

Teoría del poder legítimo y fundamentación material de lo político en la filosofía de Enrique Dussel

Reflexiones en torno al contenido deóntico de lo político

Eduardo Romero*

Universidad de Mendoza, Mendoza, Argentina

RESUMEN

En el siguiente trabajo se expondrán y discutirán algunas tesis clave de la *Política de la liberación* de Enrique Dussel, a saber: determinación mutua de los principios políticos; las nociones de *potentia* y *potestas* y la teoría del poder en el tomo II de la política dusseliana; el ideal político y el problema de la representatividad hacia la constitución del campo político; determinación deóntica de la política; y, por último, las consideraciones finales y problematización de las tesis dusselianas desde la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la política deliberativa de Jürgen Habermas.

Palabras clave

Principios normativos de la política, *potentia-potestas*, campo político, democracia, discurso

Theory on the legitimate power and material foundation of the politic matters in the philosophy of Enrique Dussel

Reflections on the deontic contents of the political scope

ABSTRACT

In the following paper, some key theses on Enrique Dussel's *Politics of Liberation* will be exposed and discussed, namely: mutual determination of political prin-

* Licenciado en Filosofía Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina; doctorando en Filosofía Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Becario Tipo I y Tipo II de Conicet. Actualmente es profesor de las cátedras de Semiótica y Estética de los Medios en Universidad de Mendoza, sede Cervantes, Mendoza, Argentina. Correo electrónico: eduovi@yahoo.com.ar.

ciples; *potentia* and *potestas* notions and the theory of power in volume II of the Dusselian politics; the political ideal and the representativity problem towards the constitution of the political field; deontic determination of politics and lastly, final considerations and problem issues of the Dusselian theses from Karl-Otto Apel discourse ethics and Jürgen Habermas deliberative politics.

Keywords

Normative principles on politics, *potential-potestas*, political field, democracy, discourse

Introducción

Desde hace décadas, la humanidad se ve enfrentada a una crisis global que tiene múltiples raíces, como los problemas socioeconómicos, la crisis ecológica y los problemas de entendimiento y convivencia pacífica y justa en el contexto de sociedades multiculturales. Esta crisis reclama una deliberación política que sea capaz de aprehender conceptualmente de modo adecuado los desafíos que surgen de esta situación crítica, y dar respuestas y orientación para una acción conjunta responsable y solidaria. En este sentido, esta *deliberación política* tendría que poder contar con una fundamentación adecuada y, además, con procedimientos concretos y efectivos de deliberación política y aplicación histórica en contextos de acción signados por el interés, el poder y los conflictos.

En el siguiente trabajo se expondrán y discutirán algunas tesis clave de la *Política de la liberación* de Enrique Dussel, a saber: determinación mutua de los principios políticos; las nociones de *potentia* y *potestas*, y la teoría del poder según se la encuentra en el tomo II de la *Política de la liberación*; el ideal político y el problema de la representatividad hacia la constitución del *campo* político; la determinación deóntica de la política y, por último, las consideraciones finales y problematización de las tesis dusselianas desde la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la política deliberativa de Jürgen Habermas.

Finalmente cabe señalar que, como restricción metodológica, se ha optado por trabajar en el presente artículo el *principio material* de la política, con lo cual se deja para futuras investigaciones el *principio formal* y el *principio de factibilidad* de la *Política de la liberación* de Enrique Dussel.

Determinación mutua de los principios políticos

Dussel considera que el aporte de Habermas significa formalmente un gran avance en la delimitación de la *razón político-discursiva*. De todos modos, el autor latinoamericano cree que la mencionada delimitación debe ser subsumida en una filosofía política más compleja que estaría constituida seminalmente por las líneas directrices que desarrolla en el tomo II de su *Política de la liberación* (Dussel, 2009a).

Habermas, al negar la vigencia política del nivel material (de la producción política de la vida humana, de las pulsiones, que en el autor alemán quedan, para Dussel, reductivamente indicadas en el tema de la *formación de la voluntad*), cae en un formalismo reductivo. “La legitimidad se establece para J. Habermas en un nivel puramente discursivo, formal. No puede comprender que un sistema político ‘pierde legitimidad’ al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos” (Dussel, 2009a, p. 402). En tal sentido, lo que habrá que hacer es articular el tema de la legitimidad *formal* con el aspecto *material* para enriquecer la concepción puramente formal o procedimental del problema de la validez política.

En este contexto, Dussel propone que el *principio material* y el *principio formal*, que definiremos más adelante, deben ser objeto de una fundamentación y descripción *compleja*. Por lo anterior, se entenderá: “Intentaremos una descripción compleja sin *última instancia*. Es decir, con diversos momentos mutuamente determinados” (Dussel, 2009a, p. 382).

