un “deber ser viviente”.

Es la responsabilidad sobre el otro el elemento que nos va a permitir la configuración de ese “deber ser viviente”. Con el reconocimiento de la víctima no tenemos propiamente dicho un acto ético, pero al hacernos cargo del otro, damos un paso deóntico que permite pensar en un principio moral normativo:

Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro como igual. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido como otro: porque es una víctima; porque tiene hambre; porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la re-sponsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la «exposición» de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, me manda éticamente que lo ayude. Y este «tomar-a-cargo» es anterior a la decisión de asumir o no dicha re-sponsabilidad. El asumir la re-sponsabilidad es posterior, y ya está signada éticamente: si no asumo la re-sponsabilidad no dejo de ser por ello responsable de la muerte del Otro, que es mi/nuestra víctima, y de la cual victimación soy/somos causa cómplices, al menos por ser un ser humano, asignado a la re-sponsabilidad comunitaria de la vulnerabilidad compartida de todos los vivientes. Soy/somos re-sponsable/s por el Otro por el hecho de ser humano,

---

<sup>37</sup> Ibíd. p. 371

«sensibilidad» abierta al rostro del Otro. Además, no es re-sponsabilidad por la propia vida; ahora es re-sponsabilidad por la vida negada del Otro que funda un enunciado normativo: porque debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para reproducir la vida negada de la víctima de un sistema opresor. Se trata de la negación ética de una negación empírica. El pasaje por fundamentación del juicio de hecho («¡Hay una víctima!») al juicio normativo («Debo responsablemente tomarla a cargo y enjuiciar al sistema que la causa!») es ahora justificable<sup>38</sup>.

Tomar a cargo al otro y hacerse responsable de él genera un impacto de gran magnitud. Las comunidades que callan ante las condiciones de privación que sufren los excluidos, se sitúan como actores que contribuyen la generación de víctimas, así sea desde su aceptación pasiva, o desde su consciente o inconsciente invisibilización. Al asumir esta posición de reconocer la negatividad de las víctimas y tomarlas a cargo, no sólo estamos haciendo frente a la responsabilidad que tenemos por ello, sino que también nos encaminamos contra el sistema que excluye e impide la vida humana. Tenemos entonces, desde lo crítico a lo normativo en la *ética de la liberación*, una pretensión de generar crisis, entendida ésta como la situación en la que se pone en tela de juicio el orden social desde la argumentación y la apropiación de aquellos a quienes no se les permite su crecimiento, desarrollo y florecimiento como vivientes.

Apuntar a la crisis a su vez nos lleva a pensar la necesidad de una transformación profunda del sistema, pues no se trata de sacar la cara por la víctima sin una pretensión de generar un cambio en sus condiciones de existencia. Esto es lo que Dussel denomina el aspecto crítico positivo, que consiste en generar un tránsito que vaya de la mera interpretación a la transformación real<sup>39</sup>. Tal perspectiva de cambio nos lleva a un punto en que la ética de la liberación encuentra su autonomía y originalidad, puesto que hablamos de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como el principio desde el cual se construye la argumentación moral, principio que se desprende de la realidad material de las sociedades. La

---

<sup>38</sup> Ibíd. 374 – 375.

<sup>39</sup> Cfr. Ibíd. p. 377.

*ética de la liberación* pretende que la vida humana se logre desarrollar para garantizar desde allí las bases que sostendrán la buena convivencia en comunidad, y busca transformar las condiciones de aquellos que ven impedido el desarrollo de su vida humana. De esta manera, desde el reconocimiento de la víctima y de la necesidad de sostener la vida humana se puede pensar en un buen vivir:

En efecto, la obligación de la «crítica» de la norma, acción, institución o sistema de eticidad (en parte o en totalidad) indica, exactamente, que el principio material universal de la ética no es sólo reproducción de la vida (como razón reproductora o pulsiones de felicidad del mismo tipo), sino también desarrollo de la vida humana en la historia (desde las pulsiones creadoras, que se arriesgan por el Otro a enfrentar el dolor y la muerte, y la razón crítica, que se torna escéptica de la no-verdad del sistema que genera víctimas)<sup>40</sup>.

A partir de esta pretensión transformadora, tenemos que el acto de la crítica en la *ética de la liberación* es un proceso que nos lleva a una transformación material del orden social. En ese sentido, se propende por un buen vivir, un desarrollo de la vida humana en comunidad garantizaría el progreso social a partir de nuevos criterios que se alejan de los imperantes generados por el sistema mundo que excluye, oprime y destruye a quienes son más vulnerables. Desde allí tenemos que se exhorta a la misma comunidad conformada por las mismas víctimas que se autorreconocen como tales, se afirman, sustentan su dignidad y se hacen cargo de su proceso liberador.

### **2.1.2 Vida humana: valor base y principio material**

La vida humana se convierte en el valor sobre el cual se direcciona la disertación ética de Dussel. Cuando hablamos de vida humana no se trata de una apuesta por la vida en general, ni comprende todos los aspectos de la existencia del hombre, estamos refiriéndonos a la transformación de las posibilidades de existencia digna, libre y feliz de los individuos a una categoría moral que subsume las dimensiones éticas de la vida en

---

<sup>40</sup> Ibíd. p. 379.

comunidad. Este presupuesto se justifica en sí mismo, pues la vida humana no sólo cuenta la conciencia de que es, sino que tiene además la posibilidad de ser a futuro, es decir, en sí misma exige la necesidad de perpetuarse pues propende a la configuración institucional y de realidad desde sí misma. Se habla de vida humana como valor base puesto que es un principio que posee pretensión de universalidad ya que surge desde las diferentes formas culturales, y pretende abarcar el direccionamiento del buen vivir. No son las instancias reales que se alcanzan en la convivencia social el principio de vida humana en sí mismo, sino que éstas son penetradas por la vida humana ya que cualquier norma, institución, microestructura o forma de organización tiene necesariamente como contenido último alguna dimensión de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en tanto valor base.

Cuando hablamos de vida humana en el pensamiento dusseliano tenemos:

El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el modo de realidad del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del «alma» angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los «fines» (en referencia a la razón instrumental formal weberiana) son «puestos» desde las exigencias de la vida humana. Es decir, el ser humano en tanto viviente constituye a la realidad como objetiva (sea para la razón práctica o teórica) en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida humana. Si se enfrenta a algo, de hecho, empírica y cotidianamente, es siempre y necesariamente como aquello que de alguna manera se recorta del «medio» que constituye nuestro entorno como conducente a la vida del sujeto ético. La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. (...)La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los contenidos más relevantes de la vida humana). La vida humana es el modo de realidad del ser ético<sup>41</sup>.

Este principio cuenta con un elemento descriptivo que, en primera instancia, se elabora a partir de un juicio de valor: pensar que es bueno producir,

---

<sup>41</sup> Ibíd. p. 129.

reproducir y desarrollar la vida humana. Tal elemento se denomina “criterio de verdad práctica”, que consiste en tomar la materialidad de la víctima, es decir su condición de privación de vida humana, como un juicio de hecho desde el cual se pueden juzgar críticamente los fines y valores de la vida en comunidad<sup>42</sup>. Al reconocer que hay personas a las que se les impide el desarrollo de la vida humana, tenemos un juicio moral que ubica el ejercicio racional a partir de estos excluidos.

Desde la verdad práctica, surge un elemento que lleva al valor base de vida humana a un nivel de universalidad necesario en la *ética de la liberación*: el principio ético - material universal. Este principio se proyecta normativo desde la pretensión necesaria de establecer un deber ser, para que sirva como mediación entre el criterio de verdad y su aplicación crítica a la realidad que enfrenta. Recordemos que la ética de la liberación, gracias a la vida humana como principio universal, establece un tránsito que va de lo crítico a lo normativo, en ese sentido, este principio nos brinda el sustento de establecer la vida humana en la base del desarrollo ético que lleva a cabo el autor:

Es decir, la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un hecho (sobre el que pueden efectuarse «juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón analítico-formal o instrumental), que se «impone» a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una «obligación» su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el «hay vida humana» se puede «fundamentar» (racional, práctico-material y reflexivamente) el deber ser ético (que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»<sup>334</sup>), con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el ser-viviente del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del deber-vivir de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir, ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética —y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de

---

<sup>42</sup> Ibíd. p. 134.

la mayoría de sus miembros en el Sur del planeta Tierra—, puede precipitarse en un suicidio colectivo. El vivir se transforma así de un criterio de verdad práctica en una exigencia ética: en el deber-vivir<sup>43</sup>.

Con esa pretensión normativa la vida humana consigue convertirse en un principio universal, denominada por Dussel “principio material universal de la ética”. Su calidad de normativa indica entonces que todo sujeto debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida de cada sujeto humano en una comunidad política, y que cuenta con una configuración geográfica, con una tradición cultural y una construcción histórica. Estos elementos determinan las maneras como se enfrentan los individuos al mundo y permiten establecer el camino que debe seguirse para perpetuar la vida humana. Cuenta, además, con la característica de tener pretensiones globales, la flexibilidad que le garantiza ser un valor que se basa en la vida del sujeto como individuo vivo y humano, hace que trascienda las fronteras de la diferencia cultural y geográfica, de manera que pueda ser aplicado en cualquier esfera siempre que surja de los excluidos, de aquellos que el sistema convierte en víctimas. Por ello, podemos sostener que «es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad»<sup>44</sup>.

Tenemos entonces que la perpetuación de sí misma como valor universal hace de la vida humana un principio necesario, sin embargo, no es suficiente. Este principio material de vida humana, necesitará de un principio de validez que le permita legitimarse para no dejar espacio a ambigüedades que trastoquen su desarrollo.

### **2.1.3 Principios normativos en la *ética de la liberación*: Principio de validez discursivo y Principio de factibilidad**

---

<sup>43</sup> Ibíd. p. 139.

<sup>44</sup> Ibíd. p 140.

El principio de validez es discursivo y depende del consenso racional de los individuos, por lo tanto será el principio formal que permitirá argumentar la manera como debe asegurarse la producción, reproducción y florecimiento de la vida humana. En este sentido tenemos que la vida humana surge como principio material de existencia y recurre al principio formal de validez para que discursivamente se pueda determinar la validez universal del contenido material del valor base. Es por tal tránsito que reconocemos la vida humana como un principio universal normativo, ya que pasa de ser una necesidad moral desde el reconocimiento de las víctimas, a un principio material que las reivindica y se justifica en sí mismo, y que encuentra con el principio formal discursivo la posibilidad de validez universal. Sin embargo, se necesita de un tercer principio para asegurar que se pueda aterrizar la vida humana en la realidad de los excluidos: el principio de factibilidad. Según el autor es imposible llevar a lo real la vida humana si omitimos las condiciones sociales, políticas culturales e históricas de las comunidades. Sólo poniendo en práctica este principio, y en correlación con el principio material y con el principio de validez discursivo, se consigue concretar la vida humana como principio normativo.

Para ello, es necesario que se hagan compatibles los fines de la acción, los cuales dependen tanto de las normas, las instituciones y los sistemas, con los principios materiales de reproducción de la vida humana y formal de legitimidad discursiva de la misma. En este sentido, podemos sostener que una acción es buena cuando respeta los tres principios que hacen de la vida humana un principio universal: cuando se da la materialidad de su producción, reproducción y florecimiento, cuando se legitima a través del ejercicio racional del debate público y cuando se alinean estos principios con el aparato institucional del ejercicio político.

Hay que tener en cuenta que si se quiere garantizar el florecimiento de la vida humana, entendida como el valor base y el principio sobre el que se

funda la ética y la política, además del principio crítico que permite racionalmente llegar a consensos, necesita tener en cuenta las condiciones históricas, políticas y empíricas de las sociedades. Para ello Dussel sostiene la pertinencia de lo que él llama la razón práctico-material y práctico-discursiva, elementos que le permitirán al principio material de vida humana resultados tangibles. Esto es lo que Dussel nos definirá como principio de factibilidad, y consiste en hacer compatibles los fines de las acciones humanas con el principio material de vida humana y con el principio crítico discursivo.

#### **2.1.4 Principios críticos en la ética de la liberación: principio material crítico, principio crítico de validez y principio de factibilidad crítico**

Es importante señalar que Dussel reconoce la posibilidad de los efectos negativos de las acciones, teniendo en cuenta que los seres humanos distan mucho de ser perfectos. Por lo tanto, es imposible pensar en una sociedad en la que no haya un grado mínimo de injusticia, ya que siempre van a existir las acciones imperfectas. Para responder a este dilema, Dussel construye tres principios críticos que funcionan como elementos que estudian las situaciones de injusticia y responden a ellas: “el principio material crítico”, “el principio crítico de validez” y “el principio de factibilidad crítico”.