Ahora bien, en su obra de 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Enrique Dussel presenta una ética fundada sobre seis principios, a saber: el principio material universal, el principio formal moral universal, el principio de factibilidad del bien, el principio crítico material, el principio moral crítico de la intersubjetividad antihegemónica y el principio de la liberación. En esa misma obra, y en otros pasajes, como el que se cita a continuación, da la impresión de que el *principio material* otorga sentido y funda a los restantes principios:

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 da el contenido a todas las 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 son puestos [...] son ‘puestos’ desde las exigencias de la vida humana. (Dussel, 1998, p. 129)

Hasta este momento, Dussel presentaba el principio material como “el punto de partida necesario”, aunque reconocía que no era suficiente, “ya que para la validez, factibilidad o crítica ética, se deberá echar mano de *otros principios* de codeterminación” (Dussel, 1998, p. 141). Punto de partida necesario, aunque no suficiente, pero que claramente daba sentido y fundaba a los demás principios como, por ejemplo, se puede leer en la siguiente cita:

[N]adie [...] puede obrar sin tener en vista *una manera concreta cultural-lingüística* [...] de institucionalizar la obligación ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en general. Esta pretensión o exigencia es absolutamente *universal* (y ahora oponemos nuestra posición a las de Taylor y Habermas). Estos son los supuestos materiales a priori de todo acto humano. Pero, gracias al momento transcultural del criterio y principio ético de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (pre o transontológico) podemos ahora juzgar éticamente la misma cultura (sus fines y valores) *desde ‘dentro’ y según su ‘propia’ lógica e identidad*. Y en este sentido es un principio universal. (Dussel, 1998, p. 141)

Es decir, hasta 1998 el principio material no solamente fundaba a la ética, sino que posibilitaba el criterio de enjuiciamiento inter y transcultural de un modo de vida bueno, en tanto este modo de vida contribuyera o no a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. “Este principio material de la ética incluye el punto de partida y contiene la ‘materia’ (*Inhalt*) de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación)” (Dussel, 1998, p. 140).

Como puede verse claramente en la última transcripción, hasta el año 1998 el principio material fundaba a los demás principios de la ética de la liberación y, en coherencia con esto, Dussel sostenía que los demás principios eran “momentos posteriores” al principio material.

En contraposición a lo anterior, en el segundo tomo de su *Política de la liberación* (2009a), Dussel resume su intento de fundamentación compleja sosteniendo que, “En efecto, el Principio *formal* [...] y el Principio *material* de la política [...], sin última instancia, deben articularse adecuadamente en la constitución de sus esferas propias, en los movimientos de sus procesos, implicándose en su aplicación” (Dussel, 2009a, p. 403).

Entonces, y tras haber hecho estas salvedades, es posible introducir la definición sui generis que Dussel ofrece del *principio democrático* en tanto que principio

universal político situado en el nivel originario donde se gesta la legitimidad primera, a saber:

Antes del ejercicio del poder constituyente, en el mismo poder instituyente; antes, en el Poder mismo como voluntades en consenso (esencia del poder en cuanto tal), el principio de legitimidad obliga ya a las voluntades a llegar a acuerdos racionales de manera que se trata del principio político formal constitutivo de la *potentia* [...] Principio democrático o Principio de legitimidad (que cumple en el campo político la misma función que en la ética cumplía el Principio de validez práctica) [...] Esa voluntad consensual, en tanto se constituye discursivamente, cumple ya los requerimientos de lo que llamaremos Principio democrático. (Dussel, 2009a, p. 404)

El principio democrático se desdobra entonces en dos momentos constitutivos del mismo. El primero está constituido por el principio material de la política, el cual se podría definir como la voluntad de producir y reproducir la vida humana que impulsa al sujeto a *dar-se instituciones* en comunidad que hagan factible la vida humana. En segundo lugar, el principio formal que, en sí mismo, es la expresión de la necesidad de deliberar y acordar para poder constituir las instituciones que hagan posible el desarrollo del principio material.

De una manera general y sin agotar todas sus determinaciones, Dussel propone como descripción mínima del principio democrático, o formal político, el siguiente enunciado, el cual expresa a modo de un imperativo categórico:

Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (macro o micro), en el nivel material o en el 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 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 institución acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal)¹ obliga legítimamente al ciudadano. (Dussel, 2009a, p. 405)

¹ Véase Dussel (1998, capítulo II).

En síntesis, el procedimiento deliberativo-simétrico constituye el núcleo conceptual de lo que Dussel entiende por principio democrático.

En este punto, y tras haber atendido lo que Dussel entiende por principio democrático, se hace necesario, para poder seguir avanzando en las tesis del autor latinoamericano, recorrer brevemente la teoría del poder que desarrolla en su política.

Potentia y *potestas*. En torno a la teoría del poder en el tomo II de la política dusseliana

El *poder* es uno de los temas centrales de la reflexión política clásica y contemporánea. Ahora bien, el *poder político* no es para Dussel “una mera diferencial de fuerza” (Dussel, 2009a, p. 456), según la cual un actor pueda tener más o menos poder de acuerdo con su capacidad militar, armamentística o de reacción. Para el autor latinoamericano, *poder político* es siempre poder consensual-legítimo y por lo tanto supone ciertas reglas de juego específicas.

En este contexto, es posible sostener que el tema de la *potentia-potestas* guía todo el segundo tomo de la política dusseliana. En este sentido, se hace necesario explicitar cada uno de estos conceptos de modo extenso. De una manera aproximativa puede sostenerse que por *potentia* se entenderá el *ser oculto*, el poder de la comunidad política misma sin una determinación institucional más allá de la mera voluntad de consenso. Por su parte, la *potestas* puede ser entendida como el *fenómeno*, el poder delegado por representación, ejercido por acciones políticas a través de instituciones ya constituidas y determinadas. En esta medida es posible entender a la *potestas* como la institucionalización y determinación de la *potentia*.