Estos principios funcionan como elementos de escrutinio que se encargan de ahondar en las situaciones moralmente reprochables que se generen en el marco de la vida en comunidad. El principio material crítico se encargará, a causa de los efectos nocivos no intencionales que generen víctimas, de cuestionar al orden social que no le permite a determinado individuo desplegar las condiciones en que se garantiza la vida humana. En este sentido, este principio permite a la sociedad establecer argumentativamente la manera en que se debe asegurar la consecución fáctica del principio material de vida humana, con lo que se logra la validez universal de este

valor base. Es necesario señalar que las acciones humanas no siempre van a generar condiciones de buena vida para las personas, sería imposible pensar en una dinámica social en la que todas las acciones sean buenas, por ello, es necesario que tengamos en cuenta los efectos no intencionales en que se generen inevitables condiciones de injusticias que arrojen víctimas.

El principio crítico de validez se preocupa por dar a conocer mediante la argumentación las condiciones de injusticia y exclusión que las personas lleguen a sufrir, es decir, que por medio del escrutinio racional buscará descubrir a la víctima y poner a la luz pública las condiciones en que no se le permite la producción, reproducción y florecimiento de la vida humana<sup>45</sup>. El principio material crítico se preocupa por escudriñar las condiciones en que al sujeto no se le permite hacer parte del orden social, indaga sobre las situaciones en que la persona es excluida de la posibilidad de tomar decisiones que le competen a él mismo y a su comunidad<sup>46</sup>. Mientras que por último, el principio de validez crítico busca deslegitimar argumentativamente la organización social que permite la negación de las víctimas y proponer maneras de organización social que permitan el despliegue de la vida humana. Se trata de un principio que le permite a los ciudadanos relegados sistemáticamente hasta convertirlos en víctimas luchar racionalmente por la reivindicación de su condición como miembros políticos legítimos de la comunidad<sup>47</sup>. Este principio tiene la obligación de cuestionar el sistema que genera víctimas y de proponer formas de convivencia para garantizar una transformación social.

La ética de la liberación concluye con el “principio de factibilidad” o “principio de liberación”, que además tiene un importante aliciente: su pretensión moral de justicia, que por demás hará parte de la propuesta política del autor. Esta pretensión de justicia se da en dos momentos, uno negativo en el que se

---

<sup>45</sup> Cfr. Ibíd. p. 309 y ss.

<sup>46</sup> Cfr. Ibíd. p. 418 y ss.

<sup>47</sup> Cfr. Ibíd. pág. 496 y ss.

alza la crítica que busca deconstruir el orden político en funciones, y uno positivo que busca reconfigurar el orden social para que se le garantice a los ciudadanos la posibilidad de producir y reproducir la vida humana. En este sentido, Dussel le incorpora la razón crítico estratégica, con lo que logra sostener el sentido crítico de su pretensión de justicia, aunque por lo demás, el principio se aterriza en el sujeto de la acción que busca generar un cambio en la realidad que vive. Con este principio se pasa del sujeto moral que es oprimido por el sistema, al sujeto que actúa en pro de un cambio que garantice unas nuevas condiciones de existencia.

Como se puede inferir de la obra del autor, la articulación de los seis principios de la ética arquitectónica generarán la fundamentación moral para que podamos pensar cómo debe ser una buena sociedad, desde lo crítico a lo normativo nos traza el camino para la construcción de una buena vida para aquellos a quienes históricamente se les ha negado. Sin embargo, y esto ya lo sabe Dussel, no es suficiente con su arquitectónica moral, por ello, la apuesta se cristaliza con la *política de la liberación*, principalmente en su volumen 2, donde materializará la vida humana como principio en una teoría política que permita establecer las condiciones de interacción que logren ese ideal de buena sociedad.

## **2.2 El poder y la política en la *política de la liberación*. Poder obediencial: *potentia* y *potestas***

A partir de la construcción moral que se desarrolla anteriormente, el autor elabora su teoría política. Para conseguir tal objetivo, Dussel lleva a cabo una reconfiguración de la idea de poder, desde la cual se subsume el principio de vida humana y con la que se genera una conceptualización propia de lo que es lo político como concepto y la política como ejercicio material, en una primera instancia, y con la que se establece el impacto público que tienen estas esferas en la configuración de la realidad social. El poder obediencial en Dussel funciona como una herramienta metodológica

que permitirá establecer el orden social de tal manera que se garantice el desarrollo de la vida humana.

Esta categoría de poder político, la cual surge desde una concepción ontológica del mismo hasta un despliegue real con las instituciones: la *potentia* y la *potestas*, no sólo significa un diálogo crítico con los principales autores que han trabajado el tema, sino que es el punto de partida de la teoría política aquí analizada. Se configura como una conceptualización ontológica en el sentido que encuentra su origen en la voluntad de la comunidad política a partir de un ejercicio racional y cobra un sentido fáctico en tanto encuentra un camino consensual para su aplicación.

El autor sintetiza el sentido de su concepción bajo una frase que se hizo popular por el ejército Zapatista de liberación: “Los que mandan, mandan obedeciendo”. Este enunciado comprende el sentido de lo que significa el poder para la *política de la liberación* en tanto *poder obediencial*. En este sentido, el poder se construye en dos momentos: 1) como *potentia*, que es la configuración ontológica del poder en tanto significa la voluntad del pueblo como ostentor no sólo de la soberanía que dará legitimidad al orden político material, sino como la facultad que le es inherente por ser la comunidad política la última instancia de la soberanía, la gobernabilidad, la autoridad y la política en tanto ejercicio que permite la vida en comunidad<sup>48</sup>; y 2) como *potestas*, que es la institucionalización de ese poder que se encuentra implícito en la comunidad política, y que se delega por la necesidad del ejercicio político material<sup>49</sup>.

La *potentia* genera un enfoque positivo de la política en tanto los agentes e instituciones que configuran el orden social surgen de allí. Es una concepción ontológica que tiene a la comunidad política como último referente, y el filósofo tendrá que contar con ello como punto de partida de su análisis. Esta

---

<sup>48</sup> Cfr. Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. Óp. Cit. p. 16.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 19.

caracterización de la *potentia*, además, genera una nueva configuración del poder, ya que se entiende no como una categoría negativa desde la que se determinan las condiciones materiales de existencia, sino que posee un sentido positivo puesto que afirma la vida humana, surge desde la comunidad política y da significado a la vida que se pretende. Entender el poder de esta manera permite los medios para materializar, desde las condiciones fácticas de las víctimas, el objetivo de desarrollar la vida humana en comunidad, que desde las condiciones de exclusión que aquejan la periferia, significa una consecución real del valor base para asegurar una adecuada convivencia. Este sentido del poder, le permite a Dussel el elemento metodológico con el que puede materializar los principios morales en su teoría política. La Política de la liberación encuentra en el poder esa herramienta desde la que se podrán orientar las condiciones para alcanzar el buen vivir.

Es importante señalar que esa pura *potentia* funciona como el ser en sí de la política, es el poder en sí mismo, es decir, surge como una existencia irrealizada que se afirma desde la comunidad política para luego desplegarse institucionalmente en la realidad. Dada su caracterización, se constituye como voluntad consensual instituyente que permite generar los esquemas, establecer las instituciones y determinar los diferentes campos en donde se convertirá en potestas:

La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual instituyente: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda ejercerse el poder (la potestas de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo a la *potentia*): poder obediencial<sup>50</sup>.

Desde este sentido del poder como poder obediencial la comunidad política alcanza un nivel de relevancia muy importante, el poder como *potentia* le pertenece y de manera racional, en clave de consenso, permite establecer

---

<sup>50</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol 2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p. 61.

las condiciones y el despliegue de la *potestas*. Por lo tanto, es en la comunidad política donde reside en última instancia la posibilidad de decisión y ejecución ya que ya que a partir del consenso debe establecer las condiciones para el despliegue del poder como *potestas*<sup>51</sup>.

El ejercicio político depende de las condiciones en que se lleve a cabo, por ello, el poder puede pasar de ser obediencial a convertirse en un tipo de poder fetichizado, en que el ejercicio político pierda su rumbo y la *potestas* se transforme en beneficio de una serie de individuos y/o grupos específicos que se usufructúan del mismo por encima de los intereses de su legítimo ostentor: la comunidad política. Cuando el poder delegado a un gobernante, a un grupo o un colectivo es utilizado para enriquecerse de manera individual, éste se corrompe y la configuración de poder obediencial desaparece. El autor nos lo muestra de la siguiente Manera:

La *potestas*, por su parte, se escinde nuevamente entre el ejercicio obediencial del poder delegado, ejercicio realizado por las acciones y en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden a las exigencias de la comunidad política, del pueblo. Sería el poder obediencial institucionalizado. Éste se escinde por su parte en la posibilidad del ejercicio del poder que se afirma a sí mismo sin referencia a la *potentia*. La auto-referencia, como última instancia de la *potestas*, es el ejercicio fetichizado o corrompido del poder político. Cuando el actor político, que ejerce el poder institucionalizado (sea un rey, un representante, una elite política), se afirma a sí mismo como la sede de la soberanía, de la autoridad o como última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción, es decir, cuando se desliza del ejercicio obediencial a la auto-afirmación del poder desde sí, se origina ontológicamente la fetichización, la corrupción, la desnaturalización del poder como dominación, despotismo, tiranía. La autonomización u oposición de la *potestas* (la apariencia fenoménica) de la *potentia* (su fundamento ontológico) es la disolución de la política como tal<sup>52</sup>.

Pensar el poder como poder obediencial, a partir del impacto que genera como un ejercicio político delegado, de la comunidad política a las instituciones, entra a generar desde el pensamiento dusseliano una

---

<sup>51</sup> Ibíd. p. 64.

<sup>52</sup> Ibíd. p. 12.

reconceptualización de lo político como concepto y una reorientación de la política como ejercicio.

### **2.2.1 Ejercicio de interacción: los campos políticos y lo público**

Cuando hablamos de lo político, en la política de la liberación, nos referimos al despliegue del poder político en todas sus dimensiones, niveles, esferas y sistemas, primero como *potentia*: el poder de la comunidad en sentido ontológico que se expresa después como *potestas*: el despliegue material del poder inherente a la comunidad política<sup>53</sup>. Lo político en Dussel se compone como la totalidad del orden vigente que se establece a partir de *campos políticos* que configuran la realidad social<sup>54</sup>. Cuando hablamos de lo político (acciones, instituciones, principios, etc.), nos referimos a la suma de los diferentes *campos políticos* (familiar, económico, deportivo, etc.) que configuran la vida en comunidad y que cuentan con actores, sistemas e instituciones propias de cada campo. Es en ese espacio donde la política, como ejercicio real, tiene cabida.

Por campo se entiende los diversos espacios en los que se dan las interacciones de los sujetos y las instituciones políticas que regulan su

---

<sup>53</sup> Cfr. Ibíd. p. 14.

<sup>54</sup> Es importante señalar la influencia que tiene la idea de campo y hábito desarrollada por Pierre Bourdieu, ya que a partir del diálogo crítico con este autor Dussel consigue elaborar el contexto requerido para el desarrollo de las condiciones materiales en donde se despliega el poder y surge la realidad que viven los ciudadanos. Si bien hay un impacto importante de Bourdieu en Dussel, se presenta una separación en la comprensión de los mismos por parte de la política de la liberación. Si bien Bourdieu establece que en cada campo, dadas sus condiciones, hay una serie de características propias que implican un desarrollo particular del poder; en Dussel los campos se configuran independientes y particulares, pero en pro de conseguir las condiciones materiales para el despliegue del poder obediencia. Cfr. Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 2011.

convivencia<sup>55</sup> A su vez, cada campo subsume una serie de subcampos, sistemas, subsistemas y ámbitos, que son esas esferas en las que se construyen los diversos campos que componen la totalidad del poder político desplegado, es decir, lo político en sí mismo. Pensar en esta configuración de lo político a varias escalas, que va desde el campo general al ámbito específico, además que permite su concepción real, nos otorga un horizonte de comprensión del orden político vigente que hace comprensible la forma de organización actual desde la tradición y las condiciones de la vida material en las diferentes comunidades políticas.

Esta configuración escalada no es independiente, los campos políticos se cruzan entre sí, a su vez que los sistemas, subsistemas y ámbitos, dinámica que da forma al orden social. El autor lo señala de esta manera:

Hemos dicho que la política se despliega en un campo propio, como todas las demás actividades humanas. Los más variados *campos* no son totalmente independientes, sino que se *cruzan*, se determinan mutuamente —la palabra inglesa *overlapping* deja entender bien el concepto—. Hay entonces *cruce* de campos con campos; de campos con sistemas; de sistemas con sistemas, etc. La complejidad queda siempre abierta a la aparición de nuevos campos o sistemas, a la desaparición de alguno, a la mutua determinación (nunca absoluta) que cambia en el tiempo y en el espacio<sup>56</sup>.

Pensar en un actor político significa referimos entonces al sujeto que ejerce un papel específico en un campo determinado. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que el desempeño de diferentes acciones en un campo no implica que no se pueda traspasar a otro de manera simultánea. Lo político es la totalidad del orden social, compuesta por diferentes campos, donde el sujeto se convierte en un actor determinado en un campo mientras en otro puede ser un actor diferente. Los individuos, en tanto sujetos políticos que se vuelven actores, traspasan diferentes campos en los que desarrollan diferentes roles de vida en comunidad. Si bien lo político como el espacio de la interacción humana se compone de campos, la política como ejercicio en

---

<sup>55</sup> Cfr. Dussel, Enrique. 20 tesis de política. Óp. Cit. p. 8.

<sup>56</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol. 2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p. 40.

sí misma es a su vez uno de ellos. Es importante señalar que el mundo cotidiano en que nos desenvolvemos no es la suma de todos los campos, que a su vez no son la suma de los diferentes sistemas, sino que los sistemas en los que se desenvuelven los sujetos como actores están englobados en los campos, los cuales se cruzan entre sí para darle dimensiones a nuestra realidad fáctica.

En este sentido, la dinámica de los campos, los sistemas y los diferentes mundos que se generan con ellos permiten el escenario para que se establezca la intersubjetividad como la forma de configuración del individuo en el mundo. La relación se establece en doble vía, ya que por una parte, no pueden existir campos (con sus consiguientes sistemas específicos) sin sujetos, y por otra parte, son los diferentes campos los que permiten que los sujetos se configuren como actores y desarrollen una serie de actividades políticas.

En este sentido Dussel nos define el campo político en relación con el sujeto de la siguiente manera:

Todo campo político es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con un cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son 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; esto es, exactamente, como persona. Persona no es la «substancia individual de naturaleza racional», como la definía Boecio, sino la relación de un individuo con otro: cada uno es persona, rostro con respecto al Otro<sup>17</sup>. No son necesariamente relaciones de dominación (como opina Weber, aunque pueden serlo y lo son frecuentemente), y siempre están determinadas históricamente. El mundo de cada uno, o el nuestro, está compuesto por múltiples campos. Cada campo, por su parte, puede estar atravesado por otros; lo mismo que el campo por diversos sistemas<sup>18</sup>. El sujeto sabe cómo comportarse en todos ellos; tiene mapas cerebrales para cada uno de ellos; lo cual le ha valido un largo aprendizaje del poder moverse dentro de ellos sin cometer errores prácticos, de lo que no tiene sentido desde del horizonte hermenéutico de lo que cada campo presupone<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibíd. p. 91.

Hay que tener en cuenta que de la misma manera que la concepción de poder en su primer estadio: *potentia*, es ontológica, la política como campo propio también tiene una connotación ontológica, pues tiene como última instancia al sujeto, que entendido como ser humano desde su corporalidad, da significado a la realidad misma de la que se parte<sup>58</sup>.

Todo aquello que llamamos “político” se fundamenta en la *potentia*, pero no necesariamente se queda allí, pues en ese caso se mantendría vacía ya que no conseguiría ninguna configuración material. Veremos más adelante que la fuerza de lo político como totalidad, y desde allí los campos políticos como escenarios de interacción, generan un importante impacto ya que esta base ontológica de poder se institucionaliza en la existencia material de las personas<sup>59</sup>. En este sentido tenemos que el poder como *potentia* tiene tres determinaciones:

Dicho en pocas palabras, la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es (a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material)<sup>115</sup> o de la mayoría hegemónica, (b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad)<sup>116</sup>. Son entonces, por ahora, tres determinaciones esenciales del poder como *potentia*<sup>60</sup>.

Todo este ejercicio de poder nos lleva a pensar en el orden político. En tanto Dussel construye su teoría desde un enfoque crítico, pues establece que la realidad tal como está configurada surge a partir de un acontecimiento

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 46.

<sup>59</sup> El sentido de la *potentia* y la *potestas* como los elementos que se despliegan materialmente en los campos políticos esdeudara de la conceptualización foucaultiana del poder político. El pensador francés nos muestra que el poder que es aplicado desde el Estado como megadispositivo y en ese sentido replicado en una serie de construcciones sociales desde un nivel micro, se encuentra difundido en todos los niveles de la realidad de los individuos. Es a partir de esta concepción que Dussel establece el sentido ontológico del poder y su despliegue material como la fuerza generadora de la materialidad ya que es el poder obediencial el que configura los campos de interacción y desde allí se despliega universalmente en todos los niveles de existencia de la comunidad política. Cfr. Foucault, Michel. *Defender la sociedad : curso en el College de France (1975-1976)*. México, FCE, 2000. Y *Microfísica del poder*. Madrid, Planeta, 1994.

<sup>60</sup> *Ibíd.* p. 60.

fundador que se construye desde una comunidad de actores que en un momento específico y bajo una concepción intersubjetiva se preocuparon por pensar la realidad y establecer el orden social. Esto nos lleva a comprender una realidad objetiva que está subsumida en la intersubjetividad, en referencia a una realidad material que cobra sentido desde la vida humana como criterio de validez formal<sup>61</sup>. Es decir, Dussel reconoce que hay toda una construcción teórica que antecede la organización social, pero que de la misma manera tal construcción desemboca en unas condiciones materiales específicas. En ese sentido el pensamiento político del autor tiene un corte radical en tanto establece un acontecimiento fundador que surge de la materialidad de la comunidad política y que a su vez se aleja del contractualismo imperante en los desarrollos filosófico-políticos desde la modernidad:

En un momento dado (a) el mundo entra en crisis (el caos), al menos para un grupo de actores. Dicho mundo tiene su tradición, la positividad de su antiguo tiempo de constitución que ahora es puesto en cuestión. En una consideración ontológica es el ser, la comunidad en el caos como pura posibilidad: el ser como nada. El acontecimiento (b), al que estamos refiriéndonos, surge de ese caos, que de alguna manera bifurca caóticamente diversas posibles soluciones. Metafóricamente, expresa este hecho Th. Hobbes con aquel famoso *homo homini lupus*, que ahora no recordamos como una definición metafísica del ser humano, ni como una situación hipotética o histórica contractualista, sino como la mera referencia simbólica a un desorden primigenio: el «estado de naturaleza» como guerra. El acontecimiento como eclosión, como erupción, supone un lugar, que abre una situación crítica. El sub-jecto pasivo cae inevitablemente en un cierto escepticismo, en un nihilismo ante el antiguo orden cuyos valores se derrumban ante sus ojos; se trata de una ruptura. A esto le sigue, cuando hay efectivamente un acontecimiento que es creador («aparece» la *potestas*), un «poner nuevos valores» (usando la expresión del Zarathustra de Nietzsche), como el poder de una Voluntad que tiene la capacidad-de-inaugurar intersubjetivamente, como generación originante, una tradición distinta, un orden nuevo (c), hacia el cual los actores tienden y en cuyo proceso deberán saber guardar fidelidad a la verdad descubierta en el sendero de su propia construcción (...)<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 91.

<sup>62</sup> *Ibíd.* p. 75.

Para desarrollar su enfoque radical Dussel toma el concepto de mundo de la vida para darle piso a su idea de “lo político” como totalidad<sup>63</sup>. En este sentido, el mundo de la vida, el espacio político de interacción y está construido por campos políticos. Si bien Dussel señala que hay tantos campos como actividades humanas, los que son de interés a esta *política de la Liberación* son los campos prácticos que el actor social atraviesa y en los que desempeña diversos roles en diferentes espacios sociales. Estos sujetos, a partir de su configuración como parte de la comunidad política en que reside la *potentia*, actúan desde sus voluntades, las cuales se configuran cada una como universos específicos generadores de impactos particulares.

Debemos ser conscientes que el campo como tal comprende una serie de rasgos que deben ser tenidos en cuenta: posee grupos de intereses con esquemas establecidos de jerarquización y con expresiones simbólicas, lingüísticas, imaginarias y explicativas que el individuo debe asimilar para que pueda saber cómo actuar en el campo. No funciona sólo como un texto que debe ser leído por el sujeto, sino como un espacio de interacciones, como un espacio político de cooperación<sup>64</sup>. Estos espacios son delimitados dado su misma configuración. Si entendemos un campo como una esfera en donde interactúan ciertos individuos bajo las condiciones que el mismo campo establece, podemos ver todo lo que está fuera de él y no le compete, mientras que en su interior todo funciona como componente del mismo a partir de las reglas reguladoras de las prácticas que se dan dentro del campo.

---

<sup>63</sup> Este concepto es acuñado principalmente por Husserl, aunque ha tenido un desarrollo importante desde Hegel hasta Habermas. Pensar en el mundo de la vida significa entender el espacio social en el que se da la realidad cotidiana de los individuos y en el que se construyen las condiciones del orden social a partir de los tres niveles que lo conforman: la cultura, la personalidad y la sociedad. Cfr. Habermas Jürgen. *Teoría de la Acción comunicativa vol.2*. Madrid Taurus, 1992.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 91.

### **2.2.2 Subjetividad e intersubjetividad en la *política de la liberación*. Lo público y lo privado, del sujeto al actor**

Para poder describir el campo político como político es indispensable analizar varias de sus determinaciones fundamentales. La relación que existe entre lo privado y lo público se construirá como una de las dimensiones fundamentales del campo político, en el que la subjetividad y la intersubjetividad son categorías sobre las que se establece el orden social de la comunidad política.

La subjetividad, que hace referencia a la manera como el individuo comprende su realidad, tiene necesariamente una constitución intersubjetiva, pues surge a partir de la interacción entre las personas: desde la familia hasta las relaciones que se establecen en la sociedad. Estas relaciones sociales llevan en último término a la elaboración de las instituciones que regulan la interacción y establecen las condiciones de organización de la vida en comunidad, es decir, objetivan la política en su esencia. Este espacio objetivo, además, no depende de la voluntad monológica de los sujetos, sino del racional consenso que han llevado a cabo para establecer las condiciones en las que se delega la *potestas* para configurar el orden político. Las instituciones, por tanto, tienen la función de organizar todos los momentos de la intersubjetividad, dando como resultado la consecución de la interacción social alcanzada desde el consenso racional<sup>65</sup>. Dussel nos está señalando cómo se construye la vida en comunidad, tomando una posición lejana al individualismo en la que propone desde la acción conjunta de las comunidades políticas que podemos pensar en clave de sociedad.

En este horizonte de comprensión tanto lo privado como lo público tienen cada uno una significación particular: son maneras en las que cada sujeto se enfrenta tanto a los objetos del mundo y a sus situaciones, como a los demás

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 98.

sujetos<sup>66</sup>. Las personas son necesariamente comunitarias, pues ni siquiera en el proceso del nacimiento el sujeto tiene un momento de individualidad, ya que surge del vientre de su madre para inmediatamente hacer parte de una microcomunidad que le dará las bases para su desarrollo como persona. Estos elementos, además, se sostienen con el sentido que cobra el lenguaje en el proceso de crecimiento como persona y de fundación de sociedad, pues retomando a *Zoon Politikon* aristotélico, somos seres humanos en tanto nos desarrollamos en interacción con otros<sup>67</sup>. Dussel no concibe individuos, sino personas intersubjetivas que se despliegan desde su fuero privado, pero que necesariamente son sociales:

Desde un punto de vista biológico nacemos en alguien (en el útero materno: relación intersubjetiva primera); somos alimentados desde alguien y con alguien (mamamos del seno materno y en su relación afectivocorporal originaria); somos acogidos en la estructura sistémica de una lengua como lugar cultural de la organización primera de nuestro cerebro, como miembros de una comunidad lingüística de comunicación; nuestro inconsciente se va poblando de posibilidades con sentido desde la presencia memorizada de la agencia de los otros que nos rodean en un «nosotros» desde la primera infancia (la madre, el padre, los familiares, los próximos, etc.). Todos estos momentos no son meros contenidos externos manipulables por una subjetividad solipsista no comprometida, sino que son los momentos mismos constitutivos desde donde la subjetividad existe y opera como tal<sup>68</sup>.

En tanto somos sujetos intersubjetivos lo privado y lo público se comprende a partir de la intersubjetividad. Lo privado es sólo un ámbito propio en el que se ejerce la intersubjetividad y lo público son todas esas esferas de interacción

Tenemos entonces una mediación categorial que se genera a partir de la intersubjetividad:

La intersubjetividad es así a) un a priori de la subjetividad (está como un momento constitutivo anterior, génesis pasiva); b) al mismo tiempo es el horizonte de la trama donde se desarrolla la objetividad de las instituciones, dentro de las que nos movemos (es el contexto de la existencia, la acción y el sentido); y, por último, c) otros sujetos nos enfrenta apareciendo como Otras/Otros en nuestro mundo, como

---

<sup>66</sup> *Ibíd.* P 98.

<sup>67</sup> Cfr. Aristóteles. *Política*. Madrid, Alianza, 2000. p. 45 - 47.

<sup>68</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol. 2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p 99.

otros actores exigidos para cumplir las diversas funciones sistémicas en la que estamos comprometidos, siendo nuestros actos respuestas a expectativas que nos obligan a actuar de cierta manera, institucionalmente, como veremos.

Cada sujeto, es decir cada actor político, es en sí mismo una persona en tanto se define en relación a su comunidad, relaciones que están determinadas históricamente y que no necesariamente deben ser de dominación. En este sentido, la intersubjetividad es de suma importancia ya que para nosotros el mundo es una construcción que si bien surge de la interacción con el otro, es particular y se compone de diversos campos, que a su vez están compuestos de subcampos, sistemas, subsistemas y ámbitos, espacios en los que el individuo se desenvuelve<sup>69</sup>.