Todo lo que se llame ‘político’ tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia*. Pero, en cuanto tal y si no fuera determinada de ninguna manera (es decir, heterogéneamente institucionalizada) permanecería ‘vacía’, como una ‘nada’ política: pura *potentia* sin realización alguna [...] Dicho en pocas palabras, la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material) 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). Son entonces, por ahora, tres determinaciones esenciales del poder como *potentia*. (Dussel, 2009a, p. 60)

Por tal motivo, Dussel sostendrá que la fuerza, el poder *desde abajo*, es *potentia*, es positivo, es la vida que quiere vivir y se da los medios para sobrevivir. El poder *no es dominación*, no es solo opresión, no es solo poder como lo entiende la modernidad colonialista.

Es más, la historia del *paso* de un Estado colonial a otro emancipado poscolonial significa un proceso completamente distinto al seguido por los Estados europeos, e incluso por el norteamericano. La constitución del campo político, las acciones estratégicas, los sistemas institucionales metropolitanos y la claridad con que se muestra la normatividad de los principios políticos implícitos, es decir, *lo político*, guarda en buena parte importantes diferencias en el centro y en la periferia colonial y poscolonial (Dussel, 2007, p. 552).

El *ser-en-sí* de la política, en tanto que mero *poder-en-sí* o mera *potentia*, sería el ejercicio pleno del poder instituyente de la voluntad en participación total y permanente. Este es el caso de una democracia directa. Ahora bien, en los Estados modernos, complejos y plurales, esta forma de democracia es, a todas luces, imposible. Por este motivo acontece lo que Dussel denomina *escisión ontológica originaria-primer*a, es decir:

La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual *instituyente*: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferencialmente pueda *ejercerse* el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio [...] Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medio de representantes, le llamaremos *potestas* (Dussel, 2009a, p. 61)

El *poder-en-sí* de la voluntad como *potentia*, en tanto que poder instituyente (y ejecutante, al modo de una democracia directa), es irrealizable en nuestras sociedades modernas, por esto mismo acontece una *escisión ontológica* que distingue un plano propiamente *ontológico*, en el cual Dussel ubicará la *potentia* en tanto que fundamento del poder legítimo, de un plano *óntico*, en el que se ubica la *potestas* como un epifenómeno del poder instituyente –*potentia*. Desde esta *escisión ontológica* se definirá a la *potestas* como la voluntad ya constituida por medio de instituciones, mientras que la *potentia* será la voluntad *en-sí* como poder instituyente que funda a la *potestas* en el consenso.

Ahora bien, la voluntad instituyente –*potentia*– no es postulada por Dussel como un *fenómeno determinado en el tiempo*, esto es, no es pensada como un hecho histórico originario que funda, por ejemplo, a los Estados modernos. La *potentia* es más bien supuesta como un punto lógico en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del poder instituido legítimo –*potestas*. Este punto lógico es necesario, según el autor latinoamericano, porque brinda por ejemplo una instancia criteriológica para la crítica de *sistemas políticos fetichizados*. Dussel señala: “Cuando la *potestas* se fetichiza, es decir, se ‘corta’, se ‘separa’ de su fundamento (la *potentia*), ‘disminuye’ su poder, aunque su ejercicio despótico pareciera alcanzar el paroxismo de la fuerza” (2009a, p. 61). En contraposición, “[c]uando el poder institucional fortalece el poder de la *potentia*, ‘los que mandan, mandan obedeciendo’. En esta última posibilidad, el poder político-institucional cumple con mayor capacidad, fortaleza y fuerza sus fines” (Dussel, 2009a, p. 63).

En efecto, para Dussel el poder político se encuentra disperso en todo el campo político y en sistemas concretos, en la comunidad política y en todas las comunidades, asociaciones y organizaciones subalternas como *potentia*. Esta *potentia* se despliega permanentemente en todas las actividades regenerando a la *potestas*. En este punto el autor distinguirá el *Stato di eccezione* (Agambem, 2004) del *Estado de rebelión* (Dussel, 2006, 2007, 2009a, 2009b). En el primero, Agambem, desarrollando las tesis de Carl Schmitt, analiza este *Estado* dentro de la semántica propia del derecho romano. En el mismo, la *auctoritas* es el momento del poder que puede poner en suspensión a la *potestas* creando la paradójica situación de una *anomia en el nomos*. Por su parte, cuando Dussel se refiere a momentos de *excepción histórica* no se refiere a la acción de un actor individual o colegiado que tiene *autoridad*, sino que hace referencia a un actor colectivo, esto es, a *la comunidad política o el pueblo mismo*. En este último caso, cuando este pasa a ser *actor* y se *autoriza a sí mismo* el poder instituyente pero no como el que declara el *Estado de excepción*, sino como el que declara la necesidad de una transformación de la *potestas* como totalidad si fuese necesario, entonces la *voluntad* aparece con mayor claridad aún que la *decisión* de la autoridad del líder en Schmitt.

La decisión es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como *potentia*, y se autoriza a transformar la *potestas*, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a una nueva asamblea constituyente. Este es el *Estado de rebelión* como veremos. (Dussel, 2009a, p. 64)

El *Estado de excepción* es correlativo al orden jurídico establecido –*potestas*–, dado que se decreta por el ejercicio de una función del poder constituido –*auctoritas*–; en cambio, el *Estado de rebelión* es la acción misma originaria de la voluntad consensual de la comunidad política –*potentia*. “Esta acción originaria habla de un momento ontológico, *más acá* de la voluntad que decreta el ‘Estado de excepción’ schmittiano” (Dussel, 2009a, p. 65). Esto es tanto así que, para Dussel, el Estado de rebelión puede dejar sin efecto al Estado de excepción.

De manera que habría: a) una *anomia* anterior al orden jurídico (de la *potestas*) de la comunidad política misma como poder originario (*potentia* como poder instituyente, constituyente), que luego dará origen a las instituciones (*auctoritas ante festum*); b) un *nomos* u orden donde la *potestas* puede ser puesta en cuestión como ‘estado de excepción’ (*auctoritas in festum*); y, por último [...], c) una *auctoritas post festum* del pueblo, o algunos de sus sectores, que ponen en cuestión el orden legítimo vigente desde el consenso crítico de la vida de las comunidades que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos. (Dussel, 2009a, p. 65)

En síntesis, a mi entender, Dussel parte, para la postulación del Estado de rebelión, del reconocimiento de que la *potentia* puede ser investida de *auctoritas* y de este modo puede llegar a cuestionar a la *potestas* misma. Como consecuencia se deduce que la *potentia* es, en última instancia, el *poder político* mismo, el cual funciona como fundamento del ejercicio *delegado* de la *potestas*.

El ideal político y el problema de la representatividad

La democracia directa es una situación ideal que, para Dussel, cumple una función criteriológica clave. La importancia de esta idea –democracia directa– estriba en que se establece como parámetro que muestra a los Estados modernos el *alejamiento* que la representatividad supone de un sistema más perfecto aunque imposible actualmente.² El ejercicio del poder perfecto en política supondrá, entonces, la

² En este punto, cabe hacer la siguiente aclaración: para Dussel, el ideal de todo sistema político está anticipado en el modelo de una democracia directa, simétrica y que contemple la irrestricta participación de todos los actores (Dussel, 1998). En las sociedades actuales, numerosas, conflictivas, interculturales y determinadas por múltiples instituciones que interactúan entre sí, la democracia representativa se presenta como el mejor sistema fácticamente posible que debe tender siempre a un acercamiento al ideal de la participación plena, por ejemplo, por medio de acciones que optimicen la representatividad (Dussel, 2007).

identidad entre representante y representado. Dicha representatividad perfecta es empíricamente imposible aunque lógicamente postulable –ya que no implica contradicción alguna– y críticamente necesaria para enjuiciar sistemas políticos concretos. Esto es, los sistemas políticos pueden ser juzgados, al menos en parte, por el intento siempre perfectible que realizan de acercar el ideal a lo real en una búsqueda continua de disminuir la distancia del representante y el representado por medio de instituciones que mejoren esa mediación.

En este contexto, la idea de la democracia directa es un postulado de orientación y no un principio normativo para Dussel. Para que este postulado se realice lo más posible debe admitirse desde el poder constituido la posibilidad de la existencia de un no-consenso legítimo, lo cual supone admitir e institucionalizar el disenso político legítimo de una oposición. En este sentido el disenso minoritario es esencial para la constitución del campo político dado que:

[l]a existencia del disenso, en apariencia contra el postulado de la unanimidad, muestra el interés de que se haya intentado seria y honestamente llegar a tal aceptación sin oposición, sin contradicción, pero el que queden algunos sosteniendo sus razones disidentes garantiza a la comunidad un principio crítico interno en el cual le va la vida política democrática a la comunidad. Por ello, el respeto de los derechos de los disidentes, ante la imposible unanimidad empírica, es un momento esencial en la aplicación del principio democrático. (Dussel, 2009a, p. 418)

Con Sartori (2000, p. 58), Dussel considera que para ser democrático un gobierno mayoritario debe ser *frenado y detenido* por los derechos de la minoría, de lo contrario se convertirá en un régimen autoritario y antidemocrático. Esto supone ciertas reglas pragmáticas y semánticas que, junto con lo desarrollado antes en el presente trabajo, van a ir delimitando el campo de *lo político* con exigencias muy concretas que de no ser respetadas destruirían el campo en cuanto tal ya que, como sostiene Dussel: “un ‘asesinato político’ no es cosa pequeña” (2009a, p. 419). Como veremos más adelante, un ‘asesinato político’ en sentido estricto es un hecho imposible desde la definición de campo político que ofrece Dussel.

Hacia la constitución del campo político

La teoría de la *constitución del campo político*, tal y como la entiende Enrique Dussel, supone ciertas reglas de juego que determinan el estatus y el funcionamiento

de este campo práctico. En tal sentido, se mostrará cómo en la constitución de dicho campo el *principio material* y el *principio formal* conformarán la frontera de lo posible/imposible a nivel *político*.

La noción de estrategia proviene del pensamiento griego³ y en algunos filósofos contemporáneos (como en Apel, 1985, 1988, 2007, o Habermas, 2000, 2005, 2008) lo 'estratégico' es lo que sigue fines instrumentales que distorsionan la relación comunicativa, la cual es propiamente intersubjetiva y normativa. Otros, con razón sostiene Dussel, efectuaron antes una crítica de la razón instrumental, como Horkheimer o Adorno, lo que ha llevado a un cierto desprecio por la razón *estratégica*, la cual debe distinguirse claramente de la razón *instrumental* (Horkheimer y Adorno, 1987). Dussel entiende que estos filósofos intentan una crítica necesaria pero no suficiente como para descartar la importancia de este nivel *práctico*, componente imposterizable de 'lo político'. (Dussel, 2007, pp. 551-558; 2009a, pp. 89-95).