Ese sentido de realidad social intersubjetiva nos lleva a pensar en lo público como el momento de mayor expresión de las interacciones sociales, pues significa que el actor ejerce un específico rol en la sociedad. Esto nos lleva a pensar en la diferenciación entre lo público y lo privado, elementos clave de la intersubjetividad. Lo privado es muy valioso ya que allí se elaboran las condiciones personales que permitirán la interacción, sin un adecuado ejercicio de la vida privada, la vida en comunidad no logra construirse.

Lo público entonces se convertirá en un modo de determinación intersubjetiva de la subjetividad (ámbito privado), en el que se ocupa un espacio con otros miembros de la comunidad política. En ese sentido, la intersubjetividad se determina desde las acciones que se llevan a cabo, en tanto tales acciones se cometen a la vista de los demás miembros de la comunidad política. En la *política de la Liberación* de Dussel no hay una separación absoluta entre lo público y lo privado, en tanto lo público se logra constituir como una esfera que requiere de lo privado para su correcto ejercicio, el sujeto necesita de los dos espacios.

Dussel nos define lo público de la siguiente manera:

---

<sup>69</sup> Ibíd. p. 91

Lo público es el modo o determinación que transforma a la mera intersubjetividad privada en una subjetividad en posición de ocupar un lugar en un «campo con otros», investida de una función de «actora» cuyos «papeles» o acciones se «representan» ante la mirada de todos los otros actuales o virtuales actores; papeles definidos desde el relato o narrativa fundante (el libreto completo) de un cierto sistema social (por ahora completamente indeterminado). «Entrar» en un «campo público» es «salir » de una esfera privada (privacidad donde deja de darse la escenografía del «teatro», del ser actor y del cumplir papeles; aunque los habrá, de alguna manera, en la esfera privada<sup>40</sup>). De la misma manera, se puede «salir» de una esfera pública para «entrar» en otra, o meramente regresar a la esfera privada. Hay entonces «límites», «líneas» que continuamente se están atravesando, sobrepasando, transplantando, entrecruzando como cumplimiento de las reglas o como trasgresiones<sup>70</sup>.

Si bien todos los campos de la existencia son políticos en tanto necesitan de la interacción para configurarse como tales, es necesario que se tenga presente que no por ello también son públicos. Lo público hace referencia a la política como ejercicio de organización y se construye como un campo específico con sus sistemas y subsistemas propios. En ese espacio de interacción, los sujetos que entran a conformar parte de la esfera se convierten en actores de lo público. Para que se pueda desplegar como tal el orden establecido, se deben brindar condiciones estratégicas que les permitan un ejercicio racional que garantice las condiciones de participación y permita el despliegue de los mecanismos que aseguren los principios que se subsumen en la vida humana y determinan una buena sociedad.

### **2.2.3 El poder consensual político**

Es necesario entonces que este poder se legitime desde la comunidad política. En este punto el autor propone una articulación de la voluntad, donde surge el poder (*potentia*), con el momento formal de la razón discursiva, que permite que la voluntad de querer la vida se complemente con la razón discursiva para que se pueda desplegar la *potestas* y se consiga

---

<sup>70</sup> Ibíd. p. 103 – 104.

la ejecución del poder en el campo político. Cuando la voluntad del pueblo como actor político (*potentia*) consigue los medios para que se dé el florecimiento de la vida humana (*potestas*), se considera que hay un despliegue fáctico del poder. Tenemos entonces que con esta dimensión consensual de poder político Dussel le agrega a su *política de la liberación* el mecanismo para que metodológicamente encuentre el camino para la materialización de la vida humana.

En este sentido la razón discursiva, característica que lleva al diseño de un proceso racional consensuado en el que la comunidad delega el poder de manera legítima, es de vital importancia ya que permite que se puedan articular los medios fácticos de la organización política con los fines morales, para el aseguramiento de la vida humana como valor y fin ético-político. Se hace necesario que se articulen el momento motivacional de las voluntades: el querer la vida humana, con el momento material de la razón: el consenso racional que permite se dé el florecimiento de la vida humana<sup>71</sup>.

La racionalidad consensual que impacta en el despliegue del poder, en la teoría dusselaiana nos permite pensar en la importante carga que tiene la discusión pública dentro de la *política de la liberación*. Cuando no hay un consenso racional entre las voluntades que configuran el espacio de acción política, tenemos la imposición de un interés particular que no se abre a la pretensión de justicia generada con el consenso. Cuando, por el contrario, hay una racionalidad mediadora entre las voluntades, se alza lo decidido por la pluralidad de las mismas que le apuntan al bienestar de la comunidad política.

En este sentido, la necesidad de establecer condiciones materiales de buena vida para la comunidad política, apunta a que se piense en la pertinencia de integrar los momentos políticos materiales, formales y de factibilidad

---

<sup>71</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 133.

(momentos materiales del orden social), de manera que se garantice un ejercicio político que proyecte el buen vivir.

Dussel deja claro que a pesar que la voluntad, es el origen del poder (*potentia*) y pretenda desplegarse empíricamente (*potestas*), no podrá lograrlo de manera perfecta (este es el escenario en el cual el criterio moral crítico se despliega, como vimos en el capítulo anterior, ya que los estados sociales perfectos no se logran). Sin embargo, es este el escenario en el cual el poder consensual sostiene su pertinencia, pues si bien los que mandan, mandan obedeciendo, ello surge gracias a un ejercicio racional de debate que permite las condiciones para que se pueda ejecutar el poder en sentido obediencial. El poder surge como *potentia* y *potestas*, se convierte en poder consensual político y desde allí se configura como poder obediencial.

El enfoque consensual que el poder obediencial contiene es necesariamente político, ya que gracias a su despliegue toma forma la esfera pública. Una buena sociedad es la que desde la voluntad a las instituciones despliega el poder de manera que se pueda configurar un escenario público que permita una buena convivencia. Además hay que resaltar que también por ello es consensual, ya que la esfera pública depende de la interacción libre de los individuos que la configuran a partir de sujetos que actúan y hablan<sup>72</sup>.

Los actores políticos que configuran el escenario intersubjetivo, necesariamente apunta a la racional discusión para conseguir una voluntad general plural unida:

El poder, entonces, como unidad de voluntades en los actos y a través del lenguaje, de la retórica, de las instituciones, debe contar con el consenso entre todos los miembros. Para alcanzar el consenso práctico la pluralidad de miembros deben saber «ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todo los que estén presentes<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. Ibíd. p. 138.

<sup>73</sup> Ibíd. p. 139.

Para que el poder consensual tenga un efecto real es necesario que los miembros de la sociedad se tomen en serio su vida en comunidad. Requiere que exista coherencia y unidad entre ellos, de manera que se generen los espacios de diálogo para que podamos racionalmente como comunidad política garantizar el poder comunicativo y ejecutar el poder en sentido obediencial. Por ello, se hace necesario que nos centremos en la capacidad de ejercicio político que requiere la comunidad para que se dé el consenso, es decir, tenemos que insertar el debate público en las capacidades de los sujetos para que se pueda desplegar el poder obediencial. La voluntad como *potentia* no logra convertirse en *potestas*, ni mucho menos configurar una realidad política, si no se encuentra el poder de manera comunicativa al interior del ejercicio de interacción de los individuos.

Es importante aclarar que este poder consensual político no es el poder político en sí mismo. Es decir, no es ese poder instituyente que configura la realidad, sino es un elemento anterior necesario para que se de ese poder político fáctico. El poder consensual político, que es el comunicativo que está en las capacidades de la comunidad política, es necesario para que se pueda generar ese poder delegado que configura el escenario político de interacción de los individuos. Es importante distinguirlo ya que ese poder consensual permite el ejercicio delegado en las instituciones que llega a instituir el orden social<sup>74</sup>.

### **2.3 Observaciones finales**

Como se ha mostrado en este capítulo encontramos en la *ética de la liberación* el desarrollo de una teoría ética que va de lo crítico a lo normativo. Es muy importante para nosotros resaltar este aspecto del autor, ya que su originalidad y pertinencia reside en este enfoque de gran valor actual. Desde el reconocimiento de la categoría de víctima hasta el desarrollo de los

---

<sup>74</sup> Cfr. Ibíd. p. 171.

principios éticos que se subsumen en la vida humana en tanto valor universal normativo, tenemos una perspectiva que indica las condiciones morales para pensar en una buena sociedad.

La vida humana en el pensamiento dusseliano es la categoría ética principal por varios motivos: brinda una connotación universal al pensamiento del autor al ser susceptible de aplicación a cualquier contexto en el que se generen víctimas, se convierte en el valor base desde el que se desarrollan los principios de la *ética de la liberación* y es el imperativo que debe garantizar toda sociedad para que se llegue a una buena vida en comunidad. La vida humana surge desde este enfoque como el objetivo último de la vida en comunidad, y en doble vía, como el principio desde el cual se orienta el establecimiento del orden social.

Hemos sostenido que en Dussel hay un desarrollo político que se despliega desde este valor base, por ello, mostramos cómo el autor desarrolla una reconfiguración de la idea de poder para construir el *poder obediencial*. Pensar en esta concepción dusseliana significa reconocer que desde su propuesta hay toda una disertación respecto a las condiciones materiales que le permitirán a la comunidad política el despliegue de la vida humana. Este poder obediencial, desde la *potentia* y la *potestas*, permite una consecución política que va en la que se garantiza la vida humana.

Este sentido del poder, permitirá entonces no sólo la configuración de un orden material, sino también el establecimiento de los principios políticos desarrollados por Dussel en su *política de la liberación*, los cuales orientarán la vida material de la comunidad política. Los principios democráticos, de legitimidad y factibilidad, significan entonces la consecución de las orientaciones morales que se desarrollaron por Dussel en la *ética de la liberación*, y surgen como unos postulados políticos que en sentido normativo orientan la convivencia social a partir de la subsunción de los principios éticos desarrollados en la ética de la liberación. Pasemos a ello.

### **3. PRINCIPIOS POLÍTICOS PARA EL BUEN VIVIR: UNA APUESTA POR LA DEMOCRACIA**

#### **3.1 Aplicación material del poder**

Pasemos ahora al abordaje del despliegue político del poder, en tanto categoría que pasa de lo teórico a la aplicación real. Para desarrollar este problema Dussel retoma las relaciones que se dan entre los actores sociales y las instituciones. En tanto las instituciones son las que objetivan las situaciones sociales, la relación entre sujetos e instituciones es de doble vía, ya que por un lado el sujeto es determinado por la institución pero al mismo tiempo es determinante de la permanencia y transformación de la misma, y por otro, la institución es determinada por los actores en tanto concedores de sus funciones y determinante de las funciones mismas de los actores<sup>75</sup>. Sin embargo, Dussel establece que es el sujeto la condición de posibilidad de existencia de las instituciones, pues desde el actor político, podemos pensar la ejecución de procesos que transformen la realidad de las comunidades. En ese sentido, las instituciones establecen las condiciones necesarias para que se desarrolle la intersubjetividad del sujeto, para que se pueda desplegar su existencia política y se logre configurar la realidad social.

Al poseer las instituciones estas características, alcanzan en la teoría política de Dussel una connotación que contribuye al principio ético universal que se politiza en su discurso: la vida humana. Es decir, las instituciones se configuran al servicio de la legítima y factible producción, reproducción y

---

<sup>75</sup> Ibíd. p. 195.

florecimiento de la vida humana de aquellos sujetos que son la comunidad política, que además constituye el origen del orden social y sobre quienes recae el objetivo final del mismo. En este sentido, el criterio de verdad y validez que determina las instituciones es la vida humana que se politiza por medio del despliegue del poder obediencial.

Como se señaló ampliamente en el capítulo anterior, encontramos que la *potentia* se despliega para institucionalizar la *potestas*. Para que este proceso de delegación del poder se logre en la realidad, y para que desde allí se establezca el orden social en que la vida humana se ubica como base de la existencia en comunidad, se requieren unas mediaciones que permitan el proceso. Es necesario lograr esas mediaciones para que se pueda garantizar la factibilidad empírica del poder obediencial. En este espacio es necesario que el poder consiga mediaciones efectivas que permitan un despliegue material, las cuales deben ser garantizadas por las instituciones ya que «El ámbito de las mediaciones del poder es justamente el organizado por las *instituciones políticas*. Las “instituciones políticas” son las que empírica y efectivamente hacen posible el ejercicio concreto delegado del poder político»<sup>76</sup>. En este sentido se hace presente la importancia que el autor le da al orden institucional dentro de su teoría, ya que sin las instituciones el poder obediencial no es otra cosa que una construcción teórica que no encuentra posibilidades de aplicación.

Tenemos entonces que separar los conceptos de sociedad política y gobierno, elementos de primera necesidad para la institucionalización del poder. Esta diferencia es relevante pues marca la pauta en las dinámicas sociales. Siempre el poder como *potentia* corresponde a la comunidad política, este pasa a la sociedad política en tanto *potestas*, es decir poder delegado, que a su vez le otorga autoridad al gobierno para ejercerlo.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.* p. 199.

La autoridad que se le otorga al gobierno no significa por parte del ciudadano una renuncia a la ejecución del poder, por el contrario, es una diferenciación del poder que se divide, delega e institucionaliza para establecer la realidad social. En este sentido no existe una condición de pasiva por parte de la comunidad política, ya que el sentido obediencial del poder le brinda un papel de mayor impacto como veedor de su ejecución:

Cada miembro de la comunidad política, entonces, *no entrega* nunca al gobernante el poder. Solamente le *delega su poder*, debiendo siempre, continuamente, fiscalizarlo, juzgarlo y hasta recuperarlo cuando es necesario por la renovación del mandato o en caso extremo por la rebelión justa. La comunidad política se *diferencia* internamente, se *institucionaliza*, reparte, distribuye, divide las *funciones heterogéneas del poder político* según las cualidades juzgadas por los ciudadanos como más aptas para el cumplimiento de las diversas exigencias de la vida sólo como *delegación*. El «funcionario» (el que «funciona» en esa *diferenciada* institución) cumple con la obediencia un deber ciudadano<sup>77</sup>.

Esta reconfiguración del poder presentada por Dussel, nos permite superar la idea de la representación política en el ejercicio electoral y de administración pública, pues en un contexto como el que sugiere el poder obediencial, la diferenciación material en la que se delega el poder no conduce a la mera administración de los intereses de una comunidad política pasiva. En este contexto lo que se conoce como representación pasa a un segundo plano ya que el “representante” no es la última instancia y no ostenta el poder en sentido ontológico, sino que lo ejecuta a partir de la delegación que se le otorga, ejercicio que por demás determinan las diferentes formas de gobierno que se implantan en las comunidades. Esto genera también un sentido de responsabilidad en el elector, que no es otro que el miembro de la comunidad política, el cual debe discernir constantemente si ese individuo que ejecuta el poder delegado en la administración institucional lo hace de manera adecuada, sin fetichizarlo.

A partir de esta dinámica, encontramos que la *potentia* y la *potestas*, se dan en la realidad como poder institucionalizado, desde donde se establece el

---

<sup>77</sup> Ibíd. p. 203.

orden social y se constitucionaliza en un orden político democrático a partir de la convivencia. La fuente de la vida social sigue siendo el poder que reside en la comunidad política, sin embargo con Dussel vemos que hay una configuración teórica propia del poder que permite generar unos impactos políticos en clave de liberación que además permite el escenario para garantizar la vida humana. Ese impacto se da en tres esferas que agrupan los escenarios de interacción que el autor propone, pasemos a ello.

### **3.2 Esferas de Interacción a partir del poder obediencial**

Si partimos de la concepción del poder que se ha planteado hasta ahora, el autor nos muestra los escenarios en los que la intersubjetividad se da para configurar el orden social en clave de vida humana. Pero antes de pasar a estas esferas, tenemos una diferencia importante que nos permitirá comprenderla mejor, la diferencia entre lo social y lo político. En este sentido, aquello que entendemos por social hace referencia al cruce de campos en el que lo político se conjuga con otros espacios de intersubjetividad que configuran la realidad de las personas. Lo social surge desde el campo político en interacción con los demás campos para configurar el espacio en el cual se puede desarrollar la vida humana en tanto valor base que le refiere a toda la comunidad. En palabras de Dussel:

Por ello, y ahora de manera precisa, estricta y definida, lo «social» no es lo «civil» ni lo «político». Lo civil y lo político ocupan el campo político como determinaciones propias de dicho campo, como dimensiones institucionales del actor político. Lo «social», en cambio, surge por determinación de otros campos, en principio, que no son políticos, que irrumpen o se presentan en el campo político. Se trata de la emergencia en el campo político de la esfera material de la reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad, es decir, la esfera ecológica-económica-cultural y sus correspondientes agentes (es decir, grupos, estratos, clases, asociaciones propios de cada campo material, en tanto son subsumidos en el campo político). Pero se trata de condiciones absolutas, *sine qua non*<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Ibíd. p 220.

La primera de ellas es la esfera material de la política, la cual comprende los campos ecológico, económico y cultural. Esta esfera es el espacio de intersubjetividad que permite el desarrollo de la vida humana en la realidad. El desarrollo económico, cultural, político y social son garantías que aseguren un medio ambiente apto, en el que deben existir condiciones democráticas necesarias que apuntan al florecimiento de la vida humana. En este sentido, el actor político necesita de la esfera material para ejercer su papel activo, el cual se desarrolla en el cruce de campos que no es otra cosa que el escenario de la vida en comunidad. Las instituciones juegan un papel de suma importancia en esta configuración, ya que en su despliegue deben apuntar al fortalecimiento de la vida humana, que como valor base ético normativo y como fin político principal apunta al buen vivir de los ciudadanos. Es necesario asegurar estas condiciones materiales para que se pueda pensar en el florecimiento de la vida humana, pues sin posibilidad de adquisición, sin intercambio económico y sin el despliegue de condiciones culturales, la existencia social queda anulada.

La esfera ecológica, por otro lado, se ubica en el centro de una de las preocupaciones globales que encuentra asidero en el enfoque de pensarnos a partir de la vida humana. Desde las últimas décadas del siglo XX se hizo fehaciente la necesidad de atender los efectos negativos que el desarrollo industrial capitalista genera en el medio ambiente, so pena de una destrucción inminente de la vida en el planeta a causa de los desastres ambientales. En este sentido, la esfera ecológica es un elemento de primaria atención ya que es necesario un medio ambiente propicio para que se pueda garantizar la vida humana. Dussel lo muestra de la siguiente manera:

En los siglos XIX y XX la humanidad descubrió los efectos negativos de los sistemas económicos, y la «cuestión social» consistió principalmente en la erradicación de la pobreza, como desigualdad *material* (por el *contenido*) entre los seres humanos. Ese descubrimiento seguirá vigente en el siglo XXI, porque dicha desigualdad ha aumentado, pero estará sobredeterminada por un nuevo descubrimiento de

dimensiones aún más catastróficas: la posibilidad real de la próxima extinción de la vida (no sólo la humana) sobre el planeta Tierra. La biosfera está en peligro. Los *efectos negativos no-intencionales* descomunales y sistémicos del capitalismo, efectos que constituyen con dicho sistema un mismo «paquete» inseparable, sitúa en el centro de la política la toma de decisiones, con fuerza coactiva en un «estado de derecho» global, que permitan (quizá ya sea tarde) la sobrevivencia, no tanto de las generaciones actuales (que mal que bien sobrevivirán aunque sea en peores condiciones), sino especialmente de las «generaciones futuras»<sup>79</sup>.

Otra de las esferas que se hace importante es la económica, la cual cobra gran relevancia en tanto se configura como un campo que se construye a partir de su relación con el poder y con la ejecución que llevan a cabo las instituciones. Frente a este campo Dussel elabora una crítica en la que muestra que tales relaciones se sustentan bajo una perspectiva en la que el capitalismo se toma como un elemento natural de la organización social en la que estamos inmersos actualmente. En ese sentido, y tomando conciencia de que no se trata de una eliminación del mercado en sí mismo, la apuesta de su pensamiento propende a sustentar la necesidad de que los mercados cuenten con una regulación por parte del Estado que permita su protección<sup>80</sup>. Es importante reconocer que la desregulación de los mercados genera graves consecuencias<sup>81</sup>, las cuales al final afectan directamente a las sociedades ya que no les permite a los sujetos el florecimiento de su vida humana, por lo tanto es necesario desde el mismo capitalismo la vigilancia de los mercados y su regulación.

Otra de las esferas que para Dussel es de primera importancia atañe a la política cultural, es decir, al desarrollo cultural de las comunidades políticas. Dussel comprende la cultura como:

---

<sup>79</sup> *Ibíd.* p. 221.

<sup>80</sup> *Cfr. Ibíd.* p. 233.

<sup>81</sup> *Cfr. Joseph, Stiglitz. Cómo hacer que funcione la globalización.* Madrid, Taurus, 2006. Y *Caída Libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial.* Madrid, Taurus, 2010.

En primer lugar, es un «depósito» (*Vermögen* como «capacidad-de») legado al presente y que ha sido fruto de la creación de las comunidades pasadas, que consiste en un sistema de *modo* (cada cultura es un *modo* diferente de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) de trabajo (técnicas específicas), de necesidades (dentro del horizonte diferencial de cada cultura) y de medios de satisfacción (el arroz, el pan o la tortilla son momentos materiales y culturales del gusto). Esas mediaciones sistémicas son asumidas por los proyectos de los miembros y a partir de los cuales fijan sus fines, aún como «cultura *espiritual*». Lo interior (neuronal, intencional, inconsciente y conciente), lo espiritual, es la *materia* de elaboración intra- e inter-subjetivo. La cultura, como totalidad dada, es una «esfera determinada y fija», diferenciada (hay muchas culturas y todas diversas), que constituye en último término la «costumbre», el «hábito», la «eticidad», la *Sittlichkeit* —palabra hegeliana, originada en *Sitten*: costumbre, práctica, como una síntesis, como una totalidad *concreta* del derecho y la éticidad—: *Kultur*, cultura donde cada miembro se encuentra «en casa», donde tiene «reconocimiento y honor» de los suyos y por cumplir las exigencias de lo intersubjetivo, tradicional, «nuestro». Por supuesto, esta totalidad incluye la lengua, como la memoria articulada y la expresión acabada del todo concreto, histórico, espiritual, social, que, además, es estructura comunicacional y consensualmente como fundamento de legitimación<sup>82</sup>.

Es importante señalar que la cultura no es una superestructura que determina al sujeto, sino un horizonte de posibilidades desde el cual las personas pueden construirse a partir de lo que valoran<sup>83</sup> y en conexión con las otras esferas promuevan el florecimiento de su vida humana. Estas esferas requieren un fortalecimiento conjunto ya que si se articula la economía con la cultura y se brinda un ambiente propicio los ciudadanos encontrarán el espacio para un mejor desarrollo de sí mismos. En este sentido, la identidad cultural de una comunidad debe protegerse de imposiciones externas, sin impedir su flexibilidad ya que las identidades que la configuran siempre están en diálogo y constante reconstrucción<sup>84</sup>, pero garantizando que la sociedad desarrolle un ejercicio racional que permita poner las costumbres en juego para que se sostenga el arraigo identitario propio de cada comunidad. Dussel sostiene en este sentido que es necesario mantener una cierta unidad consensual respecto a la identidad de las

---

<sup>82</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación* vol. 2. Arquitectónica. Óp. Cit. p. 234.

<sup>83</sup> Cfr. Francisco Colom. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Madrid, Ántrophos, 1998.

<sup>84</sup> Cfr. Bauman, Zigmund. *Identidad*. Madrid, Losada, 2005.

comunidades para asegurar un fructífero diálogo con otras culturas que en un mundo globalizado están en constante encuentro<sup>85</sup>.

La última esfera de interacción humana que configura la realidad política es la *esfera formal de legitimidad*. Si tenemos en cuenta que la apuesta política de liberación presentada por el autor apunta principalmente a la configuración de un orden social en que se asegure la vida humana, se hace necesario pensar esa forma de organización en clave de democracia. En este sentido, la organización democrática establece mecanismos que permiten el despliegue del poder desde la comunidad hasta su ejecución delegada de manera institucional. Si bien este principio de organización social, el principio democrático, en consonancia con la *ética de la liberación* establece que ningún orden social puede ser perfecto. Cualquier sistema democrático puede acercarse o alejarse a un modelo democrático ideal. Debe entenderse que no se pueden evitar las fugas en el orden social, sin embargo el modelo debe apuntar a que se preserven las condiciones que permitan la producción, reproducción y florecimiento de la vida humana.

Si bien el sistema democrático se sustenta en la comunidad política como ostentora del poder que se delega y ejecuta institucionalmente, y desde la intersubjetividad de la misma, la cual se basa en el consenso racional de sus miembros, la legitimidad del orden social democrático se sustenta en el consenso de los ciudadanos. Dussel lo señala de la siguiente manera:

La legitimidad se refiere en cambio a un modo de alcanzar el consenso de los ciudadanos. Tiene que ver con los singulares en *cuanto participantes simétricos*. Legítimo es lo decidido con equidad (*to ísonen* 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). De esta manera, las acciones o instituciones son decididas con derecho soberano por la comunidad; es decir, por ser la comunidad auto-determinada puede decidir algo desde sí, siendo su propio origen<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol. 2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p. 237.

<sup>86</sup> *Ibíd.* p. 282 – 283.

La comunidad puede decidir estructurar como crea necesario las instituciones a partir de su legítimo ejercicio racional, por tanto es necesaria la potenciación de los ciudadanos en lo que respecta a su participación. Se hace pertinente conservar en la comunidad política una conciencia activa que la impulse a impactar en su forma de organización social.

A partir de esta concepción de legitimidad, pasamos entonces a la legalidad. Dussel sostiene su apreciación sobre la legalidad del orden social a partir de la crítica a la corriente de pensamiento que establece la esencia de lo político en las leyes. En este sentido, sólo se hace legítimo un orden social a partir de un adecuado equilibrio entre voluntad, racionalidad, materialidad y formalidad. Se requiere que la configuración jurídica de la sociedad debe estar acorde principalmente con la voluntad del pueblo que se racionaliza en consenso y establece unas condiciones sociales que se regulan por la ley. Esto determina el poder político de la comunidad que se autodetermina y se constituye como poder instituyente<sup>87</sup>.