La categoría de *mundo*, por ejemplo, apunta a la totalidad de las experiencias de la subjetividad fáctico-cotidiana del existente humano; es el horizonte omni-comprendido, el más amplio posible de la vida fáctica del ser humano. Pero esta categoría pierde rendimiento analítico cuando con ella se intenta distinguir diversas acciones inscritas en distintos niveles institucionales. Como un intento de corrección a esta categoría, demasiado amplia para su aplicación en política, según el autor latinoamericano se introduce la noción de 'campo'. Dussel entenderá este concepto como una red de relaciones de poder que se estructuran mutuamente desde un mismo horizonte (mundo). Pero, en esta medida, es posible distinguir analíticamente la red de relaciones de poder (campo) del horizonte en el cual acontecen (mundo) (Dussel, 2009a, p. 90).

De ese modo, en el tomo II de su *Política de la liberación* (2009a), Dussel utilizará la noción de campo solo en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu (1992), en cuanto se utilizará dicha categoría para situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones en las que el sujeto opera como actor de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados múltiples sistemas y subsistemas. Estos campos se recortan dentro de la totalidad del mundo de la vida cotidiana y constituyen sus desagregados analíticos y políticos-funcionales.

Parafraseando a Dussel se podría decir que el mundo cotidiano no es la suma de todos los campos, ni los campos son la suma de los sistemas, sino que los pri-

³ De *stratus* que significa 'ejército', aunque igualmente 'multitud'; y *ágo* que significa 'conducir', 'llevar'. *Strategós* es el que conduce un ejército.

meros (mundo y campo) engloban y sobreabundan a los segundos (los sistemas y los subsistemas), ya que al final las tres categorías intentan dar cuenta de la dimensión intersubjetiva de la existencia humana (Dussel, 2009b, pp. 206-210).

Ahora bien, 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 sujetos intersubjetivos, relacionados desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Por lo tanto, cada sujeto como actor es un agente que se define en relación a los otros *ad intra* de uno o múltiples campos ya siempre intersubjetivos (Dussel, 1998, pp. 167-233).

Aunque hay tensiones, el campo guarda siempre cierta unidad (si la perdiera dejaría de ser un campo y se habría desagregado en prácticas meramente contradictorias y antagónicas). En dicha unidad existe una cierta agenda, una cierta actualidad de temas, cuestiones y oposiciones más urgentes antagonistas. Por otro lado, incluso “la subjetividad humana necesita de la apoyatura objetiva de la materialidad cultural, *so pena* de quedar reclusa en la pura subjetividad potencial siempre posible pero nunca real, ni actual, ni transmisible” (Dussel, 2006, p. 272).

En este contexto resultará muy útil, para aproximarnos a la noción de campo dusseliano, un ejemplo propuesto por el propio autor latinoamericano. Si 22 deportistas juegan un partido de fútbol, se trata de una práctica en un campo deportivo, y por lo tanto deben cumplir, de acuerdo a la normatividad del deporte en cuestión, ciertas reglas. Si dos boxeadores, en otro campo deportivo, cumplen con las reglas del box, triunfará el que acierte más golpes contra el oponente, el *enemigo deportivo*, que no es el *enemigo total* de la guerra. De manera sobresaliente triunfa el que deja sin conciencia a su oponente de turno. Es decir, en el box se debe vencer físicamente al ‘opponente’ de turno hasta dejarlo ‘fuera de juego’. La intención y la normatividad del campo deportivo no referen a matar al oponente, sino a dejarlo indefenso, inerte y, por lo tanto, *vencido*. Si, en el caso anterior, un jugador de fútbol dejara *fuera de juego* a un *antagonista*, dándole un golpe como en el caso del boxeador, habría dejado de ser jugador de fútbol (al ultrapasarse el límite de lo posible dentro del campo pragmático-semántico de ese deporte, pene-trando en lo que ya es imposible para un jugador de fútbol); pero por ello no sería tampoco boxeador, sino que recibiría, según las reglas del fútbol, una pena por infracción. Es decir, si bien todo campo está constituido por redes de poder, estas mismas redes construyen una normatividad mínima y cambiante, pero necesaria, que aglutina significante y determina los límites de lo permitido y de lo prohibido dentro del campo en cuestión.