Se requiere de una diferenciación del poder en tanto debe institucionalizarse para que se pueda generar desde allí un orden social empírico. En este sentido, al institucionalizar el poder, es decir al diferenciarlo, estamos pasando de una concepción indeterminada del poder (*potentia*) a su configuración real (*potestas*) a partir de su legitimación por parte de las instituciones, la ley y la comunidad política<sup>88</sup>. A partir de allí se hace sumamente valioso que desde la vida humana y a partir de la concepción de poder obediencial que se diferencia e institucionaliza en el orden social, se desarrolle un sentido constituyente del poder a partir de la fuerza legal. Dussel lo expone de esta manera:

El «procedimiento» por el que se convoca y se organiza una Constitución, en la descripción misma de lo que sea el poder político ya se incluye el procedimiento instituyente primero: las voluntades se aúnan por un consenso que debe respetar las

---

<sup>87</sup> Cfr. Ibíd. p. 287.

<sup>88</sup> Cfr. Ibíd. p. 282.

razones de todos los ciudadanos afectados reconocidos en igualdad (condición de la validez práctica y teórica en general<sup>392</sup>); debe ser democrático (aun preinstitucionalmente, como bien lo intuía F. Suárez). Si existe ese consenso de las voluntades se tiene poder, fuerza, *potentia*. Es ese mismo procedimiento normativo el que convoca a la elección de los constituyentes que formarán un cuerpo constitucional. Discursividad y legitimidad del ejercicio del poder político en la institucionalización de la base formal del campo político es un único proceso que debe culminar en la posibilidad de estabilizar (con permanencia en el tiempo) por instituciones un sistema político. El poder instituyente se transforma en constituyente<sup>89</sup>.

A partir de allí, en la *política de la liberación* Dussel le da una importante connotación de la ley, en tanto el sistema de derecho organiza normativamente la diferenciación del poder que genera el orden social:

En una *Política de la Liberación*, que es nuestro caso, la ley obliga no sólo pública o externamente (siempre también), sino que obliga igualmente intersubjetivamente, porque siendo lo público un modo de la intersubjetividad; siendo la ley fruto de un acto deliberativo de una comunidad política en la que cada miembro ha sido actor y con derechos de participación simétricos (en principio, y ya veremos en la parte Crítica las objeciones a esta pretendida simetría); siendo por ello dicha ley obra de cada uno, es decir, de la que cada uno es responsable, y que al alcanzar el consenso al dictarla (a la ley) se constituyó a sí mismo como su autor y quedó por ello obligado, debe entonces obedecerla en el fuero interno subjetivo (intersubjetivo); es decir, también se ha obligado a serle obediente bajo pena de recibir el castigo (la coacción legítima) que todos han estipulado en el momento de su participación discursiva, libre, autónoma, simétrica (en principio). La ley, lejos de obligar externamente y situar a la acción meramente como legal, obliga normativamente y determina a la voluntad como exigencia legítima (legitimidad que obliga deóntica y subjetivamente a los participantes del campo político de manera análoga a como obligan las exigencias éticas a la conducta humana en general o abstractamente)<sup>90</sup>.

Es gracias a esta concepción de la ley que podemos comprender cómo todo el edificio de legitimidad del sistema de derecho se funda principalmente en el poder consensual, ya que en su ausencia lo que nos queda es la fuerza que se hace excluyente, oprime y destruye la vida humana. En este sentido la invitación del autor apunta a la necesidad de configurar instituciones que permitan el ejercicio político de los ciudadanos, para lo que se pretende que la estructura legal de la sociedad se convierta en el medio por el cual el poder que reside en la comunidad política se transforme en administrativo y

---

<sup>89</sup> *Ibíd.* p. 292.

<sup>90</sup> *Ibíd.* p. 299.

llegue a su consecución empírica. Esto garantizaría además, si partimos de la necesidad de que el Estado de derecho debe fundarse en la igualdad para desarrollar y reproducir la vida humana concreta de los ciudadanos, que tendríamos por una parte un concepto real de legitimidad y un Estado de derecho real, que atiende en clave de vida humana los asuntos de los ciudadanos en las esferas en que se desarrolla su interacción.

Dentro de esta esfera de legitimidad un elemento de suma importancia es la opinión pública. Este estamento es crucial puesto que desde allí se puede tanto trastocar el consenso de los ciudadanos como potenciarlo. La opinión pública es el contenido interpretativo público, es decir, ejerce como el elemento para que los miembros de la comunidad política racionalicen su actuación en la misma comunidad desde el consenso y logren impactar en ella<sup>91</sup>. Dussel señala cómo la opinión pública se encuentra en medio de las esferas de legitimidad y material y se erige como un ámbito que articula aspectos de la vida en comunidad. Si bien es empíricamente imposible darle a la opinión pública una certeza de verdad práctica perfecta, sí funciona como un termómetro que condiciona la labor política del que ejecuta el poder como de quien lo ostenta<sup>92</sup>. Por ello, es necesario unir el consenso democrático que se origina desde el poder obediencial con la opinión pública,

---

<sup>91</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 321.

<sup>92</sup> Esta concepción Dusseliana del papel de la opinión pública se conecta profundamente con el sentido deliberativo que le da Habermas como aquel estamento que desde la ciudadanía desarrolla un ejercicio activo frente a las dinámicas políticas. Partiendo del poder comunicativo habermasiano la opinión pública funcionará como un mediador entre la facticidad (situaciones generadas en el mundo de la vida) y la validez (discurso normativo que legitima la realidad). En este sentido, Dussel presenta este enfoque en clave de vida humana ya que la opinión pública legitima el poder obediencial de la política de la liberación en tanto permite que se desplieguen los ciudadanos como actores políticos activos. Cfr. Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. México y Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1986, y *Facticidad y Validez*. Madrid Taurus, 2004. Carolyn Cimentes, Diana. “”. En: *Revista de estudios sociales*. Universidad Externado de Colombia, Octubre del 2010. Mejía Quintana, Oscar y Rivas Campo, Jose. "Consenso y opinión pública o regla de mayoría". En: *Pensamiento Jurídico*, Universidad Nacional De Colombia, 1998.

ya que de esta manera se le da una forma política, legítima y material a ese consenso intersubjetivo<sup>93</sup>.

### 3.3 Principios políticos fundamentales

Llegamos a un punto en el que la *política de la liberación* configura el espacio real en el que se materializan las pretensiones éticas que se desarrollan en la *Ética de la Liberación*. Si, bien las esferas de interacción establecen las condiciones en las que los ciudadanos interactúan en los diferentes campos que se despliegan para la construcción de la vida en comunidad, Dussel propone entonces los principios políticos fundamentales que materializarán los principios éticos construidos a partir del valor base de vida humana. Hablar de principios políticos significa, desde la *política de la liberación* pensar en las condiciones reales para que el poder se constituya desde su misma esencia como *potentia* positiva proyectada en la realidad, y que establecen a partir del consenso las condiciones para que se pueda materializar la configuración social propuesta. Los principios políticos permiten que se haga viable el despliegue del poder que surge de la voluntad del pueblo y orientan la consecución real del orden social que garantiza el desarrollo de la vida humana<sup>94</sup>.

Los principios políticos definen un marco de referencia que establece campos de interacción específicos con proyección a otros campos, con el objetivo de proponer una hoja de ruta para la construcción de una realidad establecida. Los principios de la política de la liberación propuestos por Dussel materializan los principios éticos y permiten que se ejecuten las pretensiones políticas que se traza la sociedad a partir del consenso, configuran la posibilidad del ejercicio institucional desde la configuración de

---

<sup>93</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol. 2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p. 322.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 352.

poder obediencial y logran que se pueda dar en la realidad el despliegue del valor base : la vida humana. Es por ello que el autor entiende los principios de la siguiente manera:

Por nuestra parte, en cambio, afirmaremos los principios como normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas, como reglas que fijan límites al campo político, y que desde dentro animan las instituciones y el ejercicio de las acciones políticas, normalmente de manera no-intencional, invisibles o encubiertos a la conciencia del agente, siendo sin embargo vigentes implícitamente en la institución o la acción misma. El agente, gracias a los principios, enmarca de hecho, empíricamente, el campo político, y obtiene un impulso normativo para organizar las instituciones y efectuar su acción, ejerciendo implícitamente el principio en todo lo político. De no hacerlo, la institución o la acción se situaría fuera del espacio político, faltándole la potencia normativa, desarrollando estructuras de poder de manera patológica, auto-centradas, fetichistas; de un poder como dominación totalitaria, autoritaria, despótica, o de otro tipo, que desde un punto de vista estrictamente político habría dejado de serlo, y comenzaría a producir efectos negativos inesperados, que crearían tanto ruido en el corto y largo plazo, que el campo político, las acciones políticas y las instituciones irían desapareciendo en cuanto tales, negadas, destituidas o suplantadas por otros tipos de acciones o instituciones que habrían pasado a otro campo de la acción (por ejemplo, al campo de la guerra o al de la mera manipulación tenocrática o totalitario-policial)<sup>95</sup>.

Desde esta concepción normativa, tenemos entonces una configuración política que se encamina a establecer las condiciones de organización para el buen vivir en comunidad, el cual apunta a conservar y desarrollar la vida humana de los individuos. Este proceso requiere por tanto comprender que los principios políticos funcionan bajo una coodeterminación en la que se articulan entre sí para que funcionen adecuadamente. Por tanto, desde la *política de la liberación* entendemos que los principios políticos funcionan a manera de reciprocidad entre ellos dada su configuración normativa. Esta coodeterminación es posible ya que no son la última instancia del orden social, lo que les permite ser flexibles y articularse entre sí. Dussel nos muestra cómo un principio político que comprende una finalidad específica convierte su aplicación en un imposible real y conlleva un reduccionismo lamentable<sup>96</sup>. Sólo hay que pensar, nos dice Dussel, en la felicidad de los

---

<sup>95</sup> Ibíd. p. 356 – 357.

<sup>96</sup> Ibíd. p. 382.

utilitaristas por ejemplo<sup>97</sup>, para comprender que los principios políticos que adolecen de una finalidad específica le otorgan un dinamismo muy productivo a la vida en comunidad. Pensar que un principio político apunte a un fin específico desde el cual se comprenda la vida en comunidad puede llevarnos a dejar de lado muchos aspectos de esa misma vida en comunidad que llegan a ser valiosos para los ciudadanos, mientras que una serie de principios flexibles que se basen en una valor base permiten abordar a partir del consenso diferentes espacios de interacción humana, y logra que se configuren las formas de organización que potencien el desarrollo y la preservación de la vida humana.

Hay que tener en cuenta que la vida humana no es un principio normativo en sentido político. Al ser el valor base y el principio ético universal se sitúa en la base de la construcción conceptual, y en el contexto de lo práctico se convierte en la última referencia que indica el modo de realidad de la comunidad política<sup>98</sup>. En este sentido, tenemos que los principios material, de factibilidad y democrático desarrollados por Dussel poseen la vida humana como contenido, por ello proponemos que significan una politización de tal valor. Hay que reconocer entonces que los principios tienen diferentes niveles de abstracción y complejidad que determinan la manera como se despliegan en la realidad, apuntan a una configuración material que determinará ciertas condiciones de existencia, y que dadas sus características de codeterminación y reciprocidad entre sí, se adecúan a los objetivos que se propone *la política de la liberación*. Pasemos entonces a explorar los principios políticos propuestos por este autor.

### **3.4 Enfoque democrático y principio de legitimidad: Igualdad**

---

<sup>97</sup> Amartya Sen nos muestra muy claramente cómo la felicidad y el placer establecido por el utilitarismo como el fin al que debe apuntar la sociedad no son elementos adecuados para analizar las condiciones sociales de existencia, Cfr. Bienestar Justicia y Mercado. Barcelona, Paidós 1998, y Desarrollo y Libertad. Barcelona, Planeta, 2000.

<sup>98</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. 2. Arquitectónica*. p. 383.

Llegamos a un punto crucial en la lectura que se ha propuesto en este texto, pues con el desarrollo del principio de legitimidad democrática: igualdad, Dussel nos propone un enfoque desde el discurso y la reconstrucción del sentido de la democracia en la política de la liberación. Es innegable que la concepción democrática dusseliana se sirve en gran medida del diálogo crítico que en este sentido establece con Apel y Habermas, en tanto el sentido comunicativo del consenso como elemento político de fundamento democrático aparece en el principio igualdad a manera de base.

Es importante señalar que Dussel toma distancia de la corriente contractualista en tanto no reconoce al acuerdo originario como el elemento que permita establecer una buena forma de organización política<sup>99</sup>, plantea que tal acuerdo originario, al estar falto de la voluntad consciente de los miembros que permiten su configuración, presenta un bache que impide políticamente la materialización del valor base de vida humana sobre el que se debe sustentar la realidad política. Recordemos que desde la *política de la liberación* se propone una comunidad política de comunicación que a partir de la deliberación racional establece una estructura de poder que se referencia a un criterio de legitimidad democrático. Tal criterio de legitimidad política implica que se sustente legalmente, institucionalmente y consensualmente desde la simetría de participación de los individuos, para que obtenga el reconocimiento de la comunidad.