En un sentido muy similar al desarrollado por Dussel, aunque en relación a la obra kantiana y en un estricto plano lógico-semántico, el profesor Daniel Omar Pérez ha definido ciertos conceptos como *heurísticos*, entendiéndose por estos: “principios regulativos de sistematización de un dominio de elementos dados”⁴ (2009, p. 310). “Estes elementos conformam uma heurística ou lineamentos gerais para a condução do conhecimento ou a ação” (Pérez, 2009, p. 311). De este modo, será posible entender, por ejemplo, la teorización kantiana como la sucesiva creación de campos morfosemánticos ordenados en torno a conceptos heurísticos (los cuales son, a la vez, conceptos marco y conceptos límite de la comprensión), postulados sobre límites previstos a priori que hacen posible la experiencia humana, en tanto experiencia que se expresa en juicios de la forma *S es P*. En tal sentido, esta línea de reconstrucción que parte de la pregunta por las condiciones de posibilidad de las proposiciones sintéticas permite a Kant, en la interpretación del profesor Pérez, la introducción de conceptos que, respondiendo a las formas del entendimiento racional finito, constituyen *metonímicamente* (esto es, crean *contigüidad*) un campo morfosemántico. Desde esta interpretación, para la introducción de estos conceptos (por ejemplo, el de *regularidad de la naturaleza*) que luego serán definidos como *heurísticos*, no es necesaria ninguna justificación metafísica aunque no sea posible aplicarles el modelo de la *deducción trascendental*; esto es, se justifican en el límite a priori previsto trascendentalmente por el propio funcionamiento de la racionalidad humana y por la necesidad racional de crear campos de inteligibilidad de lo real.⁵ (Pérez, 2009, pp. 186-187; Romero 2010, pp. 266-268). De modo análogo, en la obra de Dussel existirían ciertos *imperativos heurísticos* –por ejemplo el “no matar al antagonista político” – que constituirían el campo de lo político al brindarle cierto rendimiento analítico que se definiría por la capacidad diferencial de distinguirse de otros campos, por ejemplo, del de la guerra.

Según lo desarrollado hasta aquí es posible sostener que todo campo disciplina, y es esta disciplina la que le da cohesión y recrea al campo mismo. Dussel acepta la noción de disciplina de Foucault, aunque pretende ir más allá de ella misma. Disciplina será para nuestro autor la acción regulada del actor social, que exige también un cierto control sobre la corporalidad. Cierta disciplina es necesaria, aunque postergue por un tiempo el cumplimiento del deseo. Toda institución exige disciplinar al *eros* placentero, a la corporalidad gozosa, a la subjetividad deseante, aunque con la promesa de recompensar esta falta a largo tiempo. Lo disciplinario

⁴ La traducción del original en portugués es propia.

⁵ Por ejemplo, en el caso de la introducción del supuesto heurístico de *regularidad de la naturaleza*, uno de los campos semánticos que estaría en juego es el de las ciencias naturales en cuanto tal.

se tornará represivo, y políticamente autodestructivo, cuando los que la padecen llegan a un grado de conciencia en el que la juzgan como una expresión de displacer intolerable (Dussel, 2009a, p. 190).

Cuando la necesaria institución disciplinaria, que mantiene un campo X, se torna represiva, es porque se cristaliza, porque ya no puede crear más significantes para 'seguir esperando' y, en tal sentido, estamos ante una institución anticuada que debe, desde una perspectiva estratégica, transformarse en otra o mejorarse. Cuando un sistema, en tanto que institucionalización de un campo, pretende perpetuarse autorreferentemente y pierde su criterio (la reproducción válida de la vida en comunidad), el sistema se fetichiza y es entonces represor y destructor de la vida. Esta es la represión que Marcuse llamará *surplus-repression* en la institucionalidad capitalista (1985, pp. 86-113). Es decir, tanto plusvalor produce el obrero para el capital como dolor represivo se causa en el trabajador asalariado que lo crea. El tiempo necesario para la reproducción del valor del salario podría decirse que es el tiempo del ejercicio productivo de un *eros* disciplinado, pero el plust tiempo del plustrabajo, impago y robado, sería el momento represor, sufrimiento injusto que padece el trabajador de una fábrica, de una oficina o el programador de una megacomputadora. En este sentido, el poder que se pervierte pasa del necesario disciplinamiento a la represión (Dussel, 2009a, p. 189).

El campo político se encontrará ahora ocupado, estructurado, organizado por una red de estructuras institucionalizadas para el ejercicio delegado del poder (*potestas*), que fijan fronteras de lo posible/imposible a las acciones estratégicas y que indican lo políticamente operable y factible.

Determinación deóntica de la política

La constitución del campo político arriba descrito posee una doble determinación. Por un lado, podría denominarse nivel empírico-contingente al constituido por una agenda específica, una jerga, un conjunto de instituciones que delimitan el ámbito de acción del campo en cuestión. Por otro lado, existiría un nivel ideal-necesario que funcionaría como *condición ontológica de posibilidad* (Dussel, 2009b, p. 214) del propio campo político. Es en este nivel donde necesariamente se operaría la *subsunción* de los principios éticos en principios políticos. A continuación, y hacia el final del presente estudio, se reconstruirá la subsunción del principio material de la ética en el principio material de la política.

En este contexto, Dussel retoma del giro pragmático de la filosofía contemporánea la noción de *acto de habla* en tanto que acción locutiva-ilocutiva que tiene

un contenido proposicional, aquello que se enuncia, y un contenido performativo, aquello que se pretende en la enunciación. En tal sentido, la *pretensión de bondad* del acto ético (Dussel, 1998, pp. 235-280), similar a lo que para la ética del discurso será la *pretensión de corrección*, es subsumida en una más compleja e institucionalizada *pretensión política de justicia* (Dussel, 2009a, p. 374): “Cuando en el campo político se subsume la *pretensión de bondad* universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega el poder político, la mera *pretensión de bondad* se transforma analógicamente en una *pretensión política de justicia*” (Dussel, 2009a, p. 516).

En este punto es que Dussel redefine el problema de la aplicación de las éticas de principios. Es decir, los principios éticos –o el principio ético, según la propuesta ética de la cual se trate– determinan el ámbito semántico del cual se trata en un campo práctico particular. Esto es lo mismo que afirmar que los principios prácticos de los campos específicos y concretos subsumen a los principios éticos.

Los principios éticos no pueden regular a una acción supuestamente ética *en cuanto tal*, ya que, como indicaba Max Scheler con respecto a los valores, una acción puramente ética que encarnara un valor en abstracto no tiene realidad alguna. Nadie puede cumplir un acto ético *en sí*; un mero acto de *justicia* en cuanto tal. Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo *determinado*. (Dussel, 2009b, p. 198)

En este sentido, Dussel observa que, por ejemplo, la prohibición general de “No robar”, que en un nivel ético no tiene más contenido, subsumida al campo económico del sistema capitalista-burgués adquiere, por ejemplo, la siguiente determinación: “No robarás el salario al obrero en la empresa capitalista”. Del mismo modo, el principio material de la ética, a saber la exigencia de *producir, reproducir y desarrollar la vida humana* que, según Dussel, funda incluso a las pretensiones performativas del *logos* (Dussel, 1998, p. 420) y que por lo tanto fundamenta la ética, es subsumido en el *principio material de la política*, el cual es explicitado por el autor latinoamericano como ‘fraternidad’. Este principio “negativamente formulado [...] podría enunciarse, en uno de sus aspectos: ‘¡No matarás al antagonista político!’ [...] Positivamente ese principio se enunciaría resumidamente: ‘¡Debemos producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los miembros de la comunidad política!’” (Dussel, 2009a, p. 438). Es decir, no es político el matar al antagonista y, por ello, no se cumple con la exigencia deóntica que ontológicamente sostiene

a este campo práctico en cuestión. El que así se comporta habrá ultrapasado la normatividad del campo de lo político para ingresar en otro campo, con reglas diferenciadas y propias; por ejemplo, el campo de la guerra, en donde al enemigo no se lo define como *antagonista* sino como *enemigo total* y, por tanto, dentro de ciertas reglas que no abordaremos aquí, es posible eliminarlo.

En este sentido es que, según Dussel, el principio material de la vida, en tanto que fraternidad –respecto de la alteridad del otro que es un antagonista y no un enemigo total–, en el campo político *determina* los contenidos y da orientación al discurso de la comunidad política, al mismo tiempo que marca las fronteras de lo posible/imposible a nivel político. De este modo, pretendo haber mostrado, de forma muy sintética, el modo como ocurre la subsunción de un principio ético al campo práctico de la política dentro de la propuesta dusseliana y cómo “el principio material es el soporte normativo de la *potentia*” (Dussel, 2009b, p. 210).

Consideraciones finales

La última parte de la obra ético-política del profesor Dussel, desde 1998 hasta la actualidad, es sumamente amplia y compleja. De ahí la dificultad de elaborar una *conclusión* sobre temas tan relevantes y centrales para la filosofía de la liberación dusseliana. Por lo anterior, las observaciones que siguen no tienen un carácter definitivo, sino provisional, y se orientan a continuar la discusión sobre los temas esbozados en este trabajo, los cuales son de gran actualidad para nuestra situación sociopolítica continental y mundial.

En este contexto, es posible destacar, por un lado, la *teoría del poder* que Enrique Dussel, en clima de época con otros autores –franceses e italianos– ha desarrollado desde las nociones latinas de *potentia*, *potestas* y *auctoritas*. Con Agambem, pero más allá de este, resulta muy interesante la postulación, desde la realidad latinoamericana, del *Estado de rebelión* que puede, desde la *potentia*, suspender al *Estado de excepción* mismo. Por otro lado, la definición del poder desde la *potentia* en tanto que voluntad instituyente brinda un punto criteriológico para enjuiciar sistemas *políticos* fetichizados, esto es, sistemas en donde la *potestas* se ha escindido radicalmente de la *potentia*.

Aun así es posible hacer algunas observaciones críticas a la propuesta del filósofo latinoamericano. Las mismas no tienen carácter concluyente sino que se orientan a poner en diálogo las tesis de Dussel con algunos postulados clave de la ética del discurso tanto de Apel como de Habermas. En tal sentido, es el propio Enrique Dussel quien ha propiciado esta discusión e intertexto, la cual si bien tuvo encuentros y libros paradigmáticos (Dussel, 1994; Fernández, Tapias y Ruedas,

1994; Apel y Dussel, 2005), aún hoy sigue presente en muchos textos del autor latinoamericano (Dussel, 1998, 2006, 2007, 2009a, 2009b, 2009c).