Para que tal situación material se consiga es necesario proceder democráticamente a partir de «(...) la mediación necesaria de manera libre, autónoma, democrática o discursiva legítimamente según las reglas públicamente institucionalizadas»<sup>100</sup>. Tal procedimiento permite comprender por qué es en la igualdad que encontramos el principio democrático, pues se necesita reconocer y valorar socialmente al otro en condiciones de igualdad políticas con sustento ético para que se pueda desarrollar tal legitimación.

---

<sup>99</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 396.

<sup>100</sup> *Ibíd.* p. 397.

Pensarnos como iguales no consiste en pretender las condiciones de igualdad de derechos y libertades que establezcan condiciones políticas, al estilo rawlsiano<sup>101</sup>, sino en comprender que el otro en tanto miembro de la comunidad política, actor en el campo político y ostentor de *potentia* se le debe garantizar el florecimiento de su vida humana en condiciones de simetría para la participación política que requiere.

En este sentido, se hace necesario que se afirme la igualdad desde el reconocimiento, aceptación y posibilidad de participación simétrica de la diferencia, que caracteriza la diversidad de las comunidades. En este escenario de diversidades en que los actores se reconocen como iguales políticos se puede pensar en la construcción de un principio político democrático. Tal principio pretende un tipo de organización que unifique a los seres humanos a partir del consenso racional que les permita tener el poder desde la comunidad política en sí misma. Tenemos entonces, que desde la voluntad consensual se cumplen los requisitos para que discursivamente se configure el principio democrático.

Este principio es enunciado por Dussel a partir de la siguiente máxima:

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 ética formal) obliga legítimamente al ciudadano<sup>102</sup>.

Si bien este es un postulado que debe matizarse para su aplicación a lo empírico, permite que se comprenda el concepto de legitimidad formal que el principio democrático brinda desde la *política de la liberación*. Es cierto que

---

<sup>101</sup> Rawls, Jhon. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1995.

<sup>102</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol.2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p. 405.

la aplicación directa del mismo presenta ciertos problemas, pues en una sociedad de millones de personas se hace imposible su aplicación directa, por lo que se requieren mecanismos para ejecutarlo. Sin embargo, de manera normativa permite que en todos los niveles se oriente para que la legitimidad en el ejercicio político esté presente. A partir de este principio normativo de orientación procedimental, la comunidad política deberá atender al consenso para que en todos los niveles se haga caso de la argumentación y se despliegue el enfoque democrático.

Su valor consiste entonces en que la democracia para Dussel es la instancia en la que se define el procedimiento a partir de la argumentación racional, la participación simétrica y autónoma del ciudadano que obliga al que toma parte de los acuerdos a ejercer un papel políticamente activo:

Es un principio procedimental ciertamente, pero es igualmente normativo; es un procedimiento empírico que otorga a las decisiones el carácter institucional de la determinación de legitimidad, y a los sujetos de esas decisiones la pretensión de legitimidad política, que como todas las restantes pretensiones políticas (...) deben cumplir exigencias particulares<sup>103</sup>.

Dussel reconoce el desarrollo que de lo teórico a lo práctico ha tenido la democracia en sí misma, pues sostiene que la única posibilidad de pensar el orden social, en el mundo de hoy, es en clave de democracia. Esto se sostiene puesto que lo propio de la política es el despliegue del poder obediencial, que requiere un contexto democrático para alcanzar tal desarrollo. Se necesita que los miembros de la comunidad política participen desde su voluntad del querer de la comunidad alcanzado a partir del consenso. En este sentido no hay imposiciones ni coerción, sino una adhesión a una voluntad comunitaria que se consigue desde la participación y la discusión racional de los miembros en condiciones de simetría. Proponer el principio democrático significa que los ciudadanos participen de la toma de decisiones y se hagan cargo de la responsabilidad que ello implica, pero de

---

<sup>103</sup> *Ibíd.* p. 406.

una manera voluntaria a partir de la discusión pública. Dussel sostiene esta necesidad de la siguiente manera:

Entrando el consenso como nota esencial de la definición del poder político, es también un momento del consenso legítimo la simetría en la participación de los afectados. Es decir, todo ciudadano debe poder participar (es un derecho) y tiene la obligación de participar (es un deber) en todo aquello que lo afecta. Si se le impide la participación, o si no es simétrica, es una negación de la democracia —objetivamente, como derecho—, y no sentirse exigido a participar y luchar por tener simetría es igualmente falta de adhesión a la democracia —subjektivamente, como un deber no cumplido<sup>104</sup>.

Es a partir de tal necesidad objetivada en la realidad, que el principio democrático consigue otorgar legitimidad al orden social. El que se permita y obligue democráticamente al ciudadano a participar de la deliberación en condiciones de simetría, genera confianza y aceptación de las condiciones que devengan de tal orden político. Pensar en un orden social sin legitimidad, implicaría entonces que se deban construir desde cero las condiciones de deliberación racional y participación simétrica, pues significaría una negación del principio democrático como tal. Esta pretensión universal le da una increíble fuerza al momento racional desde el que se configura el orden social en clave de democracia, ya que desde allí se garantizan condiciones de legitimidad real. Estar en contravía del principio significa llevar a cabo un acto ilegítimo que significa una despolitización del campo político. Esa deslegitimación desvirtúa el escenario desde el que el orden social consigue las condiciones para que el valor base de vida humana se de en la realidad.

### **3.5 Materialización del principio democrático**

Es importante entender la diferencia que hay entre el principio democrático normativo y su despliegue material. Debemos tener en cuenta que este principio es universal en tanto significa un elemento de orientación que se sustenta a partir de su misma configuración y en el que está ligado a los otros principios políticos. Diferente pues de los modelos democráticos que se

---

<sup>104</sup> *Ibíd.* p. 407.

establecen, ya que en tanto modelos pueden ser legítimos si cumplen con la racionalidad consensual como elemento de establecimiento de lo político. En este sentido, son importantes las condiciones materiales de las sociedades en las que se pretende aplicar un modelo democrático. No es adecuado imitar un modelo específico que se desarrolle en una sociedad establecida y aplicarlo a otra que necesariamente tiene una configuración histórica, política y cultural muy diferente. Se requiere poner de plano tales condiciones, que configuran las esferas de interacción en las cuales se desarrollan los campos políticos, para que se pueda desplegar el principio democrático y desde allí desarrollar un modelo que permita la preservación de la vida humana. En cualquier comunidad del planeta el principio democrático puede desarrollar importantes beneficios, a partir de las condiciones específicas de realidad que se dan en cada comunidad, para que se puedan efectuar progresos en un proceso de democracia que se caracterizan por ser constantes.

Dussel nos muestra que hay postulados democráticos como la democracia directa, representativa o participativa, que si bien en teoría pueden ser perfectos, en sus formas de materialización se hacen imposibles ya que dejan de lado elementos históricos y culturales de primera medida para el desarrollo de un modelo democrático<sup>105</sup>. Sin embargo, su valía consiste en que desde su desarrollo funcionan como orientación que dan apoyo al principio democrático.

Dussel nos presenta la necesidad de generar una orientación pedagógica de la política en cuanto tal, de manera que todos los niveles de la comunidad política se conviertan también en espacio para que los miembros de la misma desarrollen las capacidades necesarias que sostienen el estado de democracia. Con ello se puede potenciar en las comunidades una virtud democrática que con el transcurrir del tiempo se afianza y da fluidez a los

---

<sup>105</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 416 – 419.

procesos consensuales<sup>106</sup>. Esta idea apoya el papel que tiene la comunidad política que pasa de ser la ostentora de la dimensión metafísica del poder (*potentia*) que se despliega empíricamente (*potestas*) a partir de la racionalidad consensual que se pone en práctica con la institucionalización del mismo, a ser también el actor político que determina los procesos democráticos que sugen del principio de legitimidad, para tener en última instancia una politización real del valor base: la vida humana. Dussel señala: « La comunidad política es auto-referente: es el origen de su primera determinación como totalidad. Aun este primer ponerse como soberana debe ser ya cumpliendo las exigencias del Principio democrático»<sup>107</sup>. En este sentido, podemos decir desde la *política de la liberación*, que el cumplimiento de estas condiciones democráticas constituye la categoría de comunidad política soberana.

Cuando se alcanza en una comunidad ese sentido de soberanía, ya podemos pensar que se ha logrado poner de plano no sólo su ostentación del poder obediencial, sino que también se ha ubicado como la primera y última instancia de la configuración del orden social que se propone desde el principio democrático. Esta concepción de comunidad política permite también la institucionalización y constitucionalización desde el poder obediencial de los mecanismos procedimentales que seguran las buenas condiciones de convivencia en las que prevalece la vida humana. Esto la autodetermina y además la obliga, desde la simetría que permiten el consenso racional, a que legítimamente obedezca lo decidido, a que se obedezca a sí misma en un plano real.

Este principio democrático es llevado entonces a una aplicación en la realidad de las comunidades donde se desplegará el modelo democrático que sus condiciones materiales requieran. Esto permite generar espacios democráticos que no estén determinados bajo la lógica de las mayorías, ya

---

<sup>106</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 422.

<sup>107</sup> *Ibíd.* 423.

que el consenso logra que la discusión dependa de la racionalidad de los argumentos y no de la distribución de beneficios que se generen en la toma de decisiones. Es por ello que en esas condiciones se hace válido pensar en una buena forma de gobierno, el cual se desprenda del principio democrático y se construya a partir de las condiciones históricas, culturales y políticas que presente la comunidad política. Desde Dussel esto propone además la necesidad material de establecer una relación entre la democracia representativa y la democracia participativa, en aras de que sea viable un modelo construido desde el principio democrático.

Es reconocido por Dussel que no hay sistemas democráticos perfectos, pero para establecer las mejores condiciones posibles en la materialidad se requiere que la democracia parta como principio y se despliegue a partir del contexto en el que se va a desarrollar como modelo:

La «democratización» de un sistema empírico debe siempre partir de la realidad existente, creando nuevas instituciones en coherencia con las ya existentes en esa cultura política concreta. No deben entonces confundirse los principios con los postulados, con los modelos y con los sistemas políticos concretos. Ningún sistema concreto puede decirse que sea perfectamente democrático. Todo sistema tiene deficiencias anti-democráticas. La democratización es un proceso continuo al infinito que, como la línea asíntota, nunca podrá identificarse con su concepto. «Concepto» que en realidad no existe, porque el principio es exigencia normativa pero no una descripción conceptual con contenido. Igualmente el postulado es un enunciado imposible de orientación empírica (sin concepto positivo). Los modelos son por definición particulares, es decir, tienen concepto positivo pero no de la democracia como tal. De manera que no puede existir (porque es teóricamente contradictorio) un sistema empírico democrático perfecto posible. (...) La «democracia» se transforma así en su contrario: en la justificación de una acción despótica y brutal (lo mismo puede decirse de los «derechos humanos», de la «justicia», etcétera).

### **3.6 Principios material y de factibilidad: igualdad y libertad**

El orden social que se proyecta desde la teoría política que desarrolla Dussel se configura a partir de tres principios políticos que establecen los lineamientos sobre los que se deben construir las dinámicas de existencia social que se pretenden desde la *política de la liberación*. Estos principios

son: 1) el principio democrático: igualdad, 2) el principio material de la política: Fraternidad y 3) el principio de factibilidad de la política: Libertad. Estos principios políticos, que se desprenden de la *potentia* en sí misma, son elementos intrínsecos a la configuración normativa que se propone desde la teoría dusseliana y se encuentran en unas condiciones de coodeterminación de muy alto impacto:

Al menos los principios normativos de la política, los esenciales, son tres. El principio material (M) obliga acerca de la vida de los ciudadanos; el principio formal (L) democrático determina el deber de actuar siempre cumpliendo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática; el principio de factibilidad (F) igualmente determina operar sólo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora)<sup>108</sup>.

Ya expusimos el principio democrático, pasemos ahora a los principios material y de factibilidad. Cuando se habla del principio fraternidad, determinación material de la realidad social y politización específica de la vida, Dussel nos está señalando la orientación política desde la que se reconocen las condiciones materiales de existencia. El principio material de fraternidad significa la concepción del contenido de la política, pues nos presenta las condiciones en las que se reconoce la necesidad material como principio normativo que indica la orientación de garantizar el florecimiento de la vida humana. Tal principio se sintetiza en la siguiente máxima:

Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (micro o macro), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento 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)<sup>109</sup>.

A partir de esta conceptualización normativa de la materialidad el individuo desde el valor base de vida humana que desde tal conceptualización encuentra un espacio real en las esferas de interacción empíricas. Además,

---

<sup>108</sup> Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Óp Cit. p. 50.

<sup>109</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación vol.2. Arquitectónica*. Óp. Cit. p. 462.

hay que resaltar que también significa una posición universal que encuentra un despliegue político en los límites del mundo y que comprende a toda la humanidad. Es por ello que tenemos entonces el despliegue de una pretensión política que busca desde lo normativo establecer la orientación que determine que se debe dar la preservación de la vida humana en el espacio político. Su despliegue se garantiza a partir del reconocimiento racional que los ciudadanos deben hacer de la vida humana que ostentan sus compañeros de sociedad, puesto que desde la concepción ética de la vida humana esto se hace real. En ese sentido, tal despliegue es tácito ya que desde allí se determina la toma de decisiones en las diferentes esferas que configuran el campo político y la interacción en los espacios empíricos como tales.

En ese sentido, el principio político material junto al principio democrático encuentran en el principio político de factibilidad: libertad, el elemento que permitirá la consecución de una buena sociedad, desde el marco democrático que propone la *política de la liberación*. En este sentido pensar la libertad implica subsumir los demás principios para garantizar que sea empíricamente posible el orden social propuesto. Este principio atraviesa el campo político ya que permite establecer lo posible en las relaciones de interacción de los ciudadanos desde la comprensión de los principios democrático y material<sup>110</sup>. Además, este principio motiva las condiciones materiales para que se despliegue el poder obediencial y desde la concepción normativa ética se pueda configurar el orden social que garantice la vida humana.

Este principio le otorga al poder una característica de posibilidad, pues no sólo es poder obediencial en tanto *potentia* y *potestas* sino que también le da la particularidad de ser *poder possibilis*, es decir que se establezcan condiciones posibles de despliegue. Pensar en esta posibilidad real implica

---

<sup>110</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 475.

seguir un postulado normativo que oriente la consecución de ese orden social. Es por lo tanto que Dussel sintetiza el impacto de la libertad como principio de factibilidad a partir de la siguiente máxima:

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<sup>386</sup>. 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 párrafos 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<sup>387</sup>, 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 indecible de las acciones y las instituciones<sup>111</sup>.

Queremos señalar como estos principios políticos son un reflejo material de los principios éticos normativos que se señalaron en el segundo capítulo: principio material, principio de validez discursivo y principio de factibilidad; desarrollados en la ética de la liberación y subsumidos en el valor base: la vida humana. Este enfoque normativo de la política de la liberación, toma entonces los principios arquitectónicos de la ética de la liberación y por medio del poder obediencial los politiza para el establecimiento de unos principios políticos que desembocarán en el establecimiento del orden social para el buen vivir.

---

<sup>111</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 480.

En este sentido, encontramos que la *política de la liberación* logra alcanzar las condiciones de realidad política que permiten proponer una forma de organización que desde la vida humana promueva el buen vivir. Se pretende desde la factibilidad como principio político normativo, que se cumpla con las condiciones democrática y material con el despliegue de la *potentia* de manera real. Con esta concepción estratégica se garantiza la permanencia de un orden político estable, posible, en condiciones de simetría y que promueva la vida humana.

### **3.7 Observaciones finales**

El desarrollo político de la vida humana como valor base encuentra en los principios políticos de igualdad, libertad y fraternidad un despliegue material en tanto estos garantizan que se de en la materialidad el orden social que permite el buen vivir. Dussel nos muestra como es necesario pensar en principios políticos a manera de postulados, ya que se hace necesario que la construcción de la realidad surja de sí misma, es decir, que se piense en un organización social desde y para las comunidades políticas en sí mismas.

Mostramos cómo se hace sumamente valioso para Dussel pensar en un orden social en sentido democrático, que nos lleve a la consecución material del valor base. La igualdad aporta este sentido a la teoría política de Dussel ya que nos muestra como es necesario que se piense en clave de democracia y cómo a partir de allí se consigue la máxima de producción reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

Este enfoque se sostiene además con el despliegue de los otros dos principios: libertad y fraternidad, que consolidan la apuesta democrática en tanto permiten un despliegue fáctico del orden social a partir del reconocimiento del otro miembro de la comunidad política como un actor político.

La filosofía Dusseliana consigue con estos principios orientadores de la vida en comunidad, una articulación muy valiosa de la *ética de la liberación* con la *política de la liberación*. Esto sostiene además la pretensión del autor por generar un sistema filosófico que desde el reconocimiento de las víctimas y el desarrollo del valor base (enfoque crítico) se despliega en la propuesta de unos principios políticos que orientan la vida en comunidad (enfoque normativo), para establecer las condiciones de una buena sociedad.

## 4. CONCLUSIÓN

Como se señaló durante el desarrollo de este texto, enfrentarnos al pensamiento de Enrique Dussel significa explorar un filósofo sistemático que propone un enfoque que de lo crítico alcanza una posición normativa en la que se establecen las condiciones para determinar qué es una buena sociedad. Los objetivos que se propone el autor en su obra se pueden sintetizar bajo la pretensión de alcanzar las condiciones sociales para que en comunidades periféricas que son víctimas del sistema se pueda establecer un orden social en que se consiga una buena vida en comunidad. Para ello, se requiere que la filosofía establezca un diálogo crítico con las tradiciones preponderantes que le permitan pensarse desde sí mismas. La filosofía dusseliana surge de la materialidad de las comunidades excluidas y se proyecta como una alternativa para responder a sus problemáticas

Si bien se procuró en este texto explorar el pensamiento ético-político del autor, queda claro que este es el campo de disertación en el que se establecen las condiciones para la consecución real de su pretensión transformadora. El desarrollo de las víctimas y desde ahí de la categoría de vida humana como valor base y principio ético normativo universal significa una apuesta por establecer las bases para la toma de conciencia respecto a la imperante necesidad de cambio de las condiciones de vida en que las comunidades periféricas se ven sumidas.

En este sentido, el diseño de un orden democrático que se desprende de los principios políticos desplegados desde la vida humana, no es otra cosa que una apuesta por la materialización de unas justas condiciones de vida para los oprimidos por el sistema mundo que excluye y desaparece la vida humana. Tal pretensión pone de plano una realidad que debe ser pensada, pues en el mundo en que vivimos actualmente las estructuras de organización se han desarrollado desde la opresión de las comunidades periféricas en diferentes frentes: sometimiento económico, desestructuración cultural, intervención violenta, etc. Sujetos de estas conductas que se proyectan desde los países del centro (en palabras de Dussel), quienes ostentan la posición de primer mundo a partir de la ejecución de un sistema que está diseñado para oprimir las comunidades de la periferia, consiguen que estas se alzen como víctimas que reclaman su reconocimiento y promueven procesos para transformar su realidad. El continente latinoamericano de hoy da cuenta de un proceso muy interesante que se alinea con el enfoque dusseliano.

Al reconocer las condiciones materiales de estas comunidades periféricas se sostiene la propuesta ético-política de liberación, ya que desde la categorización de víctimas se valida la pretensión de pensar en alternativas de orden social que al asegurar el desarrollo de la vida humana en comunidad garantice mejores condiciones de vida para la comunidad política. La apuesta es entonces por la construcción de nuevas instituciones y sistemas que desde un enfoque democrático haga materialmente viable el buen vivir en comunidad.

Se sustentó cómo desarrolla Dussel una reconfiguración del sentido del poder desde la idea de poder obediencial. Esta original perspectiva le otorga a la propuesta dusseliana una herramienta metodológica que permitirá desplegar desde allí el valor base: vida humana, el cual se convertirá en el fin que garantice el buen vivir. Creemos que este enfoque de poder que reside

en la comunidad política, y desde el consenso racional se despliega en el espacio material de interacción, es un aporte de gran impacto a la filosofía política contemporánea ya que permite el camino para establecer un orden social en el que se le da cabida a las víctimas, se les reconoce y se permite su participación simétrica. El gran aporte filosófico de este poder proyectado desde la comunidad política es que garantiza la construcción de un escenario de interacción social el buen vivir es una realidad material.

Este buen vivir en Dussel tiene un matiz democrático que es necesario tener en cuenta. Como mostramos en la última parte del texto, el despliegue del poder obediencial se consuma con la construcción de tres principios políticos sobre los que se construye lo que es una buena sociedad: igualdad, libertad y factibilidad. Estos principios no sólo son la materialización de la vida humana ya que se sustentan en ese valor base, sino que significan un discurso argumentativo en el que la democracia se hace presente de manera material. La legitimidad del orden social que se propone en Dussel va de la mano del consenso que se desarrolla al interior de la comunidad política, el cual desde la participación simétrica de sus miembros y desde el despliegue empírico de la *potentia* como fuente del poder político que ostenta la comunidad, permite que podamos pensar un sistema democrático en el que la vida humana se haga presente. La apuesta democrática en Dussel tiene entonces una importante dimensión material ya que se propone la construcción de un sistema democrático que surge de la materialidad de las sociedades que en las dinámicas del sistema mundo en muchas ocasiones ven impedido el desarrollo de la vida humana.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Madrid, Alianza, 2000.

Álvarez Gomez, Salustanio. *La liberación como proyecto ético: un análisis de la obra de Enrique D. Dussel*.

Bauman, Zigmunth. *Identidad*. Madrid, Losada, 2005.

Berryman, Phillip. *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1989.

Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.

Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.

\_\_\_\_\_. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 2011.

Cappelletti, Angel. "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina". En: *La filosofía en América- IX Congreso Interamericano de Filosofía*. Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

Cerutti, Horacio. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México, FCE, 2004.

Colom, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Madrid, Ántrophos, 1998.

Cimentes, Diana. "El papel de la ciudadanía en la democracia deliberativa y su relación con la opinión pública". En: *Revista de estudios sociales*. Universidad Externado de Colombia, Octubre del 2010.

De la Cierva, Ricardo. *Jesuitas, Iglesia y marxismo 1965-1985: la teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1986.

Dussel, Enrique. *El dualismo semita*. EUDEBA, Buenos Aires, 1968.

\_\_\_\_\_. *Para una ética de la liberación latinoamericana* T.I-V. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

\_\_\_\_\_. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América.* Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

\_\_\_\_\_. *El humanismo helénico.* EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

\_\_\_\_\_. *Filosofía ética latinoamericana* Vol. III. Edicol, México, D.F 1977.

\_\_\_\_\_. *Filosofía ética latinoamericana* Vol. IV. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979.

\_\_\_\_\_. *Filosofía ética latinoamericana*, Vol. V. USTA, Bogotá, 1980.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la Producción.* Nueva América, Bogotá, 1984.

\_\_\_\_\_. *La producción teórica de Marx*, SigloXXI, México D.F, 1985.

\_\_\_\_\_. *Hacia un Marx desconocido.* SigloXXI, México D.F., 1988.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación.* Contraste, México D.F., 1989.

\_\_\_\_\_. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana.* Siglo XXI, México D.F., 1990.

\_\_\_\_\_. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991.

\_\_\_\_\_. *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* Madrid, Nueva Utopía. 1992.

\_\_\_\_\_. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación.* Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.

\_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación.* Nueva América, Bogotá, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía de la liberación.* Nueva América, Bogotá, 1995.

\_\_\_\_\_. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K. O. Apel.* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* Madrid, Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación.* México D.F., Primero Editores, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ética del discurso y ética de la liberación.* Madrid, Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. *20 Tesis de política.* Siglo XXI, México D.F., 2006.

\_\_\_\_\_. *Política de la liberación. Vol. 1. Historia mundial y crítica.* Madrid, Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. *Materiales para una política de la liberación.* México D.F., Plaza y Valdés, 2007.

\_\_\_\_\_. *Política de la liberación V.II. Arquitectónica.* Madrid, Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_, Mendieta, Eduardo; Bohorquez Carmen (Eds.). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y Latino (1300 - 2000).* México, Siglo XXI, 2009.p. 15 – 55.

Durán Sánchez, Gildardo. *Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro.* Tesis para optar el grado de Doctor: Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2010.

Foucault, Michel. *Defender la sociedad : curso en el College de France (1975-1976).* México, FCE, 2000.

\_\_\_\_\_. *Microfísica del poder.* Madrid, Planeta, 1994.

Habermas Jurgen. *Teoría de la Acción comunicativa vol.2.* Madrid, Taurus, 1992.

\_\_\_\_\_. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.* México y Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1986

\_\_\_\_\_. *Facticidad y Validéz.* Madrid Taurus, 2004.

Mejía Quintana, Oscar y Rivas Campo, Jose. "Consenso y opinión pública o regla de mayoría". En: *Pensamiento Jurídico*, Universidad Nacional De Colombia, 1998.

Lucack de Stier, María. "Panorama Histórico de la Filosofía Política Latinoamericana". En: *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* Volumen 4, N° 19, 2009.

Rawls, Jhon. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1995.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1969.

Sen, Amartya. *Bienestar Justicia y Mercado*. Barcelona, Paidós 1998.

\_\_\_\_\_ *Desarrollo y libertad*. Madrid, Planeta, 2000.

Stiglitz, Joseph. *Cómo hacer que funcione la globalización*. Madrid, Taurus, 2006.

\_\_\_\_\_ *Caída Libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*. Madrid, Taurus, 2010.

Zea, Leopoldo. *La filosofía Latinoamericana como Filosofía sin Más*. México, Siglo XXI, 1989.

\_\_\_\_\_ Zea, Leopoldo. *La Filosofía Como Filosofía Sin Más*.