En este contexto, es posible preguntarse si una noción tan importante para Dussel como la de *potentia* no se encuentra ya presente, por ejemplo, en la obra *Facticidad y validez* (2005) de Jürgen Habermas. En este gran trabajo del autor alemán, cuando presenta la *Política deliberativa* y trata el problema de la *soberanía*, leemos:

Quando se abandona la concepción articulada en términos de ‘filosofía del sujeto’, la soberanía no necesita, ni quedar concentrada en el pueblo entendido este en términos concretistas, ni tampoco ser desterrado éste al anonimato de las competencias articuladas en términos de derecho constitucional. El ‘sí mismo’, el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande [...] Con ello no queda desmentida la institución aneja a la idea de soberanía popular, pero sí queda interpretada en términos intersubjetivistas. (Habermas, 2005, p. 377)

En el segundo tomo de la *Política* dusseliana no termina de quedar en claro cuál es el agente de la *potentia*; por ejemplo, si se trata de un sujeto, de un co-sujeto o de un inter-sujeto. Si se trata de un sujeto determinado –*pueblo, víctimas o excluidos*–, como por ejemplo parecía tratarse en la *Ética de la liberación* (Dussel, 1998, pp. 411-473), es difícil escapar a las críticas desarrolladas a la filosofía del sujeto y a una topografía demasiado reductiva de la complejidad social, económica y política.

En primer lugar, ¿dónde comienza la ‘comunidad de víctimas’? O, en su forma negativa, ¿dónde termina ‘la comunidad de víctimas’? Resulta indudable que el espacio social, político y económico es heterogéneo, pero la complejidad de las interacciones escapa a un cuadro demasiado reductivo de las mismas. En tal sentido, podemos decir que las nociones de ‘comunidad de víctimas’ y de ‘exterioridad’, como destinatarios y constructores de la *solidaridad*, son poco *distintas* y por ello mismo se tornan poco *claras*. ¿Toda *víctima*, de algún modo, no es también, en cierto sentido, *victimaria*?” (Romero, 2007, pp. 128-129).

Por otro lado, si la *potentia*, en tanto que intersubjetividad originaria de la soberanía, fuera definida, como en algunos lugares de la obra de Dussel se insinúa (2009a, p. 132-148), como *poder comunicativo* que luego se institucionaliza en la

potestas en tanto que *poder administrativo*, es difícil ver la novedad con respecto a la política deliberativa propuesta por Habermas.

Los espacios públicos en el interior de los órganos parlamentarios [la *potestas* para Dussel] están estructurados predominantemente como *contexto de justificación*. Y no solo dependen de un trabajo administrativo previo y de un trabajo administrativo posterior, sino que dependen también del *contexto de descubrimiento* que representa un espacio público no regulado por procedimientos [la *potentia* para Dussel], es decir, el espacio público de que es portador el público general que forman los ciudadanos. (Habermas, 2005, p. 384)

Finalmente, considero que la postulación de un *principio material de la política*, en tanto que exigencia de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana que adquiera la forma de *fraternidad política*, no necesita de una base pulsional-instintual (Dussel, 1998, pp. 91-142) para ser sostenido. Quiero remarcar aquí la complejidad de tornar una pulsión, orden del ser, en un principio normativo, orden del deber-ser. En todo caso, en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del acuerdo válido, en los términos de Karl-Otto Apel es posible mostrar la suposición del punto de vista del otro como elemento de validación de una pretensión de validez en pugna y por lo tanto la exigencia moral de preservarlo que de ahí se deduce *so pena* de incurrir en autocontradicción performativa (Apel, 1998, pp. 147-184). En este contexto, Apel ha observado:

Sobre todo a partir de mi polémica con la 'ética de la liberación' de Enrique Dussel, orientada esencialmente por la ética del *encuentro con el 'otro'* de Lévinas, he llegado a la siguiente convicción escéptica: la orientación primaria de la ética hacia una interacción con los otros no mediada por instituciones, por ejemplo, el encuentro '*face to face*' en el sentido de Lévinas [...]; dicha orientación, modelada por la tradición judeocristiana y en su secularización filosófica como filosofía dialógica del encuentro con el 'tú', más bien podría dificultar la pretendida *aplicabilidad concreta* de la ética [...] La acción normal en el mundo de la vida [...] está mediada ya siempre por instituciones, ante todo por la pertenencia a comunidades sociales de los participantes en la interacción y por normas y responsabilidades. (2004, p. 206)

Referencias bibliográficas

- Agambem, G. (2004). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-textos.
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Tomos I y II. Madrid: Taurus.
- _____. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós/I.C.E., U.A.B.
- _____. (2004). *Apel versus Habermas*. Granada: Comares.
- _____. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Apel, K.-O. y Dussel, E. (2005). *Ética del discurso. Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Bourdieu, P. (1992). *Les Regles de l'Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire*. Paris: Minuit.
- Dussel, E., comp. (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- _____. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Tomo I. Madrid: Trotta.
- _____. (2009a). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Tomo II. Madrid: Trotta.
- _____. (2009b). Ética y principios normativos de la política. En C. Ambrosini (comp.), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*, 187-216. Lanús: Ediciones de la UNLa.
- _____. (2009c). Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. En J. Rüsen y O. Kozlarek (coords.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*. Buenos Aires: Biblos.
- Fernández, D., J. Tapia, J. y Rueda, L., eds. (1994). *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- _____. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- _____. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Perez, D. O. (2009). *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat.
- Romero, E. (2007). "Solidaridad como parcialidad en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel." En M. Figueroa y D. Micheliní (comps.), *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs*, 117-130. Santiago: Editorial Universidad Alberto Hurtado.

_____ (2010). Reseña de *Kant e o problema da significação*. En J. Wester (coord.), *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural: Lo bueno y lo justo*, Año XII, N° 2, 266-268.

Sartori, G. (2000). *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza.