

PRINCIPIOS Y FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DE LA POLÍTICA

UN ESTUDIO DESDE DUSSEL Y VILORO

Gildardo Durán Sánchez

Epílogo de Enrique Dussel

CENTRO DE ACTUALIZACIÓN DEL MAGISTERIO EN MICHOACÁN
EDITORIAL MOREVALLADOLID

PRINCIPIOS Y FUNDAMENTACIÓN
ÉTICA DE LA POLÍTICA
UN ESTUDIO DESDE DUSSEL Y VILORO

**CENTRO DE ACTUALIZACIÓN DEL
MAGISTERIO EN MICHOACÁN**

DIRECTORIO

ING. SILVANO AUREOLES CONEJO
Gobernador Constitucional del Estado de Michoacán

MTRO. ALBERTO FRUTIS SOLÍS
Secretario de Educación en Michoacán

MTRO. FRANCISCO LUIS SÁNCHEZ ALFONSO
Subsecretario de Educación Media Superior y Superior.

LIC. ERIC ALCARAZ LÓPEZ
Director de Formación Inicial y Profesionalización Docente

LIC. LÁZARO PÉREZ MERCADO
Jefe del Departamento de Normales y CAMM

JULIO SANTOYO GUERRERO
Director del CAMM

MTRA. CLAUDIA IRERI MAURICIO BRAVO
Subdirectora Académica del CAMM

MTRO. VÍCTOR HUGO GUERRERO REYES
Subdirector Administrativo del CAMM

MTRO. ARTURO PIZANO HURTADO
Jefe del Área de Extensión Educativa y Difusión Cultural del CAMM

PRINCIPIOS Y FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DE LA POLÍTICA

UN ESTUDIO DESDE DUSSEL Y VILORO

Gildardo Durán Sánchez

Epílogo de Enrique Dussel

CENTRO DE ACTUALIZACIÓN DEL MAGISTERIO EN MICHOACÁN
EDITORIAL MOREVALLADOLID
Morelia, Mich. Octubre de 2017

Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro.
Gildardo Durán Sánchez

© Gildardo Durán Sánchez

© Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán

© Editorial Morevalladolid

Diseño Editorial: Irma Gutiérrez Núñez

ISBN: 978-607-424-636-0

Impreso y hecho en México, 2017.

Derechos reservados conforme a la ley.

ÍNDICE

Prólogo	9
Introducción	13
1.- Antecedentes socio-históricos de la fundamentación de la Política en E. Dussel	19
1.1.- E. Dussel. 1. 1. 1.- Origen de la Modernidad: la “Modernidad mundial”. 1. 1. 2.- La “Modernidad eurocéntrica”. 1. 1. 3.- La Transmodernidad.	
2.- Antecedentes socio-históricos de la fundamentación de la política en L. Villoro	43
2.1.- L. Villoro. 2. 1. 1.- La conquista. 2. 1. 2.- La independencia. 2. 1. 3.- La revolución. 2. 1. 4.- La posmodernidad.	
Reflexiones finales	69
3.- Fundamentación ética de la política en Dussel	79
3.1.- Recorrido histórico de la fundamentación. 3. 1. 1.- Momento formativo. 3. 1. 2.- Momento ontológico. 3. 1. 3.- Momento meta-físico. 3. 1. 4.- Momento materialista. 3. 1. 5.- Momento arquitectónico. 3. 1. 6.- Momento político. 3. 2.- Arquitectónica de la fundamentación. 3. 2. 1.- Fundamentación ética de la política. 3. 2. 1. 1.- Principio político-material o principio-vida. 3. 2. 1. 2.- Principio político-formal o de legitimidad política. 3. 2. 1. 3.- Principio político de factibilidad o de libertad política. 3. 2. 1. 4.- Principio político crítico-materia. 3. 2. 1. 5.- Principio político crítico de validez. 3. 2. 1. 6.- Principio político crítico de factibilidad o Principio-Liberación.	
4.- Fundamentación ética de la política en Villoro	135
4.1.- Recorrido histórico de la fundamentación. 4.1.1.- Momento vivencial. 4.1.2.- Momento histórico. 4.1.3.- Momento cognitivo. 4.1.4.- Momento político-cultural. 4.1.5.-	

Momento militante. 4. 2.- Contexto histórico de la fundamentación. 4. 2. 1.- Punto de partida del pensamiento de Villoro. 4. 3.- Postulación de valores en la acción política. 4. 3. 1.- Objetividad de los valores. 4. 4.- Orientación axiológica de la acción política. 4. 4. 1.- El valor postulado conduce la acción política. 4. 4. 2.- El ideal postulado y orientador es normativo. 4. 5.- Realización de los valores postulados. 4. 6.- Aplicación casuística de los valores.

Reflexiones finales	203
5.- Realización histórica del proyecto ético-político de Dussel	215
5. 1.- Concepción del proyecto ético-político de Dussel. 5. 2.- Realización histórica del proyecto ético-político.	
6.- Realización histórica del proyecto ético-político de Villoro	229
6. 1.- El sujeto de transformación política. 6. 2.- Realización histórica del proyecto ético-político.	
7.- Valoración de la transformación institucional desde la subjetividad política	243
7.1.- Relevancia de la transformación institucional. 7.2.- La política. 7.3.- La alteridad. 7.4.- La transformación política.	
Epílogo de Enrique Dussel	279
Bibliografía	285

PRÓLOGO

El libro que ahora presentamos constituye un hito en los estudios filosóficos latinoamericanos, pues se ocupa de forma sistemática y rigurosa de la evaluación crítica de las propuestas ético-políticas de dos figuras paradigmáticas no sólo del contexto mexicano sino del de Latinoamérica en general: Luis Villoro y Enrique Dussel. Paradigmáticas en cuanto ambos pensadores son, de alguna manera, representativos de las dos corrientes filosóficas, o las dos maneras en que se ha asumido la actividad filosófica en nuestro continente. Aunque han sido caracterizadas de distinta manera, por comodidad las designaremos aquí como la corriente del pensamiento analítico —que prioriza el carácter racional de la filosofía sobre su compromiso ideológico-político— y la del pensamiento “comprometido”, que prioriza la función socio-política de la filosofía respecto al cumplimiento de sus requisitos epistemológicos o metodológicos. La primera claramente ha estado influida por la tradición de la filosofía anglosajona, y la segunda por la tradición del pensamiento continental, especialmente por el marxismo y cierto humanismo de corte fenomenológico y existencial.

No obstante, y en esto radica también la relevancia de Villoro y Dussel, ambos pensadores han estado dispuestos a trascender esas identificaciones. No se han contentado con ajustarse simplemente a esas etiquetas. Vinculado en un momento de su trayectoria filosófica a la filosofía analítica, Villoro es, sin embargo, un gran conocedor de la tradición humanista de la filosofía del siglo XX (fenomenología, existencialismo) y un pensador dispuesto en todo momento a atender las exigencias de

nuestras condicionantes socio-políticas. Dussel, por su parte, identificado siempre con el proyecto de una filosofía al servicio de la “liberación”, ha estado dispuesto, particularmente en las últimas décadas de su trayectoria intelectual, a asumir el reto que plantean las exigencias crítico-rationales del pensamiento filosófico.

El libro de Durán da cuenta ampliamente de los rasgos particulares de los proyectos filosóficos de cada pensador, así como de las coincidencias y convergencias entre ellos. De alguna manera, el objetivo final de este libro es mostrar que ambos pensadores parten de ciertos supuestos comunes y siguen, aunque por distintas vertientes metodológicas, ciertas líneas básicas. Podemos sintetizar estas convergencias —ampliamente desmenuzadas por Durán— en los siguientes términos: ambos parten de una crítica de la Modernidad como la base histórico-teórica para la definición de sus proyectos filosóficos; los dos se proponen en cierto momento de su devenir intelectual la tarea de una fundamentación ética de la política, tarea que consideran como una exigencia general de la actividad filosófica de nuestra época y, a la vez, como la necesidad más urgente que el pensamiento filosófico latinoamericano debe asumir; finalmente, ambos pensadores se inscriben o al menos simpatizan con ciertos supuestos básicos del marxismo en cuanto filosofía crítico-revolucionaria y, en general, con lo que podemos llamar una postura de “izquierda”. Claramente, Villoro y Dussel están de acuerdo en cuestionar el sistema económico-social capitalista y, por ende, en proponer un vía comunitaria de la acción política con el objetivo, más o menos explícito, de arribar a una sociedad democrática, igualitaria y justa (socialista).

Por otra parte, aunque de forma un poco oculta o al menos discreta, y quizá por eso mismo significativamente relevante, Villoro y Dussel tienen en común, sobre todo desde el punto de vista biográfico, un punto de partida o cierto fundamento religioso, específicamente cristiano, en sus respectivas posturas. Intelectuales concordantes con el espíritu crítico-racional y laico de las sociedades modernas, ellos no ofrecen de ninguna manera propuestas que abiertamente pudieran ser identificadas con algún tipo de confesión religiosa. Ciertamente no asumían el dogma ateo

y antirreligioso y reconocían el valor humano de la religiosidad. En todo caso, y es un tema del que no se ocupa Durán y cuyo análisis está pendiente, ellos ofrecen, sin proponérselo explícitamente, una redefinición crítica y positiva de las bases religiosas y cristianas de la cultura y el pensamiento latinoamericano. Quizá, también, sea ésta la base última de la coincidencias entre Villoro y Dussel, y quizá, finalmente, el asunto todavía pendiente en la discusión sobre la dilucidación de la identidad del pensamiento latinoamericano.

Sirvan las anteriores observaciones para ubicar la evaluación crítica que Durán se atreve a presentar a lo largo y particularmente al final de su texto. Escapando a la postura que típicamente asume quien analiza dos concepciones filosóficas, que es la de elegir una de las dos como la más acertada o válida y justificando argumentativamente esa elección, Durán opta por cuestionar ambas concepciones. Frente a cierto espíritu utópico que ellas tienen en común, es decir, frente al supuesto crítico-revolucionario que Dussel y Villoro comparten —la exigencia de una transformación radical de la sociedad actual en pos de una nueva sociedad, de una nueva configuración social regida por los valores de la justicia y la igualdad—, Durán considera que tal perspectiva, no obstante sus grandes méritos teóricos y sociales, adolece de un cierto “idealismo” o, en otras palabras, está ayuna de unas buenas dosis de realismo. Las admirables propuestas ético-políticas de Dussel y Villoro nos dejan al final con un cierto pasmo respecto a cómo afrontar la práctica concreta en las complejas sociedades de nuestro tiempo. Durán expone en el último capítulo de este libro algunos aspectos y a la vez propuestas para responder a ese pasmo y superarlo. Particularmente insiste en la necesidad de una recomposición del Estado (del orden político-institucional vigente) como condición para que una vía ético-crítica no permanezca en el plano abstracto de las buenas intenciones o del mero utopismo. Asimismo, resulta relevante recuperar —cosa que los dos pensadores ponen en segundo plano— la dimensión subjetivo-individual de la acción ético-política. Otros aspectos como la función y las tareas de la educación tienen igual cabida en el apunte crítico de Durán.

Observando la perspectiva (hay que decir: bien informada y actual) que el autor de este libro asume finalmente, uno podría preguntarse ¿cuál es pues la necesidad del recorrido por los autores estudiados, es decir, en qué puede radicar el aporte y el valor insustituible de sus propuestas? Una condición fundamental de la acción y el compromiso moral, de la acción ético-política, nos remite a la dimensión motivacional, a la definición y asunción comprometida de ideales éticos, a la fundamentación consistente de la necesidad humana de un ánimo esperanzado que pueda sustentar la realización decidida de nuestros actos ético-políticos, ya los más cotidianos y concretos, ya los más elevados y trascendentales. Villoro y Dussel son figuras imprescindibles en cuanto nos motivan al actuar ético-político con sus apasionadas y elaboradas construcciones teórico-filosóficas. Pero no sólo eso. Ellos han sido, para quienes hemos tenido la oportunidad preciosa de conocerlos personalmente, ya como maestros, amigos o colegas, fuentes de inspiración permanente. Personas siempre entusiastas, sensibles y atentas, cuyo compromiso con el intelecto y la actividad académica nunca implicó alguna mengua de su disposición permanente a escuchar atentos la voz del otro, la interpelación que alguien, a veces desde condiciones de vida difíciles, lanzaba a sus oídos. La ejemplaridad de la conducta personal de Villoro y Dussel es un sentido, y un recurso, que abona y enriquece el camino de una vida superior, más verdaderamente humana, más justa, más libre. La calidad intelectual y moral de Villoro y Dussel queda expresada también a lo largo del valioso esfuerzo teórico realizado por Gildardo Durán.

Mario Teodoro Ramírez

Enero 2017

INTRODUCCIÓN

Un punto de referencia insuperable para la reflexión filosófica de todas las épocas ha sido la realidad concreta, el contexto peculiar de cada período histórico que incita y enmarca a dicho pensar. Se suele recurrir a la realidad fenoménica con el interés de comprender las razones que sustentan la legitimidad de su existencia, incluso de su continuidad, y con el afán de descubrir los mecanismos desplegados internamente en el proceso de su reproducción. Concomitante a la tarea implementada de comprensión, suele activarse una práctica valorativa de la situación prevaleciente: sobre su funcionamiento, las carencias que acusa, las fetichizaciones que lo determinan y las deficiencias en general con que se desempeña. Empero, el pensamiento filosófico no se caracteriza por circunscribirse exclusivamente al trabajo de clarificación conceptual y apreciación valorativa. Aunado a estos dos cometidos desarrolla la parte visionaria, la construcción racional de propuestas alternativas viables. Nos referimos a la respuesta crítica –adecuadamente estructurada– dirigida a superar las insuficiencias y desatinos de las condiciones prácticas existentes. Se presentan así tres momentos concatenados y complementarios en el análisis reflexivo del filósofo: interpretación, crítica y oferta novedosa. Omitiendo alguno de ellos, los otros momentos se verían drásticamente estropeados y el proyecto teórico en su conjunto se truncaría sin duda.

A través de muchos años de trabajo académico, testimoniado por una fecunda producción intelectual, Luis Villoro y Enrique Dussel han abordado con excelencia constatable cada una de las tres funciones exigidas a la filosofía. Con mayor esplendor y madurez las descubrimos en sus estudios de ética-política y, en especial,

en la estructura de la fundamentación ética de la práctica política. En la etapa de comprensión por ejemplo –que corresponde a la pregunta preliminar de nuestra investigación: ¿Por qué fundamentar éticamente la política?– ambos pensadores analizan las secuelas inmediatas y actuales de la conquista española de América. La conclusión de sus pesquisas no podía ser más adversa y actual: la injusticia y opresión de la era neoliberal, o capitalismo tardío, es una modalidad más de la dominación colonial emprendida en el siglo xvi. De ahí que al comprender, en opinión de nuestros filósofos, la ideología que subyace históricamente al señorío político presente, estaremos en mejores condiciones de interpretar la realidad política circundante. Es decir, clarificando la historia de las ideas fundantes de la práctica política hegemónica, nuestra comprensión será más profunda y extensa. Y la ventaja de contar con una visión diurna del estado de cosas vigente, se traduce en una acción crítica de la filosofía con más certidumbre en sus conjeturas y más utilidad en sus propuestas.

En efecto, Dussel y Villoro no se proponen remover los escombros del desvencijado sistema de poder para retransmitirle vialidad y justificación al régimen. No son partidarios de la continuidad por sí misma de lo instituido; su divisa es el peregrinaje y flujo de la *polis*. Si se detienen en el momento explicativo de la filosofía política es con la intención de detectar la gama de despropósitos del estrato político establecido y, de esta manera, precisar con mayor certitud cuáles y en dónde deben darse los cambios. Lo que implica –para los filósofos mexicanos estudiados– que el progreso político supone tanto el conocimiento del contexto que se pretende modificar como el principio regulativo que orienta el avance histórico. En términos de Dussel y Villoro la ética concreta y la ética crítica constituyen los dispositivos imprescindibles del perfeccionamiento institucional. Con la primera se proporcionan los insumos fácticos, técnicos, materiales, etc., necesarios para ir encarnando históricamente el proyecto de liberación política. Es la encargada, digámoslo así, de alfombrar el camino interminable y sinuoso de la historia. En cuanto a la ética crítica, su cometido es fungir como orientadora del devenir moral de la comunidad.

Con ella es posible infundirle contenido siempre nuevo a lo establecido, así como renovado sentido.

De este modo, en el pensamiento de Villoro y Dussel la realidad concreta no representa una entidad sustancial; cuyo comportamiento sea siempre el mismo, vencida por la inmutabilidad. Más bien se concibe como el lugar inmejorable para plasmar la libertad humana y sus irrepetibles manifestaciones. En esta parte de la investigación es donde aparece la interrogante: ¿Cómo fundamentar o transformar éticamente la política? En el decir de los filósofos mexicanos, los distintos programas de acción política, todo proyecto de reordenamiento de la ciudad, deben supeditarse a las exigencias específicas de la institucionalidad instalada. En esencia, así deben constituirse las estrategias y planes de acción que sirvan verdaderamente al cambio particular solicitado. No podría ser de otra manera, Villoro y Dussel sustentan su respectiva propuesta ético-política en el principio de la vida común: la vida como fuente de valores (Dussel) o los valores al servicio de la vida (Villoro). Y como lo que se proyecta realizar es la libertad constitutiva de la vida, su autonomía para recrearse continuamente en la empiricidad, los medios y estrategias necesarias para lograrla deben ser consonantes con ella.

En la reflexión filosófica de nuestros autores, por tanto, no se impone la promesa de un futuro definido a priori, de antemano preconcebido, costurado sin la participación democrática de la ciudadanía. Para ellos, es el individuo quien socialmente confecciona la alternativa descable. Es el autor insustituible de las formas y modelos de aplicación del principio regulador y protagonista inconfundible de las sucesivas reconfiguraciones políticas. Bajo esta misma idea, aquí no se ordena cumplir un esquema de emancipación único y verdadero, inalterable en el devenir de las formaciones estatales, y universalmente válido en sus aplicaciones prácticas. Los proyectos políticos de Dussel y Villoro más bien detonan las posibilidades de forma y medios; delimitados únicamente por la realidad pública que se pretende modificar.

En otro apartado de este trabajo destacamos que –dentro de la preferibilidad por los movimientos portadores de otros mundos– Dussel y Villoro conciben el desarrollo político como avance institucional. Hasta donde alcanzamos a visualizar, el trabajo reflexivo de estos filósofos se dedica prioritariamente a la reestructuración del orden político. Y mediante el remozamiento estatal se efectúan, deducimos de sus respectivos planteamientos teóricos, con bases más firmes y ruta más corta los restantes refinamientos políticos: cultural, jurídico, subjetivo, etc. El razonamiento que mejor abona al postulado anterior, y que la filosofía política de Dussel y Villoro asume como básico de sus argumentos, es el que aduce que es en el orden (y no en el caos) donde se pueden cultivar las libertades vitales. Ambos intelectuales priorizan la reconstitución institucional en razón de que fuera de ella, en la desinstitucionalización o vacío institucional, sucumbe toda forma de vida política y el mejoramiento ético de la sociedad se vuelve absurdo e innecesario.

En la parte final del libro sometemos a un detenido análisis conceptual la hipótesis anterior: el progreso público se mide por la depuración institucional. Hipótesis fundamental, por lo demás, para la consolidación y veracidad de la teoría política de nuestros pensadores. Pero para ubicar mejor la postura estudiada y poder desarrollar con mayor solvencia nuestras apreciaciones, antes precisamos –hasta donde nos fue posible– los conceptos de política y alteridad en Dussel y Villoro. Posteriormente las cotejamos con otras concepciones y con maneras distintas de entender el proceso de liberación a partir de ellas. La intención expresa consiste en valorar desde la idea de sujeto (alteridad) y la idea de práctica política –que ofrecen otras reflexiones filosóficas– la tesis de transformación estructural. Conocer además las limitaciones e insuficiencias de la concepción institucional, que le impiden ofrecer una visión más integral del crecimiento histórico-político. En esencia, se busca exponer lo que ha nuestro juicio es el principal descuido de la política comunitaria de Villoro y de la política de la liberación de Dussel a fin de aventurar una respuesta favorable, apoyados (sobre todo) en la idea de la transformación moral de la ciudadanía.

Conviene dilucidar desde ahora que en nuestra evaluación no se trata de anteponer la premisa subjetiva a la institucional. No nos anima ningún afán velado o confeso de supeditación; incluso de exclusión. La reflexión final de nuestro trabajo de investigación más bien tiende a detectar desde otras nociones de política y alteridad el mejoramiento ético de la comunidad, así como abonarle a la teoría de la complementariedad. Buscamos demostrar que la fundamentación ética de la política debe promover indistintamente la emancipación de instituciones e individuos para un auténtico despegue moral de la vida pública. De otra manera, la pretensión de depurar la vida de la ciudad con un proyecto ético-político simplificado se frustraría a cada paso. Con exclusivismos y jerarquizaciones, en nuestra modesta opinión, sólo podemos aspirar a reformas insuficientes, poco productivas y a posponer indefinidamente el desarrollo humano integral. He ahí nuestra apuesta.

Capítulo I

Antecedentes socio-históricos
de la fundamentación de la política
en E. Dussel

“1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto, el ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no-europeo” (...) “No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito Moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad posmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna.”

E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492*.

Para poder dilucidar satisfactoriamente la interrogante que vertebra nuestra investigación: ¿Por qué fundamentar éticamente la política?, o con mayor propiedad: ¿Qué anima a Enrique Dussel y a Luis Villoro plantearse la justificación de la actividad política en valores éticos?, es menester remontarse –como ambos pensadores lo efectúan– al período de la colonización europea de América. Fue con el expansionismo de España y Portugal, inicialmente, que el escenario político de las Indias Occidentales se trastocó substancialmente. A partir del descubrimiento de América (1492) tanto el sentido como el fundamento histórico dieron un giro radical y adverso a los pobladores originarios de este Continente. Es cierto que la asimetría social prevalecía entre los amerindios; en los anales históricos por ejemplo se documenta la injusticia flagrante de las distintas sociedades prehispánicas.¹ Sin embargo, la dominación política en el Nuevo Mundo no se ejercía para beneficio de una minoría selecta, en provecho de emperadores y grupos gobernantes, sino en honor y acatamiento de un orden cósmico preestablecido. El origen del universo, y el orden en él establecido, más que de naturaleza humana se remitía siempre a una voluntad suprahumana; concebida como divina.

La diferencia entonces con la modernidad –ante la cual Luis Villoro y Enrique Dussel contraponen sus respectivas propuestas filosóficas– estriba en que el some-

¹ B. D. del Castillo, 2009, *passim*.

timiento no obedecía a supuestas jerarquías culturales, a proyectos de desarrollo regional erigidos en la negación de los otros o al atraso inexcusable de algunas identidades culturales con respecto a una central hegemónica. La estructura de poder prehispánica alude más bien a cosmogonías teologales, a formas como se concebía ontológicamente constituido el mundo; fundándose por tanto en el mismo orden natural de la vida y del universo. De ahí que Dussel observe como “El orden sagrado sacerdotal jugaba una importante función de legitimación, ya que el orden político se fundaba en la estructura misma del universo (...) El último nivel de legitimidad, por consiguiente, se fundaba en una ontología-ética, en un cosmopolitismo, que obligaba a todos los miembros a cumplir con un mandato: ‘Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando todo trastorno del mismo’”.²

La sujeción-exclusión así en ninguna medida es imputable a la voluntad humana. En la ideología política amerindia el ámbito de la subjetividad, la responsabilidad moral de los actores políticos, es ajena tanto a la aparición de tales fenómenos como a su posible corrección. Siendo una realidad ínsita a cualquier modo de vida política, no hay juicio ético que valga ni pensamiento crítico que afecte. Por lo mismo, la desigualdad social es concomitante a toda agrupación política, atraviesa a cada tradición histórico-cultural, constituye el signo inconfundible de la vida pública. No es resultado del contacto entre las diversas comunidades, de la relación inmoral intercomunitaria o consecuencia del desarrollo disímil entre ellas. En la concepción antigua de América una sola ley regía el destino de la naturaleza y de la experiencia humana. La identidad era absoluta e inquebrantable.

Fue con el descubrimiento de las Indias Occidentales y el proceso de colonización europea que la visión política anterior se modifica en su basamento y finalidad. El motivo principal se debe a que el exterminio cultural y físico de numerosas poblaciones americanas y la explotación inmisericorde de los trabajadores y recursos

² E. Dussel, 2007o, págs. 32, 34 y 35.

naturales; esto es, el boyante desarrollo material de la metrópoli y la miserabilización de la vida en la colonia eran prácticas políticas que merecían urgente y razonable justificación. Ante todo para la propia conciencia del conquistador. Dussel nos lo recuerda cuando hace notar que la filosofía política moderna “Se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica. Por ello no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del Otro y el derecho a la conquista serán los temas iniciales de la filosofía de la primera Modernidad.”³ Desde entonces el pensamiento ilustrado, la filosofía práctica de la metrópoli, se ocupará preferentemente en acreditar la superioridad de la civilización occidental. Toda su argumentación tendrá como cauce demostrar la validez universal de la cultura moderna y su derecho a imponerse planetariamente por los medios que estime convenientes.

A estas conjeturas eurocéntricas –egocéntricas propiamente dicho– contrarias al bien común, intransigentes con el otro; sin duda cómplices de un orden mundial injusto, cuyo desarrollo es incompatible con la pervivencia de la vida terrestre, la filosofía crítica de Villoro y Dussel se antepone para promover una alternativa viable a los no figurados en la Totalidad hegemónica. Para ofrecer una salida ética, verdadera, históricamente posible al mundo actual globalizado; sin futuro promisorio propio a la vista. Pasemos pues a conocer ahora las disquisiciones de estos dos intelectuales americanos sobre la modernidad y sus propuestas correspondientes.

³ E. Dussel, 2007p, pág. 17.

1.1.- E. Dussel

1.1.1.- ORIGEN DE LA MODERNIDAD. LA “MODERNIDAD MUNDIAL”

Lo primero que se propone Dussel –en cuanto a la controversia con la modernidad– es destacar su despunte histórico en el descubrimiento de América (1492). En su planteamiento filosófico, la Era Moderna es un suceso enteramente fáctico y no teórico como lo hemos interpretado hasta ahora,⁴ como Europa lo ha difundido

⁴ Según el pensamiento occidental la modernidad, la “Modernidad eurocéntrica” en términos de Dussel, es un evento desarrollado en Europa, de carácter formal, filosófico en sus fundamentos teóricos, cuyos representantes principales son Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831). Surge en Europa como etapa de su propio desarrollo histórico, cuando la razón sustituye a la superstición y a la creencia ideológica en la legitimación del Estado o formación política dada. Comentando a Descartes, Hegel ya indicaba: “Cogito ergo sum, son las primeras palabras de un sistema; y justamente estas palabras expresan lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes”. G. Hegel, 1983, pág. 173. Después de franquear los períodos premodernos, donde la vida colectiva se ordenaba conforme a las prescripciones divinas o del saber de la identidad cultural, una vez superada la “minoría de edad” o “estado de inmadurez” en la definición de Kant, el hombre ingresa a la fase de madurez, a la edad propiamente ilustrada. Es el momento histórico –la ilustración– donde el individuo comienza a “servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. E. Kant, 1985, pág. 25. Lo que significa que para la filosofía moderna el origen de toda creación cultural es la razón, concebida a la vez como fundamento cierto de la práctica humana y la única susceptible de justificar el ordenamiento político. Bajo esta convicción la cultura y las relaciones interhumanas son en esencia hechuras de la razón, determinaciones donde se autorrealiza y evoluciona dialécticamente la libertad de la conciencia. La “Modernidad eurocéntrica” por tanto establece de manera argumentativa que los principios democráticos, el Estado en su concepción moderna –por sustentarse en la racionalidad universal, en verdades comunes a la especie humana–, adquiere categoría de universalidad, tiene pretensiones de validez para todos, resulta aplicable a cualquier tipo de sociedad. En la reflexión de Hegel “El Estado, en cuanto espíritu viviente, es solamente como una totalidad organizada y distingue en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único (aunque no sabido como concepto) de la voluntad racional, lo producen perennemente como su resultado (...) Platón concibió el pensamiento de que la verdadera constitución y la verdadera vida del Estado tiene su más profundo fundamento en la idea, en los principios en sí y por sí universales y verdaderos de la justicia eterna”. G. W. F. Hegel, 2004, págs. 344 y 363.

intencionalmente al mundo.⁵ La modernidad en la versión Dusseliana, la “Modernidad mundial” como él la denomina, se inaugura con el contacto y sometimiento de otras civilizaciones regionales (Azteca, Inca, Maya, etc.) a la cultura europea. Cuando Europa se convierte en “centro” de la “periferia” americana. En el decir de este investigador “La Modernidad *realmente* puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492, –su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico–. La Modernidad nace *realmente* en el 1492, esa es nuestra tesis.”⁶ O sea, en la reflexión de Dussel el racional-iluminismo se sustenta en un dato histórico y no en un hecho de razón, para él procede de un episodio multicultural más que de un fenómeno occidental.

En lo que coincide Dussel con los filósofos europeos (Kant y Hegel entre otros), la similitud establecida con estos pensadores, es que la modernidad fragua un régimen político de alcance universal. Conviene con todos ellos en que este acontecimiento –por primera vez en la historia– tiene una visión cósmica al pretender implantar un sistema político a escala planetaria. Constituye, por otro lado, el proyecto más propio, más identificable con el período histórico. La discrepancia reside en la manera de concebir el principio generador y fundador del nuevo ordenamiento mundial. Mientras la filosofía ilustrada lo cifra en la conciencia y su capacidad argumentativa, en la legitimidad absoluta de la razón, en su propio auto-reconocimiento, el pensador americano lo remite al encuentro empírico de los dos mundos (Europa y América), al choque violento e innovador de las dos civilizaciones, ocurrida en el siglo xv.⁷

⁵ En esta perspectiva: “La Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después se expande a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica. El resto es pre-moderno, atrasado, primitivo, a ser modernizado”. E. Dussel, 2007p, pág. 198.

⁶ E. Dussel, 1994a, pág. 211.

⁷ Mientras en *El Encubrimiento del Indio: 1492...* Dussel registra el nacimiento de la modernidad en el descubrimiento de América (siglo xv), en *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica* precisa la fecha al establecerlo con la conquista del continente (siglo xvi). Aunque convenimos con el autor

La respuesta al por qué Dussel vislumbra el origen de la modernidad en la conquista del Nuevo Mundo justamente la descubrimos en este suceso histórico. En él, la conquista, se gesta propiamente la universalización de la nueva forma de gobierno; suprimiendo toda forma regional de la tradición premoderna. Con el tiempo, al avanzar el expansionismo occidental en la geografía mundial, la estructura de poder colonial regirá en los cinco continentes, fungiendo Europa como opresora y los cuatro restantes la misión de oprimidos, configurándose de dicho modo el sistema mundial de la modernidad. “La ‘Modernidad’ del ‘World-System’ —advierte Dussel— será la primera que intenta valer *para todas las otras culturas*, y esto es una novedad en la historia mundial.”⁸ Por tanto, si la Era Moderna comienza con un sistema político mundial nuevo, ésta tiene afiliación americana, raíces coloniales, antecedentes empíricos en suma.

Aclarando de antemano que el proceso de validación (imposición) pretendido, y reconocido como “novedad en la historia mundial”, requiere también la participación del silogismo, el momento subsecuente de la racionalidad. Por lo mismo, en la perspectiva Dusseliana “La ‘Modernidad’ del ‘World-System’... que intenta valer *para todas las otras culturas*” es el referente empírico que da lugar al racional-iluminismo, el antecedente histórico que precisa la aparición de la “Modernidad eurocéntrica”. Él lo enuncia así: “Aún el fenómeno de la racionalización es efecto-*causa* de una ‘centralidad’ mundial que permite descubrir ‘otros mundos’ a los cuales hay que dominar con criterios ‘universales.’”⁹ La opresión de la “Modernidad mundial” en consecuencia cumple la condición política necesaria y previa, la premisa propicia podemos decir, para el surgimiento del racionalismo¹⁰

que la modernidad realmente aparece con Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria (siglo xvi), mantendremos en este capítulo la primera fecha (1492) por estar, en gran parte, basado su desarrollo en el primer texto.

⁸ E. Dussel, 2003, pág. 116, pie de pág. 39.

⁹ E. Dussel, 1994d, pág. 27.

¹⁰ La corriente racionalista —en especial la “absoluta” de Hegel— prioriza a la razón; relegando la praxis humana a funciones secundarias y accesorias. Confiere a la racionalidad el fundamento de

centroeuropeo, representa ante todo el trasfondo del “yo” moderno dominador y justificador a la vez.

En substancia, y según las afirmaciones expuestas, la “Modernidad eurocéntrica” es derivativa de la gesta transatlántica verificada hace más de 500 años. En el remirar de Dussel, la aventura expansionista de Europa hacia otros territorios (América primero; África, Asia y Oceanía después) y el plan de basar el progreso propio en el subdesarrollo del otro, suscitan imperiosamente su defensa aprobatoria en la razón. De otro modo corren el peligro del cuestionamiento deslegitimador y la consecuente deconstrucción libertaria. La argumentación racional por tanto es posterior a la situación concreta que se intenta validar —la colonización de las Indias Occidentales y el predominio del invasor—. A falta de ella, sin contenido que justificar, la apología formal es improcedente; de hecho resulta vacía y estéril. Así que en este planteamiento y en su nivel práctico: “El *ego conquiro* (Yo conquisto) es anterior al *ego cogito* (Yo pienso). *Nunca* Europa o Estados Unidos comenzaron su relación sobre las culturas periféricas... con una pacífica propuesta de argumentos racionales. *Siempre* y únicamente lo hizo por la *violencia de las armas*.”¹¹ Es incontrastable en efecto para Enrique Dussel que el racional-iluminismo representa un fenómeno diacrónico de la conquista del Nuevo Mundo. A su juicio, entre la “Modernidad mundial” y la “Modernidad eurocéntrica” opera necesariamente

la vida, el sentido verdadero de la historia. Según esta postura filosófica, a los fenómenos sensibles les concierne por naturaleza ser determinados por las ideas, están condenados incesantemente a la racionalización. Dependen en su contingencia empírica del a priori de la razón, del principio racional universal concebido aquí como realidad en sí, autorreferente y por siempre autónoma.

¹¹ E. Dussel, 2003, pág. 120, 121. Dussel incluye en el proceso de ocupación territorial a Norteamérica en función de que a fines del siglo XIX (1898) este país se adjudicó violentamente Cuba, Puerto Rico, Guam y Filipinas, iniciando así una nueva hegemonía internacional. En el pasaje de una publicación más reciente el mismo autor ratifica lo aseverado: “El ‘yo conquisto’ al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del ‘yo pienso’ *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea”. E. Dussel, 2007o, págs. 193 y 194.

una relación de causalidad, donde la secuencia toma la forma de acción práctica-validación lógica.

Lo que finalmente nos quiere confesar Dussel es que el sistema político de la “Modernidad mundial” nace con relaciones asimétricas entre las comunidades implicadas, despliega una forma de gobierno colonial con pretensiones de mundializarse. Él lo elucida como sigue: “Sólo la cultura europea *moderna*, desde el 1492 entonces, fue ‘centro’ de un ‘sistema mundial’, de una Historia Mundial, que se confronta de alguna manera...con *todas las otras culturas del planeta Tierra*: culturas que serán militarmente (en primera instancia) dominadas como su periferia.”¹² En efecto, la mundialidad –ya que se constituirá en un sistema colonial cubriendo casi toda la geografía del planeta– y la asimetría –compuesta por Europa en el centro y el resto de los continentes en la periferia– serán los factores que revistan y regulen al nuevo orden internacional, que integren su realidad ínsita más definitoria y fustigada al mismo tiempo. Subordinación mundial, por lo demás, imperante en el neoliberalismo globalizado de nuestra realidad actual. Heredero y custodio escrupuloso de los principios que fundaron y guían desde entonces al sistema mundial hegemónico.

1. 1. 2.- LA “MODERNIDAD EUROCÉNTRICA”

Ante esta posición privilegiada Europa (de manera específica España y Portugal en la primera etapa) adquiere ventaja sobre las distintas civilizaciones americanas. Sin embargo, el dominio que ejerce con infundado despotismo –cuyo efecto inmediato es la explotación laboral de la población aborigen y el exterminio cultural arbitrario y empecinado– requiere sea visto como natural e irreparable. Con prontitud exige validación universal. Hegel es uno de los filósofos más receptivos de la urgencia anotada y a su estilo asume el compromiso: “La autoconciencia de un pueblo par-

¹² E. Dussel, 1994d, pág. 24.

ticular es portadora del grado del desarrollo que tiene lugar por aquel período, del espíritu universal en su existencia, y es la realidad objetiva en la cual éste pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta, la voluntad de los espíritus de *los demás pueblos particulares no tienen derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo...*¹³ Es con Hegel, entre otros, que pasamos del sometimiento efectivo a la dominación conceptual, quien supedita el control político al juicio moral; a la superioridad y voluntad de la conciencia, de la conciencia occidental por supuesto.

En un planteamiento general podemos asentar que el racionalismo atribuye al espíritu la generación de los bienes culturales, la procedencia del acervo histórico-cultural, de todo aquello que la vida humana elabora socialmente para sí. El sujeto como ente de razón, para la filosofía racionalista, actúa como instancia formadora y reconfiguradora de su propio mundo, mediante la conciencia organiza la institucionalidad social y económica, formula valores éticos y conocimientos científicos, construye obras de arte y establecimientos políticos, así como su crítica y reformulación correspondiente. A partir de este movimiento filosófico, la razón es el epicentro del fenómeno cultural y por consecuencia su fundamento indiscutible. Ya no son habitantes celestes los responsables del sentido de la existencia, ni la ideología de la tradición quien conduce el destino de los pueblos. La razón, aquí, antecede de manera creativa al proceso de determinaciones históricas como una forma de autorrealización o autoafirmación perenne. En *Las ciencias de la cultura* Ernst Cassirer lo expresa con claridad y sencillez: “*La filosofía,...* debe remontarse hasta la idea, como el verdadero fundamento del mundo de los fenómenos.”¹⁴

Pero el despuntar del racionalismo en el siglo xvii no sólo se interesa por establecer la causa formal de lo existente; en este sentido la causa última y verdadera del ser contingente. Aparte de buscar la esencia de las cosas creadas, cultivadas para beneficio de la especie humana, también investiga los atributos más prominentes del espíritu, sus principios que han de definir el tipo de naturaleza del mundo cultu-

¹³ G. W. F., Hegel, 2004, pág. 358. Las cursivas son nuestras

¹⁴ E. Cassirer, 2005, pág. 137.

ral. Tales propiedades ya se aprecian con “claridad y distinción” en el fundador de esta línea de pensamiento: R. Descartes. El primero de ellos versa sobre el carácter universal de la razón. En la “Primera Parte” del *Discurso del Método* el autor expone: “No conozco más cualidades que sirvan para formar un espíritu perfecto, porque la razón, característica del hombre, en cuanto por ella nos diferenciamos de las bestias, está entera en cada ser racional.”¹⁵ En la sentencia la razón “está entera en cada ser racional” el filósofo francés reconoce que todo individuo ostenta la cualidad sin salvedad, de antemano admite que el hombre en cuanto tal es necesariamente un ente de razón, confirmando así la universalidad del atributo. En el supuesto de que algún sujeto en particular —o la especie íntegra— enajenara de sí el distintivo, proscribiría automáticamente la naturaleza humana, de hecho dejaría de ser lo que hasta ese momento fue.

Otra propiedad de la razón (coadyuvante además en la comprensión de la cultura y praxis modernas) la tenemos en la uniformidad y modo de ser única. Al respecto Descartes esgrime: “Por lo general el buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, no procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres.”¹⁶ Descartando de antemano con este pensador que entre los hombres ocurra una desproporción en la capacidad reflexiva o, incluso, coexistan más de un tipo de racionalidad, no queda más que conceder la homogeneidad de la razón. Si en Descartes los sujetos nacen con una conciencia cuantitativa y cualitativamente indistintas, entonces el conocimiento producido tendrá esta misma constitución: ser idéntica o única. “Si os parezco —aprecia el teórico francés— exageradamente vanidoso, tened en cuenta que siendo una, sólo una, la verdad de cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que puede saber.”¹⁷

¹⁵ R. Descartes, 1995, pág. 9.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 17.

Para fines de nuestra pesquisa la verdad es el principio racional conclusivo, sin otorgar que con él se agoten los distintivos del espíritu o sean –los aquí descritos– los de mayor relieve. En la filosofía cartesiana la verdad, reconocida por ser “evidente e indubitable”, por consistir en ideas “claras y distintas”, no sólo es algo producido desde el pensamiento sino que encarna la realidad más propia de la razón. Descartes la descubre en el *cogito*: “Enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad: y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podía quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba.”¹⁸ Para pensar, siguiendo la reflexión cartesiana –aunque se piense desacertadamente–, es un imperativo existir, sin la existencia es imposible la acción del pensamiento, pero únicamente pensando se vuelve “claro y distinto” que existo. Con el pensar sé que existo porque de lo contrario no sería susceptible pensar ni saber que existo. Con base en lo señalado: “pienso, luego existo”, se erige en una verdad evidente, donde no cabe la duda, ya que la misma duda precisa necesariamente el existir.

La verdad pues es lo “evidente e indubitable” a la razón, aquello donde la razón se reconoce a sí misma. En el racionalismo cartesiano (y en cierta medida en toda esta tendencia filosófica) se instaura una especie de identidad entre verdad y razón, una equivalencia donde ambos conceptos son intercambiables. Hegel más tarde lo convalida en la célebre frase que sintetiza claramente su teoría: “Lo real es racional y lo racional es real.” Las reflexiones previas nos llevan en suma –como también indujeron al pensamiento moderno– a afirmar la universalidad, la unicidad y la verdad de lo racional. Con la modernidad advertimos la centralidad de la conciencia en grado sumo, el afán firme de fundamentar racionalmente la creación cultural, la actividad humana en general, en aras de que el proyecto de vida ilustrado pudiera tornarse universal y necesariamente verdadero.¹⁹

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 21.

¹⁹ Con estos principios y propósitos surge la “Modernidad eurocéntrica”, el movimiento filosófico

Hija del racionalismo filosófico, orgullosa de su beatería moderna, la civilización europea se autoestima desde entonces superior a las comunidades premodernas de otras latitudes. Supone, nos dice Dussel, que “La cultura, civilización, filosofía, subjetividad, etc., *moderno-europea* pasó a ser... la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta)”²⁰ Dueña de la verdad, depositaria de su guía luminosa, concibe tanto a los valores como a los principios del racional-iluminismo universalizables por naturaleza. Todo pueblo digno, a su entender, con un mínimo de clarividencia, debe acogerse voluntariamente a ellos y en caso de resistencia, por negligencia o innata rusticidad, es menester imponérselos. No hacerlo se incurriría en un desacato a la ley natural. Citando al respecto a Ginés de Sepúlveda (ideólogo de la incursión española en América) Dussel informa: “Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (...) Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara.”²¹

Pero Ginés de Sepúlveda²² no es más que partidario o, en todo caso, un previsor de los grandes sistemas filosóficos elaborados para convalidar el señorío occidental sobre la naturaleza y la cultura no occidental. Un ejemplo explícito lo detectamos en

europeo comprometido primordialmente a y por la emancipación racional. En la concepción de Dussel es una posición abstracta referida a “la emancipación como ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico”. E. Dussel, 1994a, pág. 208.

²⁰ E. Dussel, 1994d, pág. 24.

²¹ E. Dussel, 2007o, págs. 196 y 197.

²² Juan Ginés de Sepúlveda (h. 1490-1573) fue un humanista e historiador español. En vida se dedicó a resolver los problemas jurídicos derivados de la expansión española en las Indias Occidentales. En especial, la licitud de la conquista del Nuevo Mundo bajo el argumento de la superioridad natural del europeo sobre los aborígenes americanos. Por su entrega a convalidar el dominio occidental Dussel lo califica como “el primer filósofo político moderno”. Obviamente en el sentido de la “Modernidad mundial” (supra, pp. 24-28).

la reflexión cartesiana que sigue: “Se puede encontrar una filosofía eminentemente práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire,... y de todo lo que nos rodea, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y nos constituiríamos en señores y poseedores de la Naturaleza.”²³

La sugerencia del pionero francés en estas lides repercutió con fuerza en el pensamiento de los subsiguientes cultores de la filosofía moderna. Entre ellos destaca visiblemente la figura de Kant quién con claridad confiesa: “Mientras que el género humano se aparta sin freno de su progreso, prescrito por la Naturaleza, en el desenvolvimiento de sus disposiciones hacia el bien; con lo que se hace indigno de vivir, como especie que fue destinada a dominar sobre la tierra y no ha gozar como animal y a servir como esclava”.²⁴ En el caso de Hegel la supremacía europea se verifica también en su autonomía racional alcanzada: “Solamente en occidente tenemos constituciones libres. La felicidad y la infinitud occidentales del individuo son determinadas de manera que el individuo persevera en lo sustancial, que no se denigra, no aparece como esclavo y dependiendo de la sustancia, dedicado a la negación (...) Que yo no pueda ser un esclavo constituye mi ser más íntimo, mi existencia, mi categoría; la esclavitud se opone a mi conciencia. En este sentido, tal saber del espíritu acerca de sí constituye su ser, de manera que él produce y logra de este saber la totalidad de sus condiciones.”²⁵

Apelando a semejantes esquemas de pensamientos la cultura occidental cree tener el derecho, el deber inclusive, de implantar su forma de vida y proyecto histórico a las sociedades no occidentales. Amparada en la idea de la emancipación por sí misma, en la posibilidad de servirse de la razón para inducir la liberación verdadera, única y universal, supone que la modernidad está llamada a regir el destino de la humanidad. Por lo mismo, Dussel observa que en la perspectiva del Viejo Mundo

²³ R. Descartes, 1995, pág. 33.

²⁴ E. Kant, 1985, pág. 84.

²⁵ G. Hegel, 1983, págs. 157 y 158.

sometimiento significa mejoría y evolución: “La llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, porque permite salir al bárbaro de su ‘inmadurez’, de su barbarie (...) El que las otras culturas ‘salgan’ de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas.”²⁶

Además, Enrique Dussel percibe que la propuesta de los filósofos modernos está imbuida por lo que él llama una “falacia desarrollista”: “Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ (= desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilíneamente por toda otra cultura. Por ello, la ‘falacia del desarrollo’ (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el ‘movimiento necesario’ del Ser, para Hegel; su ‘desarrollo’ inevitable. El ‘eurocentrismo’ cae en la ‘falacia desarrollista’ (son dos aspectos de ‘lo Mismo’).”²⁷ La “falacia desarrollista” en consecuencia prescribe un movimiento necesario, imposible de soslayar o suspender, en el tránsito de la premodernidad a la modernidad. Por lo cual la civilización moderna reviste absolutamente el colofón histórico de toda sociedad humana, su condición congénita más presente y perfecta. Así que por necesidad de la ley natural algún día y de algún modo todos nos pintaremos de Europa, de modernidad y de desarrollo racional.

Sin embargo, la filosofía moderna no sólo acredita la superioridad del Viejo Mundo; en la cual basa la “falacia desarrollista” o el imperativo de asumir los demás mundos el desarrollo histórico trazado por Europa, también absuelve la violencia que pudiese desplegar el proceso de redimir a los rezagados. La creencia de una Europa vanguardista —que decreta unilateralmente y de manera tajante la “Modernidad eurocéntrica”— responsable de combatir la ignorancia y perversión, comprometida con la aventura de convertir al bárbaro en moderno, implica sin duda una actitud coercitiva en todas sus formas hacia los otros. De manera que, deplora Dussel, “La

²⁶ E. Dussel, 1994a, págs. 88 y 89.

²⁷ *Op. cit.*, págs. 19 y 20, pie de pág. 1.

dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’. (...) La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora –en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera.’²⁸

Es de suponerse en la lógica de esta reflexión que el emancipador europeo es inocente del agravio infundido a los otros. En dicho modelo teórico más bien los aborígenes son dos veces inculpados: primero por su condición de inmadurez,²⁹ y al resistir a la modernidad que busca eximirlos de su minoría de edad, también son responsables de su sacrificio.³⁰ Puesto que el proyecto ideado para redimir a los pueblos atrasados e inferiores conlleva una serie de víctimas, engendra afectados de muy diversa índole, la conciencia civilizadora los considera el precio de su redención, el sacrificio necesario de su rescate. Dussel comenta al respecto: “Las víctimas conquistadas son ‘culpables’ también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron ‘salir’ de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebelan contra esa

²⁸ *Ibidem*, pág. 86 y 98.

²⁹ Para Kant, por ejemplo, esta condición “es culpable por que su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!”. E. Kant, 1985, pág. 25.

³⁰ En esto consiste, aprecia Dussel, “el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario”. E. Dussel, 1994a, pág. 96. Recuperando sobre el tema a Ginés de Sepúlveda Dussel abunda, “...Y si rehusan nuestro imperio podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, *justa* por ley natural (...)”. E. Dussel, 1994a, pág. 89, pie de pág. 15.

acción emancipadora-conquistadora”.³¹ Por lo descrito y comentado, la “Modernidad eurocéntrica” no sólo se inviste teóricamente como vanguardista, redentora, ilustrada; también se presenta como inocente del desfiguro ocasionado por el movimiento modernizador. Pretende aparecer a los ojos de todos como la mano salvadora que promete etapas sucesivas de prosperidad auténtica y de convivencia armónica creciente.

1.1.3.- LA TRANSMODERNIDAD

La aporética concepción moderna, en la versión occidental, “eurocéntrica”, formal-ontológica, provoca una tanda de reacciones histórico-filosóficas en Dussel. La primera ofrece observaciones críticas desde América (a partir de la cultura de los pueblos autóctonos y del grado de racionalidad alcanzado por ellos) y la segunda se propone plantear una opción verosímil a los momentos ilustrados que corren: la “transmodernidad”. En cuanto a la primera Dussel fustiga al racional-iluminismo por revestir una teoría abstracta, falsa y marcadamente mítica. Abstracta por desestimar el hecho histórico (descubrimiento de América) como génesis de la modernidad. “El 1492 –precisa Dussel– fue el inicio de la Modernidad; de la mundialidad como ‘centro’ de Europa; de la constitución como ‘periferia’ de América Latina, África y Asia. Ese acontecimiento histórico (1492) fue sin embargo interpretado de manera no-europea en los mundos periféricos.”³² Resulta para Dussel abstracta por establecer que la razón, la racionalidad europea de manera específica, es la fuente del Estado moderno, la raíz de la comunidad política universalmente legítima. La tesis es impugnable –desde el punto de vista del filósofo mexicano– al puntualizar que la historia ético-política primero se piensa y luego los pueblos del mundo la hacen suya de alguna manera, por sustentar en última instancia la anterioridad o aseidad del espíritu y la permisividad de la experiencia concreta.

³¹ *Op. cit.*, pág. 90.

³² *Ibidem.*, pág. 202, 203.

Además, desde el momento de erigir al silogismo moderno en razón universal, cuando la reflexión occidental se asume con validez total, completa o unánime, para Dussel se falsea de inmediato sus proporciones y campo de aplicación. Y ante tal desmesura se propone prevenirnos de no caer “En el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador).”³³ La falsedad consiste, por tanto, en el discernimiento de Dussel, en querer identificar la racionalidad europea con la del otro, el sometido; en convertir su razón particular en razón general o mundial, con el propósito evidente de privilegiar la visión y proyecto ilustrado.

Y ambos distintivos, la abstracción e impostura de la teoría que venimos analizando, conducen –de acuerdo a nuestro pensador– a su caracterización mítica. Al conceptualizar el progreso ético-político mundial de manera uniforme, obligado a trazar el desarrollo delineado por Europa, convierte al avance de los pueblos “inferiores”, no educados, en una “falacia desarrollista”, en un “mito de la Modernidad.” “Mal puede ese ‘pueblo’ –declara Dussel– realizar la Modernidad de la que ha sido siempre la parte explotada, oprimida; la ‘otra cara’ que ha pagado con su muerte la acumulación del capital originario, el desarrollo de los países centrales. Se trata en nombre del núcleo racional y emancipador de la Modernidad (como ‘salida’ de la inmadurez, pero no culpable), de negar el ‘mito sacrificial’ eurocéntrico y desarrollista de la misma Modernidad. Por ello, el proyecto liberador... es al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y ‘transmodernidad’.”³⁴ Con el componente mítico de la ideología en cuestión se aspira pues a legitimar racionalmente la práctica colonialista; procurando la aceptación general del liderazgo occidental.

Una vez planteadas las observaciones descritas Dussel pasa al momento de la propuesta viable, de la alternativa seria a la modernidad hegemónica, colonialista, violenta, eurocéntrica; actualmente vigente en la crisis alimentaria, energé-

³³ *Ibidem*, pág. 203.

³⁴ *Ibidem*, pág. 202.

tica y climática. Para ello recurre al conocimiento del otro, a la situación vivida por el rudo, el incivilizado, desde donde calcula es posible contraargumentar y contrarrestar la irracionalidad del Viejo Mundo, la “falacia desarrollista”, la “guerra justa” y la “inocencia del daño causado”. En *El Encubrimiento del Indio: 1492...*, Dussel toma como ejemplo a los Tupi-Guaraní,³⁵ una comunidad no destacada culturalmente dentro de los parámetros occidentales. Sin embargo con el apoyo de eximios estudios³⁶ de la vida y educación de este grupo social, nuestro autor se propone demostrar el alto grado de racionalidad alcanzado por ellos en su organización social, en las manifestaciones culturales y, en especial, en las vivencias político-religiosas. Por medio de la palabra (logos, razón, para la gente del siglo XXI) los guaraníes, atestigua Dussel, llenaron de canto, de poesía, de conocimiento, su “mundo de la vida”³⁷ (Lebenswelt). Pero la palabra en los guaraníes, y en toda formación social, no se confina al ámbito de la cultura; tras-

³⁵ Los Tupi-Guaraní se distinguieron por ser un pueblo nómada, prehispánico, cuya jurisdicción territorial abarcaba de las selvas del Amazonas al Paraguay. No desarrollaron una cultura a nivel de la registrada en la civilización Maya, Inca o Azteca, y ante el discernimiento del conquistador español más que seres humanos parecían fieras salvajes. Junto con el investigador León Cadogan, Dussel se refiere a los guaraníes así: “El guaraní pertenece a la selva (...). Vida rápida, fugaz, desesperada. Lucha constante por la luz y por la materia nutricia en un mundo anegado”... “Los guaraníes dejan en los museos o para los arqueólogos muy pocos objetos. Son extremadamente pobres en sus expresiones técnicas, edificaciones, textiles, de alfarería, etc.”. E. Dussel, 1994a, pág. 120, pie de pág. 43.

³⁶ Principalmente recupera la información de León Cadogan, *La literatura de los guaraníes*, Joaquín Mortiz, México, 1970 y Bartomeu Meliá, *El Guaraní*, experiencia religiosa, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991.

³⁷ Basta mencionar que “Toda la existencia guaraní era un culto místico, profundamente racional, a la ‘palabra’: palabra como divinidad, palabra como ‘núcleo inicial de la persona (ayvu o ñe’e), como porción divina por participación; ‘palabra-alma’ como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el ‘canto ritual’ que se festeja. La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el ‘nombre’ –momento originario de la vida-, y en realidad su biografía no es sino el ‘desarrollo’ de su palabra: ‘aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir’. La existencia humana se ‘funda’, se ‘pone-en-pie’ desde la palabra eterna de ‘Nuestro Padre Ñamandú’, expresada cuando se nace (cuando se ‘abre-en-flor’, cuando es creado), y que guía el ‘modo-de-ser’ de cada guaraní: el *teko*.” E. Dussel, 1994a, págs. 121, 122.

ciende siempre sus fronteras, la palabra es humana, comunitaria y económica³⁸ en consecuencia.

Lo que la historia oficial registra como una tribu en amplia medida nómada, supuestamente iletrada y primitiva por vocación, –después de examinar con cuidado y objetividad su experiencia cultural– Dussel la califica como “un ‘pleno’ de humanización, historia, sentido”.³⁹ Concluye su investigación este filósofo americano, y americanista también, reconociendo la razón de los Guaraníes (la razón del otro), su civilidad, su desarrollo humano (Tekoha), confirmando además que “La historia del Guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía *es* la palabra que *fue*: *gyvukue*’... Aquellos ‘indígenas’, bárbaros... eran cultores insignes de la ‘Palabra’ eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tropicales. Para conocer su ‘mundo’ hubiera sido necesario conocer su ‘lengua’ (su ‘palabra’), haber ‘vivido’... Para ‘dialogar’ con ellos hubiera sido necesario vivir su propio ‘mundo’, desde su *tekoha* tan bella, tan profunda, tan racional, tan ecológica, tan ‘desarrollada’, tan humana. Para establecer una ‘conversación’ hubiera sido necesario ‘des-cubrir’ el ‘mundo’ del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella. En ese caso la ‘comprensión’, el ‘acuerdo’ no sería inconmensurable, aunque siempre difícil. Pero,

³⁸ Citando a Bartomeu Meliá, Dussel reseña: “La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida (...). El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados”. E. Dussel, 1994a, pág. 123.

³⁹ Compulsando la teoría de la igualdad entre los hombres, Dussel acude ingeniosamente a los vestigios del desarrollo humano: “Desde el *homo habilis*, hace unos cuatro millones de años, hasta los guaraníes se había realizado lo esencial del ‘desarrollo’ humano; la diferencia con el hombre ‘moderno’ es realmente insignificante (en cuanto a la lengua, el sentido ético, el aprecio a la dignidad y el sentido de la vida, etc.)”. E. Dussel, 1994a, pág. 125, pie de pág. 60. Véase también E. Dussel, 2007o, pág. 18.

al mismo tiempo, sin dichas condiciones, en el eurocentrismo de los conquistadores..., ni la ‘conversación’ es posible (mucho menos una argumentación en la ‘comunidad real de comunicación’). Históricamente, por desgracia, todo esto quedó ‘en-cubierto’ desde los tiempos del ‘des-cubrimiento’ de América por los europeos. Aquel mítico 1492 se fue proyectando diacrónicamente sobre todo el continente con un manto de olvido, de barbarización, de ‘modernización’.⁴⁰

En el capítulo sobre los Tupi-Guaraní Dussel proporciona convincentes testimonios de la madurez y civilidad profesadas por los amerindios, de la racionalidad impregnada en todas sus formas de vida cotidiana.⁴¹ Y una vez dilucidada la dignidad y admitida la igualdad del otro (de raza, cultura, lengua, etc.), nuestro autor considera estar en condiciones de refutar el “mito civilizatorio” (la razón emancipatoria) y la inocencia de la violencia redentora. Con la prueba de que los colonizados no eran menores de edad, ni culpables de nada, Dussel fustiga la mendacidad de la filosofía centroeuropea y juzga a la “Modernidad” como culpable de la guerra colonial infundada, del exterminio cultural hasta ahora emprendido. Asimismo, con el reconocimiento del otro americano, del distinto al occidental, se desmiente al “eurocentrismo” y su “falacia desarrollista” —la obligatoriedad insalvable de adoptar el desarrollo moderno que priva y prima en Europa—. Se destruye así, en la visión del filósofo mexicano, “el ‘núcleo’ del mito de la Modernidad. Es más, no sólo no son culpables los ‘inmaduros’, sino que los únicos culpables son los pretendidamente inocentes, los héroes civilizadores, los europeos; especialmente sus líderes.”⁴²

Ante el acopio de recriminaciones a la modernidad, endosándole —entre otras imputaciones— la responsabilidad del sacrificio indígena, Dussel desaprueba que la liberación de éste pueda vincularse al proyecto moderno fundado en la razón occidental. Para este intelectual la desopresión de la víctima debe tener como con-

⁴⁰ *Ibidem*, págs. 124, 125.

⁴¹ Véase *ibidem*, pp. 101-129.

⁴² *Ibidem*, pág. 99.

dición el reconocimiento de su razón otra y la extrañeidad de su proyecto. Según él, el progreso general sólo puede cimentarse en la equidad y no en la asimetría intercomunitaria. Tampoco cree en el poder de la tradición premoderna; sea teologal (con la voluntad absoluta de Dios) o secular (y la autoridad irrecusable del rey) para reivindicar al hombre colonizado. Toda liberación requiere –nos dice Dussel– renovación, racionalidad y un proceso inacabable atingentemente fundado. La antimodernidad, por otro lado, con su terrorismo basado en la ley del más fuerte representa lo más antitético a la evolución y perfeccionamiento humano. La emancipación del oprimido más bien apremia en la concepción Dusseliana tolerancia, respeto y acuerdos. Inviabile también para el filósofo latinoamericano es el planteamiento posmoderno de corte nihilista, irracionalista, que repulsa toda clase de racionalidad; incluso la “razón del otro.” Para él la reconfiguración de la realidad precisa un proyecto común, discutido, argumentado y convenido por todas las alteridades.

A juicio de Dussel la abolición de la “Modernidad eurocéntrica” está dada por el proyecto de liberación mundial denominado “Transmodernidad”. Los componentes imprescindibles del proyecto son la racionalidad de Europa y la razón del otro mundial; más propiamente la pluralidad de alteridades históricas. El proyecto transmoderno, declara Dussel, “Es una co-realización de lo imposible para la sola modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analogía sincrética, híbrida o ‘mestiza’) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases. Humanidad/Tierra, Cultura Occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad...Debe ser un proyecto ‘trans-moderno’ (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción *real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ que la Modernidad)”⁴³

En la transmodernidad el argumento más consistente, por supuesto congruente a toda prueba, será el que fundamente el plan común, universalmente admitido,

⁴³ *Ibidem*, pág. 210, 211.

capaz de revocar la “falacia desarrollista”, la ‘represión salvadora’ y la “inocencia del perjuicio ocasionado,” No podemos olvidar, por último, que la consistencia y congruencia del argumento, así como del pensamiento ético y político transmoderno de Dussel, dependen de la aplicación adecuada de los seis principios propuestos en la teoría: principio político-material o Principio-Vida, principio político-formal o de legitimidad política, principio político de factibilidad o de libertad política, principio político crítico-material, principio político crítico de validez y principio político crítico de factibilidad o principio-liberación. Aclarando no obstante que la descripción pormenorizada de ellos, satisfactoria al menos, merece consagrarle un capítulo especial en este trabajo de investigación (pp. 79-133).

Capítulo II

Antecedentes socio-históricos
de la fundamentación de la política
en L. Villoro

“El papel del español para con el indígena será, ante todo, la conversión de los indios;...En fin, lo vemos febrilmente atareado en hacer de la Nueva España un trasplante de la vieja, de acoplar el paso de América al ritmo de Europa”.

L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*

“Ante esos peligros hay una alternativa. No el rechazo de la razón, sino su reforma. Hemos visto que la razón es necesaria para la vida. La racionalidad reducida a esa función la he llamado ‘razonable’...Podríamos decir que, al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sin-sentido, sino una razón al servicio de la vida.”

L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*.

La investigación histórica con ribetes de filosofía, emprendida por Luis Villoro en los albores de su trabajo intelectual –preferentemente en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953)—¹ tiene la plausibilidad de priorizar al sujeto social, al indígena² en particular, como

¹ Otros trabajos publicados con una preocupación histórica son: “Hidalgo: violencia y libertad”, en *Historia mexicana*, Vol. II, No. 2 (6), oct. – dic., 1952, pp. 223-239; “La tarea del historiador desde la perspectiva mexicana”, en *Historia mexicana*, Vol. IX, No. 35 (3), ene. – mar., 1960, pp. 329-339; “La cultura mexicana de 1910 a 1960”, en *Historia mexicana*, Vol. X, No. 38 (2), oct. – dic., 1960, pp. 196-219; “The Historian’s Task: The Mexican perspective”, en *The New World. Looks at Its History. Proceeding of the Second International Congress of Historians on the United States and Mexico*. University of Texas Press, Austin, 1963, pp. 173-182; “Historia de las ideas”, en *Historia mexicana*, Vol. XV, No. 58-59 (2-3), oct. 1965 – mar. 1966, pp. 161-195; “Réplica a las explicaciones teleológicas en la historia”, en A. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, 1985, pp. 43-48; “Bolivar, Hidalgo et Morelos analogies et differences”, en *Simon Bolívar*, Les Cahiers de l’Herne, París, 1986, pp. 232-237; etcétera.

² En la primera obra por ejemplo (1950), se examina el elenco de conceptualizaciones que el indio a recibido históricamente –malo, inferior o dominado– y el sentido que ellas entrañan –justificar la

el ente auténticamente revolucionario, por encima de la estructura de poder dominante y la ideología donde esta estructura fundamenta su hegemonía. De ninguna manera pretende dar cuenta de la naturaleza del poder político, del desempeño asignado consensualmente al Estado efectivo o de la fuerza unitiva de la ideología. La reflexión de Villoro sobre la historia política de México procura conocer, ante todo, las fuerzas ciudadanas inmersas, actuantes, en las relaciones sociales de dominación.³

Le interesa en particular –insistimos– poner en relieve la fuerza social negada, ya que es la única capaz de revocar la coyuntura política fundada en la injusticia y por ser fuente inagotable en la generación de entidades públicas incluyentes, plurales en su constitución, éticas por esencia y actualizables casuísticamente. La doble condición del indígena mexicano Villoro la resume en los siguientes términos: “En todo el estudio, la dialéctica de la conciencia indigenista se expresa mediante dos parejas de conceptos: ‘ser ante sí’ y ‘ser ante la historia’ es la primera, el ‘yo’ y el ‘otro’, la segunda... tanto en la primera como en la segunda pareja de conceptos, se manifiesta la relación entre dos aspectos de la realidad social del indio: su ‘trascendencia’ y su ‘factividad’ (sic). La primera es su capacidad de libertad, siempre presente, como sujeto determinante de su propia historia, la segunda es su realidad social en cuanto determinada por las clases y grupos que lo dominan.”⁴

conquista, defender la conciencia de lo nacional o permitir la integración a la cultura mestiza—. La centralidad del nativo consiste de este modo en ser la parte negada de la vida social y cuyas conceptualizaciones son formas ideológicas que han servido para fundamentar la dominación política experimentada históricamente por él. Por ello, la exclusión real del hombre americano, seguida por la legitimación conceptual del opresor, constituyen la principal línea de investigación adoptada por Villoro en sus primeros trabajos históricos. “Toda la dialéctica de la conciencia, –relata el filósofo mexicano– que descubre mi trabajo, es una manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados.” L. Villoro, 2005a, pág. 8.

³ Sobre este tema véase E. Florescano, 1993, pp. 287-312.

⁴ L. Villoro, 2005a, pág. 10.

Justamente el “sentido de la historia”, en la opinión de Villoro, alude a esa dicotómica realidad. Sirve tanto para cegar y someter como para criticar y desmitificar a las convenciones establecidas en el suelo de la historia. “Las historias nacionales ‘oficiales’ –proclama este filósofo– suelen colaborar a mantener el sistema de poder establecido y manejarse como instrumentos ideológicos que justifican la estructura de dominación imperante. Con todo, muchas historias de minorías oprimidas han servido también para alentar su conciencia de identidad frente a los otros y mantener vivos sus anhelos libertarios.”⁵ Aunque para reconocer al otro como sujeto histórico autónomo, crítico de la realidad política y forjador de su propia aventura, Villoro está obligado a establecer (en el caso específico del México colonial) la igualdad entre el hombre americano y el conquistador europeo. Tal parece que en la “ semejanza ” es donde se funda éticamente la interacción social y la fecundidad política,⁶ “analogía”, por lo demás, que hace posible la intersubjetividad y su ilimitada reformulación histórica.

Cabe anotar que Villoro apela a la razón como el atributo homologizante entre los hombres, concibe a la conciencia como el artífice de los nuevos tiempos; inclu-

⁵ L. Villoro, 2005e, pág. 45.

⁶ Para una explicación más puntual y profunda sobre la materia (La igualdad como fundamento ético de la comunidad y de la política), véase el análisis penetrante de Carlos Belvedere. Una manera de resumir las conclusiones excogitadas por él se presentan como sigue; “Los miembros de la comunidad son tales en virtud de que tienen algo en común. Pues bien, aquello que tienen en común, para nosotros, es la constitución de la semejanza bajo la forma de una peculiar ilusión trascendental (...) La analogía presupone la semejanza: por lo tanto, no es posible predicar nada del semejante sin presuponer la igualdad, a la que ya hemos señalado como componente racional de la síntesis pasiva en la que entra la percepción del semejante. Luego, toda desigualdad será –en tanto relación social– una variación de esta igualdad prescripta a priori, y que vale no sólo como lente cognitiva sino también como vara moral (...) En este marco, la esencia de lo político se nos muestra como construcción de un orden, en la esfera mundana, que se rija por el igualitarismo trascendental tomado como *norma*... Por eso es que la política, aunque se constituye sobre el fondo de algo ya dado, jamás dejará de ser creación. Ella vendrá a definirse por su origen siempre renovado, pues se trata –justamente– de plasmar a cada instante en el suelo de la historia aquella igualdad primordial que la precede. La ética, entonces, sería el punto fontanal de lo político.” C. Belvedere, 2006, págs. 122, 123, 125 y 127.

so, presume que es el referente de todo proceso de liberación implementado por los grupos negados, oscurecidos u ocultados de la sociedad. Remitiéndose a la riqueza de datos (herencia de Bernardino de Sahagún)⁷ sobre la vida de los antiguos mexicanos, Villoro reflexiona: “El hombre caído, que carga sobre sus espaldas el peso agobiante del pecado original, conserva una guía en su alma, la razón natural. Despojado de las luces sobrenaturales, fincará sobre ella su civilización... No por haber delinquido era el indio naturalmente inferior a cualquier otro hombre; más aún, era hermano del cristiano... y si esencialmente eran iguales a todo hombre, tampoco accidentalmente eran inferiores... El pueblo caído, a pesar de su terrible engaño, logró edificar una gran civilización, perfectamente adaptada a su medio. Mayor mérito humano –recalcaría quizá Sahagún–, pues que tal logró sin el auxilio divino.”⁸

Pero si en el fondo de la contingencia social y el quehacer político nuestro filósofo descubre a la razón, en el buen entendimiento indígena tal facultad debe ser depurada mediante la educación virtuosa y los sabios consejos. Sólo con el refinamiento continuo de la racionalidad –subraya Villoro– los nativos fueron capaces de dotarse una asociación política sustentada en la justicia, la igualdad y el bien común. Por ello el pensador mexicano reconoce que “El fundamento de la sociedad indígena que Sahagún destaca era, sin duda alguna, la educación.” Y retomando las palabras de Francisco Javier Clavijero Villoro remata: “Así en el gobierno público como en el doméstico de los mexicanos... se dejan ver tales rasgos de discernimiento político, de celo de la justicia y de amor al bien público...”⁹ Sin tanta atención pedagógica al espíritu de los menores, seguramente los antiguos mexicanos no habrían sido tan devotos de los principios éticos, ni tan consecuentes en su celosa aplicación cotidiana. Además, en su horizonte escatológico no primaría el bien social y la igualdad política.

⁷ Fraile franciscano e historiador español (h. 1499-1590) reconocido por ser autor de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, redactada hacia 1566 en lengua mexicana.

⁸ L. Villoro, 2005a, págs. 55 y 66.

⁹ *Ibidem*, pág. 58 y 140.

Sin embargo, conviniendo con Dussel, Villoro asiente que con el descubrimiento del Nuevo Mundo la situación virtuosa y de auge cultural en el continente se vulneró drásticamente. Desde entonces la vida recta y encomiablemente ejemplar del hombre prehispánico devino en vasallaje y segregación. En vez de recibir la educación humanista acostumbrada, con sentido social, empezó a inculcársele la verdad nefanda del conquistador europeo. Y el interés particular de éste (dominación política, explotación laboral, lucro económico, etcétera) suplantó de modo progresivo y con violencia profusa al bien común del mundo autóctono. El escenario anterior, por lo demás, fue la tónica manifestada en las etapas históricas posteriores al descubrimiento: la conquista; la independencia y la revolución mexicana.

La manera de restañar la depauperada historia de México, y de Latinoamérica por analogía, convertida en un muestrario de injusticias, encubrimientos y negaciones, Villoro la concibe desde el reconocimiento del otro. Sólo priorizando la función revolucionaria de los sectores ignorados socialmente, nos dice este pensador, hay esperanzas y posibilidades bien sustentadas de que el futuro del continente perfile un nuevo sesgo u horizonte escatológico. Sólo bajo este dispositivo la instrumentalización del poder (hasta ahora vigente en nuestra realidad política y con la cual se han preservado y fortalecido los privilegios de las élites en turno) puede ceder su posición privilegiada al poder “razonable” del sujeto dominado. O sea, que el poder fundado en intereses reales, comunes; en valores éticos propiamente dicho, es la alternativa más promitente al poder funcional, del bien individual, que desde el descubrimiento de América se ha venido mundializando. La respuesta entonces al por qué Villoro pretende justificar la política en la razonabilidad ética la entrevemos, con cierta claridad, en los infortunados avatares de la sociedad mexicana asumidos críticamente y en el predominio de una práctica política con sentido cargadamente instrumental. Incursionemos pues en ellos para clarificar con mayor desarrollo la interrogante que tanto preocupa a nuestro autor en cuestión.

2.1.- L. Villoro

2.1.1.- LA CONQUISTA

En el período de la conquista y colonización de la Nueva España, particularmente en la corriente indigenista cuya autoría intelectual recae en Hernán Cortés y Bernardino de Sahagún, Villoro observa con limpidez que la política del conquistador se estructura en base a la negación y el dominio de lo americano. Negación porque la vida de los pueblos prehispánicos se hallaba –a juicio de la cultura europea– en un estado de pecado y herejía; digna del más severo castigo y desaprobación. Dominio, en consecuencia, porque el único efugio posible era acogerse a la potestad del español; denegando previamente de su ser, de su prolífico y esplendoroso pasado. Aunque reconociendo la valiosidad y progresos de la tradición autóctona, sus aportes innegables a la cultura humana, la universalidad de los principios que presidían su praxis cotidiana, Hernán Cortés y Bernardino de Sahagún aprecian que los pueblos mesoamericanos están bajo la influencia del mal, de demonios que los engañan y, aún en contra de su voluntad, deben apartarse de ese error para renacer a la vida respetable y verdadera. En la apreciación de ambos, según Villoro, “El azteca va hacia un mundo natural, la historia hacia un reino de gracia; el azteca acepta sólo una misión: ensalzar a Huitzilopochtli, el demonio rojo; la historia sigue otro destino: glorificar al Dios Uno... Lo que era recto e inocente si se consideraba en su mundo aislado, resulta culpable y pecaminoso al ingresar en el seno de la historia. De ahí el segundo perfil con que se revela tanto a Cortés como a Sahagún.”¹⁰

La primera impresión que deja en el conquistador español el descubrimiento y los inicios de la colonización de las entonces Indias Occidentales, es de admiración creciente e inefable sorpresa. El conocimiento profundo de la naturaleza y la refinada organización política y social de los antiguos mexicanos, eran testimonios

¹⁰ *Ibidem*, págs. 99 y 100.

definitivos que se trataba de un pueblo civilizado; equivalente sin duda al mejor de su tiempo. La conclusión que elabora Villoro en relación a las conjeturas de Hernán Cortés indica: “No se le presenta el pueblo aborigen como salvaje e inferior; para él se trata de una gran civilización, comparable en muchos aspectos con la de la propia España.”¹¹ Y remata diciendo: “No se atribuyen propiamente a una naturaleza inferior o corrompida, sino al engaño del demonio y a su pagana civilización.”¹² Esta disposición “natural”¹³ que expresa el “ser latente” del indio –según palabras del mismo Villoro– representa la condición que vuelve factible la “visión sobrenatural”¹⁴ del soldado y misionero, así como la encomienda divina de salvar al indígena infiel. En todo caso es la realidad distinta, sorprendente en muchos sentidos, ha interpretarse continuamente por el conquistador espiritual europeo conforme a sus intereses y momento histórico.

No obstante las palabras encomiables, la ovación sincera dedicada a la tradición prehispánica, la percepción conclusiva de Cortés y Sahagún nos habla del lado pagano y censurable de las Indias Occidentales. Presenta América, resume Villoro, “dos superficies en su mismo ser. . . La primera es la que corresponde al ‘pueblo-ante-sí’, la segunda al ‘pueblo-ante-la-historia.’ Aquélla se ordena según las significaciones propias; ésta según las que la providencia –a través de la instancia europea– le otorga. Por eso en la primera dimensión de su ser el indio aparece inocente, en la segunda culpable y demoníaco. Y ambas cualidades le pertenecen en propio, pues ambas

¹¹ *Ibidem*, pág. 29-30.

¹² *Ibidem*, pág. 32.

¹³ La primera realidad que manifiesta la colonización a los ojos occidentales es la vida natural, inmediata o más propia de los antiguos americanos: “El azteca va hacia un mundo natural... el azteca acepta sólo una misión: ensalzar a Huitzilopochtli, el demonio rojo.” L. Villoro, 2005a, pág. 99.

¹⁴ La interpretación religiosa que merece el “mundo natural” americano se enuncia mediante la “visión sobrenatural”: “En el tablero mundial –empieza a comentar Villoro– en que se desarrolla la pugna de las fuerzas del bien contra las de las tinieblas, la conquista americana señala una jugada decisiva... Dios revela a América ‘con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido, y sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, en la fe de verdaderos cristianos’”. L. Villoro, 2005a, pág. 53.

constituyen parte integrante de su ser.”¹⁵ Es obvio que la conciencia americana, en tanto ‘pueblo-ante-sí’, desconociera su estado “natural”, la culpabilidad que portaba por vivir en las sombras del pecado. Para revertir dicha inconsciencia era menester la visión “sobrenatural” detentada por los visitantes europeos. Correspondía por tanto a la instancia europea iluminar el futuro de estos pueblos plegados desde entonces a ella.

La función que desempeña de este modo Europa en el proceso civilizatorio, es la de mediación o “instancia revelante”. Cortés y Sahagún, personificados en la espada y la cruz, cumplen así el cometido de instrumentos providenciales al servicio de la salvación del aborígen americano, valen como medios –se puede decir– encargados de materializar el mandato divino. En su reflexión Villoro sentencia: “En sentido estricto es la misma providencia quien revela el ser indígena como culpable; ella lo manifiesta como ajeno a su gracia y como contrario a los designios con que dirige la historia. Sólo a su luz puede manifestarse su dimensión pecaminosa: Ella es la “luz revelante” del ser americano. Pero el conquistador, y más tarde el misionero, son los encargados de portar esa luz y de dirigirla sobre el pueblo indio. No emana de ellos; pero sin ellos no ejercería su función manifestadora.”¹⁶ Son los artífices materiales, para decirlo rápido, sin cuya participación el estado “natural” de América no hubiera conocido, y menos arrogado, el criterio “sobrenatural” divino. Sin ellos, desprovistos del colonizador y misionero, los anales no hubieran registrado la cristianización de los pueblos originarios y su respectiva adscripción a la historia universal.

La política implementada, en consecuencia, por la España del siglo XVI se le denomina simplemente como “conversión”. Y está conformada en esencia por dos momentos consecutivos, dependientes entre sí y en grado sumo complementarios. El primero consiste en la destrucción de todo resabio fetichista –por diminuto o inofensivo que parezca– o de la condición “natural” del indígena. El momento inicial y purgativo Villoro lo explica indicando que “Una sola vía hay para lograrlo: borrar

¹⁵ *Ibidem*, pág. 102.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 101.

su culpa... De ahí que deba el indio destruir todo lo que en él haya que recuerde su falta, todo lo que se refiera a su religión; deberá purificarse en el aniquilamiento; sus dioses y sus ritos sucumbirán para que pueda borrar su crimen.”¹⁷ En cuanto al momento siguiente, el secundario, que cierra la política de “conversión”, gira justamente en torno a la asimilación de la doctrina cristiana por parte del hereje americano. Una vez cumplidas las fases de arrepentimiento y apropiación, el nativo está en condiciones finalmente (al menos no hay nada a la vista que se interponga) para renacer al ser y progreso nuevo, auténtico y universal. Comentando a quiénes pensaron y llevaron a cabo esta política colonialista, Villoro recalca y precisa: “A la destrucción purificadora deberá seguir la reconciliación salvadora... Por ella quedará el indio reconciliado amorosamente con la providencia y, por ende, con la historia universal. Por eso quiere Sahagún que a la destrucción suceda la *asimilación*, transformación salvadora por la que habrá de entrar el indígena, limpio ya de culpa, en el curso universal de la historia.”¹⁸

Lo que en última instancia pretende la política de “conversión” hispana, el propósito real con la renuncia de los americanos a su identidad milenaria, es el surgimiento y conformación de un nuevo pueblo. Ya no distinto, otro; dejando de lado el orgullo por lo propio y la defensa a ultranza de su autonomía. Al respecto Villoro denuncia: “Pende así América, en su ser mismo, de Europa; no porque esta la cree, sino porque la hace pasar de la sombra a la luz. Desde ahora se sentirá el Nuevo Mundo dependiente, sostenido en su realidad misma por Europa, deudor a ella de su propio ser.”¹⁹ Con la política de “conversión”, por tanto, se consigue el sometimiento de las culturas valiosas y únicas de los pueblos prehispánicos y la correspondiente hegemonía de la visión occidental; cuyo colofón conocido es la peor de las esclavitudes: la espiritual. Para transitar finalmente a una política indigenista diferente a la aplicada por el español, fue necesario que tomara forma e institucio-

¹⁷ *Ibidem*, pág. 108.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 108-109.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 102.

nalidad el movimiento de independencia de la Nueva España. Con ella, cada vez más adquirirá vigencia la política indigenista de corte criollo; propuesto para su descripción y análisis en el siguiente apartado.

2.1.2.- LA INDEPENDENCIA

Al dilatado período que comprende la colonización española (casi tres siglos de vasallaje y subordinación en lo que concierne a nuestro país: 1521-1810), le sucedió históricamente un amplio movimiento de transformación política y de cambio en la forma de entender nuestro pasado precolombino. A la política de “conversión”, a la que España apostó su predominio espiritual de América, la clase emergente –la criolla– le antepuso una política de “emancipación”. Un proyecto crítico radical, diseñado para convertir a la Nueva España en un país autónomo, con un perfil propio y con grandes posibilidades de crecimiento y recreación. El grupo movimentista, intelectual en cuanto al género de trabajo asumido, persigue con propuestas claras y argumentos sólidos socavar la idea de la inferioridad del mexicano, la supuesta dependencia esencial e indeclinable al extranjero, así como proveer a la cultura prehispánica de figuras categoriales para el progreso propio. Se declaran partidarios convencidos de la descolonización y revaloración de las identidades ancestrales americanas. Cuando menos los modelos teóricos cuya autoría les corresponde así lo dejan entrever.

Villoro recupera, para su análisis, a tres de los pensadores más representativos de la etapa independentista: Francisco Javier Clavijero, fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. A pesar de las insalvables diferencias conceptuales²⁰ establecidas entre estos intelectuales, Villoro aprecia también indudables

²⁰ Todas las incompatibilidades básicamente se derivan de la postura teórica arrogada en lo particular por estos historiadores. Clavijero, por ejemplo, se adscribe al “humanismo” que reconoce al hombre en comunidad como principio del cambio social. Específicamente, delega en la racionalidad universal, única, dialógica en su cometido más elemental, la función causativa de la transformación comunitaria. En relación a lo referido Villoro indica: “Clavijero constituye lo indígena en ejemplar clásico.

y profundas concordancias. La significatividad y trascendencia que ha tenido el momento de la independencia en el devenir histórico de México, justamente se deben a tales concordancias.²¹ Aún hoy el ser y la conciencia de los mexicanos no serían lo que son sin la aportación invaluable de dichos autores. Entre las coincidencias más relevantes podemos incluir a la igualdad interracial, el postulado impostergable, básico de hecho para cada uno de los esquemas teóricos, de la equidad entre americanos y europeos. Otra sería, sin duda, y como consecuencia de la anterior, la recuperación de la tradición mexicana, la revaloración de lo auténticamente vernáculo. La tentativa en lo general consiste en preservar la cultura

Y lo logra; no mirándolo en su facundia individual, sino proyectando su acto a la universalidad de lo humano. Ve en él al Hombre y no al individuo; sus actos heroicos rebasan el estrecho límite de su situación para alcanzar lo normativo; así, pone él en el indio universalidad y trascendencia. En esto radica su humanismo.” L. Villoro, 2005a, pág. 161. Fray Servando en cambio adopta un “romanticismo” de tendencia religiosa; por sus mismas argumentaciones defiende una postura claramente confesional. Él estima, con la nitidez de alguien que está bien persuadido, que en el pasado mexicano subyace ya la Causa del progreso nacional. A diferencia de Clavijero, que ve en la razón ilustrada el medio más propicio, la opción idónea para salir de la minoría de edad que nos ata a la servidumbre, Fray Servando considera que quien finalmente imbuje la liberación de los pueblos americanos es la Voluntad divina. Reflexionando sobre este historiador Villoro relata: “...el tercer punto de vista que permite la emancipación no es la razón, sino la misma providencia, centro del momento primero del indigenismo. Dentro del mismo movimiento liberador, supone, pues, una vuelta romántica hacia los valores del pasado. Frente a la confianza ingenua del jesuita ilustrado en la todopoderosa razón, fray Servando vuelve a colocar a América directamente bajo el signo religioso.” L. Villoro, 2005a, pág. 174-175. Por lo que toca a Manuel Orozco, él admite abrazar con satisfacción intelectual el método científico, el pensamiento objetivo y válido a todo fenómeno empírico; incluso al hecho histórico. Sólo mediante dicho “método generalizador”, proclama Orozco, es susceptible de explicar la evolución histórica de las sociedades. Al abordar a este autor Villoro anota: “El indio se estudiará desde un método preciso: desde las reglas que presiden el nacimiento y evolución de todo pueblo primitivo o semicivilizado (...) Atengámonos a las leyes generales. Todos se aclararan perfectamente por ellas. Recordemos tan sólo que todo mito es expresión de un acontecimiento social o fórmula práctica de una relación astronómica o un fenómeno natural.” L. Villoro, 2005a, págs. 177 y 178.

²¹ Cabe mencionar que los esquemas ideológicos que interactuaron en el movimiento armado de 1810 no se reducen al de los pensadores aquí estudiados. En otro célebre ensayo publicado Villoro se ocupa de ellos. L. Villoro, 1999a, pp. 71-220.

tal como la encontraron los primeros españoles. Una tercera similitud según Villoro se aprecia en el tratamiento tendencioso que los autores criollos aplicaron a este acervo originario. Su contenido y sentido no era otro que el imbuido por la interpretación personal de los pensadores aludidos: Clavijero, fray Servando y Manuel Orozco.

Sin embargo, la coincidencia más fuerte entre los historiadores, la que hizo posible –sin duda alguna– el movimiento emancipatorio de 1810, es la que aduce la esencial igualdad entre todos los hombres; independientemente del continente donde hayan nacido y educado. Para poder enfrentar exitosamente la política de “conversión” que nos volvía dependientes de España (al considerar que ésta nos concedía nuestro ser y sentido más propio), los tres intelectuales estudiados por Villoro postulan un principio universal, constitutivo de la especie humana, que iguala en términos absolutos al conjunto de individuos. En el caso de Clavijero se trata de la razón justificadora de la Ilustración. “Lo que hace –dice Villoro sobre Clavijero– en el fondo, es apelar a un criterio universal que no se identifique con ninguno en particular y que sea capaz de aplicarse a todos. Es el punto de vista de la lógica, de la razón universal. En ella se basan todos los argumentos de Clavijero; su argumentación es la misma que utiliza Europa, sus demostraciones idénticas. La razón será el único punto de vista válido para transar la disputa, ‘el criterio’ último y supremo...”²²

Fray Servando Teresa de Mier por su cuenta concibe la equivalencia entre americanos y europeos desde la perspectiva divina, en la creencia de un Dios único y universal. Villoro lo registra así: “Ante todo habremos de saber que aquel sabio Quetzalcóatl, lucero del alba, dios de los vientos, señor que gobierna y manda, no es otro que Santo Tomás, el incrédulo discípulo de Cristo, quién proveniente de Asia predicó en el Nuevo Mundo la santa palabra... Así, desde el principio mismo de la Iglesia, fueron los indios cristianos.”²³ Y al contar con el mismo referente: un Crea-

²² L. Villoro, 2005a, pág. 157.

²³ *Ibidem*, pág. 165.

dor común, justo hasta la perfección y sin favoritismo alguno entre sus diferentes creaturas, se establece la equidad ingénita, invulnerable e inextinguible.

Discrepando de esta opinión, Orozco reconoce mayores similitudes o puntos de vista compatibles con Clavijero; aunque siempre dentro de su visión particular y proyecto teórico admitido. El progreso histórico desde la visión de Manuel Orozco, adverso notoriamente al sostenido por fray Servando, Villoro lo destaca como sigue: “Bajo la tutela de la historiografía racionalista que impera en su siglo, Orozco vuelve a tomar la posición apenas bosquejada por Clavijero y la lleva hasta su límite.”²⁴ La equivalencia entre los pueblos se debe entonces, conforme a Manuel Orozco, a que la razón revela siempre la realidad universal y objetiva de las colectividades, nunca su situación o posibilidades propias. Reside en último término en que todo compuesto social participa invariablemente de la razón. Y debe ser así en cuanto la racionalidad es un punto de vista impersonal e imparcial, que determina en forma proporcional, idénticamente, tanto al amerindio como al europeo, al hombre más allá de toda circunstancialidad.

Amparados en la idea de la analogía interracial, bajo la premisa de que ya no es posible establecer jerarquías, dependencias o paternidades entre América y Europa, los historiadores criollos apelan a la tradición cultural precortesiana a fin de conferir un proyecto de desarrollo propio al país. En uno de los pasajes de su texto, Villoro declara: “Pero la igualdad ante Europa se extrema y encona más todavía. Si son pueblos que nada se deben mutuamente y que siguieron rumbos paralelos, cada cual deberá tratar de fincarse en su propia tradición y tanto valdrá la del uno como la del otro. Fray Servando rechazará el pasado de la colonia y tratará de enraizarse de nuevo en uno más remoto, el precolombino.”²⁵ Sin embargo Villoro percibe aquí una complicación históricamente irreparable: la civilización autóctona en su estadio originario sucumbió con la conquista española; el mestizaje cultural fraguado durante tres siglos impide, de modo definitivo, el reavivamiento del indígena puro. Con ello,

²⁴ *Ibidem*, pág. 202.

²⁵ *Ibidem*, pág. 171.

el contenido y sentido del saber prehispánico resultan más que incompatibles con las nuevas realidades. La ciudadanía mexicana, el país en su conjunto, experimentan situaciones inéditas que demandan otros horizontes y “posibilidades”.

Así que a juicio de Villoro el significado, el valor incluso, de la identidad indígena recuperada se la confiere el criollo. Puesto a su manera nos dice: “El indio revive, pero como simple presentación de posibilidades ajenas: las del criollo. Es un haz de posibilidades ajenas proyectadas fuera de su propio sujeto. El indio real proporciona la materia opaca y en bruto; el criollo se encarga de revestir e informar esa materia con la proyección de sus propias posibilidades. Así le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia.”²⁶ De dicho modo la política de “emancipación” criolla, que se propuso suplantar a la política de “conversión” española, no fue otra cosa que una nueva forma de dominación indígena. El indigenismo criollo, o la ideología indigenista de este grupo social emergente, fue el cuerpo teórico que configuró las relaciones interpersonales injustas en la fase independentista de la nación mexicana.

2.1.3.- LA REVOLUCIÓN

Durante la etapa de la colonia, así como en el primer siglo de vida independiente, se fue urdiendo progresivamente en el país –aunque no sin desventuras que deplorar– un nuevo grupo social y cultural; el “mestizo”.²⁷ Con él, ante su creciente influencia en la conformación de la vida nacional, la realidad del país varió de manera radical; y el pensamiento y proyecto indigenista se revistió con nuevos ropajes. Esta concepción naciente toma distancia por ejemplo de la política de “conversión”, donde el indio “malo” está obligado a renunciar a su herencia pecaminosa y, una vez reparada

²⁶ *Ibidem*, pág. 161.

²⁷ En todo este párrafo Villoro escribe con comillas la expresión “mestizo”. Con ello quiere significar más que la aleación racial, al fenómeno cultural procesado en México. En especial, alude a la clase social constituida por un sistema económico y político.

la culpa, a asumir la ideología salvadora del colonizador. Además, de forma directa, con una alternativa aparentemente más atractiva para el aborígen, confronta a la política de “emancipación” criolla. La concepción indigenista del “mestizo” se propone socavar la creencia de que el indio es un ser “inferior”,²⁸ sin contenido valioso, reducido a pura exterioridad o a “cosa-objeto” susceptible de determinar. Fustiga la hipótesis del criollo que postula a su raza como una casta instruida, con el legítimo derecho de organizar el sentido histórico del amerindio; imponiéndole sin cortapisa alguna su propia trascendencia. Antepone por tanto una política indigenista de “recuperación” a la política de “conversión” y de “emancipación”, previamente auspiciada, aplicada además, por españoles y criollos.

La parte sustancial de la política indigenista del “mestizo”, la que mejor define a la conciencia indigenista del período revolucionario, se atisba claramente en la segunda etapa del tercer momento del indigenismo en México²⁹ (el “indigenismo actual”). Nos referimos a aquella percepción donde el Yo “mestizo”

²⁸ La inferioridad del indígena se plantea en el pensamiento de la etapa independentista de acuerdo a los cánones de la razón universal, en particular de la razón ilustrada. En este sentido no contiene ningún ribete de jerarquización racial. La valoración más bien se funda en la educación moderna adquirida por el criollo (relegada de los grupos aborígenes), y que por lo mismo lo faculta formalmente para objetivar y conducir a las capas sociales menos capacitadas. Resumiendo la propuesta teórica de esta época Villoro destaca: “Lo indígena sólo existe en tanto objeto de un sujeto impersonal (la razón); su ser coincide con lo que éste determina en él, es puro ‘exterior’, pura superficie sin profundidad y sin revés.” L. Villoro, 2005a, pág. 203. El paréntesis es nuestro.

²⁹ En la primera etapa de este tercer momento, conocido como “precursores del indigenismo actual”, cuyos representantes más visibles son Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y Andrés Molina Enríquez, también se establece una identificación entre el “mestizo” y el indio, pero siempre dentro del predominio explícito e inflexible del primero. En este dispositivo queda claro el planteamiento: o se subordinaba el amerindio al mestizaje prevaeciente o sucumbía inexorablemente como tal. Villoro registra el dilema anterior indicando: “El indio se salva, pero sólo sojuzgándose. ¡Su vida a cambio del perpetuo reconocimiento del Otro! Y es que el mestizo no puede destruir al indio porque lo necesita; quiere conservarlo. La fórmula de esta conservación será la ‘transformación’ del indio. En ella se niega al indio en su peculiaridad y autonomía, pero se le conserva en su existencia.; con tal de que acepte la sumisión al sistema social, económico y cultural del mestizo.” L. Villoro, 2005a, pág. 227.

reconoce al nativo como segmento insustituible de su esencia. Donde forman una unidad (el “mestizo-indigenista”) en la práctica compartida y el sentimiento común (*Infra*, pp. 60-64). En ella, la visión del “indigenismo actual”,³⁰ el “mestizo” asume al indígena como algo propio y Villoro lo enuncia de la siguiente manera: “Ya no hay captación del Yo a través del reconocimiento del Otro, pues aquí el indio ya no es estrictamente el Otro frente a mí sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente. Captar al indígena será, por tanto, captar indirectamente una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo”.³¹ De dicha forma el aborigen deja de ser alteridad, objeto de determinación ajena, pasado inerte listo a ser utilizado según la conveniencia del historiador o cualquier otro interesado. Se convierte, en cambio, en un proyecto, en un afán profundo y sincero de sintetizarse con su homólogo: el “mestizo”. Y en tanto componente constitutivo de esta clase social y cultural, el nativo deviene –en última instancia– en su futuro donde la mismidad compartida guste de afirmarse y renovarse continuamente.

Sin embargo, reflexiona Villoro, al momento de captar su propio Yo, el “mestizo” toma conciencia de su ser escindido, dicotómico por naturaleza, fatalmente conflictuado. No puede soslayar en este acto de introspección la pugna interna que conlleva y lo define. Con el Yo racional heredado de Europa se busca a sí mismo, y en el fondo de su fondo sin fondo sólo entreve al Yo indígena inaccesible; siempre perdedizo a todo intento de comprensión formal. “El Yo no se busca ya a través del Otro –proclama Villoro–; sin pasar por éste, vuelve directamente sobre sí... Trata de determinarse como objeto, pero siempre escapa el espíritu ante su propio movimiento reflexivo... Queda siempre un trasfondo incógnito, irracional, inaprehensible e inexpresable por la reflexión.

³⁰ Entre otras personalidades que hicieron posible esta concepción teórica tenemos a Salvador Toscano, Ángel María Garibay, Agustín Yáñez y Héctor Pérez Martínez.

³¹ L. Villoro, 2005a, pág. 272.

El Yo no puede poseerse y desespera por no llegar a ser él mismo (...) Por lo mismo, el principio indígena *es* el espíritu mestizo, en cuanto está ahí como trasfondo inapresable; *no lo es*, en cuanto no se hace tético a la reflexión, en cuanto no puede poseerse.”³² Y ante el impedimento de poder reflejarse a sí mismo en el pensamiento, de no poder conciliar, o cuando menos atenuar, la desavenencia existente entre sus dos identidades, la corriente teórica del “indigenismo actual” ensaya un nuevo mecanismo de autorrecuperación integrado por dos procesos distintos pero simultáneos: uno se refiere a la “acción” y el otro al “amor”.

En la perspectiva del nuevo indigenismo será, entonces, la acción desplegada por el aborigen la vía de solución correcta al conflicto interno del “mestizo”. Y tal acción no puede ser otra –según esta línea de pensamiento– que la implementada desde sus condiciones materiales de vida: como proletario, en una palabra. Deja en el pasado el estilo místico, cultural, étnico propiamente, para adoptar una práctica de clase económica subalterna que conlleve la liberación de todos los explotados; sin distingos de raza o de identidad cultural. Así, con el proyecto revolucionario que abole la desigualdad, las jerarquías sociales establecidas, se proclama la unidad de todos en una sociedad sin clases. Ya no es la racionalidad sino la acción, dice Villoro, la encargada de resarcir el desgarramiento del “mestizo”: “En el ‘mestizo-indigenista’ encontramos la paradoja de su situación... Pero esta separación se encuentra paliada por la relación entre sus clases; la clase trata de unir lo que raza y cultura habían escindido... El tipo de mentalidad del mestizo, que recibiera de occidente, los separa del indio; pero su interés económico; su afán de liberación y de lucha lo acercan a él. Separado está de él por la reflexión, unida por la acción; se siente ajeno en la especulación, próximo en la práctica. Y –atenazado por su voluntad de acción– creará un ideal, un mito futuro que exprese su anhelo de unidad.”³³ Pero como el movimiento de redención se genera desde una postura de clase económica y no de casta racial o cultural, la

³² *Ibidem*, págs. 272, 273 y 275.

³³ *Op. cit.*, págs. 252, 253.

supuesta desopresión del indio entraña en realidad una negación de sí, encubre la posible anulación de su identidad específica. Punto crítico también franqueable, en la visión del indigenismo mestizo, a partir del funcionamiento del segundo proceso: el amor.

Conforme al discurso del “mestizo-indigenista” la línea más directa para reconquistar el sentido oculto de la cultura vernácula, comprender el sentimiento que dispuso forma y trascendencia a la identidad autóctona; es decir, capturar el espíritu percutiendo las producciones artísticas, es reviviéndoles internamente o evocándoles por medio del amor y la imaginación. Es la vivencia emotiva la que sumerge al “mestizo” hasta el corazón del pasado indígena para, mediante dicha experiencia, rescatar la mitad más entrañable y huidiza de su ser, la porción propuesta a armonizar con su contraparte occidental. Sólo el amor, profiere el indigenismo mestizo, es capaz de reivindicar el secreto del aborigen y, junto con la acción, enmendar el desgarramiento del “mestizo”. Sin embargo, la acción amorosa, o el amor activo, no restituye el ayer –en el seno del “mestizo” mexicano– como algo fijo y de antemano plenamente cumplido. En tanto la herencia originaria de América es percibida como enigmática, a manera de existencia viva, da cabida a lo inadvertido e impensado. Se entrega para ser recreada en todas sus posibilidades y, de este modo, acceder a una transformación constante en el devenir de los tiempos, al cumplimiento efectivo y gradual de lo imprevisto e insospechado.

El inconveniente más visible del nuevo indigenismo, considera Villoro, se percibe sobre todo en la asimilación obligada del indio, en la negación atenuada que el indigenismo mestizo impone. Es cierto que ya se reconoce al rezagado de siempre en su especificidad y trascendencia propia, aunque solamente en la conciencia ajena: la “mestiza”. Si bien lo originario de América es recuperado fidedignamente en toda su potencialidad creadora; es el “mestizo” quien al final lo recrea, le da sentido y lo ordena. Es el “mestizo” el encargado de determinar lo vernáculo según los requerimientos de su proyecto de nación, de la rentabilidad

política promitente cada una de las circunstancias. Villoro lo enuncia con sabia claridad: “En la recuperación, por fin (indigenismo actual), lo hacemos nuestro; pero permanece siempre como parte oculta de nuestro ser que tratamos en vano de iluminar con nuestra mirada reflexiva. Aún en nosotros mismos, no es él quien ilumina, sino que depende de la luz que recibe de la reflexión. El indio puede ahora recuperar su trascendencia, pero sólo en el seno de una trascendencia ajena. Para que pueda juzgar y medir, para que pueda rebasarse hacia sus posibilidades, necesita hacerlo en el seno del otro, como parte constitutiva del mestizo (en la ‘recuperación espiritual’) o del proletariado (en la ‘recuperación social’)”.³⁴

Recapitulando todo lo trazado valoramos que la política de “recuperación” mestiza significa una nueva versión del discurso de dominación, de la proclividad persistente a denegar la alteridad indígena. Ya no es el español que inculca la palabra divina al amerindio en aras de rescatarlo de su infidelidad atávica, ni el criollo solícito a suministrar posibilidades racionales a la objetivada vida aborígena. El turno es del “mestizo” empeñado en constituir el espacio vital del indio y en orientar su trascendencia desde él mismo. En el itinerario histórico que hemos andado hasta ahora, de la mano inteligente de Villoro, el nativo americano siempre ha estado sometido a la valoración y determinación foránea; en ningún momento el juicio y la definición proceden de sí mismo. No nos habla en su lenguaje inconfundible; otros se apresuran a interpretarlo. Es un ente social desinteresado por completo a revelar su misterioso ser a los demás, ya la élite respectiva dará cuenta de él conforme a las condiciones que priven. Permanece así una realidad ancestral inalterada e inaccesible que, sin embargo, no deja de seducirnos e interpelarnos continuamente a la vez. Y ante el encubrimiento ininterrumpido del nativo por las políticas de “conversión”, “emancipación” y de “recuperación”, una serie de preguntas nos asaltan: ¿Cuál es la política que respeta —a juicio de Villoro— la alteridad indígena?, ¿cómo debe estar constituida esta política? y ¿qué funcionamiento debe desplegar para erigirse como una polí-

³⁴ *Op. cit.*, pág. 293.

tica válida universalmente? El siguiente acápite (2. 1. 4) empezará a dar respuesta a cada una de ellas.

2. 1. 4.- LA POSMODERNIDAD

Etimológicamente la palabra posmodernidad significa lo que deviene de la modernidad (*pos* o *post*: después y modernidad: período histórico-cultural de Occidente que abarca del siglo XVIII hasta el presente). Designa consiguientemente el período histórico y cultural posterior a la era moderna. No obstante, a causa de las múltiples connotaciones que sugiere hasta ahora el término cabe preguntarse: ¿Cuál es la acepción de posmodernidad admitida por Villoro?, ¿cuál es la que mejor se adapta a su pensamiento ético-político? En diversas ocasiones se le ha escuchado esgrimir a este filósofo que a la modernidad (al individualismo sin comunidad, a la homogeneidad privada de pluralismo, al universalismo abstracto carente de campos de acción) debemos anteponerle el justo respeto a todas las alteridades, el reconocimiento irrestricto a la pluralidad cultural; incluso, la resistencia abnegada de sus peculiaridades formas de vida concretas. Villoro lo acota señalando: “Frente a la modernidad debe de haber una posmodernidad entendida como respeto a la pluralidad. La modernidad es un concepto fraguado por el capitalismo europeo y la pluralidad de culturas es lo único que nos puede ofrecer una salida. ¡La modernidad tiene que acabar!”³⁵

Con esta definición preliminar nuestro autor se deslinda tanto de la modernidad como de los movimientos filosóficos –más influyentes de nuestro tiempo– vanguardistas en la superación o desarrollo de la modernidad.³⁶ Por ejemplo, del francés antimoderno (G. Deleuze, J. Derrida, J.-F. Lyotard, etcétera) que se opone a la razón como principio universal, a las verdades trascendentes, los valores inmutables y para el cual el mundo más que hechos es una interpretación. Del

³⁵ C. F. Márquez, 2007,

³⁶ Véase P. Morandé, 1999, pp. 102-106 y ss.

alemán crítico de la modernidad (Apel, Habermas, etc.) por no haber concluido su proyecto racionalista, el sueño caro de racionalizarlo todo: sociedad, cultura, historia, vida y experiencia humana. Escuela alemana donde la razón subjetiva es sustituida por la razón intersubjetiva o de la comunicación a fin de darle continuidad y certidumbre a la utopía racional. Por último, Villoro difiere del sentido norteamericano, neoconservador (D. Bell, Novak, Berger, etcétera), que con optimismo obcecado, sin argumentos convincentes y suficientes, establece una relación automática –ideológica por todos lados y a todo nivel– entre avance tecno-científico y bienestar social.

A nuestro entender, después del recorrido socio-histórico efectuado por el devenir de México: conquista, independencia y revolución, la filosofía villoriana –que aboga por el multiculturalismo (posmodernidad) y dicta sentencia de muerte a la hegemonía cultural europea (modernidad)– ostenta una postura crítica frente a los múltiples resabios de su entorno social y un pensamiento disruptivo con respecto a las agrupaciones políticas opresoras y excluyentes. Pensamos además que con el avance conceptual (respecto a la modernidad) sobre el otro y la definición dada a la posmodernidad, el trabajo teórico de Villoro se acredita como el siguiente paso en la concepción de lo indígena. Lo piensa ya en tanto “otro” equivalente al “yo”, no como negado, alejado u oculto por alguna instancia advenediza. Asume al indio como un ser “revelante”; en vez de querer revelarlo desde sí. Villoro lo concibe como sujeto digno de autonomía –más allá de toda imposición impropia– y capaz de bordar su futuro con destreza y acierto.

Todavía más, el multiculturalismo de este filósofo mexicano se vertebra bajo la premisa del reconocimiento indígena como igual; pero también como distinto al resto de conciudadanos. Sin la admisión de su peculiaridad ancestral, prescindiendo de sus rasgos distintivos y unívocos –aunque se acepte su equidad–, el amerindio seguiría siendo objeto de revelaciones y toda clase de desfiguros. Sólo una figura, reflexiona Villoro, “del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido puede comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos.

Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio; es perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro.”³⁷

En la perspectiva de Villoro, la práctica política más susceptible de organizar la convivencia equitativa y diferencial a la vez, es la denominada “comunitaria” o “participativa”. Es una política (en oposición a la de “conversión”, de “emancipación” y de “recuperación”) que toma en cuenta –por igual– las distintas tradiciones culturales y se dispone a cumplir proporcionalmente el bien común convenido por ellas en una justa y equilibrada colaboración. En esencia, este es el cometido principal de la política “comunitaria”: coadunar a todos los grupos sociales en torno a la concreción del bien común. En efecto, observa Villoro, “todo poder real, para ejercerse, necesita de la adhesión de una parte de la sociedad y, por ello, requiere presentarse de tal manera que resulte deseable para ella. Tiene, pues, que proclamar la realización de valores objetivos y justificar así el mantenimiento de su poder en la propuesta de un bien común.”³⁸

En comparación con la política liberal que privilegia los derechos individuales sobre cualquier otra cosa, la política “comunitaria” revaloriza las obligaciones de éstos con la colectividad, da preferencia al compromiso contraído por cada uno de los ciudadanos en la realización del bien común, del interés general de la comunidad. Con ello, la efectuación de valores comunes, objetivos, presupone de alguna manera la participación de todos los ciudadanos en la vida pública. Y con la democratización de las decisiones institucionales Villoro entreve dos consecuencias importantes: por una parte el poder político se delega a la opinión pública, se endosa a los miembros que integran la comunidad, inhibiendo así que los grupos reducidos, con intereses egoístas, queden eximios del control social. Por la otra, se impide cualquier forma de exclusión al practicar el diálogo, al plasmar gradualmente el consenso y orientarse por la idea regulativa del bien común.

³⁷ L. Villoro, 2002, pág. 168.

³⁸ L. Villoro, 2000e, pág. 4.

En sustancia, para asegurar relaciones sociales de igualdad y respeto a las diferencias identitarias, volver imperativos los derechos comunitarios y la ciudadanía del poder político, la política “comunitaria” precisa postular valores objetivos que sirvan como ideas regulativas a su práctica transformadora.³⁹ Sin tales fines valiosos la política “comunitaria” perdería todo sentido social y su proyecto democrático sucumbiría de manera automática. La postura de Villoro es firme al respecto: “La exposición de un poder desencarnado, sin justificación alguna, lo exhibiría como fuerza arbitraria; ningún miembro de la sociedad podría entonces darle su adhesión. El lenguaje explicativo del poder tiene que incluir, por lo tanto, juicios que le sirvan de justificación.”⁴⁰ En la propuesta de nuestro autor —como podemos observar— la política y la ética se deben articular, avenirse recíprocamente, dar lo mejor de sí para el beneficio del otro, si queremos avanzar hacia estadios superiores en la convivencia humana. Ahora, si para Villoro el antídoto de la negación social y la dominación política (ritos inconfundibles de la historia de México) se patentiza en la fundamentación ética de la política, lo advertimos en el momento mismo de justificar la política en la ética, es pertinente que formulemos el siguiente cuestionario: ¿Cómo se estructura esta fundamentación?, ¿cuáles son sus principios básicos? y ¿de qué manera funciona la relación ético-política? Los próximos capítulos (Dussel pp. 79-133, Villoro pp. 135-201) se dedicarán a dilucidar estas y otras incógnitas.

³⁹ Justamente la articulación histórico-ética nos la propone Teodoro Ramírez para comprender mejor el pensamiento crítico de Luis Villoro. Si no se recuerda, fustiga Ramírez, “la dimensión histórico-social de la que parte Villoro, y también, si no se asume la dimensión ético-política (práctica) a la que arriba, la teoría de la ideología que propone en un momento dado resulta insuficiente;... *Visión histórico-crítica y visión ético-política* constituyen los parámetros efectivos desde donde debe darse la comprensión, la crítica y la superación de la ideología.” M. T. Ramírez, 2008, pág. 152.

⁴⁰ L. Villoro, 2000e, pág. 4.

REFLEXIONES FINALES

Después de reseñar los conceptos más trascendentes de Dussel y Villoro en los “Antecedentes socio-históricos de la fundamentación de la política” (capítulo 1 y 2), estamos en posibilidades de conocer las razones que motivaron —a estos intelectuales mexicanos— a justificar la actividad política en valores éticos. Ante la pregunta inicial y conductora de nuestra investigación: ¿Por qué fundamentar éticamente la política?, estos autores arguyen razones históricas, básicamente aluden la disposición de ejercer el poder puro, sin elementos que conjuren sus efectos negativos, desprovisto de la realización de fines valiosos para la comunidad. Deponiendo de sí todo bien común y los valores más preciados al desarrollo socio-humano. Evocan pues la tradicional y aún no superable aplicación del poder estratégico, táctico; para el cual todo lo demás es un medio para su fin: el funcionamiento social bajo su imperio (*supra*, pp. 19-67). Para demostrar, en suma, la necesidad de la fundamentación ética nos remiten ambos investigadores a la base ideológica que animaba al conquistador —que defendía el sistema colonial impuesto a los pueblos precolombinos— y sustenta actualmente a las formas de vida política vigentes.

Así que para dilucidar el estado de postración que guardan nuestros países actualmente, tanto Villoro como Dussel se remontan hasta su origen, hasta el momento donde las estructuras de dominación colonial fueron tomando forma, fondo; y el sometimiento comenzó a tornarse política pública y práctica social. Aunque pudiésemos reparar con certitud que los estudios Dusselianos son de mayor alcance al abarcar la geografía latinoamericana, en comparación a los trabajos históricos de Villoro circunscritos a la realidad mexicana, cualitativamente no hay diferencia

sustantiva al tratarse de la misma realidad. Al compartir Latinoamérica y México un pasado de servidumbre y esclavitud, además de un proyecto de descolonización y soberanía efectiva, las elucubraciones de los dos filósofos mencionados, con sus respectivas tesis conclusivas, pueden aplicarse en lo general a ambas zonas del Continente.¹

De cualquier modo advertimos que el propósito común de Dussel y Villoro —en sus investigaciones histórico-políticas— consiste en analizar e interpretar, como llegado el momento sugerir alternativas viables de solución, el tutelaje político impuesto a los pueblos originarios de América. La dominación colonial y sus secuelas neocolonialistas del presente constituyen, en tal sentido, el *leitmotiv* de las reflexiones de uno y otro investigador. Sobre el particular, Dussel precisa que el coloniaje político trasciende la mera administración del régimen colonial y su resguardo en la superioridad de las armas. Lo concibe específicamente como un acto de incautación y explotación de territorios ajenos, de imposición de la lengua, de la concepción religiosa y tradición cultural del conquistador. Puesto de otro modo, dominación política equivale a colonización plena (material y espiritual) de la población aborigen, denominada por el investigador mexicano “Imperio-mundo”.²

En cambio, la supremacía política suscitada por la incursión europea en América, Villoro le da el apelativo de “política de conversión”.³ Pese a discrepar en la nominación (“Imperio-mundo” y “política de conversión”) Villoro coincide con Dussel en cuanto al significado y consecuencias prácticas de esta política colonialista. Con respecto al primero, el significado, la pareja de pensadores percibe la pérdida irremisible de las libertades esenciales con dicha política, la justicia deja de ser prioridad en la visión colonial y la diversidad cultural representa en su disoluto discerni-

¹ Para corroborar la equivalencia del pasado histórico y los proyectos de transformación política comunes a todo el subcontinente latinoamericano confróntese: E. Dussel, 1994a, y 2007o, con L. Villoro 1999a, y 2005a.

² Véase E. Dussel, 2007o, págs. 143, 149 y 186, así como E. Dussel, 2007p, pp. 200-201.

³ Véase L. Villoro, 2005a, pp. 31-39, 51-66 y 84-96.

miento el más grave de los pecados, el más intolerable de los absurdos. De ahí que entre los desenlaces del régimen de dominación español destaca el de la alienación del indígena americano: obligado a renunciar a su identidad cultural ancestral, tuvo que acogerse –sin otra opción– a la civilización cristiana ofrecida por el invasor. No siendo reconocido como otro igual, aunque diferente, dejó de ser sujeto con libertad de decidir su destino y con libertad de actuar en conformidad.

La disparidad de pareceres –en este par de intelectuales– lo advertimos más bien en la forma de conceptualizar la marcha o secuencia de la hegemonía europea. En Dussel tenemos, por ejemplo, que la dominación occidental se expande en el transcurso del tiempo hasta mundializarse. América, África, Asia y Oceanía en diferentes períodos se convierten en suburbios de la metrópoli europea. Asimismo, su evolución es concebido por este autor como homogéneo (teniendo como proyecto único a la modernidad) y consolidándose conforme avanza en sus períodos históricos: modernidad temprana, madura y tardía.⁴ El liderazgo político registra así una línea continua en su devenir; sin un poder adverso y capaz de disuadirlo o cuando menos atenuarlo. Constituye por su sustento teórico un fenómeno prácticamente uniforme, sin cambios sustantivos en su desenvolvimiento y, además, robusteciéndose cuando ha tenido la oportunidad de respaldarse en los avances técnicos, económicos, etc.

⁴ Dussel divide el desarrollo histórico de la “Modernidad mundial” en estas 3 etapas, subdividiendo la modernidad temprana, a su vez, en otras 3 fases: La primera fase de la modernidad temprana (1492-1630) es donde se inaugura con España el primer sistema mundial de la historia; conocido como Sistema colonial o “Imperio mundo”. La segunda fase de esta modernidad (1630-1688) reemplaza el “Imperio-mundo” por el “Sistema-mundo” holandés, caracterizado por el dominio comercial. La tercera fase (1688-1815) corre a cargo de Gran Bretaña y Francia, países que dan mayor cobertura geográfica y poder comercial al “Sistema-mundo”. Será con la modernidad madura (1815-1945) y la Revolución industrial que el “Sistema-mundo” se impondrá ya no sólo mercantilmente, sino también mediante la técnica y el poder militar. La modernidad tardía (de 1945 hasta el presente) se distingue, en última instancia, por implantar en el planeta el modelo imperialista, el máximo desarrollo del “Sistema-mundo” capitalista, a cargo de un país no europeo: Estados Unidos. Para una mayor información véase E. Dussel, 2007o, pp. 186-391 y E. Dussel, 2007p, pp. 195-213.

Para Villoro, en cambio, el señorío político cambia de sede como de sentido. En este filósofo no hay centralidad definitiva al variar históricamente el sujeto dominante: español, criollo o mestizo. Lo que sí permanece en cada renovación de la élite política es la parte oprimida, el indio negado en su condición de alteridad libre. Y merced a las suplencias periódicas en el mando político también se presentan alteraciones en la forma de dominar. Si al español le convenía una política de “conversión” a su proyecto imperial, el criollo prefería para sus fines etnocéntricos una política de “emancipación” y el mestizo, por su parte, de “recuperación”.⁵ La discontinuidad y diversidad revisten, por tanto, a este modo de estudiar la dominación política. Como sea, Villoro y Dussel asienten que el sistema de dominación colonial descansa en relaciones asimétricas y en la negación de todo otro a la institucionalización instalada. Por esencia, nos dicen, constituye una organización incorregiblemente injusta y a todas luces inmoral.

Nos corresponde que asumir, en consecuencia, este legado colmado de sometimientos, negaciones, colonialismos y aculturaciones para trascenderlo social y organizadamente en el futuro por venir. Conscientes de ello los filósofos en cuestión atisban, cada uno por su lado, una salida racional en la vertiente política y ética. Racional en tanto la desopresión o descolonización exige un proyecto donde impere la razón del subyugado, que recoja las reivindicaciones argumentadas de la alteridad y sus sugerencias fundadas en la evidencia discursiva. A la vez política, en función de que la acción concreta de esta naturaleza encarna el instrumento de transformación más efectivo. Obviamente se habla de una acción política coordinada por un programa preestablecido, pactada en el diálogo inteligible y dirigida razonablemente en todo momento. Ética, por su parte, al tener en cuenta que el modelo de sociedad postulado, a realizar históricamente, establece como idea regulativa la dignidad humana y, con ella, la justicia social y el reconocimiento de la autonomía intersubjetiva. Villoro y Dussel estiman en efecto que la única posi-

⁵ Véase L. Villoro, 2005a, pp. 97-110, 168-175 y 264-271. En esta publicación confróntese supra 50-64.

bilidad real de cambio se tiene en el Estado ético, en la vida política regulada por principios y valores morales.

La diferencia entre ellos, en este punto específico, la percibimos en el modo de transitar a esta nueva asociación, en la forma de plantear cada uno la superación del momento crítico actual: la modernidad. Para Dussel es un proceso inequívoco de “subsunción” de la “modernidad eurocéntrica” al proyecto contrahegemónico de la alteridad: La “transmodernidad”. Consiste en que el sector privilegiado de la modernidad pueda realizarse también; pero ahora en el mundo construido desde el otro. “La ‘realización’, declara Dussel, sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad que hemos llamado analéctica del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad”.⁶

En la versión de Villoro se trata de que los agraviados de la modernidad, los amerindios preferentemente en su pensamiento, logren revertir las etapas enajenantes de “revelación”, “interpretación” y “negación”; para asumirse finalmente como un ser “revelante”. Alguien capaz de autodefinirse y decidir con autonomía lo que pretende para sí; admitiendo análogamente las otras identidades, las múltiples extrañidades. No es cuestión de que la pluralidad social se acoja a la verdad política del otro, sino de diseñar entre los diferentes estamentos sociales una asociación valiosa, factible y común a todos. Según nuestro autor, las relaciones en verdad éticas se originan cuando reconocemos la igualdad interhumana de manera rotunda,

⁶E. Dussel, 1994a, pág. 210. En una publicación más reciente le apuesta a un trabajo de inclusión de lo más recuperable del pensamiento occidental: “La praxis de liberación... se transforma en la praxis que debe lograr proponer un proyecto hegemónico de mayorías (que incluya también lo mejor del antiguo régimen, porque no se puede gobernar con minorías, despóticas y antidemocráticamente”. E. Dussel, 2006a, págs. 123 y 124.

pero manteniendo también aquello que nos distingue de los demás. Refiriéndose al neozapatismo en el tema abordado Villoro discurre: “El zapatismo debería aceptar que no podría mantener sus fines en toda su pureza, que es indispensable contemporizar, ceder en algo para lograr el fin deseado, hacer las alianzas necesarias... La intransigencia, la pureza extrema, el temor a ensuciarse las manos, a no admitir términos medios, a no aceptar la parte de razón del contrario, no muestra sabiduría política... creo que para acercarse a los fines y valores de la izquierda habría que buscar la convergencia de los movimientos de izquierda hacia un fin común, respetando sus diferencias”.⁷

En mi parecer la disparidad de concepciones anotadas se debe, más que a cualquier otro factor, al elemento elegido por Villoro y Dussel para fundamentar la transformación política: los valores objetivos de la ética⁸ y la vida humana en sociedad. En *El poder y el valor* Villoro desarrolla un amplio análisis sobre los valores objetivos afines a las distintas organizaciones políticas (del orden, de la libertad y de la realización sintética de ambos mediante la fraternidad). En esta publicación el filósofo mexicano considera que al estipularse –como finalidad suprema de la comunidad– la realización de cada individuo por la afirmación del otro, en el seno de un orden social, los valores que deben presidir la vida comunitaria y su continuo mejoramiento son la igualdad y la diversidad. Al final del texto resume con elocuencia: “El modelo que llamé ‘igualitario’ intenta ya acceder a una asociación, basada en

⁷ L. Villoro, 2007c, pág. 53.

⁸ Al decir de Villoro “el signo de que un valor es objetivo y no exclusivo de un sujeto, es su manifestación como un bien deseable para todos los miembros de una asociación”. L. Villoro, 2001d, pág. 359. Bajo esta sobria definición podemos explicitar que lo deseable es independiente de circunstancias, momentos y grupos sociales. Distinto es lo deseado que depende del momento histórico y de sectores sociales bien delimitados. Así la libertad, la democracia, la vida, la igualdad, etc., son valores deseables siempre para toda la humanidad; más allá de los avatares políticos. En cambio el poder, el dinero, el desarrollo económico, el predominio cultural y étnico, representan bienes deseados por algunos integrantes de ciertas sociedades específicas, pero no deseables en los términos expuestos. Nunca pueden argumentarse y asumirse socialmente como bienes comunes.

la igualdad y la cooperación, afirmando la diversidad de todos”.⁹ Y si la simetría y pluralidad son valores imprescindibles a la comunidad ética, ninguna alteridad debe prevalecer en su momento constructivo y definitorio. Mucho menos estando ya en funciones y en pleno desenvolvimiento efectivo.

Por su cuenta, Dussel justifica la institucionalidad vigente, así como los planteamientos críticos dirigidos a ella y sus respectivas reconfiguraciones periódicas, en la vida humana. Bajo esta premisa, cuando la totalidad política impide –aún no intencionalmente– la reproducción y crecimiento de la vida de un segmento de sus miembros, incumbe a los mismos (de manera directa e ineludible) su renovación ética. Ningún otro grupo social podría, en la opinión de Dussel, confeccionar desde sí la comunidad política requerida: enaltecedora de la vida de toda la ciudadanía. Correspondería más bien a los grupos favorecidos, o no gravemente afectados, hacer suyo la interpelación de las víctimas y su alternativa socio-política. “La mera reproducción de la vida de los pobres –sentencia Dussel– exige tales cambios que, al mismo tiempo, produce el *desarrollo civilizador de todo el sistema*. Afirmación de vida de la víctima es crecimiento histórico de la vida toda de la comunidad. Es a través de la solución de las insatisfacciones de los oprimidos, los últimos, que los sistemas históricos han progresado.”¹⁰

Pese a las incompatibilidades puntualizadas entre Dussel y Villoro (la centralidad, el proyecto único de la dominación política y del modelo teórico de la transformación estructural), advertimos en la teoría filosófica de ambos una coincidencia básica. Aunque el principio fundamentador del pensamiento ético-político de Dussel sea la vida humana comunitaria y el de Villoro los valores morales objetivos, lejos de excluirse entre sí se complementan en su tarea de rectificación política. Suele sostener por ejemplo Dussel –en su argumentación formal respectiva– la primariedad absoluta de la vida, la vida como fuente y criterio último de los valores.¹¹ A falta

⁹ L. Villoro, 2001d, pág. 380.

¹⁰ E. Dussel, 2006a, pág. 102.

¹¹ Véase E. Dussel, 2009, págs. 448, 457 y 458.

de ella, nos dice, inmediatamente prescriben toda clase de valores. A su vez Villoro asevera, con la seguridad de la convicción plena, la relatividad de los valores a la vida humana.¹² Los valores, para él, cumplen la función de servir a la vida; nunca a sí mismos o a algo que no sea la vida humana. Con ello creemos vislumbrar notables indicios de convergencia en nuestra pareja de filósofos. Sin subestimar diferencias importantes en sus planteamientos teóricos, ponderamos la posibilidad de ampliar nuestra visión ético-política a partir de este y otros puntos de contacto entre los pensamientos estudiados.

Una de las analogías ya anotadas en Dussel y Villoro –fundada en los principios descritos: la vida como origen de los valores y los valores al servicio de la vida– consiste en tomar la realidad política de nuestros países como contenido de sus reflexiones filosóficas (*supra*, pág. 69). Particularmente aquella realidad que inhibe la reproducción y crecimiento de la vida (Dussel) y la torna carente de valores y de sentido ético (Villoro). Nos referimos, por supuesto, a la dolorosa experiencia de la opresión material y negación espiritual de los pueblos americanos de antaño y de ahora. Otra destacada similitud es la opción ética de la política. Apoyados en los repetidos ensayos fallidos (desde el poder) por instaurar relaciones sociales más plurales y equitativas, promovidos por la cultura dominante en distintos momentos y diversos lugares, configuran nuestros pensadores su similitud más trascendente e innovadora: la fundamentación ética de la política.

Dussel observa, por ejemplo, que el capitalismo en sus diferentes modalidades y niveles evolutivos –presidido por la ganancia, la competencia y la explotación humana– se ha mostrado incapaz de moralizar la economía de mercado y de cultivar formas de convivencia justas. Villoro por su parte constata que el desarrollo de las sociedades modernas ha mantenido los privilegios y las desigualdades, así como mejorado las sutiles formas de disciplina y control social. Comprueba sobradamente que tanto la asociación donde predomina el orden sobre el individuo, como aquella

¹² Véase L. Villoro, 2001d, págs. 210 y 2007b, págs. 205 y 222.

donde el interés privado se antepone al bien común, no representan la salida política más satisfactoria y deseable para la actual coyuntura.

Tanto Villoro como Dussel advierten la imposibilidad de fundar la práctica social virtuosa de los individuos en la fuerza impositiva del poder. El dejar hacer (*laissez faire*) del neoliberalismo que impugna toda regulación productiva y mercantil, está —de acuerdo a ellos— impedido para normar y orientar la convivencia humana valiosa. Hasta el punto de que el egoísmo connatural al pensamiento subjetivo de la modernidad no puede ser fermento del bien común, la solidaridad social, el reconocimiento de la diversidad cultural e, incluso, origen de la emancipación humana. Sólo la solución ética —concluyen Dussel y Villoro— aseguran realmente la desaparición de los efectos deplorables del poder y la instauración de nuevos y más valiosos espacios de convivencia. En base a sus respectivos análisis histórico-políticos es que la política de la liberación de Dussel y la política comunitaria de Villoro¹³ comparten la idea de que la institucionalidad ética o asociación valiosa constituye la única opción, no obstante su idealidad, de remontar la crítica y penosa situación actual. Podemos decir entonces que el punto de partida (la opresión de nuestro Continente) y el punto de orientación (idea regulativa de carácter ético) son las tesis más relevantes de las teorías aquí analizadas y las que mejor innovan el trabajo filosófico contemporáneo sobre el tema.

¹³ Aunque Villoro nunca denomina a su ética-política con este título; no le viene mal a nuestro entender. En lo sucesivo nos tomaremos la licencia de llamar así al pensamiento político del filósofo mexicano. Tampoco es arbitraria esta decisión, se basa en la concepción villoriana de que la comunidad constituye la tendencia y límite de toda asociación regulada por valores éticos. La política comunitaria —volviendo a Villoro— es la política dedicada al cambio y movilidad de las relaciones de poder en función de ese paradigma fronterizo. Política asumida como válida en su máxima expresión por nuestro autor.

Capítulo III

Fundamentación ética de la
política en Dussel

“Como hemos repetido frecuentemente, no es que los hechos funden el ‘deber-ser’, sino que el momento normativo está ya presente en el hecho mismo por ser un aspecto del ser humano como viviente. Somos responsables comunitariamente de la sobre-vivencia de todos los miembros del grupo por el hecho de que somos autoconcientes o que podemos recibir nuestra vida ‘a cargo’ (bajo nuestra responsabilidad: en esa responsabilidad comienza ya la normatividad de la existencia humana).”

E. Dussel, *Política de la liberación*. Vol. II

3. 1.- RECORRIDO HISTÓRICO DE LA FUNDAMENTACIÓN

Enrique Dussel se ha convertido, en base a su prolífica y original obra, en figura líder del pensamiento filosófico contemporáneo. Nacido en Argentina (1934) tuvo que exiliarse en México (1975) por su postura crítica a los gobiernos argentinos de entonces. Situación que le produjo persecución política, atentados en su domicilio y haber sido expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo; donde se desempeñaba como profesor de Ética. La violencia desatada en Sudamérica y Argentina específicamente en las postrimerías del siglo pasado (M. E. Martínez de Perón 1974-76 y J. R. Videla 1976-81), aunado al acelerado incremento de la pobreza en Latinoamérica y todos los países en desarrollo, hacen pensar a Dussel que la ética debe desempeñar una tarea sobresaliente en los procesos de transformación política de la región.¹ Los

¹ En sus primeras disertaciones universitarias sobre ética (1969-1975) nunca se aludió a este liderazgo. Este dato Dussel mismo lo verifica: “Al comienzo, en mis clases todo fue fenomenología: desde Max Scheler a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. El europeísmo campeaba en el pensar

auténticos cambios sociales –nos advertía desde entonces– sólo podrán producirse en base a valores morales. La historia genuina de la humanidad o se construye con los excluidos o no hay evolución política posible. Por tanto, la hipótesis que aquí sustentamos asigna que la inquietud de fundamentar la política en la ética le viene a Dussel desde estudiante, de su vivencia política de entonces (1952),² y no de elucubraciones solipsista y ajenas a la lacerante realidad nuestra. Más tarde la reflexión madura del autor asumirá este nexo (ético-político) para explicarlo y justificarlo racionalmente, para definirlo y desarrollarlo desde la víctima excluida. Pero esto también empezará a madurar en la etapa de su noviciado filosófico.

3. 1. 1.- MOMENTO FORMATIVO

Una preocupación constante por tanto en la vida estudiantil de E. Dussel es la relación de la ética con el pensamiento político. Desde su formación filosófica inicial (1952-1953) hasta la fecha (2017), el *leitmotiv* de sus reflexiones nos remite al bien moral, a la cosa pública y a la inevitable interdependencia de ambos. A nuestro juicio la definición que más conviene a la filosofía de la liberación es la de un pensamiento que persigue la transformación de la realidad política bajo el liderazgo de principios éticos. Un ejemplo de la temprana inclinación de Dussel por estas disciplinas las descubrimos en la tesis con la cual obtuvo el grado de licenciatura (1958) en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina): *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*.³ Otro testimonio que

nacional”. E. Dussel, 1995, pág. 21.

² Haciendo un recuento de cómo fue descubriendo el punto de partida fáctico, Dussel recuerda: “Desde mi viaje a Europa en 1957, donde permanecí diez años estudiando; en especial los dos años en Israel entre palestinos, y aún antes desde 1952 en mis experiencias políticas como líder estudiantil universitario y miembro de la juventud de partidos políticos demócratas y antifascistas de mi época”. E. Dussel, 2007o, pág. 14.

³ Documento parcialmente editado por la Universidad Nacional de Resistencia, Chaco, Argentina, 1967.

respalda lo anterior es la investigación doctoral (1959) defendida en la Universidad Central Complutense de Madrid y cuyo título reza: *La problemática del bien común de los presocráticos a Kelsen*.⁴

En estos documentos es donde el filósofo argentino-mexicano comienza a analizar el tema del “bien común” como un asunto que compete a la ética (el “bien”) y a la política (lo “común”). En ellos se ocupa del “bien” aunque siempre conforme al interés general, no bajo la óptica solipsista de lo que más le conviene a cada uno de los sujetos en particular. En especial, el estudio del “bien común” nuestro autor lo aborda desde la visión estructuralista. Es decir, como “problemática” de un contexto histórico definido u horizonte de comprensión delimitado: la Grecia Antigua para el primer caso. Esto significa que la articulación entre ética y política aún la concibe Dussel ontológicamente; o sea, para validar el sistema político prevaleciente y hacer funcional la “totalidad” social reconocida. Como sea, ya se advierte en su preparación académica cuales serían las tareas filosóficas que ocuparían casi totalmente su vida profesional futura.

3. 1. 2.- MOMENTO ONTOLÓGICO

A fines de la década de los sesenta y principios de los setenta, del siglo recién concluido (xx), Dussel persigue fundar la relación de la ética con la política recurriendo a los modelos ontológicos del “mundo de la vida corriente” (*Lebenswelt*) hebreo, griego y cristiano-europeo. Tres son los títulos que publica con este fin y con el propósito de dejar ver su influencia en la constitución de la realidad mundial presente. Conocidos como *trilogía antropológica* éstos se componen de: *El humanismo semita* (1969), *El humanismo helénico* (1975) y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América* (1974). Más allá de los contrastes irreconciliables percibidos entre las estructuras intencionales del mundo

⁴ Trabajo de 3 volúmenes; aún inédito.

de la vida semita y helénica⁵ –y que Dussel con insistencia advierte– lo relevante para nuestro estudio es que representan mundos ontológicos-vitales o “sentidos de ser”. Plataforma que el filósofo mexicano considera, en esos años, segura para fundamentar la ética y de esta manera la política.

En la primera de las publicaciones –*El humanismo semita*– se observa por ejemplo con diafanidad la tesis creacionista de la naturaleza y del hombre. Conforme a dicho postulado queda perfectamente establecida en la estructura ontológica semita la dualidad metafísica entre el universo creado y la trascendencia del Creador. Al respecto Dussel discierne: “En primer lugar, dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio; en segundo lugar, no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando; en tercer lugar, tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza ninguna con-naturalidad con el Creador”⁶

Además de la dualidad establecida en el “sentido de ser” hebreo, se aprecia un “monismo antropológico” donde la individualidad alma-cuerpo es irreductible. En la concepción semita no hay escisión posible en los materiales que componen al individuo. Por lo mismo, no se concibe –como en el griego– la salvación del espíritu en detrimento del cuerpo, aquí el ánima no ostenta exclusivamente el ser. En el pueblo de Israel, por tanto, “la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la ‘carne’ y el ‘espíritu’ que le permite tener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del ‘nombre’ de cada uno, que significa la individualidad irreductible”.⁷

⁵ Para los griegos “el ser del mundo puede ser considerado como un absoluto, ab-suelto de toda ulterior referencia y, por lo tanto, como el fundamento ontológico de todo”. En cambio los hebreos y cristianos sostienen que “la unidad del hombre se funda en su radical y total contingencia de creatura: nada en él es absolutamente permanente. Es una finitud que remite enteramente a un creador. Esta comprensión del hombre, de su ser, depende entonces del sentido del ser en general y dentro de un mundo dado” E. Dussel, 1974, pág. 151 y 155.

⁶ E. Dussel, 1969, pág. 83.

⁷ *Ibidem*, pág. 26-27.

En substancia, la teoría semita “del ser como creado” (la doctrina creacionista) entraña una estructura ontológica unitaria, impartible, participante del Creador, contingente y temporaria. Obviamente que las leyes morales y políticas –ontológicas como puede deducirse– deberán avenirse a tales categorías. Por lo que toca a la idea de “participación” Dussel esgrime: “El judío miembro del judaísmo fundaba su universalismo... en la Conciencia viviente y trascendente de un Yo originario, en tanto que causa creadora de todo y Señor de la historia... no existe una ‘ley de la naturaleza’, sino una ‘costumbre de Allah’ en operar siempre del mismo modo, que se encuentra corroborada en la comunidad humana, por la ley positiva revelada”.⁸

Sin embargo esta ley debe entenderse como intersubjetiva según el paradigma ontológico-vital del pueblo semita –precisa Dussel. Es decir, es una ley advenida de la “Alianza” entre el “Yo” creador y el “nosotros” criaturas, en realidad es una ley unitaria indivisible. Al respecto el filósofo mexicano enuncia que “para el hebreo, su ley es solamente intersubjetiva, establecida entre existencias vivientes y libres, es un mero instrumento de esta ‘intersubjetividad’ de la Alianza entre el ‘Yo’ y el ‘vosotros’... Esta ley constituye todos los tipos de relaciones intersubjetivos (que incluyen también la ‘carne’) para afianzar al grupo, a la comunidad, al pueblo”.⁹ Y siguiendo con este autor tenemos: “Siendo el ser humano unitario, y siendo él la causa del bien y el mal, a partir de la metafísica o la intersubjetividad constituyente de la Alianza, ‘la perfección personal’ o individual del semita se debe siempre realizar en ‘comunidad’... No hay entonces ‘oposición’ entre el bien ‘genérico’ de la ciudad y la perfección ‘privada’ que pretende la divinización por la contemplación; sino que el bien ‘común’ de la comunidad histórica es el fin al cual tiende cada semita para alcanzar su ‘propia’ salvación como ‘servidor’ de la comunidad de la historia; y por ese ‘servicio’, ‘trabajo’, recibe como un don de Yahven o Allah la resurrección eterna”.¹⁰

⁸ *Ibidem*, pág. 55 y 71.

⁹ *Ibidem*, pág. 51-52.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 73.

No hay manera pues de constituir una ética y una política fuera de la estructura ontológica reconocida por los semitas. Y, en estas circunstancias, la ética y la política, así como su respectiva vinculación, quedan definidas de manera ontológica, responden al sentido del ser experimentado por el pueblo hebreo.

En contraste al “dualismo ontológico” y “monismo antropológico” del mundo-vital semita, la “estructura intencional” del pueblo griego comporta un “dualismo antropológico” que deviene cabalmente en un “monismo ontológico”. En esta perspectiva Dussel observa como la existencia helénica reposa sobre un dualismo antropológico: “División del cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo”¹¹ Queda claro que la tendencia de esta cosmovisión es restablecer la pureza del alma, el espíritu divino, la auténtica realidad, lo único real. Por tanto, la conclusión inmediata del pensador mexicano es la concomitancia bien avenida del dualismo antropológico griego con cierto monismo ontológico. “La dicotomía antropológica –afirma en otro pasaje Dussel– justifica la inmortalidad del alma; el alma inmortal es eterna; por lo tanto, es divina, y siendo divina participa de lo inmóvil, lo seguro, lo autárquico”.¹²

Ahora, la percepción de nuestro autor es que en el monismo ontológico helénico no se puede elaborar una ética y una política “consistente”. Si partimos que el cuerpo, los cuerpos, son por naturaleza corruptibles, falsos, entonces la comunidad de cuerpos –y por efecto su bien común– resultan ser necesariamente también negativos y secundarios. Por ello nos recuerda Dussel apoyado en Aristóteles: “En las ‘éticas’ y en la ‘política’, el hombre es considerado en ‘sociedad’, pero una sociedad que significa, paradójica y simultáneamente, una existencia ‘colectiva’ y ‘secundaria’... ‘El que se consagra a la vida política, debe ocuparse sobre todo del cuerpo’... Si se tiene en cuenta la ontología (donde el ‘individuo-número corporal’

¹¹ E. Dussel, 1975, pág. xviii.

¹² Ibidem, pág. xxvi.

es destructible y sólo la especie es eterna) y su psicología (donde el cuerpo y todo 'lo mezclado' con él debe corromperse), la prudencia y la vida política es corruptible, y, por lo tanto, le falta la 'consistencia' que buscamos".¹³

En estas circunstancias –conforme a Dussel–, pretender fundar el bien común en un sentido de ser inconsistente, y sin verdadera realidad, siempre huidizo, significa en gran medida uncir la ética en la inmoralidad y pensar la política desde la indeterminación social.

Es en las páginas de *El dualismo en la antropología de la cristiandad* donde, a juicio del filósofo mexicano, se diluye definitivamente la polémica de la inconsistencia fundacional. En un largo y muy pormenorizado recorrido histórico por la cultura cristiana, finalmente nos cuenta como en ella prevalece la "comprensión del ser creado" semita sobre la ontología del ser permanente de origen helénico. En uno de los pasajes del texto el autor atestigua: "El sentido del ser del mundo cristiano, queda determinado por el descubrimiento de la creación... Para los griegos el alma, era el ser del hombre en el sentido de su permanencia; aquí se encuentra la raíz última de su dualismo. Para el hebreo y cristiano la unidad del hombre se funda en su radical y total contingencia de criatura: nada en él es absolutamente permanente. Es una finitud que remite enteramente a un creador... Para el cristianismo 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".¹⁴

Con la primariedad del pensamiento ontológico semita Dussel considera que la consistencia del fundamento ético se ha reivindicado de manera defini-

¹³ *Ibidem*, pág. 16, incluyendo la parte final del pie de página 75.

¹⁴ E. Dussel, 1974, pág. 152 y 155. En forma de hipótesis en *El humanismo semita*, Dussel ya planteaba esta identidad: "La existencia cristiana, el 'mundo' cristiano, la *Weltanschauung* cristiana, las estructuras ontológicas de la conciencia cristiana, serán la 'plena evolución' del pensamiento semita, del pensamiento hebreo... el pensamiento semita en general y cristiano en particular, tienen un sentido del ser radicalmente distinto que el de los griegos. Para el griego el ser es, primeramente, acto de ser participado por el Ser creante". E. Dussel, 1969, pág. 125.

tiva. Sólo que, como la base es el mundo-vital del pueblo hebreo, dicho fundamento tiene como condición y límite la identidad a la que se debe. No puede transgredir la jurisdicción de la ontología que le dio vida *so pena* del rechazo y la extinción. Será hasta tener la suerte de conocer a E. Levinas,¹⁵ disfrutar la lectura de *Totalidad e infinito*; incluso descubrir y redefinir la noción de Alteridad –hecho que aconteció en el transcurso de 1971–, que el filósofo latinoamericano estará en condiciones de transitar a lo “distinto”, lo “nuevo” y aún no conocido. Sólo entonces empezará a ejercitarse en la visión trans-ontológica o meta-física que a la postre lo rescatará del momento ontológico y le permitirá avanzar en su proyecto de una ética y política fundadas en el otro y, por supuesto, comprometidas con su liberación.

3. 1. 3.- MOMENTO META-FÍSICO

A partir del capítulo tres: “La exterioridad meta-física del otro”, del Tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel empieza a deponer el proyecto de liar la filosofía en la estructura “ontológica fundamental” o mundo de la vida cotidiana. Bajo la premisa de la infinitud del sujeto y de la imposibilidad de reducirlo a la totalidad autorreferente del ser, de ceñirlo a la finitud del orden práctico existente, la ética y la política meta-físicas, críticas, de liberación, reconocen en el otro, en los desterrados del sistema social injusto, su cimiento idóneo. No es por tanto la identidad del sentido, la mismidad del proyecto ontológico, quien puede dar razones a la novedad meta-física y fundamentar su reclamo de justicia. Los textos que inauguran este período y recogen las primeras reflexiones sobre la temática se titulan: *Para*

¹⁵ A pesar de que E. Dussel reconoce en otro insigne filósofo (Schelling) la deuda de su conversión a la meta-física, nosotros sostenemos que por la terminología usada en su producción filosófica, la categoría en que se basa la filosofía de la liberación (la alteridad) y el método que aplica en su estudio (analéctico), su débito remite por entero al intelectual francés. Véase E. Dussel, 1991, pág. 11.

una ética de la liberación latinoamericana (5 volúmenes)¹⁶ y *Método para una filosofía de la liberación* (1974).¹⁷

En estas obras el epicentro de la reflexión Dusseliana lo detectamos en la infinitud del sujeto y la finitud del orden práctico; es decir, en la irreductibilidad del otro a cualquier forma de vida dada. Conforme a sus postulados todo acto, institución o sistema de convivencia reviste siempre una “pretensión de bondad”, compelen – dentro de sus posibilidades – a que la interacción humana este regulada por el “bien”. Sin embargo, como hemos ya anticipado, el acto, la institución y la estructura de eticidad ontológica son entidades fatalmente acotadas en su finitud. Lo que equivale a decir que son “imperfectas” y en su defectibilidad destilan, sin proponérselo, normas contrarias al bien común, actos inmorales y relaciones con algún nivel de injusticia. Por supuesto, al impregnar estos equívocos las relaciones humanas producen *ipso facto* las víctimas, los damnificados de la “pretensión de bondad” del sistema. Es cuando el excluido confiere su interpelación y fustiga a la sociedad opresora y excluyente, a la moralidad y justeza del régimen de convivencia que lo excluyó.

De dicho modo la situación y reclamo del afectado es clave para entender, y en su momento modificar, la no-bondad y no-democracia de la práctica ontológica, de la “comprensión cotidiana del ser”. Además, con el reconocimiento y conocimiento de la Alteridad trans-sistémica nos damos cuenta de la necesidad de un proyecto de liberación. Que tiene como condición *sine qua non* la suspensión de la totalidad “ontológica-existencial” y la instauración de la nueva idea de bondad, de la propuesta de equidad mejorada, meta-física por lo demás. En Dussel, por tanto, el orden social imperante propende a lo no-debido, a la no-igualdad, mientras la exterioridad incondicionada del otro es prolífica de mundos virtuosos y de futuros rectos. O sea, es fuente inagotable de la verdadera ética y de la política correcta.

¹⁶ Vols. I y II (1973) Siglo XXI, Buenos Aires; vol. III (1977) Edicol, México; vol. IV (1979) USTA, Bogotá; vol. V (1980) USTA, Bogotá. Los vols. III-V están editados con el título de *Filosofía ética latinoamericana*.

¹⁷ También está publicada por la Editorial Universidad de Guadalajara (1991).

Para decirlo rápido, el fundamento de la ética y la política en Dussel está definido de manera concluyente y absoluta en los rezagados de la institucionalidad en funciones. Las víctimas representan para este investigador la única posibilidad de la filosofía crítica, meta-física y de transformación efectiva. Por tal motivo en una de sus producciones teóricas refiere: “Si la ontología es la introducción a la ética, *la ética es la filosofía primera*, no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque, y no debe dejarse nunca de tener en cuenta, el cara-a-cara es realmente lo primero, el acceso a la *verita prima*.”¹⁸ Complementando la idea en otra publicación: “La filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso, norteamericano)”.¹⁹

Una vez consolidado el momento meta-físico en el pensamiento Dusseliano, la fundamentación de la ética, y con ella de la política, gana en consistencia y universalidad. La teoría meta-física faculta a gran escala la profundización de la reflexión moral y la precisión conceptual de la filosofía política. No obstante, palidece cuando procedemos a traducir las nociones abstractas a situaciones reales. Resulta deficitaria en la parte material. Es justamente el reto que se propone resolver en lo sucesivo el filósofo en estudio.

3. 1. 4.- MOMENTO MATERIALISTA

Instalado ya en México Enrique Dussel (a donde arriba el 15 de agosto de 1975), formando parte del claustro de profesores de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y de la Universidad Nacional Autónoma de México, inicia en 1977 un seminario en las aulas de la UNAM, donde se analizan manuscritos de Marx inéditos y previos a la edición de *El capital*. Tres textos recogen las conclusiones de este trabajo académico: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985);

¹⁸ E. Dussel, 1973, Vol. II, pág. 187.

¹⁹ E. Dussel, 1991, pág. 196.

Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63 (1988) Y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990). En tales compendios se plasman tanto los corolarios principales —en opinión del autor— como las repercusiones previsibles más relevantes.

La intencionalidad del seminario —profesado o inconfeso— privilegió la búsqueda del fundamento material, se planteó la necesidad de proveer un sustento infraestructural que conectase a la filosofía de la liberación con la realidad práctica. Articulados a este objetivo general, Dussel lleva a cabo una lectura cuidadosa y crítica de los documentos sugeridos desde una visión inédita, dentro de un enfoque meta-físico y particularmente a partir del proyecto emancipatorio de los excluidos. Incluso, sugiere revisar las tesis básicas marxianas (en especial las críticas al proceso de producción capitalista) en términos éticos, interpretando la práctica económica como praxis moral. El seminario transcurrió así bajo la tentativa de descubrir un materialismo inexplorado, de restituir a Marx como portavoz de los sojuzgados por el usufructo y de superar, en suma, las interpretaciones ontologicistas dominantes de *El capital*.

En esencia, Dussel aprecia en el discurso de Marx que el concepto explicativo de la revalorización del capital, de la plusvalía como resultante de la producción y venta de las mercancías, recae finalmente en el trabajo vivo. Según el análisis crítico de Marx, el trabajo humano es el origen último de la riqueza, la causa verdadera del incremento de valor y, para argumentar lo anterior, el teórico alemán distingue y define dos expresiones consustanciales al trabajo productivo. Mientras el “trabajo objetivado”, discierne Marx, es pagado mediante el salario u otra forma de retribución equivalente, el trabajo vivo es aquel no pagado y causativo de plusvalor. El trabajo vivo entonces es la parte no valorizada, en la medida de que si lo fuera, al término del ciclo económico (producción, circulación y comercialización) habría un equilibrio perfecto entre el capital invertido y el capital obtenido. O sea, no se generaría plusvalía al retribuir todo el trabajo realizado en la producción de los bienes.

A juicio de Marx la realidad es otra, el salario se reduce meramente a pagar la reproducción de la capacidad de trabajo, deja de saldar el trabajo vivo²⁰ para revalorizar así en cada ciclo económico el capital. Pero si el “trabajo no-objetivado” significa lo no pagado por el salario se convierte, en seguida, y por este hecho, en causa efectuada de mayor valor, en fuente creativa de plusvalor. Lo que no es valor y no puede llegar a serlo, su exterioridad irreductible, esgrime Dussel por su parte, es principio causativo de plusvalor: “Todo valor es *trabajo vivo* objetivado, y toda ganancia es *plusvalor*, puesto en el ‘Ser’ del capital por la fuente creadora desde la nada: el ‘trabajo vivo’,..., en este preciso punto –la creación del plusvalor desde la nada del capital–, es cuando se establece la distinción ‘meta-física’ con la ‘lógica’ de la *Lógica* de Hegel. *El capital* afirma, postula y se funda todo él en la existencia de una ‘fuente’ (no un ‘fundamento’) creadora (no meramente productora) de plusvalor (no sólo de valor). Marx pudo usar el movimiento ‘formal’ de la *Lógica*, pero a partir de una distinción ‘meta-física’ o trans-ontológica radical. Una ‘lectura’ apretada, completa, paciente, de las ‘cuatro redacciones de *El capital*’ nos permite llegar a esta conclusión”.²¹

No es entonces el capital sino el trabajo vivo del obrero donde se deriva la ganancia final del inversionista, la mencionada revalorización del capital, el que explica la reproducción del sistema económico como totalidad ontológica. Justamente la avaloratividad intrínseca del trabajo vivo posibilita a Dussel concebirlo como la negación del capital, la alteridad del “Ser” del capital, lo otro –en el campo econó-

²⁰ En un trabajo anterior ya apuntábamos: “Podemos indicar que el trabajo vivo no sólo no es pagado, sino que en definitiva es impagable. La imposibilidad de establecer un valor cuantificable al trabajo vivo se debe a su misma naturaleza. El trabajo vivo entraña la subjetividad humana –como la conciencia, la libertad, la creatividad, etc.– y como tal se encuentra fuera de todo cálculo o medición física. Representa una actividad subjetiva (productiva, creativa, infinita), no un ente objetivo (dado, cósmico, finito), creadora y fuente viva de valor y, por lo mismo, más allá de todo valor. Con el trabajo vivo estamos pues ante la subjetividad humana ilimitada y fuente del mundo objetivo, de lo producido y de las posibles valoraciones.” G. Durán, 2005a, pág. 103, pie de página 58.

²¹ E. Dussel, 1990, pág. 404.

mico— de la filosofía de la liberación. Identifica, al final de cuentas, la exterioridad económica del “trabajo no-objetivado” con el otro de su pensamiento filosófico. La exterioridad del trabajo vivo abunda Dussel, “es... el no-Capital; la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. Este es el punto también de apoyo de la *filosofía de la liberación*,... Yo denominaba en esa obra ‘diferente’ lo subsumido, y ‘distinto’ lo exterior. *Diferido* es el trabajo asalariado como determinación del capital; *distinto* es el trabajo vivo como no-Capital. Nuestras categorías de antaño eran *exactas* aunque abstractas. No sabía en esa época que eran las mismas que las de Marx”.²²

Con la analogía descubierta el intelectual mexicano estima haber alcanzado la fundamentación empírica que tanto requería y procuraba para la Alteridad abstracta de su teoría. La filosofía Dusseliana ahora ya no se restringiría simplemente a justificar el proyecto de liberación y a orientarlo hacia estadios cada vez más altos de perfeccionamiento. Se ocupará también en los trabajos de entender las relaciones prácticas y demostrar cuales son las estrategias y los medios más favorables para su reconfiguración. Si la exclusión es resultado de relaciones concretas de dominación, lo correspondiente es implementar desde las excluidas y excluidos acciones efectivas de emancipación. A los sistemas opresivos y excluyentes, sugerirá Dussel, sólo se les podrá contrarrestar operando desde los afectados procesos reales de deconstrucción-construcción. En efecto, a partir del proyecto dialéctico que postula la descomposición de la estructura en funciones es posible construir la convivencia humana futura con todas sus promesas.

Sin embargo, las preguntas obligadas a la última restructuración filosófica de Dussel serían: ¿De qué manera operaría el movimiento reconstrucción-construcción?, ¿cuáles serían los principios fundamentales de ese proceso de liberación? En el intercambio filosófico establecido con el pensador alemán Kart-Otto Apel, Dussel elabora y formula las respuestas respectivas. Conocerlas, implica correr el telón del siguiente momento.

²² E. Dussel, 1988, pág. 372. Incluye la parte final del pie de página 9.

3. 1. 5.- MOMENTO ARQUITECTÓNICO

Con el momento materialista es indudable que las categorías del pensamiento Dusseliano adquirieron rostro real y, con ello, la posibilidad de intervenir en la modificación efectiva de la realidad. En la etapa arquitectónica, en cambio, nuestro intelectual pretende fundamentar conceptualmente la analogía Alteridad-trabajo vivo y estructurar los principios básicos que en su conjunto den verosimilitud al movimiento innovador y tornen a la política de la liberación en una teoría viable para el porvenir mediato de la humanidad. El momento arquitectónico corresponde al período donde se desarrollaron los alegatos Dussel-Apel (1989-1997) y a la edad de la globalización del tardocapitalismo (con la caída del “muro de Berlín” –noviembre de 1989– simbólicamente concluye el socialismo real en el mundo). Producto de esos debates,²³ y ante la premura de una alternativa seria y arquitectónicamente coherente contra la hegemonía neoliberal cada vez mas consolidada,²⁴ vieron la luz pública dos volúmenes: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998) y la obra que recoge la mayoría de los ensayos presentados por los autores en sus entrevistas; *Ética del discurso y Ética de la liberación* (2004).

Con la modernidad el proyecto fundamentador toma un sentido inédito. En ella la razón adquiere una centralidad cada vez más absoluta y determinante. Al decir del racionalismo moderno, desde la conciencia el hombre puede suministrar-

²³ Aunque no hay coincidencia sobre el número de diálogos mantenidos entre Dussel y Apel, nosotros estimamos que sólo en siete ocasiones se ofreció un intercambio filosófico entre sí. En las demás convocatorias el debate se diluyó hacia otras temáticas; no se retomó el pensamiento contrario para refutarlo desde el propio. En los encuentros más recientes la controversia se apagó aparentemente en definitiva. Dussel y Apel se reunieron por primera vez en Friburgo, Alemania (1989) y continuaron en México, D. F. (1991), Maguncia (1992), San Leopoldo (1993), Eichstäett (1995), Aachen (1996) y México, D. F. (1997). Véase G. Durán, 2005a, pp. 111-240.

²⁴ La oposición de Dussel –desde la exterioridad trans-sistémica del otro– es contra la afirmación de autores como F. Fukuyama de que “el fin de la historia” llegará conforme se consolide la democracia liberal. Véase F. Fukuyama, 1994, pág. 13ss.

se preceptos que presidan su propia práctica y valores que orienten las relaciones interpersonales. En la perspectiva del racional-iluminismo el pensamiento fundamenta las formas culturales y los saberes sociales en tanto que es la matriz de los principios, conceptos, códigos y sistemas de convivencia. Según este silogismo, el espíritu primero debe concebir los estatutos y luego la praxis humana verificarlos en la experiencia social e histórica. Justamente el primado de la razón es lo que Dussel impugnará en todo momento a la filosofía occidental moderna. A uno de sus últimos representantes –Karl-Otto Apel– le plantea sus observaciones críticas y le propone un esquema distinto y mejor equipado para cimentar la voluntad moral y el quehacer político.

Aunque el mecanismo de fundamentación de Apel deja ya de remitirse a la premisa subjetivista “yo pienso” del paradigma moderno, para sustentarse en el principio intersubjetivo “nosotros hablamos racionalmente” o “nosotros consensamos argumentativamente”, a Dussel le sigue pareciendo un modelo formal; que encubre de otro modo las añejas pretensiones occidentales de dominio.²⁵ Lo cierto es que la comunicación racional –entre sujetos– desempeña en la reflexión apeliana el punto de partida del proceso de fundamentación filosófica y el *leitmotiv* de la polémica que sostuvo con su colega americano. En términos generales el acto de habla prescribe: como el intercambio lingüístico inteligible anticipa en todo momento sus condiciones de posibilidad, los presupuestos que lo hacen posible, el filósofo alemán deduce de aquí el carácter de irrebasabilidad de dichos a priori. Siempre que argumentamos –estima Apel–, sea para afirmar, plantear apreciaciones personales o formular dudas, presuponemos queramos o no a los principios normativos

²⁵ Dussel percibe en algunos de los representantes más visibles de la modernidad –Descartes, Kant y hegel– ciertos datos que le insinúan el verdadero propósito de esta filosofía: justificar el colonialismo. Retomando a Hegel por ejemplo cita: “Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento, el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural (...) es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial (...). Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tiene derecho alguno.*” E. Dussel, 1994a, pág. 27.

del discurso. Más todavía, si se intentara refutar, incluso negar, las condiciones que hacen posible la acción argumentativa tendríamos que desarrollar argumentos en este sentido y, con ello, anticipar las condiciones que pretendíamos inicialmente superar.

Quedan así demostrados en la lógica de la “pragmática trascendental” los a priori del acto del habla racional, tanto el hecho de su irrebalsabilidad como la pretensión de validez universal. Sobre todo se evidencia, con el estatuto de irrebalsabilidad, que son principios de todo proceso de fundamentación sin necesidad de ser fundamentados por que de antemano son condición de posibilidad de toda fundamentación. Ahora bien, Apel interpreta los presupuestos del diálogo racional como principios éticos, para él son términos intercambiables, equivalentes entre sí, por lo que termina concibiendo el proceso descrito como “fundamentación última de la ética”. O sea, que la fundamentación de la actividad humana en el discurso inteligible (política, económica, científica, etc.) en última instancia es una fundamentación ética, referida siempre a principios éticos.

Por su parte, Dussel se aparta de los esquemas formales profesados con entusiasmo y excesiva confianza en la era moderna y empeña su trabajo reflexivo en las consecuencias inmorales endosables a dichos pensamientos. Contra la fundamentación en una razón de marca occidental, pretendidamente universal y orientadora absoluta de la acción humana, la filosofía de la liberación cifra en la miseria y exclusión de las víctimas, en la dificultad que encuentran éstas para sobrevivir en los sistemas injustos de la modernidad, la fundamentación ética y política. Para él, estos datos experienciales anteceden al acto de pensar y argumentar, representan materialmente su condición de posibilidad. De otra manera practicaríamos –sostiene Dussel– un silogismo vacío, centralizado en sí mismo y autocomplaciente a ultranza.

El principio material fundante, para el pensamiento Dusseliano, será entonces la vida humana: el deber de reproducir y mejorar la vida de los menos favorecidos por el progreso social. Es un presupuesto que encuentra su fundamento en sí

mismo, en la voluntad propia de seguir siendo y creciendo. Como principio la vida humana no sólo cuenta con el ser y la conciencia de que es, también se compone de la voluntad de perpetuar el ser que se es. Además, en ella se funda la inteligencia, desde la vida humana adquiere validez la racionalidad y la argumentación, que a la postre engendran las distintas instituciones sociales. Con Dussel, la “fundamentación trans-ontológica” presume de universalidad auténtica y validez probada mediante los excluidos de los regímenes históricamente imperantes. Sólo desde la conservación y perfeccionamiento de la vida humana, en especial de los rezagados, la institucionalidad y práctica políticas se pueden justificar éticamente, son susceptibles de “fundamentación meta-física”, superando así la fundamentación formal, excluyente, ontológica y dominante de la civilización moderna.

Pero como la vida humana —prevé Dussel— no puede decidir por sí misma cual es la fórmula idónea para generarse, regenerarse y perfeccionarse, el “principio-vida” requiere la participación del “principio formal” o de validez discursiva. Con el principio discursivo, la comunidad de comunicación está en condiciones de obtener validez universal en la aplicación del “principio material” siempre y cuando el consenso decretado haya sido en forma democrática y libre por parte de todos los interlocutores. “El principio formal” así, pretende argumentativamente estipular la manera como debe producirse y mejorarse la vida de toda la humanidad. Para Dussel, por tanto, el principio discursivo determina la validez universal del contenido material, sin olvidar que todo lo que se discuta racionalmente debe de estar fundado en la pretensión de verdad práctica del “principio material”. O de otra manera, el principio discursivo define *formalmente* a la verdad y, a su vez, “el principio-vida” condiciona *materialmente* a la validez.

No obstante, aún cuando hayamos convenido el protocolo más propicio para aplicar el “principio material”, la producción e incremento de la vida humana es impracticable —en opinión de Dussel— si omitimos de antemano el principio que toma en cuenta las condiciones históricas, políticas, empíricas, etc. Sólo operando este principio con la razón práctico-material y la razón práctico-discursiva el

contenido material puede tener pretensión de eficacia o de resultados razonablemente factibles. Para nuestro caso la factibilidad del principio se comprueba en la reproducción concreta de la vida de los sujetos y en la validez derivada de la participación libre de los interlocutores. Es decir, supedita, sin salvedad, la razón estratégica a los requerimientos y condiciones del principio de verdad práctica y de validez pública. Siendo más puntuales diremos que la cuestión central del “principio de factibilidad”, el problema ético-político que le atañe directamente, se cifra en cualificar la compatibilidad de los fines de la acción (el fin de la norma, del sistema, etc.) con el “principio material” de reproducción de la vida (verdad del fin) y con el principio discursivo de validez universal (legitimidad del fin). Una acción por tanto constata su factibilidad en el éxito demostrado en cada uno de los principios aludidos.

De cualquier modo, Dussel advierte que no hay relaciones humanas perfectas, donde sean posibles acciones impecablemente valiosas y, ante tal situación, estamos obligados a considerar los efectos “negativos” no-intencionales de las acciones sociales imperfectas. En este caso, la imperfección del acto deviene siempre en un cierto grado de injusticia. La consecuencia inevitable es que todos aquellos afectados pasarán a conformar el conglomerado de víctimas humanas, el círculo de críticos del orden social dado. Es aquí donde Dussel infiere la necesidad de complementar la arquitectónica de su ética con nuevos principios: “el principio material crítico”, “el principio crítico de validez” y “el principio de factibilidad crítico” o también conocido como “principio-liberación”.

A partir de la situación específica de la víctima, por los efectos “negativos” no-intencionales, el principio material universal crítico tiene el compromiso de descubrir la no-verdad, la no-validez y la no-eficacia de la norma, acto, institución o asociación. En efecto, a la ética crítica le corresponde desentrañar al excluido o negado de la realidad social existente. Además, pretende dar a conocer, con la fuerza de los argumentos, la imposibilidad de reproducir la vida del agente, su exclusión antidemocrática de la comunidad de comunicación y la falta de eficacia en

el cumplimiento de los dos principios esbozados. El “principio material crítico” es el encargado de cuestionar, siempre que sea necesario, al orden que impide vivir al ente social y que no le permite integrarse para tomar decisiones que le competen. La crítica a la organización imperante, que privilegia su autorreproducción sobre la protección de la vida humana, constituye pues la tarea esencial de la ética crítica en cuanto al “principio material crítico”.

Por lo que toca al “principio de validez crítico”, Dussel señala que el cometido de la comunidad de comunicación de los excluidos apunta a deslegitimar discursiva y democráticamente la estructura causante del proceso social de negación. Tarea esencial también de este principio, mediante el consenso libre y racional de las víctimas, consiste en implementar modelos alternativos en los distintos niveles de convivencia social: político, económico, ecológico, cultural, etc. Hablamos de ciudadanos relegados, desapercibidos, en posición crítica, que se organizan en una comunidad discursiva para luchar por sus reivindicaciones legítimas y por la renovación de un Estado que les reconozca sus derechos hasta entonces sistemáticamente negados. En suma, el quinto principio de la ética crítica, el de liberación, adquiere el compromiso histórico de cuestionar a la asociación que coacciona y deporta (negación), así como de proponer formas de convivencia alternativas a las relaciones actuales calificadas de injustas (afirmación).

La arquitectónica de la ética Dusseliana concluye con el “principio de factibilidad” o “principio-liberación”. De acuerdo al proyecto de Dussel este principio plantea expresamente el proceso de transformación efectiva, metódica, en dos momentos consecutivos y complementarios: a) la deconstrucción singular del compuesto social injusto en funciones (lo negativo) y b) la construcción de un nuevo conglomerado con “pretensión de justicia” mediante la recomposición de pautas, actos, instituciones, etc. (lo positivo). Es el principio de la “razón crítico-estratégica”. Por lo demás, el sexto principio, como podemos apreciar, corresponde al sujeto de la acción, ya no al sujeto de vida que se le impide vivir o al sujeto de habla que se le niega participar en las decisiones públicas. Aquí la racionalidad crítico-estratégica

analiza la posibilidad técnica, histórica, política, etc., de reconstruir lo negativo –la injusticia del sistema experimentado– y realizar con eficiencia lo positivo –las nuevas relaciones de convivencia elegidas democráticamente. Pero sólo aplicando los seis principios articulada y adecuadamente se puede pretender –dice finalmente Dussel– consumir con atinencia tal proceso de reconstrucción e innovación práctica.

Sin embargo no todo está dicho. La arquitectónica de la ética de la liberación dista mucho de ser suficiente para descifrar los secretos de los movimientos socio-morales efectivos. La vida interhumana no actúa por mandatos parciales o exclusivos por bien fundados que estén. La complejidad que la constituye y las peripecias que la acompañan lo impiden. Incluso, le reservan a todo intento monopolizante el desengaño. Tal problematicidad no pasa inadvertida para el filósofo argentino-mexicano. Al contrario, en cierta ocasión tuvo la oportunidad de expresarlo: “J. Habermas me indicaba en Saint Louis, en octubre de 1996, que no esperaba mucho de la normatividad de la ética; yo tampoco, si creyera que la ética es la única causa que motiva las exigencias que permiten desarrollar todo el proceso de liberación de las víctimas.”²⁶ Con el propósito de subsanar –aunque sólo sea en parte– la anomalía percibida Dussel se apresta a la aventura política como momento central de la ética, como realidad primera de la filosofía práctica.

3. 1. 6.- MOMENTO POLÍTICO

La primariedad que Dussel le concede a las relaciones políticas –dentro de su sistema filosófico– se constata en el mismo amanecer de su pensamiento.²⁷ Si el punto

²⁶ E. Dussel, 1998, pág. 14.

²⁷ No es ocurrencia la anterioridad de la política, nos va a decir Dussel, se debe al hecho de ser la parte decisiva de los demás sistemas: “El sistema político es un sistema de sistemas: no como quien constituye; sino como quien condiciona a los sistemas culturales, militares, etc.” E. Dussel, 2001, pág. 91. En otra de sus primeras obras también delata: “El ‘rey’ es la política; la ‘profecía’ es metafísicamente filosofía. La filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple

de partida de la ética de la liberación es la realidad inmediata e histórica, lo primero que detectamos en el dato empírico presente es la desigualdad y la segregación social. Son los afectados por un poder dominante y excluyente. No es gratuito entonces la relevancia de la política en un pensamiento abocado a rescatar la víctima de su postración, así como a deconstruir y reconstituir la situación prevaleciente. Por tanto, después de estructurar la arquitectónica “meta-físicamente”, donde se justifican los movimientos de liberación de los rezagados y toda clase de víctimas sociales, Dussel pasa al momento político con la convicción de que es la instancia infaltable para materializar el proyecto ético: el mundo donde todos pueden realizar la vida en igualdad de condiciones. Temática ha la que está entregado por ahora el intelectual latinoamericano, en proceso de dilucidarse y, por lo mismo, aún inconclusa. Productos de la reflexión del momento político tenemos hasta ahora los siguientes títulos: *Hacia una filosofía política crítica* (2001), *20 tesis de política* (2006), *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*²⁸ (2007n), *Materiales para una política de la liberación* (2007o), *Política de la Liberación. Arquitectónica*, (2009), además de una gran cantidad de artículos periodísticos.

El proyecto filosófico de la *Política de la liberación* consiste fundamentalmente –según los textos aludidos– en subsumir la arquitectónica de la ética en los seis principios básicos de la política. El propósito apunta a que los enunciados normativos de la filosofía política puedan recurrir a la instancia moral para legitimarse y, por su parte, el pensamiento ético cuente con el poder para traducirse en realidad efectiva. La subsunción de la ética en la política posibilita, en efecto, la realización de los fines valiosos postulados abstractamente, la construcción de la alternativa inédita de los desterrados del mundo y de la historia. Sin embargo, para asegurar el efecto deseado, el cumplimiento de la promesa emancipatoria, el discurso político

una tarea inmoral. La filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofisticada”. E. Dussel, 1973, Vol. II, pág. 60.

²⁸ El proyecto editorial de la *Política de la liberación* consta de tres volúmenes: *Historia Mundial y Crítica* (vol. I), *Arquitectónica* (vol.II) y *Crítica* (vol.III). Este último próximo a editarse.

debe situarse en el lugar de los proscritos o víctimas, en el no-lugar para el entendimiento ilustrado. Ubicado en ese recinto ignoto, identificado con el legítimo reclamo del otro, para Dussel entonces es operable la tarea política de deconstrucción del orden injusto vigente y la fundación de relaciones nuevas, futuras, de liberación auténtica.

Vale de alguna manera precisar que para un atingente proceso deconstrucción-construcción, el proyecto de Dussel debe primero superar la colonización moderna de la filosofía política actual; con la que solemos interpretar el ejercicio del poder en nuestro entorno inmediato. Para Dussel la serie de inconvenientes que el “giro descolonizador” del proyecto se apresta a destituir empieza por el *helenocentrismo*. Los conceptos técnicos más elementales de la reflexión política contemporánea (democracia, justicia, por ejemplo) conservan un significado helénico, cuando en realidad –denuncia Dussel– tienen una etimología egipcia y caldea. Con el tiempo el sentido original de los términos, dado por los excluidos de entonces, fue sustituido por uno griego y ahora el compromiso de la política crítica latinoamericana es restituirlo. Otro de los resabios a superar por el proyecto Dusseliano es el *occidentalismo*. La actitud manifiesta y sistemática de desconocer a las civilizaciones no-occidentales (Bizancio, Constantinopla, etc.) como entidades coadyuvantes en la formación de la cultura occidental, representa una postura política a contrarrestar.

Una expresión moderna del occidentalismo lo observamos en el fenómeno denominado *eurocentrismo*. Por lo mismo, este paradigma figura entre las doctrinas a remover por la filosofía política que se propone reivindicar la tradición política de las alteridades, del mundo hasta ahora excluido. Asimismo, Dussel concibe la *periodificación* de la historia universal (Antigüedad, Edad Media y Modernidad) como una imposición más de la visión eurocéntrica. Contra este estilo de secuenciar la historia humana el intelectual mexicano promete desarrollar una forma distinta de ver el pasado; basado sobre todo en la exterioridad del afectado, a partir de principios de naturaleza alterativa. El proyecto de la filosofía política crítica apunta incluso contra

un *secularismo* mal entendido y sin sustento histórico válido. Admitir el *secularismo* tal como está propuesto, revistiendo de cientificismo a la política, sería renunciar al innegable componente teológico del pensamiento moderno. Por encima de todo, imperaría sin más una visión y una práctica del poder peligrosamente errónea. Dentro del proyecto crítico y antagónico a la filosofía política moderna, la reflexión Dusseliana no podía olvidar dos aspectos a los que está obligada a deconstruir: *el colonialismo teórico* de la investigación política regional y la singular idea de *excluir a América Latina* de la conformación histórica de la modernidad.

Después de concluir los trabajos deconstructivos la política de la liberación, nuestro pensador considera que este discurso crítico está en inmejorables posibilidades de emprender la parte constructiva, propiamente el momento de la liberación. La fase faltante que es menester asumir: “El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno... esas víctimas piden un *macro-relato positivo* para tener al menos una referencia que pueda evitarles el aceptar sin otra alternativa el relato fundamentalista del mercado, helenocéntrico, eurocéntrico y hoy americano-céntrico.”²⁹

3. 2.- ARQUITECTÓNICA DE LA FUNDAMENTACIÓN

3. 2. 1.- Fundamentación ética de la política

El “campo político” representa en la reflexión filosófica de Dussel –como hemos establecido en el momento político (3.1.6)– el ámbito primordial de la fundamentación ética. Por “campo político” este investigador entiende todas aquellas acciones, instituciones y sistemas donde se ejerce el poder estatal. O sea, dicho “campo” finalmente se encuentra definido por el juego de interacciones sociales, por la relación ciudadano-ciudadano operada en el marco de las instituciones

²⁹ E. Dussel, 2007o, pág. 16.

políticas en funciones. La relación habitual ciudadano-gobierno, sociedad civil-autoridad, con que tradicionalmente se identifica el fenómeno público está descartado en el pensamiento Dusseliano en razón de que implica dominación y provoca inequidad. Para Dussel tal relación no es de naturaleza política, no tiende ni hipotéticamente a un progreso continuo de la vida genérica en la ciudad. La política en este intelectual es, en esencia, una actividad encaminada a instituir la justicia y promover el desarrollo humano. Por tanto, la praxis política se funda más en la “fraternidad” que en la “enemistad”, en la edificante relación hermano-hermano que en la relación destructiva gobernado-gobernante. Con esto Dussel no pretende negar la existencia de la voluntad de poder, encubrir la política de dominación social, sólo propone superarla de raíz mediante el bien común, en base al valor de la amistad ciudadana.

De este modo, el quehacer público interesado en suprimir la negatividad de un “campo político”: la indigencia y marginación, cuyo objetivo sea restablecer la relación hermano-hermano, requiere un pensamiento moral que lo legitime y le de certidumbre. De otra forma imperaría la visión estratégica de la política. En el esquema teórico de nuestro autor la validación necesaria y deseada recae en la “ética material.” Una vez sustentada en la ética que asume el reclamo reivindicador del excluido, uncida al principio material que justifica la conservación y mejoría de la vida, la práctica política adquiere fundamentación cierta y orientación debida. Más puntualmente: la fundamentación ética de la política en el filósofo mexicano tiene que ver con el “modo de realidad”³⁰ de la vida humana. En este sentido, el éxito de la fundamentación dependerá de la voluntad de sobrevivir de la víctima, de la obligación de trascendencia de cada viviente.

³⁰ En términos generales el “modo de realidad” de la vida humana, escribe Dussel, “es el supuesto absoluto y el fin de toda la política. Si los actores políticos mueren, el campo político desaparece, porque desaparecen los actores del tal campo... La vida es la condición absoluta, pero aún más: es el contenido de la política; y es por ello igualmente su objetivo último, cotidiano, el de sus fines, estrategias, tácticas, medios, estructuras, instituciones”. E. Dussel, 2009, pág. 439.

Dussel ha podido formular sucintamente lo recién trazado en el “Principio material” o “Principio-Vida”. Entre los múltiples enunciados contenidos en sus obras destacamos el siguiente: “Todo el que obre éticamente debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es decir, con pretensión de verdad práctica universal” y añade: “La ‘vida humana’ es el *modo-de-realidad* (realitatis modus) *desde-donde* se jerarquizan los valores (Max Scheler) y los fines (Max Weber), y desde donde se ‘despliega (entfaltet)’ ‘el horizonte del mundo’”³¹ Sólo después que la vida humana se ha impuesto el deber de producirse, reproducirse y desarrollarse a sí misma, autodesplegarse autónomamente, intervienen los otros momentos (el comunicativo, el político, etc.).

Para Dussel en consecuencia, “el modo de realidad” activo por sí mismo de la vida humana no es otra cosa que hacer la vida. En cuanto somos depositarios de la vida, sujetos vivientes sin más, nos disponemos inmediatamente a realizarla. Todo porque vida y hacer vida son enteramente equivalentes, términos intercambiables de modo exacto. Precisando, cuando Dussel habla de hacer vida desde la vida, planteada en el principio material, nos remite a una autorreproducción de la vida humana, al viviente engendrándose a sí mismo. El punto entonces a resolver consiste en que el movimiento autoformativo sólo es posible mediante actos responsables y autónomos desplegados por el sujeto viviente. Dussel lo explicita así: “El ‘ser humano’ como tal es ya un ‘sujeto ético’, es ‘responsable’ de su vida, y queda ‘obligado’ también al querer vivir, o al menos a seguir viviendo (...) responsable (por un ‘tener-se-a-cargo’: re-sponsa-ble que responde ‘por’ sí mismo ‘ante’ sí mismo y los otros) como ‘obligación’ ética en tanto referencia última a un sujeto autónomo que en su ser libre ‘debe’ cuidar de su vida”³²

La importancia que tiene “el modo de realidad” activo por el viviente ético en la fundamentación de las relaciones políticas, reside en su forma de devenir o generar la vida. Por un lado, la producción, reproducción y trascendencia de

³¹ E. Dussel, 2001b, págs. 74 y 75.

³² *Ibidem*, págs. 96 y 98.

la vida humana es el acto fundante de la serie de momentos que necesariamente le siguen —el político entre ellos. Pero, además, el acto inaugural, la primicia de expresar la vida desde y por la vida humana, se activa sin salvedad bajo condiciones éticas. En efecto, que el cuidado y mejoramiento de la vida esté a cargo de la propia vida humana denota, en primera instancia, la autenticidad de la autonomía, la libertad en la perseverancia de la vida humana. Todo en función de que la autorregulación atiende exclusivamente las exigencias vitales y no intereses ajenos. A su vez, que el movimiento de la vida humana sea una expresión propia, presume la responsabilidad del viviente en el proceso. O también, que la vida es la encargada de reproducir y perfeccionarse libre y responsablemente a sí misma. Se patentiza de esta manera como el darse de sí la vida humana es un ejercicio de incumbencia ético o, si se quiere, como la voluntad de vida es siempre un devenir moral.

Sin embargo, la cara adversa del liderazgo ético se impone cotidianamente en nuestro tiempo. Con el neoliberalismo globalizado, con el tardocapitalismo implantado a escala mundial. En la edad tecnocientífica la actualización del sujeto viviente se orienta por razones distintas a la vital: la instrumental, la teórica, la comercial, entre otras. Y cuyos fines en no pocas ocasiones resultan hasta opuestos a la vida humana: la cosificación, la dominación, la ganancia, etc. La vida se reduce —en la civilización tecno-industrial— a cosa útil, instrumento eficaz o medio necesario para procurar bienes inauténticos. Consecuencia natural de ello son aquellos fenómenos deplorables desde el silogismo ético: la injusticia, el sojuzgamiento, la desigualdad, etc. En la supremacía industrial el ser viviente hace por la vida en forma enajenada, se reproduce —sin duda— pero en un modelo que lo envilece y prostituye. El acto libre y responsable da lugar a la acción dominada y dirigida. Y la pervivencia de la vida, que debería de ser ética, se despliega sin valiosidad moral o sin ser una verdad práctica genuina.

Pero la continuidad de la vida bajo condiciones moralmente legítimas implica que todo empeño posterior (científico, económico, político, educativo, etc.) es sub-

sidiario. Por ejemplo, la acción política se justifica al coadyuvar con tan vital afán, actúa con atingencia al facilitar la reproducción y amplitud de la vida intersubjetiva. Siendo posible, en esa situación, la vinculación de la política con la ética, en especial, la fundamentación ética de la política. Recordando que la política, en la teoría Dusseliana, se define a partir de la relación “hermano-hermano”,³³ pero sin olvidar que el desarrollo de las relaciones interpersonales se da dentro de una estructura de poder o, más específico, que la interacción humana siempre tiene como marco la vida social –sea intra o extrasistémica.³⁴

No es aceptable, por lo mismo, en la investigación filosófica Dusseliana una realización plena en el ámbito personal, en el reducido espacio de la subjetividad. El momento ético por excelencia se experimenta en el “cara-a-cara” con el otro, en el encuentro originario con el que más escollos enfrenta para hacer la vida; nunca en el individuo resuelto a cumplir su apetencia de plenitud particular. Si la actualización de la vida humana es completa, tendrá que considerar la plenitud de la comunidad. Justamente para Dussel “Ese *deber* con respecto a la vida humana es el hecho éticamente objetivo de que el viviente humano, volente libre y responsable de su vida, la ‘tiene-a-cargo’ como obligación de pleno cumplimiento. Y, además, por su pertenencia comunitaria e intersubjetiva, esa obligación no es sólo solipsista sino realmente comunitaria”.³⁵ En suma, la satisfacción plena de la vida personal

³³ En la visión de Dussel la política tiene el encargo social de transformar la institucionalidad presidida por el poder y las relaciones de dominación. Su compromiso primordial consiste en estructurar formas de convivencia armónicas, configurar relaciones simétricas orientadas por valores morales y, en especial, materializar una cultura garante de la vida en común. Lo contrario: las prácticas cívicas funcionales, de opresión y atentatorias contra la vida comunitaria, este filósofo las concibe como antipolíticas y reproductoras de la sociedad subordinada, compuesta por gobernados y gobernantes, por seres sumisos y autócratas. Véase E. Dussel, 2001, pp. 89-101.

³⁴ Si tenemos en cuenta que el excluido es quien más problematizado está para conservar la vida propia, las relaciones intersubjetivas que tienen a su cargo (por obligación ética) reproducir y acrecentar la vida del otro, de la comunidad entera, lo cumplen incluso más allá de los límites del sistema excluyente.

³⁵ E. Dussel, 2006h, pág. 10.

encarna la convivencia política madura al máximo, la realización cabal del individuo presupone ya la comunidad efectivamente justa.

Por consiguiente, para el intelectual mexicano el proceso de construcción y factibilidad política tiene su asiento en la voluntad de materializar el bien común: la producción, reproducción y avance de la vida colectiva. En ese sentido explica: “El *poder-ser* como proyecto adviniente, futuro, *obliga* al ser humano a cumplirlo, porque es el fundamento de las indicadas posibilidades”.³⁶ En efecto, en el afán de volver experimentable la idealidad ética se justifica la institucionalidad, la crítica, el consenso y todo el quehacer político. Únicamente la aventura de la vida humana en común fundamenta la tarea política de encarnar —en la cotidianeidad— la convivencia justa. La fundamenta en función de que la vida humana representa, en la ética material de Dussel, la fuente última de toda empresa posible. La última explicación de la pretensión política de justicia social.

Después de formular el fundamento de la ética en la vida humana, o como prefiere mencionarlo Dussel: la “fundamentación ontológica o constitución real del viviente humano”, el pensador argentino-mexicano percibe claramente en ella el carácter implícito de los principios éticos y, por consecuencia, los políticos. Lo primero que descubrimos en la naturaleza de la vida o “modo de realidad” del ser viviente es el imperativo de querer pervivir, la voluntad de vivir y estar impedida a elegir la no-vida. De ahí que cada individuo “como viviente” —declara Dussel— esté impelido necesariamente a conservar la vida. Conforme a este razonamiento, entonces, el principio ético de preservar y perfeccionar la vida humana se encuentra implícito en la realidad ontológica del “sujeto real viviente”. Y, además, en la dimensión práctica de la política la exigencia abstracta de vivir conforme a la ética se traduce como la voluntad popular de perpetuar y engrandecer la vida comunitaria. De esta manera para Dussel “Los principios éticos (y en su momento políticos, como despliegue del ‘ser-humano’ en una región ontológica o un ‘campo práctico’ analógico) *explicitan*

³⁶ *Ibidem*, pág. 9.

como exigencias a enunciados que tienen dimensiones ontológicas, o del sujeto real viviente, ya dadas. (...) Los ‘principios’, sin embargo, están siempre *implícitos* u ocultos de manera pre-predicativa cotidianamente. Se encuentran *invisibles* en el desarrollo mismo de las prácticas políticas.”³⁷

Otro rasgo relevante para una adecuada y firme sustentación de la vida cívica en la filosofía moral es la “subsunción” de los principios éticos en el ámbito delimitado de la política. El mecanismo de “subsunción” resulta imprescindible en la *Política de la Liberación* de Dussel a causa de que los principios éticos son en sí mismos impracticables. Por el hecho de ser abstractos, sin contenido real, los principios éticos no pueden implementar actos de aplicación directos y concretos. La abstracción de *justicia*, por ejemplo, no detenta un campo práctico en el cual plasmarse y cobrar realidad efectiva. En cambio, la justicia en el sentido concreto de participación equitativa en las decisiones y beneficios comunes, la justicia como concepto político, goza de la jurisdicción o ámbito práctico donde se pueden desplegar las acciones de aplicación. Recurriendo a Max Scheler, Dussel discierne que finalmente toda acción es un acto ético en un campo específico: “Observaba que una acción no podía encarnar un valor de manera directa y pura, como cuando alguien dice: ‘Realizó un acto que portaba el valor de la justicia en cuanto tal’. Debe ser un acto de justicia económico, familiar o político: el acto concreto porta el valor.”³⁸

Pero no sólo es necesario disponer de un proceso de “subsunción” de principios éticos en la política, a la vez es susceptible realizarlo de manera efectiva. Las propias condiciones de los principios permiten su cumplimiento. A juicio de Dussel, existe un enclave de *semejanza* –denominado por él “similitud”– entre los principios de la filosofía moral y los principios de los distintos campos prácticos. En este espacio común se establece una especie de analogía o afinidad mutua desde donde se opera la “subsunción” y conversión de los principios normativos univer-

³⁷ E. Dussel, 2009, págs. 352 y 354.

³⁸ *Ibidem*, pág. 498, Nota 70.

sales de la ética en normatividad práctica. En cuanto al ámbito cívico el filósofo mexicano expresa la forma precisa de ejercer la *obligación* ética: “La *obligación* ética se ejerce de manera *distinta* en cada campo práctico. La obligación del ‘¡No matarás!’ (la *similitud* ética) se ejerce en el campo político como un ‘¡No matarás al antagonista político!’. En esta obligación consiste la *normatividad* (deber, exigencia) del campo político (análoga a la normatividad ética, que es el analogado principal abstracto). La (sic) principios políticos *subsumen*, *incorporan* los principios éticos y los *transforman* en normatividad política”³⁹

A pesar de que la dimensión universal y abstracta de los principios éticos esté privada de contenido material y de un campo de aplicación exclusivo, el hecho de constituir un enclave de “similitud” o semejanza con los demás principios prácticos permite a estos últimos –mediante actos concretos– subsumir el núcleo afín, compartido, en sus respectivas delimitaciones. Dussel describe: “La ética filosófica estudia los principios éticos en general, abstractamente. La filosofía política estudia los principios políticos que, como todos los principios prácticos de algún campo específico, subsumen los principios éticos y los ejercen en las prácticas constitutivas (serían maneras analógicas de cumplir los principios éticos), e implícitamente (como normatividad ejercida en concreto, sin necesaria conciencia, enunciado o definición explícita), de cada uno de los campos indicados.”⁴⁰ Se trata pues de subsumir los principios éticos implícitos en la constitución real de la vida humana –dentro de la jurisdicción propiamente de la vida de la ciudad– por parte de los principios políticos. En el caso de la *Ética de la Liberación* de Dussel, y por analogía en su *Política de la Liberación*, son seis los principios que la integran (tres formando parte de la política fundamental y tres de la política crítica) y que abordaremos en lo subsiguiente a partir de nuestra temática planteada: “La fundamentación ética de la política”.

³⁹ E. Dussel, 2006a, pág. 71.

⁴⁰ E. Dussel, 2009, pág. 367.

3. 2. 1. 1.- EL PRINCIPIO POLÍTICO-MATERIAL O PRINCIPIO-VIDA

Queda claro que toda institucionalidad política se sustenta finalmente en el ciudadano, en la vida de cada uno de los miembros que integran la sociedad civil. Entidades como la norma, el acto y la amplia gama de instituciones públicas deben sin duda su existencia al sujeto político. Tanto que sin el agente principal de la comunidad el sistema de poder se desvanecería automáticamente. Es más, nunca hubiese aparecido como medio de conservación de la vida asociada; en último término de la vida humana. El fenómeno político así –en general y en cada una de sus estratos y esferas– presupone necesariamente al ser viviente: al individuo y al grupo social por igual, de manera indivisible. No en balde en la arquitectónica de la filosofía Dusseliana este presupuesto representa el momento original y absoluto de los principios fundamentales y el criterio universal de verdad práctica de los principios críticos. La vida humana constituye pues para Dussel “lo real de suyo” y la pretensión de verdad. Puesto a su manera quedaría: “El principio material no es la última instancia del principio formal, y viceversa. Pero la vida humana inmediata, en la que todos los principios se fundan (y también las facultades tales como la razón y la voluntad, y todo el resto), sí es la última instancia.”⁴¹

Puntualizando este rasgo del pensamiento de Dussel, diremos que al constituirse la vida “inmediata” en fundamento material de toda actividad humana –en fundamento ético por estar formulado en forma abstracta– también funda, por este hecho, las relaciones interpersonales delimitadas políticamente. La analogía que justifica el proceso de aplicación del principio ético –en el ámbito público– justamente se localiza en la responsabilidad de cultivar y perfeccionar la vida humana. En algo, asevera Dussel, “el principio material de la política es *semejante* al principio ético (en aquello del respeto absoluto a la vida humana y a su desarrollo), pero ahora acotado en el horizonte analógico determinado (en aquello que lo político es *dis-tinto* de lo

⁴¹ *Ibidem*, pág. 509, Nota 334.

meramente ético).”⁴² De este modo el principio material de la ética es subsumido por el principio político-material en cuanto que la praxis cívica tiene la obligación de crear las condiciones para el mantenimiento y evolución de la vida en una asociación política. Es decir, delimitada ahora la vida humana a la vida política de todos los miembros de una comunidad.

Conforme a los conceptos vertidos hasta ahora, podemos mencionar que la práctica ciudadana tiene a su cargo la reproducción y progreso de la vida “inmediata” en la ciudad. Tal afirmación Dussel la colige del “modo de realidad” del ser viviente, del “modo viviente de la realidad humana” que no es otra cosa que la manera propia del vivir humano. El sujeto político, aduce este investigador, no está dotado únicamente de vida humana, aparte de experimentarse como ser viviente está compuesto de racionalidad, se descubre como un sujeto consciente de sí y del tipo de sustantividad viviente que lo configura. En cuanto ser viviente es un “modo especial” de ser “de suyo”, significa devenir como tal, “darse de sí” o como lo hemos venido enunciando: tiende instintivamente a producirse, conservarse y evolucionar como vida humana. Pero como ente de razón, su capacidad intelectual le permite acceder a este “modo de realidad” viviente o como suele decir Dussel a “actualizar neuronalmente la realidad como realidad: la verdad.” Dicho de otro modo, el hombre por naturaleza es susceptible de conocer racionalmente su constitución real y cuales son los satisfactores necesarios para preservarla.⁴³ Por este medio toma conciencia de que debe ocuparse responsablemente –pues nadie más que él puede hacer cumplir el imperativo ético-vital– de mantener y acrecentar la vida humana, de encargarse del “modo de realidad” del sujeto viviente.

Dentro del principio material de la política, subsumiendo el planteamiento anterior en la institucionalidad cívica, el ciudadano como sujeto de razón reconoce inmediatamente lo propio de la existencia asociada. Tiene la capacidad de asumir

⁴² *Ibidem*, pág. 372.

⁴³ A esta posibilidad de autoconocimiento y autorreproducción del hombre es lo que Dussel llama “pretensión de verdad universal práctica”.

la vida pública como forma o determinación de la vida humana y de hacerse cargo responsablemente (con conciencia, con conocimiento) de la reproducción y mejoramiento de la vida de los conciudadanos dentro de un Estado de derecho.⁴⁴ Pero considerando que la pervivencia material de la colectividad tiene como condición de posibilidad el equilibrio ecológico (no excederse en la contaminación del medio ambiente, en el calentamiento del planeta, en la erosión de las tierras, etc.), la producción y circulación de los satisfactores económicos y la defensa de la diversidad cultural, el principio material de la política adquiere –en la concepción de Dussel– pretensión universal de verdad política. Válida para el planeta y género humano de nuestro tiempo, aunque sin perder vigencia en el ilimitado devenir histórico.

A manera de síntesis, pero atacando todas los ángulos abordados en el tema, Dussel traza el principio material de la política como sigue: *“Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo el ejercicio del poder consensual, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica –no sólo de rectitud–, en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general del planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones correspondientes). La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probará como he-*

⁴⁴ A juicio de Dussel “tomar-a-cargo” la vida, “re-sponder” a los escollos que entraña hacer la vida, no es asunto de carácter privado, convoca a la responsabilidad (conciencia) y posibilidad (voluntad) de todos. Lo que se toma a cargo nos dice este filósofo “no es sólo ni primariamente la vida propia, sino la vida del Otro, de los otros miembros de la comunidad (en último término de la humanidad entera)” E. Dussel, 2006h, pág. 10, pie de página 4.

*cho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir.*⁴⁵

Sin embargo, para el filósofo mexicano no basta ser conscientes del deber de cultivar la vida personal, intersubjetiva y de la humanidad entera finalmente. Para aplicar el principio político-material es absolutamente necesaria la participación de la voluntad de vivir, de querer perpetuar la existencia humana.⁴⁶ Con el acto intelectual, es cierto, tomamos conciencia ética de nuestra responsabilidad con el modo de realidad de la vida humana (de regeneración y enriquecimiento), mientras que con la voluntad de vida desplegamos los actos realizadores de la verdad político-material, podemos desarrollar empíricamente la conciencia normativa del ciudadano responsable. Los ciudadanos aprecia Dussel, “sujetos vivientes responsables, tienen por naturaleza un ‘querer vivir’... un instinto innato de la misma vida que le permite permanecer en la vida... Políticamente, la comunidad de los vivientes humanos son *responsables* de sus vidas, como condición *absoluta* de toda actuación... El ejercicio del poder tiene como finalidad primera, e igualmente, como *contenido* de todo su accionar, el preservar y acrecentar esa vida, que como sujetos vivientes, como ciudadanos y como comunidad política, son *responsables* mutuamente de ella.”⁴⁷ En estas circunstancias y conforme a Dussel, sólo la co-participación de atributos –inteligencia y voluntad– puede generar la realización acabada del ser viviente, la plenitud de la vida humana y, por supuesto, la fundamentación material de la *Política de la Liberación*, del acto responsable de reproducir y evolucionar la vida colectiva.

⁴⁵ E. Dussel, 2009, pág. 462.

⁴⁶ Ello es posible en cuanto, discurre Dussel, “El acto volitivo, como el intelectual, pertenece a la unitaria corporalidad viviente humana y no pueden separarse...” E. Dussel, 2006h, pág. 6. Inédito.

⁴⁷ E. Dussel, 2009, págs. 464 y 465.

3.2.1.2.- PRINCIPIO POLÍTICO-FORMAL O DE LEGITIMIDAD POLÍTICA

Avanzando en el pensamiento político de Dussel advertimos que el principio político-material también acusa ciertas e irreparables insuficiencias. Por ejemplo, no podemos decidir desde este principio, ciñéndonos exclusivamente a él, el mecanismo de su aplicación fáctica (la permanencia y evolución de la vida comunitaria). Nada podemos extraer de su naturaleza que nos permita tomar decisiones al respecto. Para cumplir con esta exigencia entonces se requiere la colaboración imperiosa del principio político-discursivo, la coadyutoría del principio que aporta la consensualidad universalmente legítima (la decisión intersubjetiva de cómo reproducir y enriquecer las relaciones políticas). En la arquitectónica de la política de la liberación, en el principio político-formal en particular, el consenso devenga legitimidad⁴⁸ si en su conformación han intervenido libremente todos los afectados. En efecto, el acuerdo legítimo sobre un acto, una norma o —en nuestro caso— sobre la renovación y dignificación de la vida intersubjetiva, presupone la simetría de los interlocutores y su respectiva autonomía en las deliberaciones. En el supuesto que la discusión pública se desarrollase sin equidad en las partes o con algún tipo de intimidación (predisponiendo a los participantes a cierto acuerdo preconcebido), la legitimidad pretendida quedaría en entredicho. Lo pactado no sería reconocido en lo sucesivo por la asociación política y su aplicación dejaría de cumplir las expectativas esperadas. Uncido a los dos factores descritos —observa Dussel— el consenso legítimo sobre la aplicación del principio político-material será posible sólo si se sustenta en razones sólidas, si estamos dispuestos a reconocer siempre al argumento más convincente para la reproducción y progreso de la vida pública. Por lo contrario, la coacción y la insensatez nos conducirían en términos de nuestro investigador a la imposición, la falsedad y supresión definitiva del campo político.

⁴⁸ La validez del principio discursivo de la ética en el campo político se subsume como lo legítimo del principio democrático. Véase E. Dussel, 2006a, pp. 77-81.

No obstante, cuando una decisión interpersonal procede conforme a las prescripciones establecidas, teniendo como origen la participación madura, libre y equitativa de todos los dialogantes, inmediatamente se reviste de legítima. La formulación de Dussel es clara al respecto: “Debemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el sistema material o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, 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 acuerdo debe decidirse *a partir de razones* (sin violencia) con *el mayor grado de simetría* posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de antemano.”⁴⁹ Y cuando se cumplen cada una de las disposiciones indicadas, la decisión resultante se torna en un imperativo para el sujeto político. El ciudadano se encuentra impelido legítimamente a acatarla en todo momento.

En sustancia, que la ciudadanía sea la única instancia legitimadora de los pactos públicos denota —entre otras cosas— que la voluntad general de la comunidad de comunicación política es soberana. Significa que la soberanía popular (llamada por Dussel “*potentia*”) es a la vez generadora y beneficiaria de los consensos obtenidos. O si se quiere, que mediante la voluntad ciudadana pactamos la forma como queremos vivir asociadamente y, al mismo tiempo, decidimos acatar lo convenido democráticamente, los acuerdos legitimados por el principio democrático. Por ser el origen de toda decisión, enuncia Dussel, “la comunidad política soberana, democráticamente autodeterminada, se obliga a sí misma a obedecer lo decidido, porque se obliga legítimamente a sí misma a obedecerse.”⁵⁰ Hay pues una autorreferencialidad originaria de la comunidad de comunicación política que permite establecer una determinación recíproca entre los principios políticos —material y discursivo— y una

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 79.

⁵⁰ E. Dussel, 2009, pág. 423.

fundamentación última de ambos en la voluntad de vivir en el seno de la colectividad.

El razonamiento Dusseliano es el siguiente: si la legitimidad de toda norma o institución nos remite sin salvedad a la voluntad popular de la comunidad histórica, la voluntad ética de vivir asociadamente es quién en última instancia la fundamenta. Asimismo, en razón de que la voluntad política subsume la voluntad ética de vivir –por similitud–, la legitimidad política se remonta fundacionalmente a esta última. En relación a lo asentado Dussel declara: “Los principios (sean formal, material o de factibilidad) se fundan en los principios éticos, subsumiéndolos, ya que dichos principios constituyen por su parte no ya el poder consensual político, sino, *antes aún*, la *voluntad* de los actores comunitarios como sujetos que ‘quieren vivir’ y ‘pueden’ hacerlo (como principio ético material), que ‘quieren participar’ en la construcción del consenso, como la referencia del principio formal moral, y en la real posibilidad empírica y técnica de poner el acto: la factibilidad ética (que incluye los dos principios previamente enunciados).”⁵¹ Abstractamente puede decirse que la vida humana es el contenido o la materia discutida por el principio de validez ético y, por subsunción analógica, que la convivencia cívica constituye la condición originaria del principio normativo o de legitimidad política.

En el pensamiento filosófico de Dussel entonces, el principio democrático (que establece la participación libre, simétrica y argumentativa de los actores políticos en la discusión pública) es la traducción política o subsunción analógica del “modo de realidad” del ser viviente. Lo que equivale a decir que cada uno de los rasgos normativos (autonomía, equidad y racionalidad) procede o se fundan en la constitución real del viviente humano. Por ejemplo, la simetría, que los argumentantes se conceden mutuamente durante el debate político serio, tiene su “similitud” (semejanza, que no identidad) en el rasgo de igualdad que toda vida humana ostenta, en cuanto que cada una de las vidas individuales reviste exactamente la misma dignidad. Por

⁵¹ *Ibidem*, pág. 412.

otra parte, la autonomía con que actúan los interlocutores a fin de configurar acuerdos legítimos, reconocidos por todos los afectados del mismo, subsume el ámbito de “similitud” que mantiene con la libertad de la vida. Se instituye en el hecho de que la vida humana al procurarse a sí misma atiende a su propio proyecto —la renovación y crecimiento de la vida— y no a intereses ajenos capaces de someterla y enajenar su albedrío. Incluso la argumentabilidad que conlleva todo consenso legítimo constituye un reflejo directo, aunque incompleto, de la racionalidad del ser viviente. La regeneración, por ejemplo, de la institucionalidad prevaleciente se efectúa conscientemente en base a razones políticas que aplica analógicamente la razón formal de la ética.

Con ello Dussel constata que el principio formal o de legitimidad política es subsidiario del principio de validez universal ético.⁵² Además, a su juicio se patentiza la fundamentación ética del campo político al confirmar la inherencia del principio democrático en la constitución real de la vida humana. En un pasaje de su texto encontramos: “la fundamentación del principio de validez práctico-moral juega el papel de fundamentación principal...sin embargo, es necesario practicar procesos de fundamentación analógicas para probar en cada campo, esfera y ámbito el modo de su vigencia.”⁵³ Y en otro apartado declara: “El Principio democrático no es un principio *extrínseco* que pueda o no cumplirse en las acciones políticas estratégicas o en la creación y desarrollo de las instituciones del campo político, sino que constituye a ambos niveles (la acción y la institución) intrínsecamente.”⁵⁴

Pero merced al espacio compartido por los subsistemas en su conjunto, denominado por nuestro autor “similitud”, la vida humana abstracta (y por lo mismo ética) es subsumida en el ámbito práctico de la vida política. Y en este proceso de

⁵² Dicha relación jerárquica Dussel la establece —como ya hemos anticipado— en función de que los principios éticos *per natura* son abstractos, sin realidad alguna, aunque encarnados en los distintos campos prácticos.

⁵³ E. Dussel, 2009, pág. 411.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 407.

subsunción analógica la vida comunitaria constitutiva (la “potentia”), antes de instituir o plasmar históricamente la vida cívica se erige en fundamento último de toda norma e institución pública (la “potestas”). A esta voluntad de vida de la comunidad de comunicación política, aún indeterminada, Dussel la define como el “criterio de verdad universal política”, fuente permanente e inagotable del principio material (pretensión de verdad práctico-política) y del principio consensual (pretensión de legitimidad política). La asociación política originaria, aduce este pensador, “es a la que se atribuye, en primer lugar, la *soberanía* en su sentido pleno... la fuente del ejercicio del poder como *potestas*. Se trata del sujeto o autor, singular o comunitario, que posee poder (como *potentia*) de decidir toda mediación que la comunidad necesita para actuar con legitimidad y poder así garantizar su sobrevivencia plena.”⁵⁵

Por lo asentado en el presente apartado debemos concluir entonces que entre el principio discursivo de la política y el principio político-material no se suscita ninguna fundamentación radical o última –función que le compete a la voluntad originaria de las relaciones cívicas. Entre ellos más bien se genera una codeterminación necesaria y de mutua complementación. Ambos se articulan con el propósito de tener una aplicación con sentido y lo más verdadera posible. Por ejemplo, el principio democrático define formalmente a la verdad política; nos dice cual es la manera más adecuada y segura sobre la reproducción y crecimiento de la vida en común. Mientras que el principio material de la política condiciona materialmente la legitimidad intersubjetiva; esto es, el principio democrático o normativo se conducirá siempre conforme a la pretensión de verdad política del principio material.

3. 2. 1. 3.- PRINCIPIO POLÍTICO DE FACTIBILIDAD O DE LIBERTAD POLÍTICA

El hecho de poder decidir democráticamente la forma más conveniente de perpetuar y ennoblecer la vida pública no supone, en el esquema político de Dussel, su

⁵⁵ *Ibidem*, págs. 422-423.

realización automática. Si admitiésemos, en un momento dado, que el mero acto de determinar la mejor manera de relacionarnos políticamente proporciona su posibilidad fáctica, sobredimensionaríamos la función discursiva. Incurriríamos en una falacia discursivista o una desestimación de la acción estratégica. Peor aún, quedaríamos imposibilitados para construir una política factible empíricamente. Por lo contrario, la *Política de la Liberación* no se limita a prescribir procedimientos discursivos que orienten formalmente la aplicación del principio político-material. Más bien se pregunta, al arribar a esta coyuntura, por las mediaciones que tornen realmente “posible” lo consensuado. Reflexiona sobre la eficacia de los medios para materializar debidamente los fines (la verdad práctica o de contenido del principio material). A juicio de Dussel, una vez que estamos en condiciones de definir con responsabilidad y validez universal lo que es más digno para la vida institucional, aflora inmediatamente la polémica de su “factibilidad”. Se impone la discusión sobre que tan viables son nuestras pretensiones de renovar la convivencia con legitimidad. Nos vemos así conminados –dentro de la arquitectónica de la *Política de la Liberación*– a considerar un nuevo principio: el “principio político de factibilidad”.

La importancia que reviste este tercer principio reside esencialmente en que toma en cuenta todos aquellos dispositivos que posibilitan la realización efectiva del principio político-material y el principio político-formal. “La razón estratégico-política –profiere Dussel– se hace cargo de la complejidad de las circunstancias dentro de la cual se inscribe toda acción o institución, en cuanto a ser efectuadas, realizadas.”⁵⁶ Es el principio que toma en cuenta las condiciones sociales, económicas, ecológicas, empíricas, etc., a fin de calificar las posibilidades de plasmar en la experiencia concreta la norma, acto, institución o sistema político legitimados previamente por la comunidad de comunicación política. Es el principio que promueve (al pensamiento político de Dussel) cumplimiento verídico, constatable fácticamente. También es el principio que concede a la vida interhumana y a la legitimidad discursiva indicios de realizabilidad.

⁵⁶ E. Dussel, 2009, pág. 470.

Pero para ello el principio de factibilidad precisa subsumir y asumir las operaciones de la razón estratégica contextualizadas en el correlato medio-fin. La subsumición y apropiación son altamente reconocidas por este filósofo: “La factibilidad político-normativa no niega la razón estratégica, el éxito de la acción política, pero la subsume enmarcándola dentro de las exigencias de los dos primeros principios”⁵⁷ Ratificando lo anterior abunda: “La ‘realización’ de una máxima o juicio imperativo prácticos deberá siempre contar con la capacidad de la razón estratégica que, ..., debe decidir las *condiciones* técnicas para efectuar una acción o institución. ...”⁵⁸ Quiere decir entonces que de ningún modo podemos prescindir del factor estratégico si pretendemos conseguir una política eficaz o de resultados razonablemente previsibles. De otra manera nuestro empeño sería inútil, no tendría la capacidad de reconfigurar nuestro entorno específico.

Sin embargo conviene prevenir que, aunque es irremplazable la factibilidad estratégico-normativa para volver experienciables a los dos primeros principios, no estamos ante un principio originario o fundante en última instancia. Sin el contenido del “principio-vida” y sin la legitimidad del “principio democrático”, la razón estratégica perdería sentido político y se privaría de toda fundamentación real y discursiva. Teniendo además como consecuencia inmediata la “fetichización” del poder⁵⁹ y la instrumentación de la vida.⁶⁰ Contrariamente, el principio de factibili-

⁵⁷ E. Dussel, 2001b, pág. 56.

⁵⁸ E. Dussel, 2009, págs. 470-471.

⁵⁹ Esta consecuencia se refiere a la práctica habitual de tergiversar la naturaleza del poder político. Alude a la creencia que asevera que el poder institucional (*potestas*, como suele llamarlo últimamente Dussel) es autónomo o se tiene a sí mismo como origen. La “fetichización” se produce en tanto que el fundamento último de todo poder político reside en la comunidad de comunicación política, tiene por sede a la soberanía de la sociedad civil (*potentia*, siguiendo con Dussel) y no su realidad propia. Es decir, la “fetichización” se debe a que concebimos al poder (a su naturaleza estratégica) como una entidad metafísica autorreferente, causativa de todo lo existente, propietario de la verdad única y, por lo mismo, con la facultad inobjetable de orientar o dominar a todas las demás existencias. Véase E. Dussel, 2001, pp. 118-122 y E. Dussel, 2006a, pp. 40-47.

⁶⁰ La “fetichización”, a su vez, convierte todo en un medio, en un instrumento al servicio del “poder originario”. Por ejemplo, la vida individual y colectiva se reducen a un medio para el fin de la

dad concebido en la *Política de la Liberación* supedita los medios (las estrategias, las tácticas, las técnicas, los fines, etc., de las acciones e instituciones)⁶¹ a lo decidido intersubjetivamente sobre la vida humana asociada, en especial, a que esta decisión sea materialmente “posible”. Sin olvidar que la posibilidad del crecimiento de la vida común –democráticamente acordada– exige el conocimiento de la situación (histórica, política, económica, social, etc.) donde de manera específica se pretenda implementar lo consensuado.

Dussel parte pues del “criterio de factibilidad” ético que nos dice que quien “proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, ..., de manera que el acto sea “posible” ... Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines”⁶² “Criterio” estratégico incorporado en el campo concreto de la política, subsumido en el “principio político de factibilidad” que por su parte anuncia: “La *ratio política* en su dimensión de factibilidad estratégica e instrumental debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, físicas, de recursos. Pero al mismo tiempo debe tener en consideración las exigencias ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc., para ser una *posibilidad real política* de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o sistema político. De esta manera la máxima, la norma, la ley, la acción, la institución, el subsistema, etc., podrán tener pretensión de *eficacia* o éxito político. En este caso se trata de una *razón político-estratégica* que subsume el principio ético de factibilidad en la complejidad institucional y pública de la razón política”.⁶³

producción, reproducción y desarrollo del poder político. O de manera más clara: la vida humana se vive en función de intereses distintos a los suyos. Debe servir para el sometimiento, la producción, el mercado, la enajenación, la ganancia, la tecnificación, etc.

⁶¹ Corresponde propiamente al ethos político desplegar los medios en el campo concreto de la política, dentro del universo particular de la institución política, a fin de actualizar el contenido de lo convenido intersubjetivamente. Véase E. Dussel, 2006a, pp. 48-49.

⁶² E. Dussel, 1998, pág. 266.

⁶³ E. Dussel, 2009, pág. 481.

En substancia, la eficacia de la acción e institución pública, el éxito del principio político de factibilidad, depende de manera primordial de la compatibilidad lograda entre el fin de los medios (operancia de las estrategias, eficiencia de las tácticas, la aptitud de las acciones, etc.), el fin proyectado por el principio político material (cumplimiento de la vida en común) y el fin que sustenta el principio político discursivo (la legitimidad del consenso). Dussel está plenamente convencido que “en la decisión de los medios, las tácticas, las estrategias, los mismos fines en vista de un programa, se tendrán siempre que *aplicar* los dos principios antes enunciados para ser *políticamente eficaces*. Con respecto a los *contenidos* de dichos medios, el principio de orientación es el que define una mediación en cuanto está dirigida a la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los miembros de la comunidad (en último término de toda la humanidad)... De la misma manera, en la elección y realización de los medios hay que cumplir el segundo principio del acuerdo alcanzado racionalmente por los actores simétricamente situados y en tanto afectados por dichos medios... El medio elegido debe conducir a un aumento de vida, y legítimamente. No puede entonces empuñarse cualquier medio para cualquier fin; sino que ambos deben ser juzgados de manera articulada.”⁶⁴

Habría que puntualizar en la reflexión de este tercer principio que una eficacia plena de la acción política, que el éxito cabal del principio de factibilidad, implica necesariamente tanto la disponibilidad de recursos infinitos como el empleo óptimo de tales medios por parte de los usuarios: el sujeto de la acción. El juicio prudente y recto nos revela contrariamente que en la naturaleza empírica y humana no caben las perfecciones, no son fuentes originarias de lo inacabable. Más bien testimonian, a cada momento, la poquedad de recursos y la aplicación deficiente de éstos. Por lo mismo, la sensatez y la fuerza de las evidencias nos compelen a ser realistas y partir de una “pretensión de factibilidad política”, a formar parte de un proceso activo e inconcluso, a revalorar el proyecto de una política de liberación siempre vigente. O sea, ante la exigencia de plenitud, de eficiencia completa de la racionalidad estraté-

⁶⁴ *Ibidem*, págs. 489 y 490.

gica, el pensador mexicano postula la “pretensión de factibilidad” o empeño por mejorar —gradualmente— la eficacia de la acción dentro de la normatividad de los otros dos principios referidos (material y formal).

Ahora, lo que le interesa a Dussel destacar de la adecuación siempre insuficiente entre el fin de la acción, la verdad del fin y la legitimidad del fin, son las consecuencias antitéticas producidas: tanto “positivas”⁶⁵ como “negativas.”⁶⁶ Equivocidad por lo demás consubstancial al principio de factibilidad, inherente a la acción política que se propone con eficacia la reproducción de la vida y la validez universal del consenso. Pero frente al desajuste idealidad-realidad, el filósofo mexicano aconseja no sólo atender “a los efectos *positivos* (causa de mérito y honra), sino especialmente debiendo responsabilizarse por los efectos *negativos* (causa de crítica o castigo), en cuyo caso no dejará de corregirlos, para que los efectos negativos, aunque sean indirectos o no-intencionales, no produzcan hechos definitivamente irreversibles.”⁶⁷ Dos medidas de corrección propone en esencia Dussel: a) La “pretensión de factibilidad” que consiste en procurar mejorar la eficacia al emplear los escasos recursos disponibles y b) el “control” o “governabilidad” definidos por la orientación siempre vigente que toda acción política recibe de la normatividad de los otros dos principios referidos (la vida colectiva y la legitimidad). En base a estas sugerencias nuestro pensador considera poder enmendar los efectos negativos, salvar al futuro de las deficiencias inevitables del presente y contar con elementos conceptuales debidamente razonables para el avance cualitativo de la vida humana.

⁶⁵ Las “positivas” significan un orden político históricamente determinado donde el sujeto puede vivir, crear opinión pública y actuar libremente para que los dos primeros imperativos descritos se cumplan.

⁶⁶ Cabe aclarar que como no es dable un régimen democrático perfecto, armónico en su totalidad, en algún momento dado éste va a producir “efectos negativos” y, con ello, se empezarán a descubrir en su seno grupos humanos (víctimas) que no puedan reproducir la vida ni se les permita participar en los acuerdos públicos de solución. Todos ellos signos claros de que el sistema ha dejado de ser eficaz. Véase E. Dussel, 2006a, pp. 100-102.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 83, 84.

Sin embargo, cualquier reajuste que se intente en el régimen político establecido debe partir –a juicio de Dussel– de los afectados por los desatinos del poder político, de todos los damnificados por el ejercicio del poder delegado en las instituciones: *potestas*. Las víctimas representan la premisa insuperable –en la perspectiva teórica de este intelectual latinoamericano– porque sólo desde aquellos que padecen los extravíos de la institucionalidad prevaleciente es posible descubrir que los principios políticos universales⁶⁸ (material, formal y de factibilidad) no están actuando con atingencia. Más bien, que están contribuyendo a que las víctimas no puedan cultivar la vida, se les margine de la discusión pública y la eficacia para actualizar las exigencias anteriores (la vida y el diálogo) funcione de manera inconveniente. En semejantes circunstancias es cuando los efectos “negativos” adquieran relevancia y las reivindicaciones de los grupos sojuzgados urgencia y justificación. El hecho es que este momento de negatividad representa la segunda parte de la *Política de la Liberación*, denominada por el mismo autor “política crítica”.

Es aquí donde Dussel formula los principios políticos críticos que le permiten cuestionar, con razones, la no-verdad, la no-validez y la no-eficacia del sistema injusto en funciones. Y cuya tarea básica e irrevocable consiste en instituir una política creativa, que procure superar las condiciones políticas cuestionadas y, por supuesto, funde y le dé sentido a un proyecto de liberación de las víctimas. La exigencia normativa de tales principios críticos el filósofo en estudio la enuncia así: “¡*Debemos criticar, o negar* como sostenible, a todo *sistema político* o a las acciones o instituciones cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas oprimidas o excluidas!”⁶⁹

⁶⁸ Principios que fundamentan la pretensión de “justicia política” del orden legal imperante. Principios que por lo mismo constituyen de manera implícita la primera parte de la *Política de la Liberación* conocida como “política fundamental”. Véase E. Dussel, 2001b, pp. 43-57

⁶⁹ E. Dussel, 2006a, pág. 101, 102.

3. 2. 1. 4.- PRINCIPIO POLÍTICO CRÍTICO-MATERIAL

Conforme a lo trazado debemos, en lo que sigue, asentar que los “principios fundamentales” de la política de la liberación (material, formal y de factibilidad) son los que finalmente hacen “posible” la política,⁷⁰ los que proveen –si son aplicados con acierto– de “pretensión de justicia” al orden político en funciones. Sin ellos, Dussel estima que las relaciones ciudadanas se tornan “imposibles” al tener como fondo la desigualdad y, más aún, como destino la autodestrucción. Sólo en vista de los principios normativos fundamentales la estructura de poder adquiere posibilidad o pretensión política, o sea, está en condiciones de cultivar la vida de la comunidad política con legitimidad y eficacia práctica. No obstante, nuestra naturaleza finita y perfectible no es susceptible de engendrar un Estado democrático perfecto. No somos depositarios de lo óptimo e impecablemente acabado. Y ante ello, toda institucionalidad política creada, aún la más excelsa en la jerarquía humana, es defectiva; produce efectos negativos en algún momento dado.

Según Dussel, cuando aparecen los efectos negativos comporta –en forma inmediata– que “La ‘autoconservación *del sistema político*’... se levanta como último criterio ante la misma reproducción de la vida humana”.⁷¹ A la vez, y como consecuencia de la “fetichización” del régimen político, empiezan a vislumbrarse todo tipo de víctimas: los grupos sociales que encuentran grandes dificultades para reproducir la vida, que su voz no se toma en cuenta en los consensos obtenidos y que, su situación de víctimas, atestigua la ineficacia de la asociación política. La realidad

⁷⁰ Para Dussel la administración pública que no se oriente por el mejoramiento de la vida, constatable en todo momento tanto en el ámbito de la toma de decisiones, como en los medios que hagan aplicables estas máximas normativas, no desarrolla propiamente una política. Opera, más bien, la antipolítica o una “imposibilidad” empírica al privilegiar (como en el capitalismo) la revalorización del capital, la destrucción de vida en función del progreso del mercado. En términos de Dussel si hablamos de política, “¡La política es ante todo una acción en vista del crecimiento de la vida humana de la comunidad, del pueblo, de la humanidad!” E. Dussel, 2006a, pág. 75.

⁷¹ E. Dussel, 2000c, pág. 188.

de los damnificados por tanto representa el criterio principal de la crítica política y el punto de partida de la política de la liberación. El argumento del filósofo en cuestión consiste en que “Las víctimas son la señal de que es injusto y malo lo que las produce y, por lo tanto, hay que corregirlo.”⁷² Constituye pues la experiencia que origina la conciencia crítica de los afectados y el principio de todo proyecto de reordenamiento político. Asimismo, actúa como punto de quiebre entre las relaciones políticas injustas del presente y el sistema con nueva “pretensión de justicia” mediante la renovación de pautas, actos, instituciones, etc.

De esta manera, los principios normativos de la política crítica son originariamente “negativos” si los remitimos a la positividad injusta que los propicia. Para Dussel, por ejemplo, la vida denegada de las víctimas se convierte en el contenido último del principio material crítico y, por consecuencia, en el dato empírico a reparar. Incluso, si recordamos que la política es entendida por este investigador como la disciplina que tiene la obligación de cuidar la vida de todos los ciudadanos (especialmente de los que más impedimentos acusan para reproducirla), el principio crítico-material debe afirmar la vida de aquellos a los que injustamente no se les deja vivir. Dussel define la normatividad de este principio crítico como un “¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!”.⁷³

Pero en la filosofía Dusseliana no sólo hay una preocupación por explicar el fenómeno de la injusticia o negatividad connatural al Estado, también reflexiona sobre otros ámbitos que repercuten directamente en la pervivencia y mejoría de la vida humana. En particular le interesa a Dussel conocer la vertiente ecológica, económica y cultural. En relación a la ecología, es incontrastable para el intelectual latinoamericano que la explotación irracional de los recursos de nuestro planeta pongan en duda la sobrevivencia de la humanidad en cuanto tal. El mal uso o abuso

⁷² E. Dussel, 2000d, pág. 146.

⁷³ E. Dussel, 2006a, pág. 102 y 103.

de los bienes naturales (contaminación, deforestación, agotamiento de los recursos no-renovables, etc.) es evidente que influyen en la vida y calidad de vida de los ciudadanos. La exigencia entonces del “principio ecológico político crítico” versa: “¡Debemos actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua*!... Los bienes no-renovables son irremplazables, inmensamente escasos. Es necesario ahorrarlos en extremo para las generaciones futuras. Es quizá la exigencia normativa número uno de la *nueva política*.”⁷⁴

En la parte productiva nuestro autor sugiere una “economía social alternativa” como medida de corrección a la economía actual capitalista. Frente al individualismo exacerbado del liberalismo globalizado, Dussel postula la justicia social en todos los pueblos del mundo. Es inadmisibles para él que el sistema de producción basado en la eficiencia, la revalorización del capital y la monopolización de los bienes, siga traduciéndose en destrucción de la naturaleza e incremento cada vez más grave de la pobreza. Por esta razón, el principio económico crítico de la política Dusseliana establece: “¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!”⁷⁵ En cuanto al enclave cultural,⁷⁶ Dussel aún percibe la hegemonía de la civilización occidental. La diferencia, el otro, el multiculturalismo e interculturalidad, a su juicio no constituyen de manera relevante el proyecto colonizador de la ilustración europea. A causa de ello, el principio cultural de la política se formularía así: “¡Debemos

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 104.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ Un ejemplo de que la cultura industrial globalizada suscita efectos devastadores para la vida inmediata nos lo ofrece todos los días el mundo actual. La creciente necesidad de energéticos, que la actividad industrial demanda, se ha solucionado recientemente con las semillas de origen agrícola o biocombustibles como se les denomina técnicamente. Con ello, los precios de los alimentos básicos se han elevado de forma exponencial, generando más pobreza y hambre en amplias regiones del planeta. Pero el asunto energético no ha repercutido únicamente en el acceso a los alimentos, el monocultivo practicado en grandes extensiones de terrenos –se ha comprobado– propicia la degradación de la naturaleza: deforestación, desertificación, cambio climático y el peligro latente de extinción de la vida terrestre.

apoyar la *identidad* cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la *diferencia* cultural cuando se intente homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas (la criolla o mestiza moderna-europea) con la exclusión de las otras! ¡Debemos efectuar una Revolución cultural!⁷⁷ En términos generales ésta es la propuesta del filósofo que venimos estudiando en lo referente al principio material crítico de la política.

3. 2. 1. 5.- PRINCIPIO POLÍTICO CRÍTICO DE VALIDEZ

Como el principio crítico-material sólo permite tomar conciencia de la situación desfavorable en la que viven los ciudadanos relegados –en función de que no le compete dar respuesta válida a la crisis– se requiere en lo consecuente la participación del principio crítico-democrático. En la “Arquitectónica” de la política de la liberación el quinto momento inicia cuando los oprimidos se reconocen como víctimas del régimen político establecido y determinan conformar una comunidad de excluidos (los movimientos políticos alternativos: feministas, ecologistas, indigenistas, sobre los derechos sexuales, etc.). Cada uno de ellos, como comunidad de comunicación antihegemónica, consensúan de forma autónoma, en condiciones de igualdad y con argumentos serios, los factores causativos de su adversidad, de su condición de víctimas, así como el nuevo modelo político donde sus derechos legítimos hasta entonces negados sean reconocidos. La aporía que detecta Dussel durante la implementación del principio democrático, tiene que ver con el mecanismo dialéctico de legitimación. “Cuando un movimiento de víctimas –esgrime Dussel– se reúne y pone en cuestión el sistema vigente, tiene validez ante sí mismo, no ante el orden vigente. Pero con el tiempo, si logra ser reconocido, cambiará todo el sistema: lo que para ellos fue legítimo lo va a ser para todos. Será un proceso de transformación.”⁷⁸

⁷⁷ E. Dussel, 2006a, pág. 104.

⁷⁸ E. Dussel, 2000d, pág. 147.

Lo que finalmente pretende explicitar este pensador es que el cometido primordial del principio discursivo crítico apunta, desde la comunidad de comunicación de los excluidos, a deslegitimar racional y democráticamente la estructura de poder responsable del proceso social de negación. Complementado a la vez —este propósito— con la tarea de consensuar otro tipo de convivencia más equitativa y actualizable en las diferentes esferas de la sociedad: económica, ecológica, cultural, etc. Dussel resume, por su parte, el principio de legitimación crítico como sigue: “¡Debemos alcanzar *consenso crítico*, en primer lugar, *por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos*, de las víctimas del sistema político, porque son las más afectadas por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente! Al mismo tiempo ‘¡Luchemos por un sistema más democrático!’; cuya *perfecta* institucionalidad empírica es imposible.”⁷⁹ Con ello, el quinto principio de la política de la liberación adquiere el compromiso histórico de cuestionar la agrupación política que coacciona y deporta (negación), así como de plantear formas de convivencia más civilizadas y alternativas a la vigente injusta (afirmación).

3. 2. 1. 6.- PRINCIPIO POLÍTICO CRÍTICO DE FACTIBILIDAD O PRINCIPIO-LIBERACIÓN

Sabemos de antemano que no basta concientizarnos de los desfiguros que ocasionan los efectos negativos para remediarlos, ni tampoco que anteponer una interacción social más justa a la establecida (consensuada democráticamente) equivale a su materialización directa y automática. Para arribar a la transformación efectiva —superando la etapa de la conciencia y de la intersubjetividad discursiva— es menester apelar al principio de factibilidad político crítico. Reflexionando al respecto Dussel precisa: “el fracaso de la primera etapa de las revoluciones —que sólo llegaron a organizar socialismos realmente existentes de corte estaliniano—... exige

⁷⁹ E. Dussel, 2006a, págs. 105 y 106.

una profunda comprensión de la política como expresión de la razón estratégica (y hasta instrumental) dentro de los marcos de la reproducción material de la vida humana y de la participación simétrica y democrática de los afectados en las tomas de decisiones. Se trata de una nueva comprensión de lo político.”⁸⁰ De ahí que sólo incorporando el momento de la complejidad estratégica sea creíble que la praxis de liberación, junto al proyecto ético de los oprimidos, tenga éxito y eficacia política.

Una vez pertrechados con todos los principios críticos es posible encarnar, según el intelectual mexicano, el Estado nuevo, convenido por todos, en el horizonte empírico. Aunque para estos efectos, y ponderar las ventajas del cambio político, a Dussel le interesa contrastar el proyecto de los grupos agraviados con el defendido por el anarquista y el conservador, respectivamente. Busca, ante todo, dar testimonio sobre qué alternativa es posible y cual imposible históricamente. Así, mientras el movimiento de liberación cifra la viabilidad de su planteamiento en la razón política crítica (la verdad, validez y factibilidad críticas), en un proceso de crecimiento gradual de la vida ciudadana, el anarquismo pretende lo imposible: la comunidad ideal. Su realización la concibe —esta línea de pensamiento— argumentando que los sujetos éticamente perfectos pueden prescindir, en su interacción, de todo orden jurídico y de la burocracia política correspondiente. No repara en ningún momento en las condiciones fácticas que posibilitan las conquistas históricas ni en los medios estratégicos de la realización práctica. “Para el anarquista —observa Dussel— teniendo un horizonte de *posibilidad* casi ilimitado, porque se propone fines empíricamente *imposibles*, pierde el sentido de lo estratégico y entra en el campo ilusorio donde acciones no razonables (por no decir irracionales) se tornan factibles.”⁸¹

⁸⁰ Dussel considera posible la política definida por la racionalidad estratégica porque —dicha política— además de reconocer la importancia del momento táctico, lo adecua al deber de conservar la vida y la consecución de consensos legítimos. Es posible, dice Dussel, porque parte de la negatividad de un sistema particular y mediante medidas estratégicas, tomando en cuenta las posibilidades estratégicas de las acciones, avanza en la edificación de un ideal factible que trascienda las fronteras de la realidad concreta. Véase E. Dussel, 2009, pág. 472ss.

⁸¹ E. Dussel, 2009, págs. 473-474.

Por su parte la corriente conservadora identifica dogmáticamente a la actualidad concreta con un Estado cualitativamente insuperable. Percibe en la institucionalidad política en vigor virtudes excelsas; prácticamente inmejorables. El principio de factibilidad, dispuesto para reforzar la vida comunitaria con procedimientos estratégicos previamente pactados, es impugnado desde la fetichización del sistema existente. La condición de Estado óptimo, de vivir el mejor de los mundos, le permite prescindir de la racionalidad estratégica, así como de justificar su permanencia perenne. El que opina, reflexiona Dussel, “que lo único posible es lo vigente se le cierran muchas posibilidades estratégicas, y al final cae en autocontradicción.”⁸²

La política de la liberación, en contraste, enfrenta de modo crítico la verosimilitud de una formación política superior; de hecho incomparable. Como constructo humano —opina esta postura teórica— todo régimen político trasluce mengua periódica y efectos negativos que por normatividad debemos denunciar y posteriormente resarcir. Esto significa que precisamos la praxis política crítica que dé factibilidad a las transformaciones estructurales solicitadas. Sin dicha praxis, desprovistos de la razón estratégica, no tendríamos posibilidades de remontar la realidad cuestionada. Por lo mismo el sexto principio Dussel lo formula con un “¡Debemos obrar lo máximo *posible*, lo que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo! Sólo los movimientos sociales triunfantes o el político de genio... sabe lo que es factiblemente posible o imposible.”⁸³

Como puede observarse, el principio político crítico de factibilidad remite al sujeto de la acción, ya no al sujeto viviente con apuros para pervivir o al sujeto de habla que se le inhibe participar en las decisiones de interés general. Aquí la racionalidad crítico-estratégica analiza la posibilidad técnica, práctica, política, etc., de deconstruir lo negativo, la injusticia, del sistema experimentado y realizar con

⁸² *Ibidem*, pág. 473.

⁸³ E. Dussel, 2006a, pág. 107.

eficiencia lo positivo del nuevo orden político elegido democráticamente. Pero sólo aplicando los seis principios articulada y adecuadamente se puede pretender –dice finalmente Dussel– consumir con atingencia tal proceso de deconstrucción e innovación política.

Capítulo IV

Fundamentación ética de la
política en Villoro

“Él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo.”

I. Kant, *Crítica de la razón práctica*.

“No necesitamos nunca plantearnos primero la pregunta de qué es lo que está en nuestro poder, a fin de determinar lo que debemos y lo que no debemos dentro de los límites de lo que hemos hallado por el conocimiento; sino que, por el contrario, debemos percibir primero ‘la voz de la razón práctica’ que nos obliga de modo categórico a un hacer, y luego llegaremos, como un postulado, a la *suposición* de que somos capaces también de lo que debemos hacer.”

Max Scheler, *Ética*.

4. 1.- RECORRIDO HISTÓRICO DE LA FUNDAMENTACIÓN

La filosofía mexicana contemporánea es deudora en gran medida —tanto en los temas de reflexión como en el sentido propuesto— de la revulsiva y visionaria aportación teórica de Luis Villoro. Fue un pensador convencido en la razón como medio para entender nuestro entorno social y para emprender con atingencia un proceso de transformación histórica. Esto significa para el intelectual mexicano que el ejercicio de la razón asume previamente la situación concreta prevaleciente, que la realidad social antecede a la conciencia cognoscente y por lo mismo constituye su límite y condición. Precisando incluso que Villoro no sólo reconoce la primacía del dato empírico en su trabajo de investigador y de docente; también la tiene presente en su experiencia personal.

Como teórico siempre procuró sustentar sus reflexiones en la vida práctica, le apostaba al referente comprobable en las elucubraciones; así fuera de naturaleza mística. Al pretender justamente justificar la vivencia mística Villoro desarrolla: “Una experiencia singular puede dar lugar a una creencia, cuya justificación depende tanto de la experiencia misma como de su coherencia con otras creencias del sistema, (...) ella basta para justificar la creencia en la existencia de lo otro. No se acompaña de reflexión ni, por ende, de duda. La creencia no requiere de más justificación que la experiencia vivida.”¹

En su larga y fecunda carrera como docente (de 1948, cuando ingresó a la Escuela Normal de Maestros y la Facultad de Filosofía de la UNAM, hasta septiembre de 2013 en que doctoró a su último alumno: 65 años en el magisterio) descubrimos múltiples ejemplos de su afán por ofrecer el testimonio verídico ordenador de la existencia azarosa. Isabel Cabrera ilustra uno de ellos: “Recuerdo una de las primeras clases que me dio Luis Villoro... Hablaba de Descartes... Viene a mi mente el énfasis que ponía en la necesidad de salir de la duda metódica: ‘¡La filosofía no puede caer en el escepticismo, tiene que aventurarse más allá de la duda y buscar un fundamento!’.”² Es muy conocido también que la vida privada del intelectual mexicano es una ristra de sucesos donde las vivencias reales lo movieron a pensar la relación ético-política, a postular un conjunto de valores morales que reorientara el proceder práctico con los rezagados del momento: los indígenas en especial. Pero para su exposición debemos incursionar en el momento vivencial.

4.1.1.- MOMENTO VIVENCIAL

Luis Villoro Toranzo vio por primera vez la luz en Barcelona, España, en el año 1922. Vivió en Europa su infancia y parte de la adolescencia hasta que los prolegó-

¹ L. Villoro, 2006h, pág. 72.

² I. Cabrera, 2013 pág. 8.

menos de la Segunda Guerra Mundial lo obligaron a resguardarse en México con su madre potosina. Por supuesto que el momento vivencial no alude a sus publicaciones, actividad académica, preocupaciones intelectuales o a sus reflexiones pacientemente elaboradas en la soledad de la sala de estudio de su domicilio particular. La experiencia se desarrolla en la cotidianidad de su vida, con gente históricamente vulnerada y en la geografía de la hacienda familiar. La historia acontece en la adolescencia de Villoro y en el estado mexicano de San Luis Potosí. Juan Villoro —el hijo mayor— lo recuerda así: “Mi padre, que detestaba las anécdotas personales, ha contado mil veces la escena que más lo horrorizó en su juventud... El dinero de la familia provenía de haciendas que producían mezcal. La escena definitiva de mi padre ocurrió en una de ellas, Cerro Prieto, que hoy es una ruina fantasmagórica. Los peones de la hacienda se formaron en fila para darle la bienvenida y le besaron la mano. Mi padre vivió el momento más oprobioso de su vida. Ancianos con las manos lastimadas por trabajar la tierra le dijeron ‘patroncito’. ¿Qué demencial organización del mundo permitía que un hombre cargado de años se humillara de ese modo ante un señorito llegado de ultramar? Mi padre sintió una vergüenza casi física. Supo, amargamente, que pertenecía al rango de los explotadores. Su vida pródiga se entiende como un valiente ejercicio de expiar la agravante escena de la que todo se deriva. Su familia era monárquica y franquista, y él comenzó a poner en duda el sistema de valores en que había crecido.”³

Esta vivencia de juventud marcó sin duda el trayecto de su vida. Quiénes lo conocieron hablan de su comportamiento afable con todos, respetuoso cuando alguien controvertía sus puntos de vista. Le reconocen como una persona coherente, sencilla, honesta, que procuraba vivir conforme a los valores que preconizaba discursivamente.⁴ La experiencia lo inquietó al grado de querer dedicarse al estudio de las causas que generaron el estado de injusticia y opresión en México. Pero no

³ J. Villoro, 2013, pág. 6.

⁴ Entre muchos testimonios de lo expresado elijo al azar los trabajos publicados de Pedro Joel Reyes, 2005, Juan Villoro, 2010 y Vilma Fuentes, 2014.

sólo se interesó Villoro en el conocimiento de las condiciones de exclusión política en que vivían los pueblos indígenas del país, también se propuso de manera convenida prepararse intelectualmente a fin de encontrar soluciones teóricas y éticas a la emergencia. Para enunciarlo de modo más general, desde la vivencia padecida en la hacienda “Cerro Prieto”, de San Luis Potosí, este pensador se entregó a averiguar el sentido de la vida, el fundamento ético de toda vida individual y colectiva.

4.1.2.- MOMENTO HISTÓRICO

Es de preverse entonces que las primeras investigaciones filosóficas de Luis Villoro versaran sobre las causas históricas de la sumisión y ultraje de los pueblos originarios. Él mismo lo admite cuando reflexiona: “Éste fue un rasgo que se me quedó grabado en toda mi vida y [yo creo que mi libro] *Los grandes momentos del indigenismo en México* (...) obedece a este rasgo que yo tuve en ese momento.”⁵ Fue en el grupo *Hiperión*, concebido y alentado por José Gaos, donde Villoro encuentra el clima teórico propicio para estudiar el ser y las condiciones históricas del indígena mexicano. Otros integrantes de este grupo fueron Leopoldo Zea —(1912-2004)—, Jorge Portilla (1918-1963), Emilio Uranga (1921-1988), Salvador Reyes Nevares (1922-1993), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), Ricardo Guerra —(1927-2007)—, entre otros. Aunque el grupo *Hiperión* tuvo una vida intelectual breve —1948-1952—, su producción filosófica fue fecunda y trascendente en la comprensión de lo que somos como sociedad y en nuestras posibilidades de superar los rezagos innegables. Un ejemplo de ello son los libros publicados en este período por Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953).

En el primer título (1950) el autor se decanta por dar a conocer las formas de dominación experimentadas históricamente por los naturales de América. De manera más precisa nos describe en el texto las relaciones injustas y despersonalizantes

⁵ G. Hurtado, 2014, pág. 11.

que mantuvo el amerindio en la “colonización salvadora” con el español, en el período de independencia nacional con los criollos, así como en el proceso postrevolucionario con la clase mestiza. Sin embargo, a Villoro únicamente le interesa como referente real la historicidad de la dependencia o sometimiento del indígena. Asume en todo caso como tema de análisis y crítica el sistema de concepciones elaborado por el grupo dominante a fin de justificar su posición privilegiada. Y de la mano de las “concepciones indigenistas” nuestro pensador investiga la “conciencia indigenista” que funda y vuelve operativas a las “concepciones”: La ideología religiosa, el racionalismo moderno y el proyecto histórico-social del nacionalismo revolucionario. Bajo esta perspectiva, Villoro nos expone la realidad inmoral y denegable que vienen padeciendo los pueblos indoamericanos y se pregunta, a la vez, por la salida verdadera al principal problema histórico de México.

Si la historia del indígena ha consistido que desde el contexto del español, del criollo y del mestizo definen su mundo, deciden cuál es su realidad, “revelan” quién es y cómo debe de ser, la concepción final del filósofo mexicano especifica que la apertura a una nueva relación con lo autóctono se erige en el respeto a su alteridad, en permitir que sea “revelante” y no “revelado” de su libertad y trascendencia “Porque siempre, por más que lo iluminemos con nuestras categorías concienenciales, permanece un sentido personal, desconocido y no realizado en la superficie que muestra ante nosotros: su capacidad de trascendencia.”⁶

Con respecto a la publicación de 1953: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, Villoro examina e interroga críticamente a los sistemas ideológicos asumidos durante el movimiento de independencia de México. en su apreciación, el sentido ético que funda el actuar político del hombre parte de las relaciones sociales reales y de la interpretación que de ellas formulen las teorías emancipadoras. Entendemos así, que el comportamiento político disruptivo implica tanto la vivencia de una situación histórica como la de una concepción teórica que la justifique. Esta fundamentación ética de una práctica política de vanguardia el filósofo mexicano la

⁶ L. Villoro, 2005a, pág. 296.

describe como “La respuesta de un individuo o clase social a los elementos de su situación (que) se encuentra, a su vez, fundada en *libertad*; mas no en una libertad abstracta y descarnada, sino limitada por las circunstancias de que parte... Llegados a este plano del análisis, quizás nos parezca oír, a pesar de la relatividad de las situaciones e ideologías, las palabras de un lenguaje común; tal vez creamos percibir, repetidas en distintos registros, las notas de una misma nostalgia, de una común inquietud, de una idéntica esperanza. Ese es el lenguaje que queremos escuchar. Porque en cada avatar de su historia, el hombre se juega mucho más que su dominio político o su interés económico; en cada uno se juega su ser; y un pequeño trozo de historia puede decirnos mucho sobre el misterio de nuestra propia condición.”⁷

Para ser más precisos, Villoro concibe que la actitud política de ruptura y cambio se funda en la condición humana, en el sentido a plasmar históricamente por el hombre. La práctica política disruptiva se justifica entonces en el proceso de realización de esa condición, de ese sentido esencial del hombre, que es justamente la verificación de los valores éticos: justicia, pluralidad, democracia, solidaridad, tolerancia, etc.

4.1.3.- MOMENTO COGNITIVO

Después de escudriñar los temas histórico-políticos más trascendentes en el devenir de la vida nacional: la subordinación de los grupos étnicos del país al proyecto político de la clase dirigente, así como el impacto de los sistemas ideológicos en el desarrollo del movimiento de independencia de 1810, Villoro se propone apoyar el conocimiento particular y específico de la historia de México con el saber riguroso y universal de la filosofía analítica; a fin de facturar un nuevo proyecto conforme a nuestro contexto y justificarlo de manera estricta. Podemos datar este momento en el año 1967, cuando nuestro autor conviene con Alejandro Rossi y Fernando Salmerón inaugurar los estudios lógico-analíticos y fundar la revista *Crítica* que divulgará

⁷ I. Villoro; 1999a, pág. 16.

en la comunidad filosófica la producción en esa asignatura.

El texto que acopia las investigaciones sobre el problema filosófico del conocimiento —del pensador mexicano— se titula: *Creer, saber, conocer* y se editó por primera vez en 1982. Por supuesto que el libro aspira inicialmente a definir lo que es creencia, sabiduría y conocimiento, con la intención de establecer, a la vez, las respectivas diferencias entre sí. Sin embargo, no son las meras definiciones lo relevante del compendio publicado. Lo que ocupa el interés de Villoro son las causas o razones de estos tres juicios cognitivos; o sea, la parte justificativa del creer, saber y conocer. Paso imprescindible para entender la liga entre la forma de pensamiento y el tipo de dominación que se ejerce en las relaciones humanas. Es decir, Villoro procura estudiar los conceptos epistémicos desde la realidad social determinada históricamente, a partir de los motivos personales de cada momento específico. “La sistematización de los conceptos epistémicos —reseña Villoro— no puede ser cerrada: nos remite a los fines y valores del individuo y de la sociedad en que está inmerso.”⁸

Lo que se propone finalmente este intelectual mexicano es confeccionar una “ética de la creencia”, justificar en valores éticos los movimientos sociales emancipatorios. A juicio de Villoro, la racionalidad de los conceptos epistémicos sólo adquiere justificación si supone fines valiosos: infidelidad a las ataduras sociales y ruptura con las formas de dominación vigentes. Al final de *Creer, saber, conocer* Villoro advierte que el destino de todo conocimiento verdadero consiste en el mejoramiento de la vida humana: “El conocimiento no es un fin en sí mismo. Responde a la necesidad de hacer eficaz nuestra acción en el mundo y darle un sentido. Su logro es una meta regulativa en la realización y perfeccionamiento de todo hombre y de la especie... El conocimiento es, en gran medida, el resultado de una lucha contra los motivos que nos impiden alcanzar la realidad... Dogmatismo y escepticismo son las más importantes; ambas permiten sujetar las creencias colectivas a intereses de personas o de grupos. La ética de las creencias enuncia reglas para

⁸ L. Villoro, 1999c, pág. 24.

liberarnos de esa sujeción. Pero esas reglas son, al mismo tiempo, condiciones de un pensamiento racional... La relación entre conceptos epistémicos y conceptos éticos se establece mediante dos nociones que les son comunes: racionalidad y liberación. El conocimiento sólo se obtiene al cumplir con las condiciones de racionalidad; éstas implican la liberación de las formas de dominio sobre las creencias que imponen los intereses particulares. La ética de las creencias, al elevar a normas de acción las condiciones de racionalidad, enuncia justamente esos procedimientos de liberación. Permite, así, formular un nuevo tema. Al análisis de los conceptos epistémicos debería suceder el de las formas concretas en que la persecución del conocimiento ha contribuido a acercarnos a la realización de una comunidad humana libre de sujeción.”⁹

4.1.4.- MOMENTO POLÍTICO-CULTURAL

La propuesta de articular la teoría del conocimiento con principios de una ética responde, entonces, a la necesidad de ascender en la escala de la vida buena; tanto en el orden individual como colectivo. Esta preocupación formal, especulativa, del momento cognitivo, Villoro la recupera en sus reflexiones conducentes a resolver problemas de la razón práctica: sociales, culturales, y políticos. De modo especial a los apuros que más agobian a nuestra realidad específica: justicia, multiculturalidad y democracia. Cabe indicar que en el momento político-cultural rebosan títulos de reconocida calidad; ya clásicos en la filosofía mexicana. De los más relevantes podemos citar a *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998), *Los retos de la sociedad por venir* (2007) y *Tres retos de la sociedad por venir* (2009). A nuestro juicio lo más celebratorio de los cuatro títulos es que nos permite seguir soñando en una comprensión más completa y profunda de nuestra circunstancia histórica; pero sobre todo, que le apuesta sin remilgos a la solución ética del desfigurado e insultante panorama del siglo XXI.

⁹ *Ibidem*, págs. 296 y 297.

En el primero de los textos (1997) el autor analiza el poder político como un medio de realización de ideales, fines o proyectos, lo discierne como una fuerza capaz de transformar (o conservar) el orden social vigente. Es decir, que en la directriz de renovar las inoperantes instituciones públicas y, a la vez, poner en operación las inéditas, el poder político —se nos indica— constituye la pieza mejor dotada para dicha instrumentación. Pero siendo Villoro un profesional de la filosofía, del pensamiento crítico, advierte enseguida que la efectividad del poder no justifica de suyo, por sí mismo, su aplicabilidad. Para ello es indefectible el cumplimiento de un bien común, aspirar a los beneficios generales o en todo caso realizar gradualmente valores objetivos con un sentido social. De ahí que para este filósofo existe una mutua complementación entre poder y valor, una articulación imprescindible e insuperable: mientras que el poder requiere al valor para justificarse, el valor convoca al poder para realizarse.

La fundamentación ética de la política constituye por tanto el tema central de la obra en cuestión. Y se descubre en la avenencia del poder con el valor en tanto “existe una ética implícita en todo discurso político. En los discursos podemos distinguir dos géneros de enunciados: Los que se refieren a un estado social *deseable*. Pueden ser proyectos de gobierno, indicaciones de fines por alcanzar, juicios de valor sobre las relaciones sociales, prescripciones acerca de las conductas debidas, o aun, proposiciones descriptivas de un ordenamiento social considerado justo o legítimo. La sociedad deseable respondería al bien de todos. Por otra parte, la sociedad *existente* no habla de proyectos valiosos sino de las fuerzas sociales que podrían favorecer u obstaculizar su realización, no formula los fines deseables sino los medios necesarios para alcanzarlos, se refiere a la efectividad de las acciones, no al deber de ejecutarlas. Si el primer tipo de discurso juzga a la sociedad de acuerdo con lo posible, el segundo la explica por factores reales. Si aquél trata de justificar cuál es el poder legítimo, éste pretende explicar el poder efectivo. El primero es un discurso *justificativo*, el segundo *explicativo*... La filosofía política no se entiende sin la confluencia y relación recíproca de enunciados

que pertenecen a uno y otro discurso. (...) De allí la ambivalencia de todo poder político: a la vez que se busca por sí mismo, se justifica como medio de realizar un valor.”¹⁰

Otro de los empeños de Villoro, en esta época, consiste en fundar éticamente la vida cultural. Con este propósito ofrece en la publicación de 1998 cuatro principios básicos: principio de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia. Pero como en la realidad cultural de nuestro tiempo impera el dato del multiculturalismo, el relativismo cultural y la necesaria fundamentación ética de la relación intercultural, los cuatro principios enunciados se reducen a dos: “de homogeneización” y “de dinamización.”¹¹ El principio de homogeneización, pretendida por toda pluralidad cultural, postula que toda cultura tiene derecho a experimentar sus valores, practicar los principios básicos que permiten la realización ética de las culturas.

Estos dos últimos preceptos de la homogeneización “Incluyen —tantea Villoro— el respeto a la vida, a la autonomía de los agentes y a su igualdad en relación con la situación de negociación. En el caso de las relaciones entre culturas distintas, el respeto a la integridad de vida y a la autonomía de cada una forma necesariamente parte de la constitución del ‘coto vedado’. No podría considerarse como legítimo un convenio que fuera el disfraz de una imposición de valores de una cultura sobre la otra. Además, la autonomía no puede ejercerse si el grupo en cuestión está sometido a un control ajeno. Para poder entrar sin coacción y en un mínimo plan de igualdad en el convenio democrático, los pueblos tienen que tener el control de sus propias organizaciones representativas y poder sostener sus decisiones sin estar obligados a renunciar a su forma de vida. Sin lo anterior no puede hablarse de un verdadero convenio ético.”¹²

¹⁰ L. Villoro, 2001d, págs. 74, 75 y 84.

¹¹ Estos dos principios fueron inicialmente formulados por Ernesto Garzón Valdés (2004, pág. 57) y recuperados por Luis Villoro en el libro referido: *Estado plural, pluralidad de culturas*.

¹² L. Villoro, 2002, págs. 152 y 153.

Una vez constituida la pluralidad cultural en un Estado homogéneo, convenida democrática y éticamente por las partes, las identidades culturales no pierden el derecho al reordenamiento de sus respectivas tradiciones. Si el Estado nacional “está obligado a la homogeneización en una sociedad democrática —pondera Villoro— las etnias minoritarias estarían obligadas al cambio. Éste es el ‘principio de dinamización’. En efecto, un cambio dinámico, no impuesto, sólo puede hacerse sobre la base de la propia cultura. Esto es posible porque toda cultura contiene la posibilidad de actitudes y creencias disruptivas de las vigentes. Pero el cambio dinámico no puede interpretarse como la adopción necesaria de la cultura dominante, considerada universal. Aquí es donde juegan un papel indispensable la argumentación y el convencimiento. Para lograrlo, siempre ha sido útil el contacto con los sectores esclarecidos y a la vez representativos de los pueblos en cuestión. El principio de dinamización no puede invalidar el de autonomía.”¹³

En el planteamiento de Villoro se aprecia entonces su apuesta ética en la fundamentación de la práctica política y cultural: según el intelectual mexicano el poder se legitima cuando se ejerce en pos del bien común, procurando el beneficio general, así como en la relación cultural —en la interculturalidad nacional y planetaria— se justifica siempre que se sustente en el principio de igualdad de todas las identidades (de homogeneización) y en el principio de autonomía en los procesos de cambio o disenso (de dinamización). Respecto a la convivencia interpersonal, la teoría villoriana continúa suscribiéndose al modelo ético. Esto significa que los tratados publicados en 2007 y 2009 califican a los conglomerados humanos conforme a la calidad de vida o vida buena que en ellos aflore y perdure. Como Villoro detecta que el déficit más agobiante en la sociedad mexicana y latinoamericana comparece en el ámbito de la justicia, la democracia y la pluralidad cultural, prescribe que dichos valores regulen y funden las relaciones sociales del presente.

¹³ *Ibidem*, pág. 154.

A medida que el proyecto neoliberal se extiende y profundiza en el planeta, la realidad social acusa mayores niveles de injusticia, antidemocracia y centralismo cultural. Es a partir de la vivencia de estas adversidades que Villoro esgrime su propuesta resolutive: la “vía negativa.” En esencia, el filósofo mexicano considera que ante la desigualdad, la democracia liberal (democracia representativa) y la hegemonía cultural revestida de cultura universal, los afectados son las más idóneas para denegarlas y reivindicar una sociedad antagónica: justa, democrática, pluricultural, con la finalidad de plasmarla paulatinamente en el devenir histórico. Puesto de otro modo, la renovación de la vida social debe fundarse en los valores éticos más desdeñados en la actualidad: justicia, democracia y pluralidad.

Tematizando a los procesos ético-disruptivos de la sociedad, a los movimientos de izquierda, nuestro autor discierne: “El programa de una izquierda plural propondría principios comunes, regulativos de una acción coordinada, que admitirían una multiplicidad de maneras de concebirlos según la perspectiva y la situación de cada grupo... No se confundirían con proposiciones sobre los hechos políticos existentes, serían, antes bien, enunciados de valores sociales objetivos que importa realizar. Sobre la base de esas ideas regulativas, tendrían que trazarse, en cada situación, programas de acción colectiva que tomarían en cuenta las formas en que se manifiesta, en cada caso, la dominación y la pluralidad de fuerzas y movimientos disidentes que podrían constituir un contrapoder. Esos principios comunes no serían premisas de una teoría, sino ideas que regulan una moral social, a la vez disruptiva y concreta. (...) La izquierda se muestra en un camino de negación de toda forma de dominación. Es un camino hacia algo que aún no es. No puede describirse como un estado, sino como un movimiento permanente que va de una situación, vivida como opresiva, a un impulso de emancipación.”¹⁴

¹⁴ L. Viiloro, 2007d, págs. 134 y 135.

4.1.5.- MOMENTO MILITANTE

En el recorrido histórico de la fundamentación hemos vislumbrado que Villoro incursiona en el tema por un conflicto vivencial; no por interés teórico o curiosidad meramente intelectual. La experiencia con el indígena potosino le revelaba en forma brutal que uno y otro pertenecían a dos clases sociales diferentes, cuya interacción respondía a un proyecto político errado, injusto, detonador de la desigualdad, y que la convivencia humana, en contraste, debería fundarse en otros principios; básicamente en valores de naturaleza ética. De esta manera, la obsesión inicial de este filósofo consiste en ofrecer una explicación histórica al desfiguro de la vida actual y, por supuesto, elucubrar alguna salida ética a la inercia liberal. Posteriormente advierte la necesidad de dotar al acopio informativo de las virtudes epistémicas: saber cierto, riguroso y universal. Sin dejar de acompañar a este conocimiento racional las luces de los valores éticos, generadores de sentido, referentes de legitimidad.

Pertrechado con este acervo intelectual, confiado en mejorar las relaciones interpersonales a partir del pensamiento moral, Villoro se encamina a fundar el hacer político, social y cultural mediante la racionalidad epistémica, teórica, y la guía regulativa de los principios éticos. Convencido plenamente de que la producción de conocimientos —en que se sustenta toda práctica social— conlleva el interés de una visión particular, se dedica en el cuarto momento a demostrar la conveniencia de fundamentar éticamente el discurso social, político y cultural. La moralización de la vida en su conjunto. Con ello advertimos que el filósofo mexicano nunca secciona el pensamiento teórico de la experiencia concreta. Asume, sin condiciones, el compromiso filosófico de elevar a conocimiento objetivo y racional la práctica vital y, también, llevar a la experiencia moral inmediata el conocimiento abstracto.

La biografía de Luis Villoro es testimonio fehaciente de esa virtud intelectual tan deseada y tan compleja. Rebosan los ejemplos al respecto. Aludiremos en nuestro escrito sólo algunos de los más recordados, representativos de los omitidos. Como pensador Villoro se dedicó a dilucidar conceptos claves para la vida comu-

nitaria: democracia participativa, resistencia cívica organizada,¹⁵ solidaridad, justicia, pluralidad, etc. Y como ciudadano consciente de la realidad nacional desarrolló una actividad social conforme a los valores que postulaba. Fue en el movimiento de 1968 donde el académico reconocido y admirado tuvo la oportunidad de mostrarse como rebelde metropolitano, así como vivir el discurso disruptivo y practicar los valores regulativos, renovadores de la colectividad. Luis Hernández Navarro recuerda que Villoro “participó en el movimiento estudiantil-popular de 1968. Fue elegido por los profesores de su facultad como su representante ante la Coalición de Maestros. Asistió a asambleas, mítines y marchas. Según cuenta su hijo Juan, lamentó no haber sido encarcelados como otros de sus compañeros... Él fue uno de esos hombres que guiaron su vida por el bien común. Rehusó entablar compromiso alguno con la mentira y la hipocresía del poder. Luchó por la acción de todos los que se niegan a la falsedad y la injusticia. Buscó rescatar un México que iguale con su vida el pensamiento. Dijo no a riesgo de equivocarse. Al hacerlo, convirtió su vida en testimonio de su verdad.”¹⁶

La presura por modificar la realidad del país llevó a nuestro filósofo a incursionar también en la política partidista. No sólo fue miembro activo del Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) en la década de los setentas, del siglo próximo pasado (XX), además fundó con Heberto Castillo un negocio de tacos para solventar los gastos del partido. Juan Villoro lo narra así: “Heberto Castillo presidía el Partido Mexicano de los Trabajadores. Mi padre y yo participábamos ahí, él como teórico decisivo y yo como militante de base... El impulso de modificar la realidad llegaba a Heberto antes que los planes. Ese entusiasmo lo llevó a fundar un negocio con mi padre. El punto de partida fue nacionalista: ‘Nada es más nuestro que los tacos’, dijo Heberto en forma incontrovertible... El pmt (sic) estaba falto de recursos y la taquería podía ser la base de una plataforma económica para transformar el país. A

¹⁵ Para una comprensión pormenorizada de esta categoría véase el ensayo publicado en G. Durán, 2012, pp. 13-17.

¹⁶ L. Hernández Navarro, 2014. La cita se encuentra de manera parcial en L. Villoro, 2015, pág. 11.

mi padre esto no sólo le pareció lógico sino urgente... Aunque el asunto tiene visos cómicos, ahí cristalizaron dos maneras sumamente serias de abordar lo real. Mi padre se esforzaba por interpretar el menú como un catálogo razonado y Heberto por convertirlo en una forma de la acción. El teórico y el líder discutían de tacos. Ganó el líder y unos meses después se inauguró La Casita, en la esquina de pilares y Avenida Coyoacán, siendo mi padre el socio inversionista... Heberto Castillo y mi padre lucharon por cambiar el mundo con toda clase de ocurrencias. No hay pruebas definitivas que lo hayan logrado. Pero tampoco hay pruebas en contra. La realidad es heterodoxa.”¹⁷

Asimismo, es conocida la simpatía de Luis Villoro por el movimiento neozapatista desde su aparición en la selva chiapaneca el 1° de enero de 1994. Vio en él la posibilidad de modificar las estructuras sociales desde los valores éticos. Le entusiasmaba observar en las comunidades zapatistas señales auténticas de vida plural, respetuosa, democrática, justa y de convivencia ajustada a los valores éticos. Participó con pasión en el corazón y convencimiento en la conciencia en las negociaciones de San Andrés Larráinzar, Chiapas, sobre Derechos y Cultura Indígena. Pero lo que fue una sorpresa mayúscula para todos es la noticia de su secreta militancia en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En el homenaje póstumo que le rindió el EZLN al filósofo mexicano, el 2 de mayo de 2015, el Subcomandante insurgente Galeano —antes Marcos— dio a conocer los pormenores de su alta a las filas zapatistas: “Fue una madrugada de mayo de hace más de una década, cuando llegó el filósofo especialista en la historia de los pueblos indígenas al cuartel general del EZLN para plantear ante el Subcomandante Marcos —ahora autodenominado Galeano— su intención de unirse a las filas zapatistas. ‘Quiero entrarme de zapatista’, dijo quien fuera miembro del Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia de la República. El líder del EZLN narró los intentos que hizo en ese momento para persuadir a Villoro, quien finalmente se dio de alta en el EZLN. ‘Este es mi pasamonta-

¹⁷ J. Villoro, 2013, págs. 6 y 7.

ñas', dijo señalando su boina. 'Y mi nombre de lucha va a ser Luis Villoro 'Toranzo'. Entonces, 'el ya compañero zapatista Luis Villoro se puso de pie y, con admirable prestancia, en posición *de firmes* saludo al oficial', recordó Galeano. El historiador mantuvo esta parte de su vida en reserva; y encomendó al entonces Subcomandante Marcos revelarla a sus hijos y esposa como un regalo cuando considerara el momento oportuno. 'Dígales que les regalo este pedazo de mi vida. Dígales que se los oculté no como se esconde un crimen, sino como se guarda un regalo', dijo Villoro al líder zapatista.¹⁸

4. 2.- CONTEXTO HISTÓRICO DE LA FUNDAMENTACIÓN

La pretensión de fundamentar la actividad política es tan antigua como el comportamiento político mismo. Son concomitantes, aunque el modo y contenido de la fundamentación difiera en el transcurso de la historia. Dicha pretensión se sustenta en el hecho de que todo acto público persigue justificarse siempre, de que está condenado a cumplir con ciertos objetivos en las relaciones sociales. Esto se debe a que la acción política no se presenta de modo puro, nunca se reduce a sí misma, siempre denota motivos externos. El trabajo de justificación por tanto tiene que ver con la conformidad entre actuación humana y sentido, con el término al cual circunscribimos previamente nuestro acto, específicamente con la posibilidad de modificar la situación concreta mediante el quehacer político. Es decir, si la praxis social se encuentra en todo momento condicionada por intereses, principios o proyectos (profesados o inconfesos) entonces el *ethos* político requiere fundamentarse racionalmente. De otro modo la acción injustificada, el acto sin legitimidad, resulta política y humanamente un riesgo. Se presenta como lo opuesto al bien común, constituye el mayor desafío a la convivencia civilizada y a su remozamiento progresivo.

En la filosofía clásica destaca, por ejemplo, la fundamentación política de autoría aristotélica. Pero para hacer inteligibles las argumentaciones, aducidas con este

¹⁸ Á. Mariscal, 2015, www.cnnmexico.com

fin por el Estagirita, es menester recordar como concebían al hombre los griegos. El individuo —en los tiempos helénicos— no se bastaba a sí mismo para sobrevivir y crecer humanamente. Era indispensable la asistencia de los conciudadanos en la real y plena satisfacción de las necesidades materiales y espirituales. Aristóteles expresaba esta convicción cuando esgrimía: “...es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.”¹⁹ Por ello los seres humanos, solía estipular el filósofo griego, están determinados genéticamente a nacer y formarse progresivamente en comunidad.

Y como la polis (ciudad-Estado), según esta visión, goza de autosuficiencia (autarquía) y mayor dignidad, la propia naturaleza humana induce a edificar formas de vida colectiva. No es entonces la voluntad divina o la preferencia personal quién debe dar razón de la comunidad política. En el pensamiento griego la naturaleza humana funciona como origen y fundamento de todo tipo de ordenamiento y convivencia interpersonal.

No obstante la coherencia argumentativa desgranada por Aristóteles, percibimos en ella al menos dos puntos críticos. Primero: para la mayoría de los habitantes griegos (mentecos, periecos, mujeres y demás) la polis no representaba una jauja para la actualización de sus potencialidades, menos para el curso acertado de sus vidas. La promesa de una vida solvente en la ciudad-Estado, del cumplimiento asegurado de las demandas naturales en el organismo político, estaba monopolizado por una élite soberbia e inclemente. Y segundo: incluso para el círculo de ciudadanos privilegiados tampoco era una realidad la vida plena en la polis. Era común en ese entonces el confinamiento para quiénes ponían en duda la verdad oficial compartida, se reservaba la inmolación para aquellos que osaban inventar dioses desconocidos y leyes de comportamiento extrañas. La polis como régimen político

¹⁹ Aristóteles, 2000, pág. 10.

—para la vida común óptima— pasó a la posteridad más como un proyecto filosófico que como un dato cierto e históricamente verificable.

En la modernidad, con Kant y sucesores, el fenómeno político participa de la experiencia moral, constituye un momento de la elucubración ética. Se establece una jerarquía donde la entidad política se configura conforme a los lineamientos de la racionalidad práctica. Remitiéndose a Rousseau, Kant concede que el *Contrato social* es la medida más indicada para franquear definitivamente el *estado de naturaleza*. El estado donde priva la guerra en las relaciones sociales. Desde entonces el Estado moderno se valida en el pacto público, en el consentimiento de todos los contrayentes. La cosa pública presupone así en el esquema moderno a los sujetos pactantes, al convenio efectivo, y no a condiciones políticas originarias que anteceden al individuo y lo superan en realidad. Más que presupuestos autóctonos indefectibles se establece ahora la voluntad social como instancia fundacional del cuerpo político.

Lo propio de Kant consiste en advertir que sólo la razón subjetiva está en condiciones de garantizar la validez universal del *Contrato social*. Conforme al filósofo alemán, el convenio, en su carácter normativo, es un *hecho de la razón*. El pacto social se encuentra determinado en esencia por la voluntad. Para decirlo rápido, es una voluntad libre devenida en realidad objetiva. Ya en uno de sus ensayos certificaba la misión *trascendental* de la razón: “El hecho de haber dotado al hombre de razón y, así, de la libertad de la voluntad que en ella se funda, era ya una señal inequívoca de su intención por lo que respecta a este equipamiento... tendría que obtenerlo todo de sí mismo.”²⁰ Queda claro que dentro de esta concepción el Estado moderno se encuentra fundado en la razón del sujeto. Con Kant tenemos que admitir que el Estado representa una especie de autoformación del hombre, en el sentido de que es producto de su libre voluntad —no de la tradición u otro elemento que se le imponga desde afuera— y de la facultad que tiene de darse sus propias normas. En el Estado el hombre se autolegisla, autoconstruye, se recrea libremente.

²⁰ E. Kant, 1985, pág. 44.

En este punto es donde estimo se localiza la principal aporía de la agrupación política moderna. Siendo la razón y su manera de funcionar homogénea en todos los sujetos, en los cuales no hay dos razones y dos formas de operar distintas y opuestas, sus productos son fácilmente confundidos con ella. Ambas –razón y sus expresiones concretas– son interpretadas como unívocas: universales, únicas y fundadoras de todas las demás criaturas. El fenómeno se vuelve esencia o la apariencia se esencializa. Dentro de este proceso de conversión, el Estado (expresión de la libertad y creación racional del hombre) ha venido funcionando como entidad única posible, como un saber regimentado con validez universal y un modo de ser y actuar absolutos. Consecuencia directa de lo trazado, la sociedad civil, que en los tiempos helénicos se organizaba y trabajaba para fortalecer su libertad, en la modernidad se forma y orienta en la disciplina normativa, se prepara para advenir en sociedad disciplinaria.

Quien se arroga en la actualidad la vigencia del proyecto filosófico de la modernidad es el filósofo alemán Karl-Otto Apel. Con el ánimo presto a dilucidar las principales dificultades del proyecto moderno, este investigador lleva a cabo una “transformación” de la filosofía subjetiva de Kant. Mediante lo que designa “pragmática trascendental”, Apel busca ofrecer una alternativa idónea al egocentrismo del pensamiento kantiano. Propone, para decirlo rápido, la comunicación racional intersubjetiva como presupuesto de toda experiencia social. Transita así de un “yo pienso” de la Filosofía Crítica al “nosotros argumentamos” de la Ética del Discurso. Para Apel no se puede entender con suficiente certidumbre la circunstancia política –ni en general la realidad fenoménica– sin remitirnos a las condiciones que la hacen posible. La alianza social, por ejemplo, con su promesa de disipar la violencia ciega, augurando una era de paz y prosperidad, sólo es posible mediante la consensualidad de los contrayentes. Tiene como referencia inapelable el diálogo serio y comprometido de los interlocutores. Es un constructo humano que sin el intercambio lingüístico inteligible resulta imposible consumir. En estos postulados filosóficos, por tanto, la fundamentación de la convivencia política es el acto de habla interpersonal y no el acto racional monológico del individuo.

Pero como –indica Apel– la comunicación racional anticipa principios universales irrebasables, finalmente la fundamentación última de toda institucionalidad pública recae en tales principios. Puesto de otro modo, el sujeto que argumenta a favor del Estado de derecho no sólo fundamenta a este organismo en el consenso fáctico, a su vez, lo fundamenta –en última instancia– en las condiciones de posibilidad del consenso: los a priori del diálogo racional. No estamos aquí ante una fundamentación por la necesidad política (Aristóteles) o proveniente del solipsismo metódico de la razón (Kant). “El principio de *justicia* –dice Apel– (y de responsabilidad mutua) con validez universal aquí buscado puede ser fundamentado por medio de la *ética discursiva pragmático-trascendental*. Esta fundamentación... no depende de una tradición cultural particular sino que ésta más bien es imparcial en el sentido estricto, tanto en relación a todas las tradiciones culturales como con respecto a todas las concepciones personales sobre la buena vida.”²¹

En el modelo discursivo tenemos entonces que la formación política es posible, y adquiere validez ecuménica, en cuanto contribuya a su generación las condiciones de posibilidad del acto de habla racional. Lo que significa que la experiencia histórica constituye una débil expresión de los principios ideales del lenguaje argumentativo. Representa una enajenación, en términos de Apel, del ideal regulativo de la comunicación. El formalismo de la filosofía apeliana es justamente el punto donde se han descargado la mayoría de las observaciones críticas. Por nuestra parte formularemos de manera sucinta la siguiente: al subordinar la ética del discurso el horizonte de las determinaciones fenoménicas al plano de la racionalidad discursiva, supone concederle a los principios racionales realidad auténtica. Y con la jerarquía así establecida, la teoría de Apel puede operar de modo legítimo conforme a las leyes lógicas y a las exigencias de la razón formal. Con ello, la existencia concreta está de antemano definida; además de reconocida como razón objetivada. Sin referente fáctico, privado de

²¹ K.-O. Apel, 2004, pág. 211.

sustento material, la pragmática trascendental se embelesa en su racionalismo formal-discursivo y se torna inoperante para comprender y fundar con acierto el ordenamiento político.

4. 2. 1.- Punto de partida del pensamiento de Villoro

En este ambiente político dominado por el formalismo y centralismo moderno es donde irrumpe críticamente el trabajo reflexivo de Luis Villoro. Con rigor intelectual y propuestas originales desafía a la doctrina filosófica de occidente. Por ejemplo, ante el universalismo abstracto que destila y defiende la modernidad, este investigador plantea el reconocimiento de la situación concreta y vital de los grupos segregado, la comprensión razonable de la opresión experimentada por los subestimados o francamente desestimados de la sociedad actual. En especial, pretende hostilizar la influencia del saber instrumental –en el mundo de la política y la sociedad civil contemporáneos– con aquello que más se hecha de menos en nuestro tiempo: los valores morales. Con ello, la presencia del filósofo mexicano contribuye a recordarnos la posibilidad de un proyecto ético para el mundo donde impera la utilidad, la eficacia y la tecnificación de la vida. Los principios prácticos son, de manera definitiva, enarbolados aquí como elementos legitimadores del poder político. Villoro se ocupa, así, con entusiasmo y convicción, en tutelar la práctica política en el juicio ético. Para él no hay otra medida más segura de evitar la mediatización ciudadana, para revertir con éxito la embestida de la civilización tecno-científica moderna, que ponerse al amparo de una ética crítica a la vez que concreta.

Pero la modernidad, enfatiza muy a menudo Villoro, también se define por el tardocapitalismo. Está muy atada en los últimos tiempos al proceso de globalización económica. Y como, a su vez, la globalización de este orden se caracteriza por la concentración de la riqueza, la explotación del trabajo productivo, el intelectual mexicano la encara con el argumento del bien común, del respeto a los otros. Al primado indiscutible del interés particular o de grupo; le antepone la alternativa del

progreso ético mundial. Sólo ubicando en el horizonte el bien social, ateniéndonos a Villoro, se puede legitimar y dar sentido a la participación del saber técnico

Otra de las características esenciales, inconfundibles de la era industrial, contra la que se pronuncia este filósofo, es el occidentalismo de las decisiones políticas. El pensamiento de Villoro se levanta pues contra el monopolio cultural de Occidente. Y frente a la centralidad homogeneizante y excluyente de lo distinto, se propone implementar la “democracia global multipolar”. La defensa de las culturas regionales contra toda forma de vasallaje y exterminio. Por tanto, el reconocimiento y prevalencia de la diversidad cultural se torna, para Villoro, en lo más equivalente al bien común y en la premisa clave para desarrollar la fundamentación axiológica de la política. Contrariamente, con la persistencia del actual proceso de multiculturalidad se disuadiría la posibilidad de concertar un fin común auténtico. El principio ético que valide universalmente la tarea política quedaría trunco y sólo restaría resignarse a las exigencias técnicas del momento y adaptarse al racionalismo absorbente de la modernidad.

Estas son las condiciones coyunturales de donde parte la indagación filosófico-política del pensador mexicano. A ellas responde su búsqueda intelectual y los resultados inestimables conseguidos. Además, sus planteamientos críticos no se proponen la destrucción fácil e intrascendente. Tampoco prescriben soluciones radicales que en nada contribuyen a mejorar la situación adversa de la ciudadanía. El compromiso expreso de Villoro estriba en describir la sociedad política organizada técnicamente. Detectar el modo específico como permea la instrumentalización del poder las relaciones entre los hombres. Pero lo que finalmente persigue este investigador, el empeño central de su ocupación, es la fórmula para validar socialmente la forma de ejercitar el poder. Y aquí es donde el trabajo de Villoro reviste originalidad al transparentar la necesaria concomitancia del poder y del valor. Al percibir con lucidez que la justificación efectiva de la acción del poder sólo es posible desde el proyecto regulativo del valor.

Cabe, sin embargo, puntualizar la incompatibilidad entre la propuesta de Apel y la de Villoro. Mientras el filósofo alemán procura amparar el progreso tecno-

científico actual en una ética del discurso, vitalizar el proyecto de la modernidad, la reflexión del mexicano –en cambio– busca transformar éticamente la situación precaria vigente. Su pensamiento, con ello, recupera tanto el principio ontológico del realismo clásico como la condición racional del idealismo moderno. Aclarando que la realidad para él admitida no está compuesta por una esencia fija, previamente establecida (Platón y Aristóteles), sino que más bien es un constructo humano, a la manera de un proyecto histórico siempre perfectible axiológicamente. Asimismo, la racionalidad formal, abstracta, de Descartes y Kant, es suplantada en la filosofía de Villoro por una razón crítica de las condiciones políticas prevalecientes en las distintas formas de organización existentes.

Bajo estas premisas el filósofo mexicano desarrolla una fundamentación de la vida política –históricamente dada– en valores de marca ética. No es una fundamentación donde primen los principios físico-materiales; gestadores del mundo fenoménico e histórico. Tampoco privilegia los presupuestos del acto de pensar o argumentar como a priori infalibles del buen vivir y mejor hacer. El razonamiento crítico de Villoro se lía en todo momento con la realidad social imperante, con el propósito de entenderla en sus carencias y promover valores éticos universales afines, que nos permitan realizar una sociedad superior. No se plantea una fundamentación última, sea originaria o autorreflexiva, (originaria en el sentido de Aristóteles donde la naturaleza del sujeto político contiene potencialmente al Estado, a la formación política, y sólo le resta actualizarlo, o autorreflexiva, en el caso de Apel, que fundamenta la convivencia política en las condiciones a priori de la comunicación racional). En su horizonte teórico no se descubre ninguna fundamentación última, sino una fundamentación basada en los valores postulados por la praxis humana, en la racionalidad valorativa, disruptiva, creadora de valores y fines, que responda a las necesidades socio-políticas de cada momento. Veamos pues los principios que fundamentan éticamente la política en Villoro. El primero corresponde a la postulación de valores en el trajar político.

4. 3.- POSTULACIÓN DE VALORES EN LA ACCIÓN POLÍTICA

En la perspectiva de Villoro, el accionamiento mismo del poder apela ya a su legitimación. *Per natura* es la negación de todo bien social. Por lo mismo, el funcionamiento del poder requiere justificarse. Para empezar —ciñéndonos a Villoro— si atendemos a su origen etimológico, así como a la forma efectiva de ejercerse, poder significa “fuerza”, “capacidad”, “eficacia”, “La facultad que alguien tiene para influir en los demás y en su entorno físico”. Esta primera definición implica inmediatamente que poder es siempre poder sobre algo o alguien. Ayudados por un esquema se puede por ejemplo establecer: “X” ejerce el poder sobre “Y”; y lo ejerce siempre contra los intereses de “Y”. La violencia es así uno de los sellos más esenciales del poder. Sin ella no sería capaz de afectar con tanta eficacia a la exterioridad. De imponer, sobre todo, la voluntad y propósitos particulares a los demás, al resto de la sociedad. Ahora bien, que el poder signifique dominación de unos cuantos ciudadanos sobre la mayoría subyugada, denota que el poder es irrevocablemente particular. Sería un contrasentido un poder arrogándose el interés general, queriendo cumplir en la misma proporción a las opuestas aspiraciones de grupos, dejar satisfechas cada una de las exigencias sociales. El poder en cuanto tal es inadmisibles como fin valioso. No equivale por ningún motivo a bien común de todos y del todo social.

Justamente porque la aplicación del poder no se sustenta en naturaleza alguna, razones fundadas o principio axiológico propio, Villoro proyecta una fundamentación que lo legitime y oriente en la vida social. El hecho de que el poder político se pregunte exclusivamente por los medios más eficaces para imponer el beneficio privado, cuya vocación sea el mecanismo y la técnica de la sociedad existente, impide de antemano una autojustificación. Sin embargo, también se ve conminado a vindicar la fuerza desbordada, el sometimiento de voluntades, la estrategia enderezada a mantener los privilegios. Villoro nos recuerda que “Buscar el poder político por sí mismo y no sólo como medio para un bien común no puede ser,

por lo tanto, un valor objetivo. Cada quién ha de buscarlo para sí en detrimento del otro. Su búsqueda es lo opuesto a la persecución de un bien común... Pero para ser aceptado por los demás, el poderoso no puede prescindir de alegar una justificación moral.²² Y cuando el poder se destina a conseguir “lo otro” del poder, el bien común, para resultar atractivo a la comunidad, debe ocuparse en materializar valores objetivos. Es decir, el poder deviene en un medio –en un “valor extrínseco” como suele calificarlo nuestro pensador– que asista a la realización de fines valiosos en sí mismos.

Sólo cuando el poder desiste ser su propio fin, postulando para ello valores objetivos, puede vindicar éticamente su accionamiento. Aquí es donde descubrimos lo específico de la filosofía villoriana, su singularidad en relación a otras propuestas. Para él lo específico del comportamiento político, la esencia fundante de la convivencia social, pertenece a la esfera de los valores morales. Por lo mismo argumenta Villoro: “Un orden político se justifica en la medida en que se presenta como benéfico para la mayoría de los miembros... Implica por lo tanto, la exigencia de cumplir con valores objetivos.”²³ Los fines valiosos últimos representan para el investigador mexicano el sentido de las interacciones sociales. Es el elemento que dignifica el intercambio y humaniza la experiencia. Llena de significado y conocimiento a la vivencia; otorgándole con ello fundamento y orientación cierta. Sin menoscabo, por supuesto, del propósito de plasmarse empíricamente en el horizonte histórico.

Al contrario, si por alguna razón –desconocida hasta el momento– el sujeto no tuviese contacto con los valores, fuera por naturaleza una persona amoral, privado en definitiva de voluntad ética, cualquier preferencia valdría lo mismo y toda actuación sería igualmente permisible en la práctica comunitaria. Donde dominara tal condición la vida sería reiterativa e insuperable por sí misma. De este modo, la historia relataría un cuento monótono y aburrido desde el inicio. Sin embargo, nues-

²² L. Villoro, 2001d, pág. 83.

²³ L. Villoro, 2000e, pág. 14.

tra experiencia personal, y en especial colectiva, muestra que en la acción pública que implementamos se postulan invariablemente valores. Para el caso particular que investigamos valores morales objetivos. En efecto, toda praxis que desplegamos en comunidad tiene su razón de ser, pretende conseguir un objetivo: dominación, orden, libertad, justicia, entre otros. No hay lugar en ella para el sin sentido definitivo o el nihilismo absoluto inquebrantable.

Conviene advertir también que los valores postulados desempeñan en el pensamiento que venimos analizando dos funciones trascendentes: la “disruptiva” y la “concreta”. Sería imposible según Villoro desarrollar con seriedad una fundamentación ética de la política prescindiendo de alguna de ellas. La primera, por ejemplo, (la disruptiva) significa que la plenitud de los principios ideales suscita discrepancia con el orden fáctico y con sus respectivas reconfiguraciones periódicas siempre insuficientes. Equivale a ruptura y no mantenimiento de un sistema de poder determinado. En cuanto a la función “concreta”, esta alude a la necesidad de actualizar los valores que deberían experimentarse en la realidad política. Se refiere al proyecto de realizar paulatinamente –aunque nunca de manera definitiva– la sociedad valiosa para todos. Compromete pues a la tarea de construcción real; apartándose de la abstracta contemplación.

En base a la función disruptiva del valor, Villoro estructura una ética crítica sólida y con fines prácticos. Una “Ética disruptiva” para mencionarla en los términos usuales del autor. No puede ser de otra manera, la moral social admitida generalmente es proclive a fortalecer la práctica de dominación mediante actos que legitimen una forma concreta de ejercer el poder. La ética crítica, por su parte, cuestiona la asociación política vigente a partir de los fines no cumplidos; pero deseables indeclinablemente por la colectividad. En el planteamiento de Villoro “La ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existente y se pregunta por la validez de sus reglas y comportamientos. Puede percatarse de que la moralidad social no cumple las virtudes que proclama... La ética crítica nace así de la disrupción, tanto frente a la moralidad social vigente como a su justificación

ideológica del poder. Al sistema de poder existente y a su pretensión de justificación opone entonces un orden de valores no cumplidos.”²⁴ A juicio de Villoro esta ética es la más indicada para fundamentar la convivencia pública. Precisamente por justificar la experiencia política en un bien común y basarse en fines valiosos para la totalidad de conciudadanos.

Por su parte, una ética concreta es correlato de la segunda función del valor. El afán del pensamiento villoriano de constituirse en una ética concreta se debe, entre otras razones, a la discrepancia mantenida con el formalismo filosófico en boga. Propuestas teóricas por lo demás de gran prestigio y gestadas en el transcurso de la modernidad. Objeto de su perspicaz crítica es la “ética trascendental” de Kant, el “neocontractualismo” representado, entre otros, por John Rawls y Ronald Dworkin y la “ética del discurso” de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Las observaciones dirigidas a tan distinguidas teorías morales sirvieron de base al intelectual mexicano para conformar su proclamada “ética concreta”. Según Villoro, este rasgo ético prescribe que “Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.”²⁵ En todo caso, y siguiendo las pistas de la teoría moral que nos ocupa, su concreción requiere de forma indispensable el conocimiento de hechos, los enunciados explicativos de la ciencia política empírica. Convoca a tan trascendente tarea a la eficiencia probada del poder.

Ahora, que la ética de Villoro sea disruptiva, significa que la axiología de toda filosofía práctica es distinta y antitética a las condiciones políticas efectivas. Ello, porque la ética disruptiva implementa una crítica incesante a la moral social reconocida y a la contingencia política dada desde la sociedad postulada como deseable. Y que sea concreta, implica que los fines valiosos precisan de la destreza y técnica del

²⁴ *Ibidem*, págs. 6, 7.

²⁵ L. Villoro, 2001d, pág. 124.

poder político. Tal situación se debe a que los valores éticos los realizan hombres con ciertos intereses y preferencias dentro de una comunidad política específica. Lo cierto es que con la coadyutoría de ambas entidades (poder y valor) se posibilita una mejor comprensión del complicado fenómeno político. Además, el camino hacia relaciones humanas valiosas y prácticas se presenta más seguro de su éxito y más directo en cuanto a la consecución real.

Por otro lado, en el planteamiento villoriano el antagonismo poder-valor no conlleva suspensión de una de las partes en provecho o supremacía de la otra. Ninguno de los discursos prevalece, en esta percepción, hasta la abolición del contrario. Más bien, debemos entender a cada uno de ellos en función del otro, a manera de complementación mutua. Mientras el poder político acredita su legitimidad en el valor, el valor moral sólo es susceptible de objetivarse concurriendo el poder. La forma recurrente de Villoro para formular lo antes trazado aduce que “Así como el poder es opuesto al valor pero lo necesita, así el valor es opuesto al poder y lo requiere.”²⁶ Es decir, la conducta política recurre a los principios éticos con el afán de justificarse. De otro modo, prevalece la arbitrariedad del autoritarismo y la dominación impone su ley. A su vez, la axiología moral precisa del *ethos* social que la actualice. A falta de él, los valores equivaldrían a utopías impracticables o expresiones de buena voluntad. Simples desiderata de autoengaño.

Lo que queda claro, después de las ideas expuestas, es la inevitabilidad de los valores en la vivencia cotidiana. Con ellos estamos en condiciones de constituir un plan de vida que nos permita avanzar, con dirección cierta, en la realización de nuestra propia humanidad. Lo importante para Villoro es que los valores éticos sirven para fundamentar el dato político, cumplen la función, en primera instancia, de legitimar las operaciones del poder. Dan luz a la fuerza ciega y sendero al incierto andar.

²⁶ *Ibidem*, pág. 85.

4. 3. 1.- OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

Una vez alcanzado el problema de la fundamentación, inmediatamente aparecen las obligadas interrogantes: ¿Cuáles son las razones que justifican la fundamentación de la facticidad política en valores?, ¿cómo convencernos de que los juicios morales son los indicados para fundar nuestro inmediato accionar?, ¿qué argumentos puede esgrimir una axiología fundante? Incluso, ¿cuál es la realidad de los valores o en que descansa su objetividad? Para empezar a atacar el cuestionario planteado, Villoro delinea primero el tipo de realidad de los valores. La prioridad de este tema está fuera de toda duda. En caso de que los susodichos valores fueran un señuelo de nuestra propia penuria, una existencia ontológica improbable o francamente simulada, se descartarían de inmediato como fuente de fundamentación auténtica. Nadie estaría dispuesto a secundar un programa político orientado por aparentes fines que, por lo mismo, no reeditarán beneficios a las carencias reales. Sólo comprobando su objetividad, su real existencia, los valores estarían en condiciones de fundar verdaderamente al poder político. Sería la garantía para que la justificación política se sustentase en algo real. La fundamentación ética de la política operaría con validez universal.

A juicio del filósofo mexicano la realidad de los valores no puede ser en sí o independiente del sujeto, a la manera de los entes que participan en el mundo sensorceptible, con leyes propias y un sino enteramente ajeno al del hombre. Esto es, destinada a verificar la necesidad sin recato alguno por la libertad. La realidad del valor más bien aparece como una cualidad en la vivencia del individuo. Especificando su objetividad con respecto a las determinaciones fenoménicas Villoro precisa: “El mundo físico es producto de un recorte efectuado en la totalidad de lo dado. Pero cabe otra postura en la que se recupera el mundo revestido de los valores y sentidos, términos de nuestras actitudes. Los valores no son hechos del mundo físico, tal como se presenta ante la ‘postura’ o ‘actitud’ natural, pero sí del mundo vivido

directamente por el sujeto.”²⁷ Lo que significa que el ámbito del valor se objetiva en cuanto tal en la vivencia tenida por la persona. Con ello, los valores coexisten en la vida humana, infundiéndole a cada momento un sentido. En el caso que estudiamos se refiere al principio de la vida justa entre los hombres. Cabe indicar también que al no constituirse como objetividad física, no puede darse un conocimiento verdadero del valor, lógicamente suficiente o con aspiraciones bien fundadas a ser demostrado. Por lo mismo, no es susceptible a adquirir validez universal incontrovertible o definitiva.

Pero si al valor no le corresponde la realidad exterior, tampoco tenemos certeza alguna para derivarlo del mundo de la subjetividad. No es una mera proyección del individuo injustificadamente motivada, cuyo conocimiento tenga raíces irracionales, varíe de persona a persona o sea relativa al momento. La percepción de que el valor contiene una peculiar existencia, más allá de la que es responsable nuestro yo, pero más acá de la que cumple sus propias leyes, se infiere de su repetida aparición en la “vivencia originaria.” Lo deducimos del hecho de que todos lo hemos experimentado vivencialmente y de la comprobación de que afecta valorativamente al acontecer de la vida.

Para decirlo rápido, las propiedades del valor no son puestas en la vivencia por la “postura” o “actitud” del sujeto. En lugar de concernir al sujeto que las percibe, dichas cualidades incumben al objeto o situación experimentados. “La frescura es propiedad del agua, no del sediento”, argumenta nuestro autor. Bajo estas premisas la realidad del valor adquiere su modalidad del mundo de lo vivido. Y “En un sentido vivido, –dice Villoro– “realidad” no es una porque existiera “fuera de mí”, realidad es aquello que me resiste, se me opone, me hace frente, aquello que no es construido, fraguado por mí. Puedo pensar que el objeto de percepción no es meramente subjetivo en la medida en que conozca en él un elemento dado, que se hace por sí mismo presente... La atribución de realidad a un objeto o situación se basa en esa vivencia pero no se reduce a ella. En el caso de objetos o situaciones inferidas

²⁷ Op. cit., págs. 18, 19.

a partir de repetidas experiencias, el juicio de valor se justifica en ese proceso de inferencia.²⁸

Traduciendo lo trazado a términos axiológicos más concretos aduciríamos que la objetividad del valor se deduce de la afectación valorativa de la vida. Llegamos a esta convicción debido a que toda vivencia interhumana se encuentra impregnada de sentido y trascendencia. En efecto, nada de lo que nos sucede nos parece diferente, o resultan ser ciertos o absurdos, dignos o reprochables, bellos o repugnables. Esto es, o los anhelamos o los esquivamos, pero de ninguna manera se presentan como equivalente o con los mismos méritos para una preferencia indistinta.

Sin embargo, en el pensamiento villoriano la evidencia de la realidad axiológica no sólo procede de su descubrimiento en el seno de la experiencia vital, también contribuye el hecho de que no se han podido formular argumentos sostenibles contrarios a ella. “El juicio sobre la realidad de un valor –sostiene Villoro– se funda en razones sólidas: el darse mismo de las cualidades valorativas y la comprobación de la ausencia de razones que invalidaran esa experiencia; ellos basta para inferir la existencia real del valor en el objeto.”²⁹ Incluso, nos parece opuesto al juicio serio, al enunciado racional y razonable, el hipotético descubrimiento de una prueba que demuestre el espejismo del valor, que aconseje vivir al ser humano prescindiendo de la virtud valiosa y del fin común último. Al contrario, la vida continua del semejante, la experiencia de los demás sujetos sociales, ratifican la objetividad del valor, aportan más razones prácticas a favor de la realidad axiológica. Así, “la creencia razonable”, basada en la afectación del valor sobre la vida humana, es la que legitima finalmente para Villoro la existencia axiológica.

Aunque es preciso asentar que las razones fundantes de la objetividad del valor no son incontrovertibles. No proporcionan saberes con validez universal definitiva. Pero, en su descargo, autorizan ciertas “creencias razonables” que nos permite admitir la objetividad de los valores. Entendiendo por “creencia razonable” la imposi-

²⁸ *Op. cit.*, pág. 22.

²⁹ *Ibidem*, pág. 27.

bilidad de desmentir la realidad del valor a partir de los argumentos disponibles. O sea, que si bien no se dispone, de momento, ninguna razón que impugne la creencia razonable, es posible —dado su carácter relativo e histórico— que se presente en el devenir una vivencia que ofrezca razones inéditas susceptibles de revocarla. En este sentido Villoro presume que “Las justificaciones de los juicios de valor pueden dar lugar a nuestras más firmes adhesiones; aún así, nunca son definitivas, están sometidas a un proceso continuo de confirmaciones y enmiendas, como los fines que guían nuestras vidas.”³⁰ Toda creencia por tanto es un proyecto de objetividad, la instancia calificada para justificar la realidad del valor aunque en permanente revisión. Por ello, las convicciones de cada nueva vivencia personal y ajena propicia la ratificación o rectificación de la creencia razonable hasta entonces admitida. De cualquier modo, es la única forma de comprobar la existencia, del valor y, con ello, de fundamentar el fenómeno político en valores objetivamente justificados.

Ahora, lo primero que advertimos en el encuentro con el valor es una sensación de inquietud y compromiso a la vez. Inquietud, por la precariedad de la inmediatez con respecto al impecable mundo de los principios valiosos, a causa de la enorme desigualdad entre lo que somos y lo que debemos ser. Esto es, motivado por la tensión entre mi sombra y su proyecto ideal. Compromiso, en cambio, por estar obligado a transformar las condiciones materiales que hagan posible o experimentable los valores deseables. Compromiso contraído de manera insoslayable por ser protagonista de la “vivencia originaria”: ética y política en nuestro caso particular. “Mientras el mundo vivido —esgrime Villoro— es el de la carencia, la plenitud es la marca de los valores y fines últimos. El fin último es expresión del ideal... Al ser lo máximamente querible es también lo que, en cada caso, deberíamos preferir y obrar por realizarlo hasta donde fuere posible. Transformar al máximo posible el mundo en torno en esa realidad ideal, convirtiendo la existencia en un todo con sentido, es la exigencia del valor supremo.”³¹ Por nuestra parte

³⁰ *Ibidem*, pág. 66.

³¹ *Ibidem*, pág. 48.

concluiríamos parafraseando a Villoro: la facticidad es lo opuesto al valor, pero lo postula para cuestionar sus condiciones concretas y poder orientar su renovación; y el valor es lo contrario a la facticidad, aunque lo requiere para mostrarse y comprometer su materialización.

Otro de los legados de la experiencia vital del valor es la apreciación de que su estado perfecto —y deseable por lo mismo— supera todo intento de concreción completa o íntegra. Esto es, de la imposibilidad de agotar el ideal ético en sus manifestaciones políticas. Villoro, por su cuenta, concibe esta inconvertibilidad del bien valioso último como idea regulativa: “La otredad de la perfección es un ideal regulativo inalcanzable; perpetuo horizonte al que tiende la acción, se aleja conforme avanzamos.”³² Y dentro de la categoría de “ideal regulativo” el valor ético cumple, a su vez, la función orientadora de la contingencia política.

Así lo que permite a Villoro desarrollar —justificadamente, con creencia razonable— una fundamentación ética de la política es la imbricación inquebrantable entre el valor moral y la acción pública, así como la garantía de la realidad del valor. En efecto, la creencia razonable de la objetividad axiológica y de que la praxis humana postula obligadamente al valor, autoriza por un lado la fundamentación política en valores y, por el otro, la viabilidad de su plasmación efectiva. Quizá estas sean dos de las máximas ventajas que nos obsequia la filosofía villoriana: la validación política en la ética como respuesta a la política orientada por la lucha de intereses sectarios. Además, la recomposición gradual de la sociedad conforme a una visión valorativa inagotable; pero a la vez realizable históricamente.

4. 4.- ORIENTACIÓN AXIOLÓGICA DE LA ACCIÓN POLÍTICA

Si el bien valioso último puede desempeñarse como brújula de la práctica política se debe, propiamente, a los siguientes factores: a) El sistema de relaciones efectivas

³² *Idem.*

postula a la sociedad valiosa, b) el deber ser no se agota en ninguna situación concreta, c) la sociedad ética tiene pretensión de validez universal, d) los valores éticos prescriben normas generales y e) la implementación de un programa de acción que medie la realización de los valores postulados. Por tanto, en cuanto al factor b) la primera condición para implementar la orientación axiológica consiste en que los principios éticos postulados no sean susceptibles de tomar la forma de una moralidad política históricamente dada. Lo que significa que el bien común máximo debe operar como *Idea Regulativa*. Por lo contrario, si el mundo ideal y el mundo de los hechos fuesen o pudiesen ser una identidad, presenciaríamos una práctica rutinaria en lugar de una orientación valorativa. El futuro prescindiría de la necesidad de orientarse al componerse exactamente de los momentos previos, coincidiendo con el pasado, al no poder oponerse a la tradición y empezar a inventarse a sí mismo.

Un pensamiento crítico que analiza con esmero Villoro, diferente al proyecto de una ética disruptiva, es la utopía. El desatino que descubre este filósofo en el planteamiento utópico, inadmisibles para los movimientos de transformación social, es la identificación de la sociedad deseable con una forma de vida específica; asequible en un momento dado. La utopía se concibe a sí misma como el término de ciertas acciones implementadas en el ámbito social, el resultado concreto de una serie de actos históricos. Por lo mismo, en ella la conducción de la praxis política concluye en el cumplimiento del fin valioso, en la consumación de los valores últimos en una comunidad específica. En cambio, el pensamiento disruptivo al que se adscribe Villoro establece una diferencia infranqueable entre el mundo ideal pleno y la precariedad de lo real. Tal situación motiva la imposibilidad de realizar la sociedad postulada en el horizonte de los hechos fácticos. Es siempre lo otro de la institucionalidad, lo irreductible a la finitud de lo establecido. Aquello que no se agota en sus determinaciones empíricas.

Ante la consideración, entonces, que no son instancias intercambiables entre sí, o que en un momento particular podemos reemplazar aquello que impugnamos por lo otro que anhelamos, la sociedad ética procede a manera de *Idea Regulativa*.

En efecto, opera como Idea Regulatoria de un programa de acción colectiva. Y al conducir la infinitud de acciones políticas, al dirigir la actualización asintótica del bien deseable, se establece claramente una orientación valorativa ilimitada. Descubrimos un liderazgo axiológico vitalicio; debe aseverarse que su vigencia no es perentoria. Puesto de otro modo diríamos que la vida pública es siempre práctica dirigida, que la realidad institucional se caracteriza por fundarse en una orientación ética sin desenlace final.

Es importante también advertir que en la filosofía de Villoro la convivencia ideal, objetivamente valiosa, no denota un régimen ambiguo, poco claro en su contenido o enteramente indefinida para la acción orientada. La teoría disruptiva se encarga, sobre esta materia, de argumentar racionalmente el tipo de asociación que responda y más convenga al interés general. Los valores objetivos que bosquejan la sociedad futura finalmente están determinados por la razón valorativa; ejercida en un contexto histórico: “La elección de los valores últimos varía sin duda, pero sólo puede darse en el marco de una cultura... La armonía, la justicia, la santidad, la felicidad, la libertad han sido vistos como valores supremos en distintas culturas. En cada una, los valores aceptados como los más altos, subrayan un aspecto del bien supremo, presentan una de sus caras, pero no pretende negar los otros valores; al contrario, aspiran a cumplirlos cabalmente. Corresponden a distintas manifestaciones de un ideal de perfección.”³³ Su propósito consiste, así, en definir los valores superiores que configuran el orden político pretendible. De tal modo que la praxis social dirigida conozca de antemano a lo que está comprometido. Que en su momento pueda discernir con certidumbre el sentido de sus esfuerzos; así se aleje conforme avancen sus pasos. O sea, se establezca con cierta precisión cuál es el régimen valioso que vaya a conducir la serie infinita de acciones colectivas.

En este mismo tenor, Villoro observa que la orientación basada en valores nos remite a la voluntad moral de los sujetos y a una peculiar manera de concebir

³³ *Op. cit.*, pág. 47

la experiencia ética. Para empezar, no se trata –en el investigador mexicano– de una conducción infaliblemente determinista, necesaria sin excusa, a la manera como procede la naturaleza, donde se prescindiría de toda injerencia humana y el origen del movimiento se encuentra en las leyes naturales; en sus posibilidades endógenas. Tampoco cabe en el pensamiento villoriano la idea de dirigirnos a una especie de origen o principio de todas las cosas. Una orientación reversible en el tiempo donde descubriríamos al final una forma de vida verdadera, pura en su más alto grado y correspondiendo al presente restablecer. En este caso, la conducta se guía por el a priori de manufactura no humana y –ante todo– definido en sus más ínfimos detalles. La participación del sujeto se cifra aquí en saber percibir el saber auténtico y acatarlo sin menoscabo en su comportamiento. La libertad y construcción personal del proceso de orientación –con los cuales se hace efectiva la estructura social deseable– quedan al servicio de la verdad original y su realización inmediata.

Incluso, la orientación axiológica de marca villoriana busca distanciarse de los tradicionales mecanismos de salvación divina, del sentido que adquiere la praxis humana en las propuestas de naturaleza religiosa. Procura no confundirse con la promesa de un mundo perfectamente armonioso y pródigo en bondad. Insuperable en pureza y perfección. Capaz de advenir por sí mismo y de extinguir, por ese mismo hecho, las penalidades y desviaciones que aquejan a los mortales. El pilotaje ético, propuesto por nuestro filósofo, remite más bien a la sociedad valiosa postulada, producto de una vivencia originaria (sometida constantemente a la crítica, a la corrección) y construida en su momento con el esfuerzo de todos los ciudadanos. Villoro nos recuerda en distintos pasajes de su obra que “La postura ética sólo puede mantenerse si el orden de valores proyectado opera como una idea regulativa de la acción política, que nunca puede cumplirse cabalmente... sólo puede dirigirse por ella, acercársele continuamente sin alcanzarla... La actitud ética supone orientación hacia el valor objetivo y, a la vez, aceptación de una realidad carente... Parte de la moralidad social existente, la pone en cuestión, proyecta una sociedad justa. Pero, para realizarla parcialmente tiene que volver sobre la moralidad social, procurar que

los valores éticos encarnen en ella... Trata de construir un ámbito nuevo de relaciones sociales, de incorporar en una nueva moralidad social los valores proyectados de manera que se conviertan en nuevo hábito común.³⁴

A Villoro le queda claro que la política y la ética son asuntos de estricta competencia humana. No guiadas por leyes naturales o conducidas por misterioso designio transmundano; impenetrable a la comprensión terrenal. Al contrario, por naturaleza son disciplinas opuestas a cualquier imperativo categórico irrevocable. Para él, la responsabilidad de imaginar un espacio distinto al existente, más habitable, recae en los agentes políticos correspondientes. Asimismo, de ellos es el compromiso de saber orientarse hasta su consecución debida y de elegir acertadamente los medios que propicien la instauración de la nueva realidad. Este filósofo está convencido en que la sustitución del ser humano en el proyecto de mejoría política o evolución ética concluye, con toda seguridad, en situaciones de dominación y perversidad social. La civilización neoliberal de nuestro tiempo, por ejemplo, se orienta con el criterio de la productividad económica y la disciplina social –sustitutos actuales del individuo. El vaticinio de Villoro a esta forma de desarrollo parece corroborarlo. La plusvalía empobrece al asalariado y el poder subyuga la autonomía del ciudadano. Únicamente el restablecimiento del sujeto, sólo la centralidad de la razón práctica, pueden garantizar el avance y la orientación ética de la política.

La recomposición del dispositivo anterior, la actitud de privilegiar la condición humana, es premisa elemental para tomar conciencia de las insolencias que acusa la civilización política en cuestión. Por supuesto, también depende de la estrategia que desarrolle la racionalidad ética en la formulación de una respuesta valiosa y viable. Más aún, la perspectiva basada en el sujeto humano introduce cierta práctica comunitaria en el proceso de transformación efectiva del mundo convencional. En la teoría de Villoro, lo recién trazado significa la posibilidad nada menos de aplicar la

³⁴ *Op. cit.*, pág. 245.

filosofía moral. Supone las condiciones inmejorables para desplegar apreciaciones críticas a la precaria organización prevaleciente. Además, permite orientar la acción renovadora desde la sociedad ideal postulada; a partir del deber ser ético, acudiendo a la razón valorativa. Incluso, representa el esquema básico de todo proyecto de actualización axiológica: de sus principios justificadores, de los requisitos elementales para la implementación y de la situación concreta en que se podría cumplir.

4. 4. 1.- EL VALOR POSTULADO CONDUCE A LA ACCIÓN POLÍTICA

Los análisis desarrollados hasta ahora nos permiten apreciar el modo como concibe el pensamiento aquí estudiado a la práctica guiada. La orientación, en Villoro, no es otra cosa, ni denota otro significado, que la directriz asignada a la liberación política del hombre. Esto es, la regeneración prevista o postulada por y para el ser humano. Pensada conforme al interés general de éste y cuyo fundamento incuestionable es la autonomía moral. Apartada enteramente de principios metafísicos abstractos y ajenos, de leyes naturales necesarias, deterministas, así como de mandatos sagrados autosuficientes y finalistas. La orientación como emancipación, por otro lado, resulta en términos de Villoro un acontecimiento interminable. Si el bien común postulado y aducido como Idea Regulativa, hemos anticipado, encauza los esfuerzos renovadores de la institución política, el desenvolvimiento ético nunca pierde vigencia. Es un progreso siempre pendiente, pues, la Idea Regulativa representa en todo momento lo trascendente a lo real, lo asintótico al sistema de poder, aquello inalcanzable para el dato histórico.

Sin embargo, la postulación y objetividad de los fines valiosos admiten el despliegue de orientaciones constructivas. Tienen la capacidad de implementar procesos de reconfiguración en los regímenes políticos existentes. Es en base a la penuria, o requerimiento más urgente, de la organización históricamente dada (justicia, orden, libertad, fraternidad, etc.) como postulamos tal valor y lo definimos conceptualmente. De inmediato, el principio formal proyectado se convierte en guía de nuestra práctica creadora. Se proyecta como valor a realizar continuamente, aunque

nunca en forma plena. De otro modo, advierte Villoro, la asociación valiosa se reduciría a un deseo utópico impracticable. Según el pensador mexicano, uno de los rasgos de la utopía es su ineficacia: “quiere el fin sin poner en práctica los medios para realizarlo. El ‘moralista’ cree que el cambio de conciencia y la prédica moral son suficientes para transformar la realidad... El idealismo utópico es irracional, puesto que postula un fin sin plantear los medios para lograrlo. Lo que le faltaría sería la teoría que dictara los medios eficaces para lograr un fin querido.”³⁵

El proyecto ético, en cambio, procura en su planteamiento organizar un programa de acción colectiva. Integrar una orientación racional de la praxis que busque enmendar la forma de vida concreta. Villoro, en este punto, desestima la postura de Jürgen Habermas en cuanto que a la ética no le compete el problema de la aplicación axiológica, sino únicamente el de la fundamentación del comportamiento moral.³⁶ Al contrario, para el intelectual mexicano todo movimiento de resistencia política, de mudanza democrática, no sólo supone el fin valioso último, también incluye cierto modelo de acción constructiva orientada.

Ahora bien, el proceso social-constructivo en Villoro precisa del pensamiento disruptivo de la ética. Ensayar una orientación de carácter crítico. Sobre esta materia el filósofo mexicano estipula que “una asociación presenta un fin colectivo, pero las estructuras relacionales para realizarlo pueden variar considerablemente... no debemos confundir los fines propios de toda asociación política con las diferentes formas en que puede organizarse para realizarlos.”³⁷ No sería propicia al afán renovador de la ética una orientación reiterativa o escatológica, predeterminada y concluyente. Más bien, en cada nueva formación política la actitud crítica prepara la siguiente etapa, implementa sesgos desconocidos, inaugura itinerarios no explorados. En efecto, según la circunstancia concreta se produce una orientación inédita. Críticamente puede aducirse: a lo nuevo no corresponde la fórmula anterior. Lo

³⁵ Op. cit., pág. 213.

³⁶ Afirmación localizada a pie de página del texto de A. Cortina y E. Martínez, 1998, pág. 152.

³⁷ L. Villoro, 2001d, pág. 232.

gastado, caduco, forma parte del pasado. Lo otro, lo distinto, incumbe a una conducción crítica de la práctica edificadora.

Podemos empezar a certificar que la ética política de Villoro es una teoría de autotransformación, de liberación crítica, de construcción gradual y perenne. En su filosofía, los principios morales estipulados tienen la facultad expresa de dirigir, de suministrar sentido, al movimiento político crítico. Les atañe el reto de construir planeadamente la convivencia humana nueva. En el pensador mexicano, la ética política equivale a una filosofía del bien común, entendiendo por esta categoría (bien común) una asociación valiosa incluyente. Esto es, insinúa un régimen político donde la alteridad de todo tipo sea admitida, lo diferente se reconozca como connatural a lo mismo y la infinitud figure como fundamento de cada ordenamiento social finito. En esencia, la dinamicidad histórica en la perspectiva anterior entraña una orientación plural. Un intento por definir la pluralidad política Villoro lo ensaya en el postulado del “Estado plural”: “Un Estado plural –reflexiona él– no podría buscar la unidad en la adhesión colectiva a valores que todos compartieran. Estaría obligado, por lo tanto, a propiciar la unidad mediante un proyecto común que trascienda los valores propios de cada grupo cultural.”³⁸

En una publicación reciente, nuestro investigador preña de contenido y sentido valioso a ese proyecto común. Todavía más, precisa en que consistiría una orientación amplia y plural: “Pese a su diversidad, todos los grupos dominados comparten, en distintas medidas, un interés común: justamente liberarse de su estado dominado. A pesar de sus concepciones y necesidades diversas, coinciden en algo: en un proyecto de otra sociedad emancipada... en distintos discursos, con concepciones diferentes, todos dicen “no” a alguna forma de dominación. Pueden, por lo tanto, unir sus voces y sus manos en un mismo contrapoder.”³⁹ El movimiento de liberación convenido es quien, al final de cuentas, fundamenta una dirección plural, abierta, siempre aplazada. Con ello, arribamos a una conducción democrática,

³⁸ L. Villoro, 2002, pág. 61.

³⁹ L. Villoro, 2007b, pág. 52.

donde se convoca a la participación unánime y en la cual prima la consensualidad argumentada que a la postre dará validez universal a la “orientación”. El factor c) mencionado para hacer posible la orientación axiológica. Es el momento donde la cooperación equitativa, la vinculación respetuosa y la comunicación inteligible representan los factores claves para plasmar la sociedad futura; edificada por todos y constituida por la diversidad.

No obstante lo antes trazado, persisten interrogantes aún no suficientemente disipadas. Incluso, dudas emanadas de lo hasta ahora mencionado: ¿Por qué seguir el bien común?, ¿por qué no orientarse por el bien personal? No sería más conveniente dejarse inducir por el beneficio más inmediato y menos costoso. Acaso: ¿no es más redituable el interés exclusivo que el general? En términos generales, Villoro enfrenta el cuestionario haciendo coincidir el bien personal con el de la colectividad. Una forma del interés universal –aprecia este filósofo–, está dada en la satisfacción del deseo único. De otro modo, el ordenamiento social no hubiese sido posible. Estaría aún proyectada como idea o deseo incumplible, como una república inhabitable para los ciudadanos reales. Por ejemplo, conceptos como “cooperación” “reconocimiento” y “pertenencia” nos obligan a ocupar el lugar del otro. Con ellos es susceptible conocer su punto de vista, elegir fines que nos abarquen a ambos, a todos sin excepción. Sin que por ello, claro está, deban eliminarse los fines particulares. La sobrevivencia, para decirlo pronto y breve, requiere la asistencia de quien no la padece y puede acudir a solventarla. La lactancia es sólo un caso específico y connatural a la especie. Supone conocer las necesidades e intereses del otro, implica cooperar o solidarizarse con el demandante.

Asimismo, la formación de la identidad individual procesa fragmentos de la identidad de gente cercana: familiares, vecinos, amistades, etc. En cierta medida yo y mis semejantes somos una mismidad. Y el hecho de ostentar –aunque parcialmente– una identidad compartida, abre la posibilidad de situarnos en un lugar afín y reconocer las expectativas de los demás sobre la vida. Por otra parte, la comprobación de una personalidad común no sólo motiva que las relaciones sociales adquieran

sentido, además, da seguridad en la convivencia el poder entendernos entre sí desde un todo compartido. Villoro, en este sentido, arguye como “verme a mí mismo como partícipe de un todo, igual en ese respecto preciso a todos los demás; poder considerarme desde una postura desprendida de mis deseos exclusivos. Y desde esa postura son visibles los valores que benefician al todo y a todos... El motivo para seguir valores comunes no es ningún recóndito sentimiento opuesto al logro de nuestro bien sino las inclinaciones en obra en la pertenencia a una asociación humana.”⁴⁰

En substancia, y respondiendo a la pregunta central: ¿Por qué seguir el bien común?, cada miembro de una institucionalidad descubre en el bien general aquello que más le beneficia. Percibe vivencialmente cómo el fin valioso auspicia la realización del individuo. Para los asociados, queda demostrado que ninguna otra disposición convenida repercute tanto en su favor como el valor objetivo. La comunidad, la vida colectiva organizada –hemos acotado– tiene como condición de posibilidad la cooperación, el reconocimiento y la pertenencia o integración de la ciudadanía. Y sin colectividad, la pervivencia humana se torna prácticamente imposible. Si el hombre ha subsistido hasta ahora se debe a que le subyacen siempre relaciones de cooperación humana. En cambio, una sociedad que suprima el bien común de sus expectativas más elementales, no aparezca como parte substancial de su proyecto, descarta toda oportunidad de encarnar bienes personales. Y con la pérdida de un sentido valioso en el devenir, se generaría un proceso de descomposición en el sistema político. Por lo mismo, el reconocimiento y pertenencia a un espacio público, a la promesa de una vida mutuamente buena, es lo que ha mantenido la convivencia interpersonal. También la esperanza de plenitud para las vidas singulares.

No obstante, queda pendiente la cuestión: ¿Cómo determinar los valores objetivos orientadores? Villoro se destaca por ser un intelectual comprometido con su entorno socio-histórico. Sus escauceos filosóficos nunca se apartan de la problemá-

⁴⁰ L. Villoro, 2001d, pág. 229.

tica típica de su contexto. Su pensamiento puede calificarse con justicia de disruptivo y concreto, a la vez. Mantiene en todo momento, en cualquier circunstancia, una relación dialéctica y dialógica con los principales aprietos de la realidad actual. Le viene bien, por supuesto, la denominación de filósofo material o pensador del contenido. Aunque con la misma valía el apelativo de intelectual crítico e innovador. La instauración, entonces, de valores objetivos que prescriban un itinerario a las relaciones políticas se encuentra inicialmente en la experiencia originaria de una injusticia. Bien sea en sí mismo o en otros integrantes del agrupamiento. Lo que importa es el dato vivencial de un déficit moral. Este acontecimiento originario es lo que nos impele éticamente a impugnar el medio social causante. A resistir las razones instrumentales que lo originaron y lo justifican. Esto es, a partir del impacto de esta experiencia desplegamos un cuestionamiento cierto y fundado a los principios de la moralidad social.

Con la postura crítica, Villoro nos invita a trascender los intereses particulares que priman en un cuerpo político dado. Con ella, nos vemos obligados a dar razones de las medidas correctivas tomadas, a postular una organización social donde la penuria padecida se extinguiera. La visión ética conmina, por tanto, a demostrar racionalmente que los valores postulados son auténticamente objetivos. Cubren las reivindicaciones de todos los integrantes de un conglomerado; esto es, son válidos para todos. O también, están dirigidos a subsanar las insuficiencias de la asociación en su conjunto. Por ejemplo, frente a relaciones jerárquicas o desequilibradas, el principio más conveniente la denominamos justicia. En cambio, ante un sistema opresivo para la mayoría, el valor requerido será sin duda la libertad. Pero, si en la convivencia impera el caos generalizado, poniendo en peligro la estabilidad, arriesgando la paz pública, el orden jurídico (Estado de derecho) se concibe como el máximo bien común.

De esta manera, el procedimiento de Villoro para determinar valores objetivos consiste en que “La propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella;

tiene que someterla a crítica, en base a razones. Está motivada por intereses de los sujetos pertenecientes a una colectividad, pero tiene que establecer los valores que correspondan al interés de todos.⁴¹ Como puede advertirse en el enunciado, el ciudadano es el depositario de plasmar en la cotidianidad pública el valor objetivo proyectado como bien general. Traduciéndose en cada caso en bienes sociales y, por consecuencia, en personales. En tales condiciones, el agente político subyace como mediador necesario en la consecución de bienes públicos y privados; redundando, por lo demás, en su propio beneficio. Todo ello apegado a un plan de acción preconcebido que guíe la realización del valor objetivo metódicamente determinado.

4. 4. 2.- EL IDEAL POSTULADO Y ORIENTADOR ES NORMATIVO

En la filosofía villoriana los valores objetivos proyectados (fuente de orientación), que encauzan el movimiento constructivo en el plano de las relaciones de poder (sistema orientado), se sustentan en la racionalidad valorativa. No remiten a un hecho de conciencia, a la subjetividad kantiana; como tampoco a la intersubjetividad o consenso argumentativo de Apel. Concepciones pertenecientes al formalismo moderno. Teorías adscritas al universalismo abstracto; referente filosófico de la dominación real y actual de las diversas culturas existentes. Sin embargo, Villoro también increpa la tentación realista de fundar el ideal postulado en una supuesta necesidad o naturaleza del “homo politicus” (Aristóteles), en cuyo esquema, la voluntad u obligación ética no cuenta ni determina, es receptiva y conformista con el *status quo* imperante. Conforme al teórico mexicano, los valores objetivos más bien se justifican en juicios de valor. Son categorías determinadas por la razón práctica, el interés general, la ética para decirlo pronto.

Pero la objetividad del valor —hemos anotado—, del valor revelado en el seno de una experiencia personal directa, de una vivencia de mengua moral con su co-

⁴¹ *Op. cit.*, pág. 236.

respondiente postulación del valor reparador, supone una crítica de la vivencia. Y cuando se cuenta con suficientes razones, o no se disponen de argumentos que le nieguen, podemos acreditar la objetividad del valor. Dichas razones representan la instancia máxima, única, para autorizar la legitimidad de su realidad, la no falsedad de su existencia, la inferencia simplemente de su autenticidad. Son, por tanto, razones éticas las que fundamentan al final del proceso el valor objetivo. Valor, por su parte, proyectado como debe ser, reconocido por la acción política —en forma autónoma— como imperativo u obligatorio. Estipulado, en suma, a manera de principio normativo.

Ahora, el descubrimiento del factor normativo en el ideal valioso, significa que éste deviene en pautas generales de conducta. Para Villoro, representa un ideal regulativo, cuya función principal es actuar como principio de construcción política. Inculca en cada momento, y en cualquier coyuntura, preceptos a la vida práctica. Aunque, conviene advertir, nunca se convierten en máximas plenamente cumplidas, la sociedad ética jamás coincide con la moralidad social. Dejarían de ser ideales valiosos y operarían simplemente como normas fácticas, delimitadas con exactitud. Puesto de otro modo, su labor orientadora es inagotable en posibilidades y perenne en cuanto concreciones históricas. A diferencia de la ideología (donde norma ideal y de hecho se identifican de antemano) que exhibe una orientación reiterativa, consumada, la normatividad ética se erige como fuente perpetua de reglas prácticas. Renovando la orientación a cada paso. Y en contraste con la utopía (concebida como encarnable en el futuro, identificada con un producto final) donde se prescribe una dirección escatológica, conclusiva en su realización, la propuesta ética postula ideales normativos impracticables en su totalidad. Con ello, la orientación de los valores objetivos patentizan una vigencia irrevocable, prácticamente intemporal.

Justamente la asintoticidad entre el mundo valioso y el de la facticidad impide el perfecto cumplimiento del primero en el último. La fenomenización íntegra del ideal normativo siempre se aplaza en el ámbito de la realidad positiva. Sin embargo, se atestiguan durante su realización gradual concreciones parciales y distintas en

cada reformulación, singulares pero plurales en el cambio evolutivo. Incluso, se perciben formaciones culturales identitarias, aunque conservando la libertad en el momento de las alternativas. En efecto, la distancia incólume entre lo valioso y lo empírico consiente un avance creativamente constructivo y siempre diverso en su materialización. Lo otro de lo estatuido constituye la esencia de las pautas deseables y de su proceso de implementación práctica. Hablando de la necesidad de un frente amplio de izquierda, comprometido con la realización de la sociedad futura, Villoro circunscribe: “Para que fuera realizable en el ámbito de la nación, el zapatismo debería aceptar que no podría mantener sus fines en toda pureza, que es indispensable ceder en algo para lograr el fin deseado... no aceptar la parte de razón del contrario, no muestra sabiduría política... el “Sub” Marcos tendría que intentar acercarse a los valores que declara una amplia izquierda y evitar sus denuos contra ella... buscar la convergencia hacia un fin común, respetando sus diferencias.”⁴²

En otra de sus publicaciones precisa sobre el tema: “En el conflicto que opone valoraciones contrarias, la posibilidad de universalización procede por la crítica racional a cualquier intento de imposición de una valoración que excluya a los demás. El criterio de universalización por la no exclusión es compatible con el mantenimiento de las diferencias que surgen de las situaciones distintas de los sujetos sociales.”⁴³ Dándole una presentación resumida a lo antes trazado se puede decir: los principios normativos de la ética política de Villoro se rigen por ‘la pluralidad, la inclusión de lo distinto, por el movimiento de recomposición de la realidad socio-histórica. Se dejan guiar por la criticidad de la ética, induciéndole a la política un sentido de libertad y devenir siempre valioso.

Por otro lado, la no equivalencia de los valores supremos y las reglas practicadas, junto con el reconocimiento de la determinación de la norma deseable por la racionalidad axiológica, permiten inferir la autonomía del sujeto moral en el pensamiento disruptivo del filósofo mexicano. Si la determinación estuviese a cargo

⁴² L. Villoro, 2007b, pág. 53.

⁴³ L. Villoro, 2002c, pág. 79.

de una voluntad no humana, proviniera de alguien superior o ajeno al hombre, “si prescindieramos –sostiene Villoro– del descubrimiento de la autonomía del individuo, la moral se vería reducida al cumplimiento de reglas aceptadas de hecho por la sociedad. Se cerraría la posibilidad de una ética disruptiva.”⁴⁴ Contrariamente, la normatividad ética es de naturaleza humana, se determina a partir de la razón práctica. De manera autónoma el sujeto moral la especifica a fin de producir reglas de comportamiento práctico, con la intención expresa de generar bienes sociales plurales. Es decir, mediante la voluntad libre de la especie humana se gesta una normatividad objetiva, sin posibilidades de consumir su realización empírica. No obstante, orienta su encarnamiento paulatino en forma críticamente innovadora e incluyente. Basadas en acciones políticas democráticamente convenidas, así como organizadas en un programa.

4. 5.- REALIZACIÓN DE LOS VALORES POSTULADOS

La filosofía práctica de Luis Villoro, de ninguna manera se circunscribe a la postulación de la sociedad ideal ni a la función de orientar axiológicamente la práctica social; también repara en la posibilidad de plasmar valores en el horizonte fáctico. A la ética disruptiva insoslayablemente le adjunta una ética concreta, la complementa con el principio de realización de los valores postulados. Para este investigador, la proyección valiosa sin más, sin terrenalidad alguna, abstraída de cualquier otro referente, constituiría una elaboración intelectual incapaz de remozar las prácticas rutinarias. Resultaría ser sólo una promesa de la razón, impotente para fecundar de realidades nuevas y de otras convivencias posibles a la positividad histórica. De modo opuesto, Villoro concibe ciertamente un mundo genuino y deseable, con la función de criticar al sistema ideológico prevaleciente, pero complementado con una reflexión sobre las condiciones y medios efectivos que aseguren su gradual materialización. Con valores objetivos superiores, justificados racionalmente, se im-

⁴⁴ L. Villoro, 2001d, pág. 224.

prime sentido y criticidad al desarrollo de la convencionalidad política; aunque sólo con la acción conjunta, debidamente planeada, es susceptible la construcción del fin último. En efecto, si el sujeto moral es quien perturba el dogmatismo de la vida cotidiana con su alternativa siempre nueva y luminosa, corresponde al sujeto político la acción efectiva y permanente que la actualice.⁴⁵

Lo anterior denota, nada menos, que únicamente en la relación poder-valor los ideales éticos pueden adquirir realidad. Supone que dicha relación es el ámbito donde el valor comporta la acción que más se presta a su objetivación. En la filosofía villoriana el valor postulado (necesario para satisfacer la privación del momento presente, proyectado a causa de que en la cotidianidad impera su ausencia) ya no sólo se justifica en la creencia razonable de los valores objetivos, incluye también aquellas razones que permiten certificar su actualización en cada acción. Por tanto “Para justificar un enunciado de valor proyectado —alega Villoro— tenemos que dar razón de la posibilidad de realizar la acción que contribuya a una situación valiosa.”⁴⁶ Así como la realidad de los valores percibidos experiencialmente se concluye de un razonamiento crítico incesante, los valores posibles se justifican en la argumentación que sustenta la viabilidad de implementar acciones que los realicen. Sólo si se desarrollan prácticas políticas, debidamente fundadas, que puedan fenomenizar “valores imaginarios” éstos se justifican. Es lo que Villoro persigue establecer en la fundamentación de su ética política. De otro modo, trataríamos con figuras de la imaginación sin traducción empírica, con meras fantasías vanas, sin ningún interés para la reflexión seria de esta disciplina.

⁴⁵ La referencia mutua entre la ética y la política es una de las premisas básicas del filósofo en cuestión. Sin ella, su pensamiento práctico no se sostiene, deviene en una inutilidad de la ética disruptiva. De ahí la constante exigencia en Villoro de que “La teoría que postula una sociedad conforme a la ética ha de poder señalar las acciones que conducirían a ella. Una ética aplicada a la política debe de tener función regulativa de la acción. Para ello tiene que tomar en cuenta los hechos reales que inciden en la realización de relaciones sociales justas y los medios necesarios para lograr ese fin”. L. Villoro, (coordinador), 2000e, pág. 13.

⁴⁶ L. Villoro, 2001d, pág. 31.

Por lo pronto, nos acometen interrogantes relacionadas a: ¿Cómo son factibles las acciones en cuanto tales?, ¿de qué manera el individuo implementa su acto? y, por supuesto, ¿en qué se sustenta semejante actuación? Para atender cada uno de los planteamientos debemos antes recordar que la proyección de un orden ideal se debe al déficit axiológico experimentado en la sociedad imperante. Al percibir la ausencia de valores en las relaciones sociales nos vemos, en seguida, compelidos a postular una organización social valiosa, que recompense la falta en forma paulatina y segura. Para Villoro entonces “La sensación de la propia insuficiencia se compensa por la proyección de una imagen ideal con la que podemos identificarnos. El valor proyectado se presenta entonces como ‘lo otro’ de esta existencia percibida como falta.”⁴⁷ Si padecemos por ejemplo la desigualdad en nuestro entorno social; esto es motivo suficiente para postular un régimen justo que lo remedie o cuando menos lo atenúe. En cambio, la tiranía de un gobierno ocasiona por sí misma la pretensión de la vida democrática. De acuerdo a la privación vivida será también el ideal por reivindicar. Una nos lleva indeclinablemente a desear lo otro, a imaginarlo y buscar la manera que lo pleno vaya sustituyendo a la estrechez.

Lo cierto es que la falta o insuficiencia es el signo de la empiricidad y la plenitud la esencia del mundo imaginario. Pero como lo ideal lo proyectamos para llenar el vacío real, puesto que creemos que el fin propuesto contiene valores de alto beneficio para la convivencia humana, lo deseamos y quisiéramos convertirlo en realidad. En términos de Villoro desplegamos una “actitud positiva” hacia lo valioso. En efecto, podemos decir hasta el momento que la acción es posible porque creemos razonablemente en la existencia del ideal y porque sus atributos valiosos provocan en el sujeto la “actitud positiva”. No obstante, en los hechos comprobamos que no basta la intencionalidad para llevar a cabo una acción determinada. Podré tener la inclinación de asistir a la marcha de protesta en mi ciudad, aunque la visita repentina de un familiar o la urgencia de preparar mi próximo examen escolar lo malogren. Con ello, la “actitud positiva”, la intención, debemos

⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 32.

entenderla como la mera disposición de actuar, sin que ella misma sea suficiente para efectuarlo realmente.

Sin embargo, el trabajo reflexivo de Villoro se propone explicar cómo es posible la realización del acto, de que depende que la acción se ejecute. La pesquisa, por tanto, pretende descubrir el conjunto de factores que producen la acción efectiva. A juicio de este investigador el agente que detona la acción es la “decisión” de ejecutarla: “La acción puede explicarse por una actitud positiva, en cualquiera de sus variantes (deseo, aprecio, inclinación efectiva), un conjunto de creencias que incluyen creencias en la existencia del objeto de la actitud y valoraciones que le adscriben valores y, además, que decide realizarlos.”⁴⁸ Para decirlo rápido, la acción se emprende bajo el supuesto de que coincidan la “actitud positiva”, la justificación del valor pretendido en creencias razonables y la toma de decisión para operarla. Sólo presentándose las condiciones descritas puede desarrollarse un acto; nunca prescindiendo de éstas.

Una vez que conocemos los factores que hacen posible la “acción intencional”, la manera como se produce el acto, toca preguntarnos también: ¿Cómo saber si una acción política realiza el valor postulado? o ¿cuáles son las condiciones necesarias para que la acción política cumpla con el fin deseado? La incógnita podría formularse a la manera de Villoro: ¿De qué forma se logra justificar una acción política? El problema consiste –en la visión del investigador mexicano– en darnos cuenta (con cierto grado de seguridad) que en las situaciones originadas por la acción se realiza parcialmente el fin perseguido. Esto en función de que la acción política, en nuestro caso, obedece a postulados éticos para generar constructos sociales concretos. Así, en el discernimiento de Villoro, una acción se “justifica” cuando logramos confirmar la realización de fines valiosos en el campo de la facticidad. Sólo observando estrictamente la prescripción anterior, y ninguna otra, es susceptible justificar la acción. O sea, cumpliendo lo dispuesto podemos aseverar que el estadio ideal ético está en condiciones de fundar la práctica social.

⁴⁸ *Ibidem*, pág. 33.

Es entonces el “contexto histórico” —donde se aplica la acción— quien da la pista para averiguar si el comportamiento político se desarrolla conforme a la exigencia moral. A juicio de Villoro son dos los factores a considerar: a) las diversas connotaciones que un mismo acto admite y b) las consecuencias inmediatas y razonablemente previsibles de la acción. En cuanto al primero, el autor precisa: “La acción política esta constituidas por todas las significaciones que puede tener ante varios observadores, porque no se da aislada, de un contexto intersubjetivo.”⁴⁹

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, prorrumpido el 1º de enero de 1994 en el sureño estado de Chiapas, proporciona un ejemplo de lo recién descrito. Llegado el momento, el Movimiento Zapatista decide abandonar la contienda armada y consagrarse por entero a la lucha político-cultural. Es un acto político abrazado por un contexto particular: México suscribe el Tratado del Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), con lo cual pierde soberanía, poder de decisión sobre su futuro y sus recursos. Un acto acreedor de varias lecturas simultáneas, de interpretaciones múltiples en los observadores externos. La construcción de un Estado pluricultural —esgrimió al respecto el EZLN— orientado por valores éticos supone trabajo político, discusión de proyectos, intercambio argumentativo y acuerdos interculturales. El programa político-cultural significa por tanto el reconocimiento de las diferencias, la democratización de la vida pública y la justicia social. “Mandar obedeciendo” y “Un mundo donde quepan muchos mundos” es el significado en lenguaje zapatista.⁵⁰ Otras descripciones se registraron también: postura razonable y de creación posible, acto políticamente visionario y de respeto a la multiculturalidad, testimonio de madurez social. El conjunto de descripciones formuladas, a juicio de Villoro, es lo que define a la acción. Esta es todas las conceptualizaciones

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 117.

⁵⁰ La postura aludida de la insurrección indígena puede confrontarse entre muchos otros documentos, en la “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, en *Declaración de la esperanza*, 1998, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, México, D. F., pp 26-35.

vertidas desde un contexto determinado. Otras lecturas en la misma coyuntura histórica equivaldrían a una acción distinta.

Asimismo, la acción política está en condiciones de realizar el fin moral elegido si es capaz de vislumbrar el estadio inmediato y razonablemente previsible. En caso de no considerarlo al momento de actuar, la situación generada encontraría serias dificultades para realizar la propuesta valiosa. De ahí que Villoro estime que “La situación histórica resultante de la acción puede favorecer u obstaculizar la realización, en el futuro, del fin proyectado. El conocimiento de las consecuencias inmediatas y previsibles de una acción política incluye, por lo tanto, el de los elementos que favorezcan en situaciones posteriores la realización de los fines valiosos.”⁵¹

Al preferir andar el EZLN el camino de la organización social bajo el liderazgo de los principios morales, se decide por la formación de coyunturas nuevas, propicias para la construcción de la cultura democrática y el convenio intercultural justo. Le apuesta al advenimiento de situaciones donde se favorezcan la actualización del bien común. O de forma más precisa, del bien común intercultural. En el supuesto de que hubiese optado por los encantos del poder, la consecuencia inmediata y previsible dibujaría el rostro de la confrontación, el dominio y la fragmentación social. En cambio, la decisión asumida por el neozapatismo engendra circunstancias políticas mejor abonadas que las precedentes para el desarrollo de las acciones propias del proyecto ético-político. Ejemplo de estas acciones son el Diálogo de Paz entre el EZLN y el gobierno Federal (febrero de 1994), la Convención Nacional Democrática (agosto de 1994), la Asamblea Nacional Indígena (mayo 1995), el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (julio de 1996) y otros⁵² que fomentan eslabonadamente la aplicación del ideario zapatista. Puesto de otro modo, lo anterior quedaría: los momen-

⁵¹ L. Villoro, 2001d, pág. 124.

⁵² Véase Paulina Fernández Ch., 1997, “Cronología de cuatro años de levantamiento del EZLN”, file://C:\WINDOWS\Escritorio\Cronología de cuatro años de levantamiento del EZLN.htm.

tos históricos resultantes de una acción, en su calidad de inmediatos y previsibles, conllevan mejores condiciones para emprender nuevas decisiones desprendibles del ideal perseguido

Cabe anotar que Villoro denomina “acto total” a lo expuesto aquí: la complejidad inherente de todo contexto donde se ejecuta la acción y los constructos inmediatos y previsibles de manera razonable. “Podríamos llamar –aprecia Villoro– ‘acto total’ al acto considerado en su contexto histórico; éste comprende tanto los distintos significados con que se presenta ante el agente y ante los demás, como las consecuencias inmediatas y previsibles que se desprenden de la decisión del agente.”⁵³ En sustancia, lo que el filósofo mexicano pretende demostrar es que mediante el “acto total” estamos en mejores condiciones de fenomenizar el valor posible. En su opinión, sólo acudiendo y cumpliendo los múltiples sentidos del contexto y las consecuencias inmediatas y previstas se puede traducir el propósito específico de nuestro acto en un dato empírico.

Pero el fin de la acción no se reduce al fin concreto que debe cumplirse en lo inmediato, al concluido por el “acto total” mismo. Más allá de éste descubrimos el fin último, fundante del proceso de acciones y de los objetivos próximos o fines concretos. En este entendido el fin último direcciona tanto la decisión de implementar el “acto total” como el conjunto de acciones necesario para su efectucción. Para Villoro “La acción puede tener la pretensión de estar justificada si el programa al que pertenece (la totalidad de que forma parte) está efectivamente orientado por valores objetivos y esa acción contribuye a realizarlas. Es sólo la pertenencia a un todo de acciones, orientado por valores, la que permite la justificación moral de una acción que, aislada de ese todo, no realizaría un valor.”⁵⁴

En efecto, para cumplir el ideal deseable –funcionando como Idea Regulativa– es menester una serie de actos intencionales, un continuo de acciones o, si se quiere de otro modo, un programa de acciones conducentes a dicho fin. Esbozadamente

⁵³ L. Villoro, 2001d, pág. 117.

⁵⁴ *Ibidem*, págs. 125, 126.

éste sería para Villoro el procedimiento más adecuado o que mejor garantiza la realización del ideal valioso. La estrategia indicada para convertir la existencia ideal de los valores en existencia real en cada acción y situación concretas. Queriendo darle rostro conocido al fin valioso de una cadena de acciones, a partir del ejemplo neozapatista, tendríamos a la democracia participativa, consensual e incluyente. Una forma de vida política imaginaria con la que llenaríamos el vacío de nuestra sociedad actual. La idea regulativa que guíase todos los actos intencionales sin lograr materializarse nunca de manera plena.

Ahora, cada uno de los actos totales produce situaciones inéditas donde las acciones siguientes plasmarán progresivamente el valor postulado mediante la respectiva multiplicidad de sentidos contextuales y las consecuencias próximas previsibles. Eligiendo de antemano uno de los diversos significados que ofrece la situación dada. Resolviendo, si es el caso, la diferencia o contrariedad de opciones planteadas ahí. En la perspectiva de Villoro, “El fin ideal puede dar lugar a un programa de vida, orientado por valores, que presta un sentido continuado a un conjunto de acciones dirigidas a realizar el fin... Es sólo el programa de vida proyectado el que permite orientar la elección de valores y zanjar el conflicto.”⁵⁵ Ejemplificando con el fenómeno zapatista diremos: al decidir el EZLN construir entre todos, argumentativamente, desde los intereses razonables, un Estado plural y democrático, elige valores caros a la ética y a la política, opta por el bien común, el respeto a la diferencia, la decisión autónoma, la convivencia solidaria, etc. Desdeña el significado sustentado en el poder: enfrentamiento, instrumentalidad, dominio, homogeneidad y otros. Decide, pues, privilegiando al programa ético-político del EZLN, elige entre valores encontrados.

De todo lo expuesto podemos establecer que la cadena de acciones, en su afán de plasmar el fin valioso en la experiencia cotidiana, introduce una relación causal entre acciones y situaciones y una relación justificatoria entre acciones y las razones concretas. Puntualizando que las razones concretas al ser comunes a todas las

⁵⁵ *Op. cit.*, pág. 120.

acciones representan el fin último. El esquema de Villoro aquí parafraseado ilustra lo mencionado.⁵⁶

Donde $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ aluden a las acciones implementadas para producir las diversas situaciones concretas. $S_1, S_2, S_3, \dots, S_n$ representan los estadios históricos causados por las acciones aplicadas a la situación previa. Por su parte, $R_1, R_2, R_3, \dots, R_n$ simbolizan las razones que permiten al sujeto actuar en diferentes momentos situacionales. Las razones por tanto son los objetivos inmediatos o fines concretos de cada acción. En caso de que fueran constantes las razones particulares, estas –probablemente– estarían guiadas por fines últimos (F), propuestos como Ideas Regulativas.



Por lo pronto, el esquema reseñado pone en relieve dos tipos de relaciones en el proceso de fenomenizar valores: la primera se establece entre acciones y situaciones. Es la relación de causa a efecto o de medios a fines al fungir la acción como “causa” directa de la situación, por explicar el “medio” la realidad del fin. Se certifica entonces una relación causal en el esquema pero, a la vez, verificamos la relación justificadora. La originada por la acción y el valor proyectado; aquella donde el fin orienta al medio con el afán explícito de ser realizado. En nuestro autor entonces “Una acción está ‘justificada’ si realiza un valor proyectado, a la vez, ‘explica’ si es medio para la realización de un fin.”⁵⁷ Sin embargo, en la directriz y propósito de la justificación podemos preguntarnos: ¿El fin justifica a los medios?, ¿los medios

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 118.

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 132.

están de antemano justificados?, ¿podemos disponer una liga necesaria entre medios y fines? o ¿cuáles son las condiciones y naturaleza del proceso de justificación?

En el esquema donde Villoro funda la ética concreta, donde se contempla la objetivación de los valores proyectados, percibimos que la situación S_1 justifica a la acción A_1 por el hecho de ser consecuencia inmediata y previsible de esta acción. Asimismo, se establece la justificación al poder elegir la acción A_1 , entre una gran variedad, el significado más adecuado al valor pretendible. Escenario que no se reproduce entre las fases $S_2... S_n$ y la acción A_1 . Para la acción A_1 son insospechables los constructos $S_2... S_n$ al momento de decidir emprender el acto. Es decir, al ser inaccesible para A_1 la pluralidad de sentidos contextuales que en una situación distante despliega la acción respectiva y, por lo mismo, no estar a su alcance entrever las consecuencias próximas y previsibles, la acción A_1 no es directamente responsable de tales resultados. En el momento, esgrime Villoro, de “Decidir la acción A_1 , S_1 puede considerarse como un resultado inmediato y previsible de la acción, que debe tomarse en cuenta para decidir $A_1... S_1$. Las situaciones $S_2... S_n$ no pueden servir de justificaciones al acto A_1 , puesto que este no es suficiente para producir las.”⁵⁸

Un ejemplo de la vida política-electoral reciente de México clarifica lo descrito. Producto de una situación de conflicto postelectoral (1988) el Gobierno Federal decide constituir el Instituto Federal Electoral (IFE) en el año 1990 (A_1). El proyecto final (F) del IFE consistía en darle verosimilitud y confiabilidad a los resultados electorales; que fueran verdaderamente los ciudadanos quienes eligieran a sus representantes y no el Presidente en turno. Con la acción inicial (A_1) se produce la situación (S_1) donde comparecen distintas posibilidades: la elección ciudadana de los consejeros que integran el Consejo General del IFE o su designación por la Cámara de Diputados. Prevalció la segunda opción, la conformación del Consejo General del IFE desde entonces es obra (A_2) de los partidos políticos representados en la Cámara de Diputados. La consecuencia inmediata (S_2) franqueó la lucha de intereses político-electorales de los distintos partidos con registro. Luego de una cadena de

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 119.

decisiones y situaciones arribamos a las elecciones presidenciales del 2006 con un trabajo del IFE cuestionado y sepultado éste en la desconfianza generalizada de la ciudadanía (S_n).

En el ejemplo trazado no podemos endosar al fraude de 1988 y a la decisión gubernamental de instaurar el IFE en 1990 (A_1) la responsabilidad directa de la corrupción y descrédito final (S_n). La acción A_1 no puede generar por sí misma la situación terminal en base de que S_n no es consecuencia inmediata y previsible de aquel acto, porque A_1 y S_n no forman un “acto total”. La concretización de la situación final, en cambio, supone un continuo de acciones y situaciones posteriores a A_1 . Implica una larga cadena de actos que impide la relación directa y prevista entre la acción inicial y la situación última. Con ello, la apertura del IFE no determinó necesaria ni inmediatamente la descomposición institucional posterior.

La única manera de aseverar con plena contundencia que A_1 —y cada uno de los actos totales del programa político— realiza el valor deseable, que todos los actos totales están justificados por el fin último, es estableciendo que $A_1 \dots A_n$ y las situaciones resultantes respectivas coinciden con las acciones y contextos reales del programa perseguido. Es decir, sólo en el caso que las situaciones subsecuentes ($S_2 \dots S_n$) sean necesarias y razonablemente previsibles. Puesto de otro modo, la acción A_1 realiza en la situación S_1 el valor deseable, está justificada por el fin superior, si estamos en condiciones de comprobar que $S_2 \dots S_n$ son situaciones donde necesariamente se realizará el valor postulado. Así, únicamente la relación necesaria y previsible entre la acción A_1 y la idea regulativa puede garantizarnos la justificación de la acción inicial.

Desde ya podemos afirmar que la relación necesaria y previsible requerida no existe ni es posible. La realidad testimonia en todo momento que nuestra decisión, la acción misma y sus consecuencias, se ejecutan en la incertidumbre. Por ejemplo, la creencia razonable en la primacía de las características valiosas del fin de un programa no es incontrovertible; por lo contrario, siempre es revocable. Tampoco contamos con la absoluta certitud de que nuestro acto coincida con el que formalmente

solicita ese programa. Nadie puede, estima Villoro, “Acceder a un punto de vista absoluto, capaz de revelarle un orden de valor válido ‘en sí’... Nadie puede hacer suyo el punto de vista de Dios. Nadie puede colocarse tampoco en el lugar de los juicios históricos por venir. Es una limitación de nuestra condición temporal. Para actuar moralmente cualquier persona está obligada a atenerse a criterios comprensibles para ella, que le permitan optar por la realización de ciertos valores frente a otros. El criterio lo otorgan los fines últimos elegidos... debe contraponer y justificar sus propios fines con otros alternativos. Lo que no puede es adoptar un criterio de valoración y un programa de vida que rebasen sus posibilidades históricas.”⁵⁹ Además, las coyunturas posteriores a un acto inicial no son necesariamente las esperadas por el programa político y, por lo mismo, no garantizan las decisiones futuras apegadas al programa. La regla es que sólo los medios considerados “buenos” pueden coadyuvar a realizar fines valiosos y, los malos, en cambio, regularmente lo impiden por naturaleza, no está en sus posibilidades efectuar algo distinto.

Con la decisión de emprender un trabajo de organización social y de propuesta política, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional genera la situación que más favorece a las decisiones posteriores conforme al proyecto ético-político asumido. El mensaje cursado a la comunidad mexicana e internacional conduce a una acción donde se encarna, en alguna medida, valores políticos y sociales: respeto a la pluralidad, entendimiento en la diferencia y racionalidad en la convivencia. Situación conveniente para las sucesivas realizaciones de los valores ético-políticos postulados: sociedad plural, democrática y justa.

La “moral política” o “moral de la responsabilidad” difiere (desde Max Weber⁶⁰) de la “moral privada” o “moral de la convicción” en que considera más al contexto histórico que a la “voluntad pura”. Pero la situación concreta tiene la particularidad de deparar conocimientos limitados a la acción del sujeto, la acción siempre está circunscrita a los límites que cercan la situación histórica. Siempre que actuamos

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 140.

⁶⁰ Véase Max Weber, 2003, pp. 85-146.

en una coyuntura determinada es imposible conocer las múltiples connotaciones y las consecuencias inmediatas y previsibles de toda la cadena de acciones. Bajo estas condiciones Villoro nos recuerda que “El juicio moral de la gente no puede tomar en cuenta razones que, por principio, le son inaccesibles; luego, no puede asumir la responsabilidad de actos cuyo sentido y valor no está en situación de conocer.”⁶¹

Debido a esta incertidumbre insuperable, consubstancial al curso histórico, la justificación de los actos políticos es incierta, se encuentra siempre aplazada. Las acciones se ejecutan suponiendo, no asegurando, que la realización de los valores que conduce el programa se vayan concretando. Ante dichas circunstancias no se puede confirmar —observa Villoro— de modo absoluto, con predicción científica, que el valor pretendible se vaya a plasmar en acontecimientos futuros. Sólo podemos actuar con la intencionalidad de producir consecuencias apropiadas, que sean propicias para la actualización del valor admitido y la justificación probable de la acción política por esta supuesta realización.

4. 6.- APLICACIÓN CASUÍSTICA DE LOS VALORES

La ética concreta de Villoro concluye —en cuanto al proceso de concreción axiológica— en el juicio prudencial, en la constante renovación de la decisión práctica o aplicación casuística de los valores. Tanto la reflexión como la acción, en este pensamiento, operan atendiendo la especificidad del lugar determinado, buscan la concreción pertinente a la ocasión y contexto vivido. Pero para que así sea, se requiere la participación del sujeto, sin él las prescripciones valorativas generales no lograrían precisarse ni servir a la práctica reconstructiva. Al individuo le compete ponderar —mediante el juicio contextual— la correspondencia entre fines y acciones, la articulación del conocimiento de los valores y el conocimiento de las situaciones y consecuencias reales en base a la racionalidad prudencial. Con la confluencia enton-

⁶¹ L. Villoro, 2001d, pág. 140.

ces del agente (racionalidad de juicio), del valor proyectado (racionalidad valorativa) y de la realidad concreta (racionalidad teórica e instrumental) las posibilidades de plasmar casuísticamente los valores se ven en buena parte favorecidos.

En efecto, con el argumento de que la fase terminal de una secuencia de acciones es inadvertible en su apertura, de que en todo momento se mantiene la duda sobre la posible encarnación del ideal valioso, Villoro precisa de un principio de aplicación casuística de los valores para concluir su fundamentación ética de la política. Villoro de hecho postula una realización incompleta, progresiva, ilimitada y casuística de los valores. Para el investigador mexicano los fines se encarnan en cada caso particular, conforme a las peculiaridades de la circunstancia concreta, adecuando la realización a la idiosincracia del momento histórico. Si la sociedad ética debe materializarse, tendrá que hacerse satisfaciendo los requerimientos de la comunidad vigente. Así que el conocimiento del agente, al momento de actuar, es el relativo al contexto real. Reducido a un caso particular, pues, está impedido *per natura* tener una visión completa y detallada de todos los tiempos por venir. Cada situación, enuncia Villoro, “exige una nueva elección libre. En cada situación se plantea la exigencia de realizar los valores proyectados. El valor no se realiza sólo en la situación final, debe estar presente en cada una de las acciones emprendidas en situación.”⁶² La historia no procede en forma necesaria; al grado de que la conclusión de un proceso es imperceptible en las fases iniciales. Es más razonable, en la perspectiva de nuestro filósofo actuar en situación, que las elecciones y decisiones sean casuísticas.

En la ética política de Villoro el sujeto debe transfigurar su espacio específico considerando —en toda ocasión— los distintos valores elegibles, que tan aplicables son y, por supuesto, los resultados previsibles. Según este pensador, “En cada ocasión concreta, el político debe considerar, a la vez, la oportunidad y consecuencias de sus actos y el grado en que son fieles a los valores elegidos.”⁶³ Es un trabajo fundado en la reflexión contextual, en el saber singular, en la creencia razonable pun-

⁶² *Op. cit.*, pág. 136.

⁶³ *Ibidem*, pág. 124.

tual; más allá de principios generales. Son tan complejas y en alto grado imprecisas las variables de las situaciones particulares que representan escollos insalvables a las reglas de validez universal, lo que presupone inaplicabilidad para cualquier ley de carácter abstracta.

Habrá que decidir entonces conforme a las características de la circunstancia en turno. Definir, por ejemplo, el género de valores susceptible de encarnar en el presente. Qué valores consiente el entorno social y con cuales es incompatible. O sea, tenemos que plantearnos y -llegando el momento- determinar la posibilidad de realizar los fines, saber que tan permisibles son en relación a las condiciones imperantes. Sin olvidar, claro está, la respectiva estimación de las consecuencias previsibles o los resultados inmediatos razonablemente esperados. Como hemos ya advertido, todas estas decisiones implican el juicio contextual, nos remite obligadamente a la racionalidad prudencial o como lo nombra Villoro: el “conocimiento de la oportunidad”. Son objetos del escarceo de la ética concreta del pensador mexicano en estudio.

Otros temas que ocupan a la reflexión casuística, que forman parte del “conocimiento de la oportunidad”, versan sobre la decisión de las normas más propicias a cierto caso, se refieren a la deliberación si una regla es aplicable a determinada situación específica. La discusión de la aplicabilidad conlleva además -entre otros atolladeros- el grado de realización del ideal apetecible. También incumbe a la razón práctica calcular hasta donde cada ocasión dada beneficia a la fenomenización de los valores postulados. La cuestión para Villoro no se reduce a saber si es posible la aplicación de los principios a la realidad social, entraña asimismo la virtud de establecer en que proporción son actualizables. Incluso, le atañe el dilema del momento oportuno de su realización. En substancia, le concierne calcular, en la medida de lo posible, la coyuntura más conveniente o de mayor permisibilidad a la materialización axiológica. Discernir cuando la acción objetivadora promete éxito y cuando definitivamente reviste fracaso.

Ahora, para decidir con atinencia cual es el momento de plasmar los fines propuestos, debemos de conocer primero las condiciones necesarias para su realización y las alternativas de acción que realmente los cumplan. Sin la circunstancia propicia y sin la acción adecuada nada abonaríamos a la buena decisión, la aplicación no sería en el momento justo y el resultado adverso sería previsible y bien ganado. Sólo co-tejando alternativas de acción, compatibles con la situación favorable, accederíamos al encarnamiento de valores en condiciones inmejorables, cuando las expectativas fuesen óptimas. Conforme a Villoro, los conceptos trazados componen al “conocimiento de la oportunidad”, imprescindible para decidir la acción que mejor responda a la realización ideal deseada. Para él, “Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.”⁶⁴

Pero si establecemos que toda situación es inédita, irrepetible en nuestra práctica realizadora, exigiendo cada una de ellas nuevas decisiones, aseveramos entonces que se comporta también como un “medio” que origina otras situaciones (véase esquema, página 191) Con ello, la materialización del ideal elegido se desarrolla en forma casuística, avenida a cada caso, aunque cumpliendo a la vez un programa de acciones y situaciones con sentido. Este programa es el que finalmente vincula las fenomenizaciones individuales logradas con un fin valioso, común a todas ellas, que les da sentido perdurable a cada avance conseguido.

En todo afán de reestructuración de la convivencia común confluyen así dos condiciones básicas: la realidad valiosa elegida y la realidad concreta habida. Esta última constituida por las situaciones y resultados inmediatos de las acciones, así como la vinculación de la acción con su entorno específico. Ambos términos componen la estructura de la ética política de Villoro. Se congregan también en un

⁶⁴ *Idem.*

“programa” de acciones y contextos bajo la guía de la idealidad ética. Lo trascendente aquí se percibe en el sentido valioso que adquiere el conjunto de acciones y situaciones de un programa. Si consideramos que cada acción de una totalidad (totalidad de un programa ligado a un fin elegido) toma en cuenta el dato fáctico, las fuerzas políticas actuantes en la institucionalidad que se busca modificar recibirán el sentido propio del valor postulado. Al respecto el intelectual mexicano dilucida: “Si deseamos una sociedad equitativa, o próspera, u ordenada, podemos establecer un programa político de acciones y situaciones enlazadas, orientado, en cada caso, por el tipo de sociedad elegida.”⁶⁵

Cuando se pretende, por ejemplo, la justicia como fin de los esfuerzos colectivos, se estructura un programa de acciones orientado a realizar el fin mencionado. En cambio, si la propuesta recae en el orden o progreso, o cualquier otro concepto político, el programa reviste otra distribución, diferente en cada ocasión, con un sentido nuevo fijado por el fin valioso respectivo. La posibilidad extrema sería la mengua de principios ciertos, suprimir por alguna razón arrogante la ética disruptiva. En cuyo caso sucumbiría todo plan de acción auténticamente dirigido y la vida pública transitaría entre la reiteración ideológica y el imperio del interés particular. El futuro estaría compuesto invariablemente por relaciones jerárquicas y una mis-midad excluyente. La descomposición social sería el sino del devenir reiterativo. “Es sólo la pertenencia —dice Villoro— a un todo de acciones, orientado por valores, la que permite la justificación moral de una acción que, aislada de ese todo, no realizaría ese valor. Los programas pueden naturalmente variar entre sí, según sean los valores a los que conceden preeminencia.”⁶⁶

El programa político es finalmente quien establece, de modo preciso, la articulación entre la situación de hecho y la situación valiosa apetecible. Lo que garantiza el funcionamiento integral y progresivo de la ética política de Villoro, de cualquier proyecto político sustentado en la filosofía moral. Quien opera en realidad la depu-

⁶⁵ *Op. cit.*, pág. 125.

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 126.

ración axiológica de la vida convencional. En el marco del programa de acciones y coyunturas conducidas por el bien universal, es donde se registra el intercambio entre el futuro perfecto y la actualidad perfectible. Donde se gesta la fenomenización de la novedad disruptiva o el mejoramiento del sistema de relaciones repetitivas.

En ningún momento Villoro estima prudente la separación de ambas regiones. Incluso en el nivel más inmediato y práctico. En su propuesta, “un programa político, en lo colectivo, suministran las pautas para lograr esos juicios de relación. Consisten en un conjunto de enunciados que dicen, a la vez, que ciertas acciones son condiciones causales de situaciones deseadas y que tienen un sentido porque cumplen lo deseables.”⁶⁷ Con ello, el guión de actividades programadas determina la forma de vida querida y, esta, por su cuenta, especifica el tipo de acciones necesarias para su realización. Entre una y otra –realidad y valoridad– se instaura así una relación de mutuo condicionamiento, de influencia recíproca en el perfil que asuman en lo individual.

A juicio de Villoro, los regímenes políticos abrazados por la globalización, partidarios del neoliberalismo, además, conducidos por ideologías intransigentes e influyentes privilegios sectarios, revisten un fondo de realismo clásico y formalismo moderno. Cada uno por su lado, disuelve el binomio poder-valor hasta someter la conducta del ciudadano a conocimientos ajenos a ella. En la visión griega, por ejemplo, la práctica pública debe acatar el imperativo de la naturaleza política. Todo proyecto oficial está de antemano marcado por la identidad innata del sujeto político griego. Estamos –en esta tradición filosófica– ante una verdad anticipada, necesaria e inmutable; incapaz de consentir una praxis disruptiva y forjadora de la no-verdad. Impedida, por lo demás, para ligarse con las experiencias vitales y en conjunto construir la nueva realidad.

En cambio, la modernidad estructura el comportamiento político, orienta la vida institucional, desde la lógica de la razón universalmente válida. A partir de la ra-

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 125.

cionalidad (subjctiva o intersubjctiva) se dictan principios o directrices con la firme idea de racionalizar la realidad y conciliar la acción práctica con el concepto formal. Y bajo la síntesis racionalista la experiencia disruptiva, plural, democrática, novedosa e incluyente, deviene en praxis identificada con la razón, reiterativa, ideológica, excluyente y forjadora de “monstruos” políticos: totalitarismo, autoritarismo, despotismo, burocracia, imperialismo, colonialismo, tiranía y otros.

Mientras poder y valor no confluyan apropiadamente en un programa político—en la perspectiva de Villoro— el poder ejercerá su acción estratégica sin sentido y el valor proyectará el deber ser sin posibilidad de ser. Privado del bien común, el poder se reduce meramente a choque de fuerzas políticas con su respectivo detrimento social. En tanto, el valor sin intereses empíricos, equivale a figura utópica inmaterializable o, incluso, a señuelo ideológico de alto riesgo para la convivencia práctica interhumana.

La medida tomada al respecto, en la filosofía que nos viene ocupando, es la conjunción de ambos componentes, coordinándose en la construcción del orden social elegido dentro del respeto de sus diferencias. El consabido plan de acciones y situaciones progresivas. Un programa donde la acción política ocasiona la fase valiosa apetecida por el simple hecho de estar orientada por el valor apetecible. Es la alternativa que explora Villoro frente a los modelos políticos fundados en la ideología moderna y antigua. Conducidos por el saber universal racionalmente justificado o la verdad innata constatada en la actividad orgánica del individuo. Por lo contrario, la secuencia de acciones y momentos contextuales éticamente orientada, nos certifica el progreso axiológico de la vida institucional y, a la vez, nos resguarda de las desfiguraciones políticas tan temidas y pugnadas por nuestro autor.

REFLEXIONES FINALES

Mientras los dos primeros capítulos de la investigación se consagran a dilucidar históricamente porque Villoro y Dussel pretenden fundar el espectro político en el juicio moral, en los subsiguientes acápite (3 y 4) se desarrollan los pormenores de la fundamentación ética de la política y el lugar donde –en el decir de este par de intelectuales– deben aplicarse las transformaciones apetecidas. En estos últimos apartados se describen entonces las reflexiones de Villoro y Dussel sobre los principios que conforman todo orden político instalado y su periódica reconfiguración ética. Lo que en el fondo se proponen los planteamientos teóricos de los filósofos estudiados, estriba en proporcionar un modelo regulativo para cuestionar perennemente el estadio político existente y orientar racionalmente los movimientos histórico-políticos de la sociedad. Las discrepancias y acercamientos filosóficos al respecto –entre Dussel y Villoro– forman parte de los desarrollos reflexivos de la presente recapitulación y de los siguientes capítulos que componen este trabajo.

La filosofía política de Villoro y Dussel se presenta, antes que cualquier otra cosa, como un pensamiento que le apuesta a la transformación ética del orden público en curso. En nuestra perspectiva, el relevo político es lo que mejor define a las teorías filosóficas aludidas, a la vez que constituye el criterio con el cual se califica la validez y trascendencia de las reflexiones analizadas. Nada menos la política de la liberación (Dussel) y la política disruptiva o ética-política (Villoro) se erigieron con el fin de oponerse a las bases teóricas de la modernidad, con el consciente propósito de superar las condiciones de dominación occidental. En esencia, ambas construcciones filosóficas se plantean trascender la ideología moderna y el mundo

que se ha venido conformando a partir de ella. Por lo mismo, estimamos que el afán de modificar axiológicamente la situación injusta, previsto sobre todo para nuestro entorno americano, es el rasgo que articula y armoniza el pensamiento de los filósofos mexicanos.

El diferendo entre ellos se delata más bien a la hora de cotejar el número de ciclos con que se concibe el cambio histórico-político. La discrepancia se cifra en la periodicidad necesaria para inducir las transformaciones institucionales. Mientras en Dussel la evolución requiere de dos momentos consecutivos y complementarios (la deconstrucción-construcción), con Villoro el proceso es más detenido, graduado, con eslabones más numerosos en su constitución. Es decir, en la concepción villoriana se debe cumplir con una estrategia casuística donde en cada situación particular se plasma —en alguna medida— el bien común postulado. Dussel registra su premisa así: “Trans-formar o cambiar no es meramente destruir: es de-construir para innovar en una mejor construcción. La revolución no es sólo ni principalmente destrucción: es tener un principio orientador tanto de la deconstrucción como de la nueva construcción.”¹ Y Villoro, por su parte, discurre: “Los valores no se realizan sólo en una situación. Están presentes en cada una de ellas, para poder decidir en cada caso concreto por uno u otro propósito de acción. Por eso se expresan en proyectos generales. Son objetos y situaciones deseables que pueden intentar realizarse en todos y cada uno de los eslabones de la cadena.”²

Pero cualquiera que sea la periodicidad en las modificaciones socio-políticas, la prontitud con que se programe el progreso histórico-ético e, incluso, el camino elegido en el proceso de cambio institucional, habrá que destacar en el cotejo de los trabajos filosóficos de Luis Villoro y Enrique Dussel un punto de convergencia: el punto de partida en los afectados de la injusticia estructural, la víctima de toda institucionalidad como prioridad de la reflexión crítica. La realidad experimentada por numerosos sectores de la sociedad se constituye, así, en el lugar preferido por nues-

¹ E. Dussel, 2007p, pág. 328.

² L. Villoro, 2001d, pág. 116.

tros investigadores para justificar sus proyectos teóricos de liberación. El “principio político crítico-material” y el de “postulación de valores en la acción política” (*supra*, pp. 126-129 y 160-164.) recuperan críticamente esta adversidad fáctica, además de que hacen notar la importancia que reviste en los pensamientos que nos ocupan. Más allá de que los principios establezcan distinto contenido material, de vivencia práctico-social, como detonante ético del desarrollo político de las colectividades humanas,³ ya hemos asentado que tal disparidad representa una paradoja o aparente contradicción (*supra*, pág. 75-76).

Decimos aparente contradicción porque la realidad concreta asumida como punto de partida –reconocida como injusta, excluyente con todas las víctimas y hegemónica en el plano cultural– es la que obstaculiza el cultivo y crecimiento de la vida común y la que impide encarnar también los valores objetivos. No de balde los enyuga relaciones de complementariedad inquebrantables o de mutua y reiterada referencia: La vida constituida en fuente de los valores⁴ y los valores, a su vez, condenados a mantener y dignificar la vida.⁵ Lo destacable de lo asentado, para nuestro análisis, consiste en que el factor primordial (para que la vida colectiva se inhíba de realizar la convivencia valiosa postulada) recae en el sistema político. Por lo mismo, será –a juicio de Villoro y Dussel– en la institucionalidad pública⁶ donde se procese toda iniciativa de transformación política. Si el lugar privilegiado de la exclusión se encuentra en el Estado decadente y éste, en su disfuncionalidad, auspi-

³ En Dussel se formula negativamente como la dificultad de regenerar y enriquecer la vida comunitaria y en Villoro, como la carencia de valores objetivos en la vida pública: La justicia, la democracia y la pluralidad cultural.

⁴ Véase E. Dussel, 2009, págs. 448, 457 y 458.

⁵ Véase L. Villoro, 2001d, pág. 210 y también 2007b, págs. 205 y 222.

⁶ En lo subsecuente denotaremos con el término institución o institucionalidad todo organismo público establecido para hacer posible una forma determinada de vida social: normas, códigos, prácticas, entidades de todo tipo (ejecutivo, legislativo, judicial, electoral, militar, etc.) y sistemas políticos (para nuestro caso entiéndase la formación actual capitalista). Y cuando hablamos de transformación institucional nos referimos exactamente a la recomposición de estos constructos políticos vitales para el Estado.

cia insoslayablemente la dominación del indefenso y la uniformidad de las culturas, para los filósofos mexicanos el reordenamiento político sólo puede darse dentro de las instituciones del Estado.

En efecto, en la visión de Villoro y Dussel la vida humana transita ininterrumpidamente por los cauces sociales preestablecidos. En ellos pervive la vida individual, se escenifica la convivencia política y, en este sentido, es que las instituciones representan –para la pareja de investigadores– el lugar de las actualizaciones axiológicas, del bien común, que permiten el perfeccionamiento moral de éstas. Refiriéndose por tanto al progreso político de la sociedad Villoro esgrime: “La ética... Frente a la utopía, pretende realizar la sociedad postulada *en ésta* sociedad carente. Pero, para realizarla parcialmente tiene que volver sobre la moralidad social, procurar que los valores éticos encarnen en ella. Tiene que transformar las instituciones y reglas que configuran la modalidad social y sostienen las relaciones de poder... Las revoluciones y las reformas políticas sólo se cumplen cuando dan lugar a nuevas instituciones y reglas de conducta aceptadas comúnmente. Así, la postura ética parte de la moralidad social existente, para ponerla en cuestión, y vuelve sobre ella para realizarse”.⁷

Y al hablar Dussel sobre la temática, al equiparar la evolución política con la mudanza institucional, recapacita con claridad y contundencia: “La acción política que intenta cambiar o ‘transformar’ el mundo se dirige *inevitablemente* a las instituciones... A la ‘forma’ (institución o consenso) se lo ‘cambia-de-forma’, se lo ‘transforma’ a través de un momento de aparente caos superador o de disidencia creadora, para alcanzar un grado superior de ‘forma’... Millones de seres humanos no pueden permanecer y aumentar la vida en comunidad sin instituciones. Deberíamos irracionalmente volver al paleolítico. No. De lo que se trata es de la transformación de las instituciones cuando de mediaciones para la vida se han transformado en instrumentos de muerte, de impedimento de vida, que se observa empíricamente en el grito, de dolor, de los oprimidos, que son los que sufren las instituciones. Dichas

⁷ L. Villoro, 2001d, pág. 245.

instituciones entrópicamente represivas ejercen el poder-sobre sus víctimas, cuyo poder-poner sus mediaciones ha sido negado, se encuentra reprimido”.⁸

De ningún modo creemos que el ciudadano desaparece como el principal agente transformador en el esquema de la política de la liberación y de la política comunitaria. Tampoco pretendemos suscitar la sensación de algo parecido. El sujeto no sólo se reconoce –en las reflexiones filosóficas de Dussel y Villoro– como fundamento de las alteraciones políticas periódicas (por estar impedido para reproducir e incrementar la vida interpersonal debido a la carencia de valores en la organización social: justicia, democracia, etc.), también se admite como autor del avance histórico. Es el sujeto quien examina discursivamente, con sus conciudadanos, la problemática de la vida pública, el que socialmente busca descifrar la naturaleza de los infortunios padecidos y el más interesado en conformar argumentativamente la alternativa política. Para justificar el movimiento de transformación política Dussel y Villoro recurren primero al ser viviente, particularmente a aquéllos que tienen dificultades para vivir, para hacer la vida; pero también al ser consciente que conoce su compromiso con la vida, con la reproducción de la vida colectiva, que tiene conciencia de su responsabilidad moral con el querer vivir, con la voluntad de seguir viviendo.

La propuesta de progreso ético de los filósofos mexicanos se sustenta, así, en la racionalidad de una ciudadanía crítica y consciente; capaz de asumir su obligación con la vida común. Apela a la razón intersubjetiva que discute y conviene un proyecto general para transformar la realidad concreta. Distinta, como puede apreciarse, a la subjetividad moderna que se plantea desde un inicio, y como propósito esencial, legitimar el señorío occidental sobre las demás regiones del planeta. El “yo pienso” que coligado al conquistador de carne, sangre y fusil (“yo conquisto”)

⁸ E. Dussel, 2007p, pág. 328. A tal grado concibe Dussel la innovación política como una reformatión de las instituciones que ha llegado a sostener: “Las instituciones son necesarias; pueden estar al servicio del pueblo o servirse del pueblo. Cuando esto último sucede, cuando se fetichizan como algo ajeno o superior a los ciudadanos o se corrompen, hay que cambiarlas y, si se las cambia, ya es una revolución”. En A. García, 2009.

han configurado al mundo absurdo que hoy conocemos. En consecuencia, si el recambio institucional nos remite causativamente hasta la dominación sistémica que inhibe la dignificación de la vida social, Villoro y Dussel estiman que la planeación, instrumentalización y realización del movimiento histórico deben estar fundados racionalmente.

El “principio político crítico de validez” (*supra*, 129-130) se ha encargado de tematizar y de proporcionar profundidad suficiente a esta reflexión de Dussel. De manera general este pensador mexicano testifica al respecto: “La *hegemonía*, el consenso vigente que se ejerce sobre los ‘obedientes’ a la dominación legítima de Weber, deja lugar a la dominación... las masas populares van cobrando conciencia del grado de su opresión. Esta acumulación de *potencia*, en parte en la exterioridad de las estructuras del Estado particular, pero en el ‘seno del pueblo’ se enfrenta a las instituciones políticas vigentes para transformarlas, no necesariamente para destruirlas (también se puede hacer esto si fuera exigido por los postulados), pero sí para usarlas y transformarlas según sus fines y según el grado de correspondencia a la permanencia y el aumento de la vida y participación simétrica democrática del pueblo de los oprimidos”.⁹ Con ello, la razón del otro, de forma democrática y discursiva, asume la autoría de un proyecto de transformación estructural desde su momento de impugnación radical al sistema hasta la formulación de un nuevo modelo de vida institucional.

Villoro, por su parte, comparte en lo general las ideas recién trazadas. El más interesado y dispuesto a modificar la vida institucional pervertida –nos dice– son los afectados. En la etapa todavía de conformación y postulación conceptual del orden político ideal, este pensador enuncia: “La sociedad bien ordenada, conforme a la justicia, sería resultado de un convenio o de un diálogo racional entre sujetos guiados por un sentido moral, o entre interlocutores que aducen argumentos puramente racionales”.¹⁰ Por lo mismo, en otra oportunidad el filósofo

⁹ E. Dussel, 2007p, pp. 330-331.

¹⁰ L. Villoro, 2000e, pág. 13.

mexicano precisa: “El reclamo del excluido ha partido de la demanda de satisfacer una necesidad colectiva mediante el acceso a un valor objetivo del que carece. La fundamentación racional de su reivindicación de derechos, para poder realizarse, conduce así a remplazar la contienda por el diálogo y por la argumentación racional. La reivindicación del excluido puede conducir entonces a la promulgación de normas universalizables”.¹¹ Sin embargo, Villoro puntualiza que el proceso de promulgación de un orden político universalizable no tiende a eliminar el disenso, de ningún modo procura la síntesis de las diferencias en un postulado valioso definitivo e incontrovertible.

Con lo expuesto hasta el momento advertimos, al parecer sin equívocos, que en los planteamientos teóricos de Dussel y Villoro descuella un pensamiento “crítico” y “disruptivo”. Ante un panorama político tan vejatorio a los valores supremos de la ética, y tan servicial a los intereses mezquinos del poder, es comprensible por un lado la inconformidad intelectual y, por otro, la necesidad de postular formas de convivencia más valiosas. En la filosofía política de nuestros pensadores la repulsa y convicción de que un mundo mejor es posible se refleja en el imperativo de defender la vida humana (Dussel) y los valores éticos-políticos (Villoro), así como consensuar el régimen político más afín a la vida compartida y la postulación de una asociación valiosa con funciones de idea orientadora o regulativa. La respuesta de los filósofos mexicanos, ante los reincidentes e insoslayables desfiguros de toda convección política, es en cada uno de los casos de oposición y sugerencia. Ambos analizan críticamente la situación adversa, disoluta, correspondiente para proyectar los cambios con mayor conocimiento, con más elevada racionalidad ético-política y, de esta manera, con más legitimidad política y sentido ético.

Pero a Dussel y Villoro no sólo les complace el trabajo de reordenamiento teórico, de puntualizar racionalmente por qué debemos relevar el estado de cosas prevaleciente y cuál sería la alternativa ética más conveniente a realizar. Siendo sendas preocupaciones formales, por otro lado, estadios previos e imprescindibles

¹¹ L. Villoro, 2007d, pp. 33-34.

al momento cumbre de sus propuestas específicas. El meollo de la política de la liberación y de la política comunitaria, lo que les concede credibilidad intelectual, trascendencia formal y coherencia teórico-práctica, consiste en la transformación efectiva del espacio público. De hecho, la validez de las teorías políticas estriba en la posibilidad clara de reformar la realidad concreta una y otra vez, de forma indefinida. Por lo mismo, a la política “crítica” y “disruptiva” de su pensamiento filosófico, Dussel y Villoro le adjuntan complementariamente el “principio político crítico de factibilidad” (*supra*, 130-133) y un “programa político” integrado por los principios de “realización de los valores postulados” y “aplicación casuística de los valores” (*supra*, 195-201).

Bajo las consideraciones anteriores, el movimiento de renovación política –en Dussel– pasa por la aplicación justa y visionaria de los tres principios críticos de la política de la liberación. Sin tomar en cuenta el criterio de la vida para desplegar los cambios necesarios, desestimando la práctica democrática que imbuye legitimidad al nuevo proyecto y, de modo particular, dejando de lado la factibilidad de su realización, no hay manera de implementar avances éticamente auténticos en el horizonte político. De ahí que “Estos principios normativos críticos –declara Dussel– son, entonces, principios que constituyen e iluminan las acciones liberadoras y la transformación de las instituciones, los que permiten descubrir los errores y que, por último, obran como criterio de corrección de las injusticias cometidas”.¹² De esta forma las reconfiguraciones políticas se basan en los tres momentos de los principios críticos: a) La inconformidad con el sistema en decadencia históricamente establecido. b) concepción discursiva y democrática de una nueva institucionalidad y c) selección racional de los medios y acciones que tornen posible la aplicación práctica del proyecto alternativo.

Del mismo modo, Villoro fundamenta la travesía de una asociación política deficitaria a otra axiológicamente superior en los principios éticos de la política.

¹² E. Dussel, 2006a, pág. 109.

Recurre a los principios de “postulación”, “orientación”, “realización” y “aplicación casuística de los valores” como medios que permitan instalar en las relaciones sociales los ideales de justicia, democracia y tolerancia cultural. Es decir, Villoro considera necesario proyectar una sociedad distinta, valiosa, sensible y potencializadora de las virtudes humanas, que a la manera de idea regulativa oriente los cambios requeridos por el sistema de dominación. Pero, al mismo tiempo, reconoce la importancia de un programa de acción que repare en el contexto específico a destituir, que asuma en forma prioritaria el caso particular a trastocar. Es lo que Villoro denota cuando esgrime: “Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas. Una ética concreta está sujeta a tres formas de racionalidad: una racionalidad valorativa sobre los fines y valores que cumplen el interés general, una racionalidad teórica e instrumental sobre las circunstancias y consecuencias efectivas de las acciones y una racionalidad de juicio que pondera, en cada caso, las relaciones entre los datos de las dos anteriores.”¹³

Con las reflexiones anteriores estamos en condiciones de afirmar que lo que mejor define a las teorías filosóficas de Villoro y Dussel es la propuesta de transformación política, de permuta institucional cíclica y de forma indefinida. A lo largo de la recapitulación hemos tratado de evidenciar que en los dos proyectos ético-políticos examinados se entiende progreso político como remplazo institucional. En general, se concibe este concepto como sustitución de la convención política en crisis por otra éticamente preferible. Aunque cabe también mencionar que para nuestros autores el movimiento de emancipación no se agota en las fronteras de la institucionalidad. El proceso de reconfiguración estructural se articula y complementa con la renovación consensual de la forma de vida colectiva deseada y la

¹³ L. Villoro, 2001d, pp. 124-125.

puesta al día del programa de acción política alternativo. Lo que se pretende en todo caso aseverar es que el lugar de aplicación del programa de acción es la institucionalidad pública a fin de plasmar en ella la sociedad valiosa postulada; esto es, el nuevo consenso crítico de las víctimas. Y una vez encarnado el valor ético en el sistema de poder, armonizados en las relaciones prácticas la efectividad del poder y las promesas del valor, cuando la realidad histórica se cubre de nuevos y atractivos ropajes, se cumple —en la opinión de Villoro y Dussel— una etapa más del inacabable proyecto de transformación política.

Pareciera, según lo descrito hasta el presente, que las mutaciones en el Estado, y en sus múltiples ramificaciones institucionales, fueran de naturaleza autógena, impregnadas de una impersonalidad completa, irreconocible la participación humana. Da la idea de autorreferencia en lo concerniente a la parte causativa del fenómeno. Paradójica situación tratándose de un acontecimiento identificado plenamente con el hacer y devenir humano. Sin embargo, la verdad es otra en el pensamiento emancipatorio de Dussel y Villoro. Ya hemos adelantado, inclusive, que los investigadores mexicanos conciben inicialmente la subjetividad política como fundamento y autora de los avatares socio-históricos (*supra*, pp. 199-201). Aún más, con el último principio de la política de la liberación (de “factibilidad”) y de la política comunitaria (de “aplicación casuística”), se descubre ya el protagonismo del sujeto social. Con ello, además de fungir como referente y autor del cambio político, el ciudadano se constituye en su actor único e imprescindible. Actor en cuanto le compete transformar éticamente el horizonte político y —una vez instalado el régimen democrático— actuando como supervisor del funcionamiento adecuado de las instituciones.¹⁴ De ahí que en la línea de pensamiento de nuestros autores, la reconfiguración práctica del orden público dado y la fiscalización permanente, escrupulosa en todo momento, del nuevo constructo político, redondea las responsabilidades morales del ciudadano con su comunidad específica.

¹⁴ Sobre el tema véase E. Dussel, 2006a, pp. 153-155. Asimismo, véase en L. Villoro, 2001h, pp. 36-38 y 2009a.

Por último, en la presente recapitulación hemos documentado lo que consideramos las premisas centrales de la filosofía política de Dussel y Villoro: La transformación institucional de la política y la función que desempeña el sujeto en dicho proceso. Lo más puntual y extenso posible delineamos el significado de ambas nociones y los principios filosóficos que les respaldan. No obstante, a nuestro parecer, se requieren nuevas indagaciones que cubran cuestiones no atendidas hasta ahora. Entre ellas podemos mencionar la condición de posibilidad del proyecto ético-político, dónde se funda y lo que se propone explícitamente su contenido. Otra sería las razones que obligan a privilegiar el reordenamiento estructural y a subestimar, en consecuencia, la transformación del ciudadano. En los próximos capítulos abordaremos estos temas con la ilusión de esclarecer las dudas y de apuntalar con mayor firmeza nuestras observaciones críticas.

Capítulo V

Realización histórica del proyecto
ético-político de Dussel

“Liberación es afirmación del sujeto que
deja atrás la negación: es positividad
del nuevo orden, del hombre nuevo...
Indica *todo* el proceso, no sólo su ruptura; no sólo es negación y ni siquiera
negación de negación, sino igualmente
afirmación de la positividad de la
exterioridad de una nación, un pueblo,
las clases oprimidas y su propia cultura”

E. Dussel, “Filosofía de la liberación y revolución
en América Latina.”

Después de conocer las razones históricas¹ que indujeron a Enrique Dussel confeccionar una alternativa ética² sin precedentes al ejercicio del poder político como fuerza, en el presente apartado iniciaremos un trabajo de interpretación y análisis sobre la realización del proyecto ético-político del autor. Esta actividad reflexiva culminará en el capítulo 7 donde desarrollaremos una valoración del proyecto Dusseliano y sus posibilidades de transformación de la realidad desde la perspectiva de la subjetividad política. Con anterioridad hemos adelantado que en base al reconocimiento del otro sojuzgado –el aborigen americano–, y su situación por demás adversa, Dussel estructura la propuesta de fundamentación ética de la política: la política de la liberación en su parte “arquitectónica” y “crítica”. A partir de la razón alterativa, que reclama cada vez con mayor contundencia una praxis de liberación de las víctimas, el filósofo mexicano argumenta los principios (6 en total) y el mecanismo general de todo movimiento de deconstrucción de la cultura occidental hegemónica y de construcción de un modelo político más incluyente y menos opresivo:

¹ Detonadas por la conquista e implantación violenta de la civilización occidental en América (1492), y con las cuales accedemos inmediatamente –al decir de Dussel– a la “Modernidad mundial” compuesta por Europa (desde entonces centro hegemónico) y América primero, luego el resto del planeta, (como “Mundo periférico” dominado). Véase pp. 19-42.

² Nos referimos concretamente a la “arquitectónica de la fundamentación” expuesta de manera resumida en este trabajo de investigación. Véase pp. 103-133.

“la transmodernidad.”³ Sobre este modelo de advenimiento histórico es donde precisamente nos proponemos indagar cuáles son sus límites y en qué consisten sus principales omisiones.

Como la filosofía moderna emerge –volviendo a Dussel– de la necesidad de convalidar la colonización y sometimiento de América, la liberación política de la región debe contemplar desde entonces, contrariamente, el mejoramiento de la vida del oprimido, está obligada a considerar la participación democrática de todos los interesados en las discusiones sobre cómo elevar la calidad de vida comunitaria y, claro está, valorar con qué medios y estrategias efectuarlos. Por lo mismo, todo cambio de rostro político precisa para este filósofo de una fundamentación ética compuesta por tres principios críticos: El material (la vida humana), el formal (consenso discursivo) y el de factibilidad (de adecuación medios-fines). No obstante, nos asaltan ciertas dudas sobre lo recién mencionado y que, consideramos, han de ir solventándose conforme avancemos en el trabajo. Una manera sucinta de formular las incertidumbres provocadas puede ser esta: ¿Cómo entiende Dussel el reordenamiento político?, ¿qué sentido le infunde este investigador a la reconstrucción histórica?, ¿cuál es la participación del ciudadano en la depuración periódica ilimitada? Y más específicamente: ¿la política de la liberación pone en relieve el remplazamiento del Estado o fija su mayor interés en la reconstitución de la subjetividad? Tales interrogantes serán en mucho las que orienten nuestra pesquisa a partir del siguiente acápite.

5.1.- CONCEPCIÓN DEL PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO

La configuración de una forma de vida justa y democrática, en la política de la liberación, nos remite sin atenuante alguno a los más dañados y silenciados del momento. No sólo para recuperar su experiencia concreta por demás hostil, esencial

³ Contraria a la modernidad prevaleciente aún en los albores del siglo XXI y, además, crítica de la posmodernidad definida por Dussel como un movimiento epígono más de la doctrina moderna. Véase pp. 36-42.

en el advenimiento de tiempos más venturosos, sino también con la finalidad de descubrir en la interpelación del otro los aspectos más censurables e inadmisibles de la totalidad política instituida; que permitan –llegada la coyuntura– la confección apropiada de la comunidad alternativa. Los no figurados en la totalidad homogénea y coercitiva encarnan de tal manera el protagonismo en la política crítica de Dussel, que la movilidad histórica y el sentido que estos le impriman se deben completamente a ellos. Ninguna otra fuerza social detenta los atributos, en el discurrir de este investigador, necesarios para implementar las modificaciones radicales que cualquier estrato político despótico amerita. Son irremplazables en cuanto el futuro promisorio se encuentra latente en sí mismos, en los sectores rezagados, perceptible en sus continuos y justos reclamos de superar la desigualdad. Imprescindibles además por conformar la comunidad de comunicación antihegemónica, instancia responsable de validar democráticamente el sistema político por venir y el procedimiento que mejor garantice su puesta en práctica.

La utopía factible de la filosofía política de Dussel, podemos entonces deducir, cimienta su edificación conceptual en las condiciones materiales de los más damnificados y menos atendidos, tiene como referencia obligada en todos aquellos sujetos que sortean mayores impedimentos en la generación y mejoramiento de la vida humana en sociedad. Sustentado en lo anterior Dussel afina diciendo: “¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital! Esas alternativas deberán crearse en todos los niveles institucionales y con la ayuda de todo el pueblo.”⁴ En la ciudadanía estriba de este modo la autoría indiscutible, irremplazable e irrevocable del proyecto ético-político en función de que la vida de la ciudad constituye el contenido material por excelencia –“absoluto” en términos de nuestro autor– de este postulado ideal históricamente posible.⁵ Puesto de otro modo, la realidad po-

⁴ E. Dussel, 2006a, pág. 104.

⁵ De ningún modo estimamos que con estas premisas Dussel defienda posiciones teóricas vitalistas o antropocéntricas en el campo político. Aunque él postula a la vida humana como fundamento ab-

lítica distinta, otra, portadora de la novedad deseada, de la verdad descubierta, es hechura completa de los sectores menos favorecidos a partir de sus reivindicaciones aplazadas, de sus propósitos más irrenunciables aunque también nunca cabalmente satisfechas. Más concretamente, el orden político futuro se diseña atendiendo primordialmente al reclamo de convivencia política libre, plural, justa y de participación democrática en las deliberaciones.

La exigencia de contar con una idea regulativa en el esquema teórico Dusseliano se advierte en la insolubilidad, desde el Estado mismo, de las condiciones lesivas a la población. En la dinámica propia del constructo político –regido por relaciones de poder– Dussel detecta el mayor escollo para crear instituciones distintas, sistemas propicios para satisfacer las interpelaciones de quiénes viven en los suburbios y se persigue integrar. Ante rémora tan insalvable, en la perspectiva filosófica que atendemos, los más perjudicados y desoídos en las relaciones de dominación son los responsables ineludibles de dilucidar el desiderátum político requerido. Para ello hemos explicitado ya la parte preliminar: la víctima debe resistir y tomar conciencia del régimen calimatoso (opresión, uniformidad, exclusión, desigualdad, entre otras)

soluto de toda institución o sistema social, la estipula como contenido del pensar, como la “verdad” de la comunicación racional colectiva, también clarifica que la “verdad”, la vida, está formalmente determinada por la racionalidad discursiva al tener que vivirse y desarrollarse la vida conforme a lo decidido intersubjetivamente. Rechazamos como reductivos, fustiga Dussel, “el vitalismo... la vida humana tiene la racionalidad como constitutivo *intrínseco* y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una ‘astucia’ de la vida. La vida humana nunca es ‘lo otro’ que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad.” E. Dussel, 1998d, Pág. 618. Asimismo, este intelectual reula toda concepción antropocéntrica en política, desestima que el “el hombre sea la medida de todas las cosas”, desde el momento en que recurre a medios externos indispensables (empíricos, técnicos, históricos, económicos, etc.) para efectuar las transformaciones políticas debidas. “Ahora –explica Dussel– el ciudadano es el sujeto de liberación, en la intersubjetividad de un movimiento que ha entrado en la acción transformadora efectiva (...) De nuevo, sólo la máxima, norma, ley, acción, institución que cumpla con las seis condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de construir estructuras políticas justas como legítima transformación del orden establecido, por mediación de la creación de *nuevas* normas, leyes, acciones, instituciones u orden político.” E. Dussel, 2001b, pág. 62 y 64.

que le inhibe conservar y fortalecer la vida personal y compartida.⁶ En cuanto a la parte complementaria, la consensual-discursiva, el sujeto de habla se apresta a argumentar y convenir una utopía históricamente viable, donde cese su apartamiento y sea reconocida su capacidad de decidir la forma óptima o más conveniente de regenerar y perfeccionar la convivencia con sus connacionales.

La concepción del proyecto ético-político presupone por tanto –en la segunda parte– la comunidad de comunicación de agraviados y desatendidos. En relación a ello manifiesta Dussel: “Las víctimas, excluidas de la comunidad de vida y de comunicación hegemónica, al tomar conciencia de su situación de víctimas, interpe-lándose mutuamente constituyen una comunidad crítica en la que discursivamente fundamentan un juicio negativo del sistema que las ha causado, y elaboran una alternativa utópica, posible, real, histórica. De esta manera, al organizar las víctimas simétricamente una comunidad de vida y comunicación deben criticar al sistema que las niega (negatividad) y proyectar una alternativa futura que lo transforme o sustituya (positividad).”⁷ Sólo bajo esta estrategia organizativa las fuerzas sociales más abatidas, no escuchadas en su reclamo más auténtico, las que no cuentan para la totalidad política prevaleciente –y por lo mismo más refractarias e inventivas–, están en condiciones de falsear la verdad admitida oficialmente y socavar la validez del acuerdo intersubjetivo hegemónico vigente.

Con ello el proyecto de desopresión política, alterativo de origen, a constituirse de a poco en el curso de los tiempos; aunque sin desenlace final, se confecciona con elementos categoriales insólitos, con un material renovador: el flujo de la vida compartida y la inclusión unánime en el diálogo público. Su estructura y dinámica formal responden a la crítica y racionalidad del afectado, así como a la cultura y

⁶ A últimas fechas Dussel ha incorporado el sistema ecológico, económico y cultural como dimensiones donde el principio-vida debe afirmarse. La devastación del medio ambiente, de la vida digna y de las identidades culturales por el criterio dominante de la tasa de ganancia en el mundo actual (neoliberalismo), obliga a actuar en cada una de estas esferas en defensa de la reproducción y desarrollo de la vida comunitaria. Véase E. Dussel, 2006a, pp. 103-104.

⁷ E. Dussel, 2001b, pág. 83.

aspiraciones del excluido. Dussel es muy explícito al acusar que “Cosa muy distinta es el proyecto de liberación cultural popular, latinoamericano, porque este proyecto, como futuro, no es más que aquello a lo que tiende un pueblo oprimido. Es el proyecto concreto que se prepara en la oscuridad, por un pueblo que tiende siempre hacia un nuevo proyecto histórico de un nuevo sistema.”⁸ Es un proyecto entonces costurado no únicamente con la experiencia interpersonal cotidiana, éticamente condenable, sino también con la racionalidad ética y política de los empobrecidos y no admitidos como tales en las instituciones históricamente instaladas.

En efecto, la prefiguración de un Estado ético superior y el intercambio argumentativo que lo fundamenta y lo justifica como desiderátum realizable en el acontecer histórico, se desarrollan uncidos a una concepción teórica específica; por muy extraña e indiscernible que parezca inicialmente. En el esquema arquitectónico de la política de la liberación corresponde dicha concepción teórica nueva a la racionalidad del otro, a la cultura de los doblegados por el poder dominante, que aspiran legítimamente a la justicia social y la libertad política. Para Dussel, no hay manera de reconstruir la práctica ciudadana y el funcionamiento de las instituciones sin el recurso rector de la teoría, privados de un proyecto ético-político. Sólo amparado en la racionalidad ética originaria (de la alteridad), el filósofo mexicano está convencido de solventar la supremacía de la polis⁹ sobre la sociedad civil, el privilegio de la utilidad económica ante la dignidad de la vida, así como la dominación de la cultura occidental moderna –eurocéntrica– sobre el desarrollo autónomo, democrático, de las comunidades periféricas y subalternas. Pero para empezar a hablar de esto último, del modo como entiende Dussel la

⁸ E. Dussel, 2006b, pág. 222.

⁹ Nos referimos, por supuesto, al modelo organicista de Aristóteles que sustenta la anterioridad y autosuficiencia del Estado. En dicha corriente filosófica el poder, la legitimidad y cualquier otro atributo de la “ciudad”, son componentes intrínsecos a su realidad, no virtudes conferidas o derivables de los miembros que la integran. Por tanto, la función concedida al ciudadano en el paradigma aristotélico es de dependencia y acatamiento. Su participación se circunscribe a secundar su conservación y progreso natural necesario.

depuración institucional a partir de la racionalidad del proyecto ético-político, habremos de transitar al subsecuente inciso.

5.2.- REALIZACIÓN HISTÓRICA DEL PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO DE Dussel

En el planteamiento político de Dussel no únicamente le corresponde a la sociedad civil (en sus estratos más bajos y mayoritarios) la prescripción formal del proyecto ético-político, tiene, asimismo, la encomienda inapelable e irrevocable de convertirlo en práctica concreta, en concederle por todos los medios efectivos realidad histórica. Refiriéndose a los nuevos movimientos sociales y a su cometido reivindicador Dussel sostiene: “La praxis de liberación no es solipsista, efectuada por un sujeto único y genial: el líder. Es *siempre* un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco. Es una acción de ‘retaguardia’ del mismo pueblo, que educa a los movimientos sociales en su autonomía democrática, en su evolución política, en ser actores mutuamente responsables de sus destinos.”¹⁰ Mediante la acción estratégica previamente acordada, consensualmente definida, el ideal político postulado deviene realidad, acto fenoménico, conjunto de instituciones sociales. Es un movimiento donde la *potentia* de la comunidad crítica y antihegemónica, asumida como fuente transmutadora de lo vetusto o fetichizado, se institucionaliza como *potestas*,¹¹ aliena el poder para la administración eficiente de la vida democrática.

¹⁰ E. Dussel, 2006a, pág. 115.

¹¹ Para que la vida humana pueda asociarse, formar comunidades de vida, salvarla de la indeterminación de la *potentia*, es preciso crear instituciones (*potestas*) que custodien y aseguren la permanencia y el crecimiento constante del conglomerado. A nombre de ello, de la necesidad natural de asociarse y defender esta forma de vida, el poder de la sociedad civil se objetiva o delega en instituciones sociales. En el campo político, dice Dussel, “El poder del pueblo (*potentia*) se objetiva o aliena en el *sistema* de instituciones políticas producidas históricamente durante milenios para el ejercicio de dicho poder (*potestas*).” E. Dussel, 2006a, pág. 33.

En contraste, las reconstituciones políticas son impensables para Dussel desde las relaciones de poder dadas, teniendo como origen al sistema fetichizado. Un régimen en decadencia, según él, cuya visión de la cosa pública (*res publica*) se ha reducido tanto a sí mismo, a lo que es y puede ser, es incapaz de admitir otro despliegue que el de su propia identidad. Su verdad es tan clara y plena que sólo resta contemplarla y acatarla. Semejante Estado, deplora Dussel, termina por ser “una tautología autorreferente radical, sin ningún criterio objetivo o en relación con una empírica intersubjetiva (sic) suficiente. Es lo puramente subjetivo, arbitrario, intra-cultural, dogmático, totalitario.”¹² No hay resquicio para lo distinto, ni forma de virar el destino elegido una vez fetichizado, fatalmente fetichizado. Se niega a descubrir los tesoros de lo nuevo resguardándose en su mismidad. Las transmutaciones sistémicas en consecuencia no son autógenas o generadas voluntariamente por el orden establecido. En la filosofía política de Dussel la mismidad y el futuro otro son términos incompatibles e incausables por naturaleza. Su relación no es de continuidad lineal como el modelo clásico (Aristóteles) o de negación y superación sintética a la manera del modelo especulativo (Hegel), sino de ruptura y transformación creativa inédita. La susodicha deconstrucción-construcción de la “transmodernidad”.

Y como la realización del proyecto ético-político es obra de los movimientos sociales críticos, imputable a la perseverancia de la alteridad en su más amplio sentido: indígenas, desempleados, feministas, ecologistas, por mencionar sólo algunos, su consumación dependerá del seguimiento y atingente cumplimiento de los tres principios críticos de la política de la liberación. En tal sentido, con la instauración de instituciones convenientes a la dignidad de la vida humana, favorables a la participación democrática en los asuntos públicos y a la efectuación posible de la convivencia justa, la transformación política adquiere verdad, validez y factibilidad, así como orientación ética y probabilidad política. En una palabra, se traduce en

¹² E. Dussel, 2007p, pág. 286.

liberación de las víctimas y reconocimiento del excluido. El proceso para Dussel, en esencia, tiene que ver primordialmente con la sustitución del sistema institucional decrepito, que privilegia la reproducción y desarrollo de su estructura sobre el crecimiento de la vida individual y colectiva. Es decir, en el pensamiento Dusseliano la reinstitucionalización o delegación del poder de la comunidad, de la ciudadanía (*potentia*), en entidades sociales novedosas (*potestas*), es lo que en realidad suscita el cambio de paradigmas políticos, lo que nos lleva a superar permanente e indefinidamente las relaciones de poder establecidas.

La política para Dussel, en consecuencia, es la actividad dedicada preferentemente a resguardar la “voluntad-de-vida” o el querer vivir de la población en comunidad. La vida humana asociada se torna por lo mismo, en este filósofo, en la categoría determinante de la *polis*, en el criterio absoluto desde donde calificamos que instituciones aún tienen vigencia y cuales ya prescribieron o se han fetichizado en definitiva. Sin embargo, el rasgo crítico a destacar –desde nuestra percepción–, en la forma de concebir Dussel el reordenamiento de la ciudad, se descubre en aquello que se pretende modificar y en quiénes y cómo llevan a cuesta el remozamiento. Por ejemplo, la filosofía de la liberación considera suficiente la mera sustitución de sistemas políticos para superar la opresión y revertir el ostracismo, así como para realizar el proyecto de una mejor vida común. Se trata, empieza a esgrimir Dussel, “de imaginar una *nueva civilización transmoderna* basada en un respeto absoluto a la vida en general, y de la vida humana en particular donde todas las otras dimensiones de la existencia deben ser reprogramadas desde el postulado de la ‘vida perpetua’. Esto toca *todas las instituciones políticas* y las pone en exigencia de radical transformación.”¹³

¹³ E. Dussel, 2006a, pág. 134. En un reportaje periodístico sobre Dussel, la idea se presenta con mayor claridad y contundencia; a pesar del breve desarrollo con que se expone: “Las instituciones son necesarias; pueden estar al servicio del pueblo o servirse del pueblo. Cuando esto último sucede, cuando se fetichizan como algo ajeno o superior a los ciudadanos o se corrompen, hay que cambiarlas y, si se los cambia, ya es una revolución”. A. García, 2009.

Cierto que en el pensamiento crítico de Dussel es imprescindible la figura de la víctima como agente de transformación social (sin su intervención nada se alteraría substancialmente y todo quedaría en postulados ideales inmejorables), en ella –en tanto alteridad– recae por razones de reivindicación histórica el cambio estructural esperado, representa la persona indicada para conducir el proceso auroral, aunque en ningún momento se le consideró también –en el pensamiento mencionado– como objeto necesario de dicha transformación. A nuestro juicio es lo que asevera Dussel al discurrir que “La acción política que intenta cambiar o ‘transformar’ el mundo se dirige *inevitablemente* a las instituciones... A la ‘forma’ (institución o consenso) se los ‘cambia-de-forma’ se lo ‘trans-forma’ a través de un momento de aparente caos superador o de disidencia creadora para alcanzar un grado superior de forma.”¹⁴

Compartimos con el autor latinoamericano la tesis de que la regeneración del espacio público conlleva ineludiblemente la reinstitucionalización política conforme a las exigencias de la coyuntura o momento histórico, “cambiar el mundo” – como él dice– significa inmediatamente modificar las estructuras que lo conforman y fundan. No obstante, estimamos que un cambio de sentido histórico cabal, o al menos más completo, debe abarcar al sujeto de la transformación. Si el ciudadano responsable del progreso político no hace suya la nueva cultura –contenida en el proyecto ético-político–, no la internaliza hasta formar parte de su práctica personal y colectiva, las relaciones sociales no se depuran y las relaciones de poder (propuestas en la filosofía política crítica como objeto de reconstrucción perenne: deconstrucción-construcción) permanecen inalterables a pesar de las atinadas y continuas reestructuraciones implementadas.

En efecto, no basta con oficializar la verdad alterativa para traducirla inmediatamente en forma de vida concreta. Asimismo, nos parece insuficiente la creación de condiciones estructurales para llevar a cabo, con mayor certidumbre y éxito, su actualización efectiva. Para ello es indispensable que el habitante de la ciudad subje-

¹⁴ E. Dussel, 2007p, pág. 328.

tivice la cultura original, se transforme en algo distinto al acceder a la otra racionalidad.¹⁵ Con un ciudadano refinado, en presencia del hombre nuevo, perfeccionado entre los demás, socialmente, y no en la individualidad abstracta, solipsistamente, se estrena una nueva práctica interpersonal y el avance ético-político se verifica de modo patente. Al amparo de lo sustentado, podemos confirmar la confluencia del mundo exterior (social) e interior (subjetividad) en el dilatado horizonte de las transformaciones rupturales periódicas; o sea, en el cada vez más necesario y complejo desarrollo político auténtico, real y completo.

En la transfiguración del Estado, Dussel certifica ampliamente, por supuesto, el desempeño trascendente de los movimientos sociales y agrupaciones civiles. Primero, resistiendo la fetichización del poder e inventando proyectos desfetichizadores y de convivencia más digna y elevada. Además, estableciendo instituciones al servicio de la comunidad y organizándose internamente para el control de sus diversas atribuciones conferidas o delegadas. Sobre esto último —el control de las variadas funciones sociales de la institución—, Dussel nos habla del “Estado subjetivado” en el sentido de un Estado supervisado continuamente por la población civil mediante organismos e instituciones creadas con este fin. En el fondo de la transformación del Estado, elucida este investigador, “se encuentra el problema a ser resuelto de construir una *democracia participativa* bajo el *control* del pueblo sobre el ejercicio del poder delegado, administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial, para que se satisfagan las reivindicaciones de los ciudadanos, de los movimientos sociales, del pueblo. La dificultad de esta fiscalización estriba en la creación de instituciones especializadas para ejercer eficazmente la indicada fiscalización y en los medios que se le otorguen para cumplir esos fines.”¹⁶

¹⁵ Lo que queremos denotar con esta afirmación es que las renovaciones culturales y las verdades o valores originales no son innatos al hombre, ni se apropia de ellos de manera automática o espontánea, sino que sólo mediante una conversión o transfiguración de sí el sujeto puede asumir al mundo nuevo. O sea, al estrenar vivencialmente lo otro de lo admitido, el ciudadano empieza a convertirse en eso otro, se transforma en lo distinto a lo actual reconocido.

¹⁶ E. Dussel, 2006a, pág. 153. Véase también Dussel 2007p, pág. 332.

Por subjetivación del Estado Dussel entiende, por tanto, que las instituciones y el Estado mismo (como macro-institución) estén bajo la estricta observación ciudadana, que los habitantes de la *polis* sean los inspectores más escrupulosos del buen funcionamiento institucional. Pero que la ciudadanía asuma la supervisión de la vida pública, aún prevista legalmente y llevada a cabo con pundonorosa responsabilidad, no asegura la transformación verdadera del Estado. Para las relaciones sociales poco importa una nueva pecera si los mismos peces, con los mismos vicios y las mismas prácticas, van a habitarla. Esto sólo confirma la tesis central de la política de la liberación: depuración o progreso político equivale a reestructuración estatal. A nuestro juicio, el relevo de instituciones públicas sólo representa el primer paso en el proceso de reconstitución del Estado. Reducir todo el trámite de la revolución al perfeccionamiento del mundo exterior del sujeto, subestimando la parte inmediata del yo, resulta poco productivo y muy desesperanzador.

Una hipótesis más promitente, a nuestro entender, consiste en complementar la reedificación institucional con la transformación del ciudadano. Una vez que la cultura política sin precedentes (guarecida en el proyecto ético-político como idea regulativa) se institucionalice en los nuevos órganos del Estado y sea apropiada por el sujeto para transformar su experiencia concreta, su actual forma de vida, estaremos transitando con mayor certidumbre y más clara convicción a los nuevos estadios de la convivencia política prevista por la política de la liberación, a la vida entre hermanos que depara este desarrollo bipartito y complementario.

Capítulo VI

Realización histórica del proyecto
ético-político de Villoro

“Si logramos internalizar en las generaciones
que nos preceden, un espíritu humanista,
seguramente les facilitaremos el
camino que ayude a cambiar el poder.”

J. Sánchez, *Ética y poder*.

Para Luis Villoro la filosofía política adquiere mayor validez y encomio si en ella misma advertimos el mecanismo de su convertibilidad práctica. Un pensamiento que se proponga el mejoramiento de las relaciones sociales –según su apreciación– por más excelso y refinado que se juzgue a nivel conceptual, resulta estéril si no gesta entretelas su cumplimiento fáctico. No justificaría, en tal caso, su presencia en la vida comunitaria y en un momento dado hasta podría contribuir a que perdurasen las divisas que el poder proclama: la dominación y la violencia. Fungiría esencialmente como contrapeso del progreso democrático, así como en la realización de sus valores más constitutivos. En otras palabras, su cometido social sería operar a la manera de una ideología, cuyo objetivo principal es el control y la disciplina de los individuos.

Fiel a esta convicción, Villoro sugiere una forma muy peculiar de realizar históricamente su teoría política: la “Aplicación casuística de los valores”, descrita en el capítulo 4 de esta publicación (pp. 195-201). La cara del poliedro que abordaremos en los espacios subsecuentes, por tanto, versa sobre la transformación de la convención política en lo que concierne a ¿Quién es el encargado de depurarla? y ¿cuál es el proceso que debe operarse en toda reactivación de la vida de la ciudad? Con particular interés nos detendremos a analizar –en el proyecto ético-político de Villoro– la parte que define y explica lo que se pretende transplantar, la entidad receptora de todos los esfuerzos de mejoramiento político.

De antemano sabemos que al habitante de la ciudad le compete, por razones de pertenencia e identidad, virar el destino de la vida en común. En la política comunitaria de Villoro el responsable de proveer dirección y contenido al orden político en proceso de cambio recae en el ciudadano. Asimismo, alcanzamos a percibir en el esquema teórico del pensador mexicano la equivalencia, en buena medida, entre la evolución ético-política de las sociedades humanas y el progreso de las estructuras estatales. El propósito, sin embargo, en el apartado que nos ocupa, es examinar los distintos momentos y aspectos de la práctica transformadora del sujeto. Conocer los pormenores de la función desempeñada por los actores sociales en el proyecto de construcción del futuro. Por lo mismo, también nos interesa exponer las razones que aduce Villoro para privilegiar el cambio de régimen político (sobre otras entidades de posible modificación: el sujeto, por ejemplo) y el proceso que este debe trazar. Nuestra aspiración, en suma, es contar con las precisiones que el autor ofrece sobre la temática y desarrollar en espacios posteriores los análisis respectivos.

6. 1.- EL SUJETO DE TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

En cuanto a la primera interrogante: ¿Quién es el encargado de depurar las relaciones públicas?, este filósofo asiente que la transición democrática sólo puede ser implementada por la sociedad civil. El advenimiento histórico-político para él de ninguna manera supone leyes naturales inviolables o el fatalismo de una voluntad suprahumana omnisciente e inequívoca. Es un acontecimiento de carácter cultural que corresponde a la ciudadanía asumir con responsabilidad ética y visión política. Sin embargo, logramos percibir en el discurso villoriano que no todo ciudadano puede fungir como agente del cambio social. Es menester formar parte, para ello, de los grupos más maltratados de la sociedad. La condición que deben satisfacer para tal empresa consiste en resistir y superar al régimen de poder imperante.¹ La

¹ La primera acepción de poder, en Villoro, apunta propiamente a la dominación de una élite de la sociedad sobre la mayoría restante. Tal definición supone que el poder no busca actualizar ningún

vía de la emancipación, sugiere al respecto nuestro autor, “no consiste en la ruptura de la asociación para la libertad, sino en su realización cabal; no pasa, por lo tanto, por la abolición de la democracia sino por su contrario: su radicalización. Esto sólo puede ser obra de los sectores desfavorecidos de la sociedad... Sólo ellos pueden tener una actitud espontánea favorable a la instauración de una mayor igualdad y, al mismo tiempo, a la participación en un poder público que les ha sido parcialmente confiscado.”² El rezagado del desarrollo social y, a la vez, sometido a las estructuras de poder personifica –según el pensamiento que nos ocupa– la garantía de que la realidad injusta e inmoral prevaleciente es susceptible de modificarse, de prescribir en el momento que se lo proponga con seriedad, compromiso y responsabilidad.

Sólo que las modificaciones exigen, continuando con Villoro, un sujeto revolucionario actuando organizadamente. En efecto, supone un innovador social que junto a todos los sectores afectados, construyan una fuerza de resistencia indoblegable, un “contrapoder”³ apto para realizar progresivamente la propuesta de una sociedad valiosa y multicultural. Un amplio movimiento cívico, asevera este pensador, “que recoja aspiraciones de grupos desfavorecidos, abarque partidos de dife-

bien general, que está más bien desligado del valor que lo pudiera legítimamente justificar. Es decir, en esta acepción el poder se desea por sí mismo en tanto que garantiza la supremacía de los intereses particulares en una sociedad desarmonizada. Llegamos así, recurriendo a Villoro, “a un sentido más preciso de ‘poder’: ya no consiste en la mera capacidad de realizar un fin querido; se trata de un poder sobre los hombres, no sólo sobre sus acciones colectivas.” L. Villoro, 2001d, pág. 82.

² *Ibidem*, pág. 355.

³ A diferencia del poder que significa imposición de cierto grupo social sobre otros, violencia generada en la consecución y mantenimiento del predominio, el contrapoder designa la fuerza del pueblo organizado, resistiendo al poder particular. El contrapoder, delata Villoro, “puede comprender entonces el poder del pueblo; pero ‘poder’ tendría, en esta expresión, un sentido contrario al impositivo: significaría una situación en la que ninguna persona o grupo estuviera sometido a un dominio particular y cada quién tuviera la capacidad de determinar su vida por sí mismo (...) El fin del poder es lograr el mayor dominio del todo social por una de sus partes. El fin del contrapoder es alcanzar el dominio del todo social por sí mismo.” L. Villoro, 2001d, págs. 86 y 87.

rentes ideologías y coordine la resistencia de asociaciones diversas se anuncia como una fuerza que pudiera, en este caso, impulsar el paso de un régimen autoritario disfrazado a una democracia.”⁴ Y para indicar que la organización ciudadana es una premisa imprescindible en toda clase de latitudes, volvemos a Villoro: “la oposición a una política económica neo-liberal y a una Europa dominada por el gran capital no pasa por la alternanza en el poder de los partidos políticos, empieza a dibujarse, en cambio, en manifestaciones coordinadas de varios actores sociales de muy distinto origen que atraviesan todas las capas sociales.”⁵

Pero para reordenar la deficitaria convivencia política, la amplia gama de ciudadanos —debidamente organizados— precisa postular antes los valores éticos de puestos de las relaciones públicas. El primer paso consiste en pretender colmar las relaciones interhumanas de aquello que más carece y con mayor urgencia necesita para su adecuado despliegue. Si lo que mueve a los estratos desfavorecidos de la colectividad es revalorizar el establecimiento político, recomponer axiológicamente el organismo social devastado, deben proyectar, de antemano, en su práctica política el bien común pretendido. En el principio de la política comunitaria intitulada “Postulación de valores en la acción política” (*supra*, pp. 160-164), Villoro destaca que toda praxis social entraña un objetivo por conseguir, supone un valor que la justifique y oriente en su marcha. No cabe en ella —nos dice— el sin sentido o nihilismo como meta. Sin salvedad conlleva —en el caso de los oprimidos— su deseo de cambio y desarrollo moral.

Y como en la acción organizada de la sociedad civil es donde se postula la sociedad deseable y la que finalmente genera los procesos democráticos y avances históricos, nuestro pensador reconoce en los grupos refractarios la autoría del bien general, atribuye a los sectores insumisos la progenitura del fin valioso que guía la transición. “Para que una actitud contra la dominación —discurre Villoro— pueda desembocar en una práctica social transformadora debe asumir el interés de los

⁴ *Ibidem*, pág. 357, pie de página 3.

⁵ *Ibidem*, pp. 357-358, pie de página 3.

sectores dominados... Pese a su diversidad, todos los grupos dominados comparten, en distintas medidas, un interés común: justamente liberarse de su estado dominado. A pesar de sus concepciones y necesidades diversas, coinciden en algo: en un proyecto de otra sociedad emancipada.”⁶ En substancia, el proyecto político fundado en la ética responde a las aspiraciones del conjunto de subyugados y, en su etapa de aplicación, tiende a resarcir las carencias o privaciones prevaletentes en la formación política constituida. Se establece así una relación de equivalencia entre lo que se propone realizar la parte ofendida de la sociedad y la promesa de un mundo mejor contenido en el plan de desopresión política.

Aunque es menester también mencionar la imposibilidad de una analogía radical entre la realidad fenoménica de este mundo y el modelo de sociedad deseable del mundo contrafáctico. En la ética-política de Villoro no se pretende –ni remotamente– tomar el cielo de un solo golpe, ni apagar las penas de la Tierra con un día de sol. El proceso de celestialización de la Tierra o terrenalización del cielo, en esta filosofía, es una narración sin desenlace final y con continuos tropiezos en el trayecto. En el principio de “Orientación axiológica de la acción política” (*supra*, pp. 169-174) Villoro afirma, sin ambages, pero con prudencia y bases razonables, la asintoticidad entre la realidad y la idealidad que buscan sintetizarse en el horizonte político. Y en el marco de este acercamiento cada vez más estrecho –nunca conclusivo, aunque siempre deseado– es como nuestro autor concibe una orientación axiológica ilimitada de la práctica política. Por lo demás, con un liderazgo incontrovertible del valor sobre la fuerza invidente del poder. Asimismo, la orientación eviterna de la idea regulativa da lugar tanto a un pensamiento crítico continuo, imprescriptible, de las condiciones históricas prevaletentes, como a un pensamiento concreto que analiza en cada coyuntura por venir, las posibilidades reales de materializar el bien deseado por todos.

⁶ L. Villoro, 2007c, pág. 52.

6. 2. - REALIZACIÓN HISTÓRICA DEL PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO DE Villoro

En relación a las otras interpelaciones: ¿Qué proceso debe operarse en la reactivación de la vida de la ciudad? Y sobre todo ¿qué es lo que se procura modificar en dicha reactivación?, podemos adelantar que una cadena de acciones conducida por un fin valioso regenera la estructura del poder político. Al menos, es lo que pretendemos demostrar dispone el pensamiento villoriano. Por lo pronto, ya hemos aducido que la acción de las capas sojuzgadas de la sociedad, organizada en un “programa de vida”,⁷ reviste el medio más efectivo para transgredir las relaciones de poder. La transformación política sin embargo exige algo más que meras acciones con sentido. Contempla también el conocimiento de la realidad concreta, del suelo que acoge la semilla en su seno para dar vida y esperanza al futuro.

Según el esquema bocetado en la (página 191), el progreso de la política en un sentido ético encierra una idea regulativa (fin valioso último) que direcciona al conjunto de acciones –impugnando junto a la situación particular en turno, la efectividad de la práctica política admitida previamente como transformadora– y situaciones nuevas propicias para la aplicación del valor apetecido. Lo primero que resalta en el esquema referido –con respecto a la realización del bien común postulado– consiste en que la acción estratégica de la ciudadanía, del “contrapoder” de los ciudadanos convenientemente organizados, opera como detonante de momentos históricos inéditos. En todos los casos, detecta Villoro, “la ética crítica propugna por la realización de una sociedad parcial o totalmente otra, ajena al sistema de poder existente. Para realizarla, tiene entonces que acudir a un contra-poder... Y una ética aplicada a la política debe tener función regulativa de la acción”⁸, complementando

⁷ Programa de vida no es otra cosa que el continuo de acciones y situaciones guiadas por el fin valioso último. El sentido y justificación ética de la cadena de acciones y situaciones la concede precisamente la meta deseable. Véase L. Villoro, 2001d, pp. 125-126. En este libro véase pp. 191-195.

⁸ L. Villoro, 2000e, págs. 8 y 13.

el concepto al anotar que “Ciertas acciones son medios para lograr otras acciones o situaciones objetivas. Pueden considerarse sus causas o condiciones iniciales.”⁹ El cometido de la acción política, por tanto, estriba en generar condiciones concretas nuevas; convenientes a la aplicación de valores y acciones posteriores. Será justamente en cada una de las coyunturas reformadas, subsecuentes, donde la acción regulada pueda materializar la realidad deseable.

Pero a todo ello: ¿Qué debemos entender por situación o momento histórico inédito; donde parcialmente se cumpliera la sociedad proyectada? O con mayor nitidez: ¿Qué es lo que finalmente Villoro se propone restañar? A nuestro juicio, el ámbito a restañar gradualmente en el pensamiento villoriano es la estructura estatal.¹⁰ Para el filósofo mexicano el cambio institucional permitiría transformar todo el fenómeno político (lo jurídico, el subjetivo, las relaciones sociales, etc.) en función de que encarna el espacio¹¹ donde —mediante su actuación política— se impone la

⁹ L. Villoro, 2001d, pág. 111.

¹⁰ Quizá la categoría de “comunidad” estudiada por Villoro al final de su obra: *El poder y el valor...*, es la que pudiera con mayor seriedad rebatir nuestra interpretación. En especial, nos referimos a que la idea de que “la comunidad” se constituye merced a un vínculo ético, en base a la identidad del bien personal y el bien común mediante el valor de la fraternidad. Y en donde se prescinde del Estado en su etapa óptima, tope, como idea regulativa. Empero, el pensador mexicano conserva la tesis de que la realización de “la comunidad” se obtiene variando únicamente el sentido del poder político, restituyéndolo a los legítimos propietarios: las capas rezagadas de la colectividad. La realización de los valores comunitarios —explica Villoro— “en la sociedad moderna supone un movimiento inverso al que condujo al Estado-nación actual. El Estado-nación tiene la tendencia a disminuir los poderes locales a favor de un poder central, la diversidad en beneficio de la homogeneidad, se trataría ahora de difundir los poderes hacia las organizaciones de base, de respetar las heterogeneidades... La política democrática se dirigiría entonces a reproducir espacios locales de encuentro, donde una comunidad pudiera surgir de nuevo: comités de barrio, secciones sindicales, gremios profesionales, asociaciones múltiples, consejos de obreros en los lugares de trabajo. El fin último sería la reducción del Estado-nación a un lugar de comunicación y coordinación de los espacios de poder locales. Las fórmulas concretas, las instituciones que lo integrarían, habría que inventarlas. Pero sus funciones se reducirían a la promulgación del sistema normativo que permitiera la convivencia de los poderes locales.” L. Villoro, 2001d, págs. 374 y 376.

¹¹ En la terminología actual de Villoro este espacio se designa como Estado nación o Estado homogéneo.

voluntad e interés de un grupo selecto sobre todos los demás. Hay constancia de lo anterior en distintos pasajes de su obra. Recuperaremos para nuestro caso las siguientes: “El Estado deseable en abstracto, al considerar las circunstancias concretas, deberá acoplarse a la necesidad si quiere realizarse” (...) “Una sociedad *otra*, para realizarla parcialmente tiene que volver sobre la moralidad social, procurar que los valores éticos encarnen en ella. Tiene que transformar las instituciones y reglas que configuran la moralidad social y sostienen las relaciones de poder”. (...) “El nuevo Estado no nacería de la destrucción repentina del Estado-nación, actual, sino de un lento proceso de reforma de las correspondientes instituciones.”¹²

Donde también se advierte la preferencia de Villoro por el cambio estructural, por la transformación del régimen de poder sobre la instancia normativa y subjetiva, es en el sector de las “múltiples significaciones” del “acto total.”¹³ Por ejemplo, en el suceso histórico descrito por el intelectual mexicano —la ejecución de Maximiliano de Habsburgo proclamado Emperador de México—¹⁴ se pone en relieve siempre la renovación del Estado y se relega en todo momento, por su parte, lo que compete a la regeneración personal. La muerte de Maximiliano suele concebirse ahí como un crimen, cuando se le abstrae de las causas que motivaron el hecho, pero —fustiga Villoro— “el mismo acto, situado en su contexto histórico admite otras descripciones igualmente verdaderas: es sentencia contra un usurpador, afirmación de la soberanía nacional frente a una potencia extranjera, cumplimiento de la legalidad republicana. La misma acción cobra significados distintos ante observadores externos: ejemplo y advertencia contra cualquier infracción del estado de derecho, afirmación de independencia.”¹⁵ Merced a lo recién trazado se puede observar como en

¹² L. Villoro, 2001d, págs. 106, 245 y 377.

¹³ “Acto total” en el discurso villoriano significa todo acto particular ejecutado en su contexto histórico, cuya efectividad de operación depende de las “múltiples significaciones” que le conceden los agentes y las “consecuencias inmediatas y previsibles” de este acto. Véase en nuestro trabajo pp. 190-191 y en L. Villoro, 2001d, pp. 116-120.

¹⁴ Véase *Ibidem*, pp. 116-119.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 116.

las “múltiples significaciones” del “acto total” sólo se indican conceptos públicos: “soberanía nacional”, “legalidad pública”, “estado de derecho” e “independencia” del país. Con ello queda claro el sesgo que le imprime Villoro al proceso de perfeccionamiento ético de la política.

Por lo que comprende al segundo sector del “acto total”: las “consecuencias inmediatas y razonablemente previsibles”, el resultado convalida lo conseguido en el primero; sin ningún ápice de distorsión. Remitiéndose al mismo ejemplo (muerte de Maximiliano), Villoro atisba las siguientes consecuencias inmediatas: “La ejecución produce una situación política nueva, la cual es más favorable que la anterior, para emprender otras acciones conformes con el programa liberal; por ejemplo, la convocación a elecciones generales que inicien un proceso democrático. Luego, las consecuencias inmediatas y previsibles de aquella acción, incluyen mayores posibilidades reales para tomar decisiones posteriores conformes al fin proyectado.”¹⁶ Y con estas consecuencias previstas: “situación política nueva”, “emprender otras acciones conforme al programa liberal”, “convocación a elecciones generales” e “inicio de un proceso democrático”, se procura únicamente la reconfiguración de lo estatal, el remozamiento de las estructuras de poder, descuidando sin razón los otros componentes que coadyuvan al crecimiento de lo político y la convivencia interhumana.

Con el principio de “aplicación casuística de los valores” (*supra*, pp. 195-201), parte conclusiva de la ética concreta de Luis Villoro, colofón en la concreción de los valores postulados, se verifica la propuesta de recambio institucional de este investigador. El proyecto filosófico político de Villoro —se confirma aquí— privilegia al Estado como término del perfeccionamiento eslabonado. Y de la primacía que concede a este género de desarrollo social exponemos los siguientes pasajes: “Se debe decidir, en cada caso, el grado y el momento en que sería oportuno intentar realizarlos, escoger en concreto entre valores contrarios, compulsar alternativas de

¹⁶ L. Villoro, 2001d, pág. 117.

acción, ponderar la medida en que una circunstancia específica se presta a la puesta en obra de un proyecto... Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.”¹⁷

Con justificada razón se tendría que replicar la opacidad de la cita de Villoro. La opacidad de la cita en relación a lo que procuramos demostrar y no de los conceptos filosóficos de Villoro en sí. En ella, pues, no se precisa exactamente la naturaleza de la transformación política, nada se nos dice ahí sobre la instancia que debe acusar las reformas implementadas. No obstante, si nos remitimos al sentido que cobran expresiones como “decisión”, “circunstancia”, “contexto” y “situación”, en otros pasajes de la obra de nuestro autor, sin duda el escollo se salvaría. Todos estos conceptos por principio, se refieren al fin valioso último o Estado plural y ético. El movimiento hacia una sociedad más igualitaria, esgrime Villoro, “sería para abrir la vía a un Estado heterogéneo, múltiple, basado en el poder del pueblo real... El fin sería el tránsito del Estado homogéneo a una nueva forma de Estado múltiple, respetuoso de su diversidad interna... Son fines últimos que forman parte de un mundo ideal, objeto del deseo y la voluntad del agente (en nuestro ejemplo, los valores de libertad individual, igualdad ante la ley, Estado de derecho, etc...)”¹⁸ Y si la “decisión” del sujeto político se efectúa procurando este bien común, se toma con el propósito de remplazar de a poco la “circunstancia”, el “contexto” o la “situación” concreta por el Estado plural proyectado como idea regulativa, el problema sobre la naturaleza de la transformación política comienza a dilucidarse.

Pero que la “circunstancia” o “situación” existente aluda, en el discurso villoriano, al Estado ético a realizarse en ella, significa precisamente que es la sede natural del Estado histórico cuestionado y modificable por el movimiento ciudadano. Si no fuera así, cómo concebir la realización del Estado ideal en ella; en un ámbito

¹⁷ *Ibidem*, pág. 124.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 357, 377 y 120, respectivamente.

que por ser contranatura impugnaría todo intento de materialización estatal. Incluso, sería absurdo e incomprensible —en este caso en Villoro— que se planteara y desarrollara toda una serie de argumentaciones en pro de un equívoco como éste. El pensador mexicano, contrariamente, pugna por la relación establecida al indicar: “La esfera de los valores objetivos no puede nunca identificarse con una situación histórica o un ordenamiento social existente... La elección de realizar la sociedad más valiosa es una opción ética que rechaza la situación existente e invita a realizar lo que no es... A la concepción de la sociedad deseable como idea regulativa, que nunca se cumple cabalmente, la de la sociedad real en cambio gradual, que nunca se transfigura plenamente.”¹⁹

Otra referencia que nos faculta a sostener la correlación entre Estado valioso y Estado real —mediante los conceptos de “situación” y “circunstancia”— y a ratificar que la filosofía política de Villoro antepone la tesis del remozamiento institucional sobre otras del mismo género político es la siguiente: “Un Estado multicultural, exige una estructura política y jurídica distinta a la de un Estado homogéneo: pluralidad de espacios de poder autónomos, subordinados a los poderes del Estado, pero no subordinados entre sí, pluralidad de sistemas jurídicos en una diversidad de territorios. Aceptar el carácter multicultural de un Estado-nación obliga a asumir esa pluralidad.”²⁰ En consecuencia, debemos convenir con lo anterior que es priorizando los cambios estructurales como se avanza en el mejoramiento de la cultura política y de la práctica social de los individuos, que a partir de la transfiguración estatal contamos con las condiciones adecuadas para iniciar el desarrollo de las otras entidades políticas. No caminando a la par lo público y la subjetividad, ni tampoco revirtiendo el proceso aquí planteado, esto es, el cambio de mentalidad incidiendo en la transformación del Estado actual. Por lo pronto es lo que alcanzamos a entrever en el análisis desplegado sobre la teoría filosófica de este pensador.

¹⁹ L. Villoro, 2001d, págs. 246 y 247.

²⁰ L. Villoro, 2001e.

Capítulo VII

Valoración de la transformación institucional
desde la subjetividad política

“Sería difícil esperar que se modificara
el régimen político si sus actores
permanecen iguales”

Miguel Concha. “Desafíos a la sociedad civil”

La convicción de que el remozamiento de los aparatos de Estado representa la pista indudable de los nuevos y mejores tiempos políticos, obliga a Dussel y a Villoro elaborar una propuesta teórica clara en su visión y solvente en su misión. La laboriosa empresa asumida por la pareja de filósofos exige, como premisa inicial, la aprobación conceptual de la alternativa política. Su justificación racional previa a fin de operar de manera sensata y conveniente. Otro requisito infaltable en todo compromiso con la experiencia precaria, a sustituir, es la realizabilidad del pensamiento. La adecuación del proyecto teórico a las exigencias de la situación coyuntural. Sin olvidar, por supuesto, al protagonista que hace posible la conceptualidad de aquellos deseos de cambio y su correspondiente puesta en práctica. A la intervención insustituible del individuo cada vez que se vuelva necesaria la renovación del presente, la reconfiguración del mundo circundante. De manera más detenida expondremos en los espacios que siguen cada uno de los rasgos anteriores.

Sin duda el pensamiento ético-político de Enrique Dussel y Luis Villoro busca, entre otros objetivos filosóficos, justificarse en la evidencia racional y la solidez argumentativa del discurso teórico. Sólo de esta manera sus proyectos filosóficos respectivos podrían admitirse como válidos universalmente. Y con reconocimiento formal, están en mejores condiciones de estudiarse, cuestionarse y desarrollarse académicamente. Es posible, inclusive, que de este modo llegasen a repercutir en pensamientos no filosóficos (sociológico, económico, político, etc.), así como en la

experiencia práctica misma. La “razón del otro” o “razón política crítica”¹ en Dussel y la “creencia razonable”² en Villoro, pretenden ser los elementos categoriales con los cuales se pruebe la idoneidad de su legitimidad. Sin embargo, ambos filósofos están convencidos que la teoría –su teoría, por supuesto– adquiere realmente validez y aceptación cuando se repara en su relación con la empiricidad, cuando se piensa a la teoría y a la práctica como una unidad indisoluble. Su inserción adecuada en la praxis concreta, entonces, es lo que en última instancia reviste a la especulación de justificación auténtica, prestigio intelectual y sobre todo de beneficio social.³

En consecuencia, la principal tarea filosófica de Dussel y Villoro consiste en liar el saber con el hacer. De manera muy especial –en el tema que venimos analizando– el saber con el hacer político. Por lo mismo, la implicancia del pensamiento en la transformación gradual y continua de la convivencia pública será la característica más pretendida y valiosa de sus propuestas ético-políticas; el viso que identifique más plenamente a cada una de sus alternativas filosóficas. En la concepción de cada uno queda claro que la teoría tiene que mostrarse como realizable, como algo que se puede llevar a la práctica; y la práctica debe manifestarse como algo razonable, como algo que responde a una determinada lógica. Una vez conseguida tal articulación, el silogismo filosófico vale para nuestros dos pensadores más por su convertibilidad en una práctica humana, que por una bien lograda coherencia lógica, por el reconocimiento unánime de su trabajo formal.

Otro de los aciertos plausibles en el pensamiento político de los filósofos mexicanos es abogar por la autonomía del sujeto. Para ellos todo cambio histórico-

¹ Véase la segunda parte del capítulo 3, pp. 126-133.

² Véase en el capítulo 4 pp. 165-169.

³ Cabe precisar también que lo que se juega en la realización del proyecto ético-político no es la veracidad o verdad de la teoría postulada –esta se da en el plano de la racionalidad material (Dussel) y la racionalidad de valores y fines (Villoro). La cuestión de fondo aquí es la adecuación entre lo que se busca materializar (el contenido del proyecto) y los medios elegidos para ello dentro de un contexto histórico específico. A la realización de contenidos lo que le interesa es la efectividad de los medios para lograr fines y no propiamente la comprobación de la veracidad del proyecto.

político recae en una ciudadanía consciente y atingentemente orientada; actuando según su propio programa de acción previa y democráticamente convenido. Particularmente, ambos pensadores imputan la responsabilidad al otro, a la víctima, al sojuzgado en las relaciones de poder imperantes. Descalifican, por tanto, a las interpretaciones naturalistas, metafísicas o de corte azaroso que atribuyen a fuerzas de este género la causa última del movimiento socio-histórico. En la apreciación específica de Dussel y Villoro, el agente encargado de imprimir forma y sentido al orden político dado es la acción concreta del sujeto social (*homo faber*), y no algún tipo de fuerza suprahumana. Conforme a las necesidades cambiantes y su libre voluntad, el ser social es el indicado de configurar el modelo político más conveniente y adecuado a los requerimientos coyunturales. En suma, los ciudadanos vejados y excluidos, empero con autonomía y decisión, sin ningún atisbo de asistencia divina o de cualquier otra naturaleza, en el desamparo total diría J. P. Sartre, van delineando y llenando de contenido al espectro político, reordenando sucesivamente el espacio público habitado y constituido por todos.

7. 1.- RELEVANCIA DE LA TRANSFORMACIÓN INSTITUCIONAL

En nuestra percepción particular, el punto a discutir en la ética-política de los investigadores en cuestión, donde empieza a palidecer la teoría filosófica de Dussel y Villoro, se localiza en el tipo de transformación política que proponen. Resultado de esta preferencia, nuestras observaciones críticas se extienden hasta el significado que le confieren a la categoría política y a la forma de conceptualizar la alteridad. Antes de empezar a exponer las objeciones puntuales, las evaluaciones concernientes, de desplegar los planteamientos discordantes, consideramos relevante conocer las razones que llevaron a tomar –a la política de la liberación y a la política comunitaria– la postura de la reconstrucción sistémica. Sobre todo si tal aclaración repercute favorablemente en la contextualización de nuestro trabajo crítico y en el apuntalamiento de las observaciones hasta ahora sólo esbozadas.

La decisión de confrontar a la modernidad por el lado del refinamiento estructural, tomada por Villoro y Dussel, tiene como causa primordial a uno de sus legados más visibles y condenables: la opresión y el subdesarrollo. El rostro que siempre ha querido ocultar la civilización occidental. El racional-iluminismo nace con la promesa de convertir al planeta en el paraíso del progreso social y a la vida política en el reino de las libertades individuales. Sucumbiendo frente a estas banderas el absolutismo político de la Edad Media y el pasado reverenciado como fuente de verdad y desarrollo humano. Sin embargo, más de dos siglos de pensamiento ilustrado, de dominio arrogante de sus fórmulas abstractas, de orientar el yo pienso europeo la vida de los otros, de los no europeos, nos presenta resultados enteramente contrastantes. Con las libertades individuales, por ejemplo, la sociedad moderna pondera la aparición de los intereses privados, propicia las tendencias egoístas del individuo. El fenómeno del culto al individualismo corre a la par con este período histórico-filosófico.

Lo vemos con mayor contundencia en el liberalismo globalizado de fines del siglo xx y comienzos del xxi. Propiamente en nuestro siglo. El principio general del capitalismo ha sido el “dejar hacer” (*laissez-faire*) cuanto quiera el egoísmo mercantilista, el no regular nada que atente al interés privado. Bajo este imperativo, el límite de las prohibiciones en el sistema comercial lo descubrimos en el consumo, ganancias y producción, así como en las relaciones humanas se advierte en la competencia, el esfuerzo y el mérito personal. Con ello el intercambio social se orienta –en la perspectiva liberal– contrariamente a los fines éticos en la política: la solidaridad, la justicia y la democracia entre los hombres. Así debemos entender la reflexión de Hinkelammert: “El individuo burgués surge en nombre de una ética de la autonomía. Se trata de la ética del individualismo autónomo –responsable de sí mismo–, que es propietario y que se relaciona con otros como propietarios.”⁴

La contradicción más profunda e insuperable de la ideología liberal se percibe precisamente entre los nobles sueños de libertad individual y los efectos de domi-

⁴ F. J. Hinkelammert, 1996, pág. 248.

nación que produce en las relaciones interpersonales. Y es que mientras se antepongan los intereses del mercado a las razones propias del bien común, será inevitable que el individualismo mal entendido prevalezca sobre cualquier ideal comunitario. En tal sentido, la subjetividad albergaría un proceso ininterrumpido de objetivación y el proyecto portador de un mundo libre para todos los hombres concluiría, contrariamente, en sometimiento y destrucción general. La sociedad burguesa –acusa Hinkelammert–, “ha destruido estas estructuras y celebra esto como ‘libertad’. Esta sostiene que el cálculo de utilidad desatado (el cálculo del interés propio) realiza de manera automática el interés general. Luego, las estructuras asociativas parecen estar demás, o inclusive ser obstáculo para el progreso... Toda la historia de la sociedad capitalista es una historia de un progreso constantemente acompañado por un proceso de destrucción del ser humano y de la Naturaleza. En la llamada sociedad del riesgo de hoy, este proceso destructivo alcanza a la totalidad de la humanidad y de la Naturaleza.”⁵

Otro fenómeno concomitante al período de la modernidad es la idea de progreso (cultural, político, social, científico, por mencionar sólo algunos) sustentada en una razón pretendidamente universal y única –absoluta para Hegel– (*supra*, pp. 28-36). Como la cultura moderna-europea –nos dice la intelectualidad de entonces: Kant, Hegel, Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda, etc.– es la primera en alcanzar la edad madura de la razón, rebasando las etapas de la superstición religiosa y la creencia convencional, como instancias justificadoras del desarrollo humano, adquiere por este hecho validez universal y se convierte inmediatamente en paradigma único del progreso a nivel planetario. Al estar fundada en la razón objetiva, única por no haber más que una sola razón en el género humano, la civilización occidental moderna se autoconciencia como la vanguardia del crecimiento humano y se presenta convencidamente como el camino a transitar necesariamente por las tradiciones no-europeas. El propósito de tal concepción es evidente: mostrar la superioridad indiscutible de Europa y lograr por este medio la aceptación complaciente, resigna-

⁵ *Ibidem*, pág. 269.

da, sin resistencia alguna, de la dominación bienhechora y liberadora de occidente, tal como lo expusimos en los dos primeros capítulos.

Las consecuencias del movimiento redentor, por lo contrario, han sido desalentadoras para los pueblos rezagados, de la periferia. La historia moderna ha demostrado con creces que el modelo ilustrado —amparado en una supuesta posesión de la verdad universal y única— en lugar de redimir, respetando a la alteridad, ha colonizado su espacio, su cuerpo y su mente. Hasta el punto que el progreso occidental ha significado dominio y atraso para todos los demás. No podría ser de otra manera, al estar presidido por los privilegios particulares, propios del individualismo liberal, el auge radiante de las minorías del Norte tiene como efecto directo e inmediato el subdesarrollo y dependencia de las mayorías del Sur. Empero, para mantener y justificar el esquema de desarrollo descrito, el pensamiento europeo se vio en la necesidad de costurar una forma de Estado pertinente: El Estado moderno. Desde su óptica y con su estilo Hinkelammert anota: “Se exige una transformación de todas las estructuras, para que la libertad ilimitada del orden espontáneo sea vivible para todos y a la luz del día... Lo contrario de esta libertad es el Estado. Por lo tanto, la ideología liberal es profundamente anti-estatista. Al asegurar la libertad por el mercado, se busca esta misma libertad en la abolición del Estado. Al no ser posible esta abolición, se busca la marginación del Estado, transformándolo en un Estado-guardián cuyo objeto se restringe a la implantación de las condiciones del mercado: cumplimientos de contratos y propiedad privada. Como tal es un Estado que asegura la libertad.”⁶

El Estado moderno se constituye entonces como un Estado mínimo (guardián), homogéneo y representativo. La función del Estado mínimo, por ejemplo, se dirige exclusivamente a garantizar el estado de derecho, a custodiar los derechos individuales: la libertad y propiedad. Es en tal sentido una macro institución con ideología específica, determinada por los intereses del mercado, ceñida a defender la cultura liberal y, en nombre de ellos, a hostilizar cualquier otra expresión que ponga

⁶ F. J. Hinkelammert, 1989, págs. 84 y 85.

en riesgo las verdades admitidas. Se habilita como un Estado homogéneo opuesto a la heterogeneidad de visiones y a la pluralidad de culturas. Y en su afán de legitimarse busca el sufragio de la población para elegir representantes comprometidos con el orden establecido y los designios del proyecto liberal. Descalificando en seguida (al promover la democracia representativa) todo intento de implementar una democracia participativa, crítica y revocatoria de los funcionarios elegidos. En lo general, el Estado moderno actual reproduce el perfil indicado y algunas veces hasta lo radicaliza y globaliza (neoliberalismo), detectando en él –Villoro y Dussel– la instancia política a atacar con estrategia razonable y dirección axiológica.

En el pensamiento político de los filósofos estudiados se percibe, en consecuencia, que el Estado (y el elenco de organismos que lo componen) en las condiciones actuales que guarda constituye el instrumento predilecto para la dominación social y la exclusión injusta de los afectados. Dicho de otro modo, si el Estado revisite la instancia máxima de coacción, de disciplina social, en el silogismo de la política de la liberación y de la política comunitaria se concluye que todos los esfuerzos de reconstrucción y prosperidad colectiva deben estar dirigidos contra él. Y con su reconfiguración periódica –deducimos de Dussel y Villoro– los demás componentes de la ciudad entrarán por compromiso ético al movimiento auroral. De esta manera, la reconstrucción de las instituciones políticas adquirió en los esquemas teóricos de los filósofos mexicanos una relevancia radical. Prioridad entendible a todas luces, pero en nuestra opinión insuficiente para una transformación plena de la vida política. Volveremos más adelante a retomar el tema.

7.2.- LA POLÍTICA

En contraste, los responsables de planear y ejecutar las acciones impostergables de desopresión, desoccidentalización y, en último término, desmodernización, son los grupos subyugados y recluidos en los confines institucionales.⁷ Ningún otro estrato

⁷ Véase en el capítulo 5 pp. 215-228 y en el capítulo 6 pp. 229-241.

de la población sería, para Dussel y Villoro, un entusiasta partidario de cumplir el imperativo de dignificación de la vida colectiva mediante la moralización del ejercicio del poder. Aunque debemos puntualizar y clarificar en lo posible –respaldados en los principios de fundamentación ética de la política de ambos investigadores– que es en la corresponsabilidad y la coparticipación como el sujeto revolucionario tiene éxito en su empresa de transformación institucional. Ninguno de los dos autores nos habla de actores aislados o de caudillos decidiendo en soledad lo que es conveniente para el grupo. Avalan más bien el diálogo argumentativo y el acuerdo en el trabajo de planeación, así como la participación general organizada en el plan de acciones efectivas. En una palabra, contemplan que la mejor política para construir la casa común es la democrática, la tejida con todas las manos del pueblo, la elaborada entre todas las fuerzas conscientes y participantes.

Conjurada la concepción organicista (Aristóteles) donde el Estado precede en tiempo y naturaleza al individuo y donde el sujeto simplemente cumple el programa político con el que nace, realizando por necesidad o involuntariamente su esencia política, Villoro y Dussel admiten otra categoría para entender este fenómeno: el ser accidental o no substancial en su transcurrir. Para ellos la política conlleva extracto cultural imprescriptible, que en su conformación convoca a la acción intersubjetiva, a la disposición constructiva de la ciudadanía interesada. En todo caso, es algo que se da y va tomando forma mediante la colaboración imprescindible del hombre en sociedad. Por ejemplo, en una de sus sobresalientes publicaciones Dussel manifiesta: “La praxis de liberación no es solipsista, efectuada por un sujeto único y genial: el líder. Es *siempre* un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco. Es una acción de ‘retaguardia’ del mismo pueblo, que educa a los movimientos sociales en su autonomía democrática, en su evolución política, en ser actores mutuamente responsables de sus destinos.”⁸

En esta misma sintonía Villoro destaca en sus obras que “La sociedad bien ordenada, conforme a la justicia, sería resultado de un convenio o de un diálogo ra-

⁸ E. Dussel, 2006a, pág. 115.

cional entre sujetos guiados por un sentido moral, o entre interlocutores que aducen argumentos puramente racionales.”⁹ Y de la conformación en el diálogo incluyente y argumentativo nuestro autor pasa al momento de la acción plural efectiva: “La comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos.”¹⁰

Coincidiendo con Dussel y Villoro en lo general, estimamos que la condición de posibilidad de los movimientos de transformación social, que el germen de la creatividad política, no es algo innato o autóctono a la naturaleza humana. En el individuo no hay nada substancial que predetermine a priori el destino de su ser social. La práctica política desplegada en la reproducción o alteración del cuerpo político establecido, lo apreciamos más bien de estirpe cultural. De manera más precisa de carácter intercultural. Es aquello que se despliega entre los ciudadanos y que ha sido previamente programado por ellos. No es que seamos animales políticos de origen (en el sentido de Aristóteles), potencialmente contenido en cada individuo; somos políticos —a nuestro entender— al interactuar con los otros, con los demás conciudadanos. En el decir de Hannah Arendt “La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación.”¹¹ En consecuencia, sólo a partir del *entre* de los hombres, de lo indeterminado que puebla el espacio interpersonal, es susceptible la convivencia política y su renovación siempre distinta, históricamente otra. Lo esencial, en cambio, sólo nos permitiría la actualización de lo potencial que significa, ni más ni menos, que ir plasmando en el suelo de la historia lo anticipadamente instaurado en la naturaleza humana.

Conforme a la acepción de política recién descrita, Foucault concibe al poder como saber o conjunto de ideas y valores que disciplinan y organizan la convivencia

⁹ L. Villoro, 2000e, pág. 13.

¹⁰ L. Villoro, 2001d, pág. 373.

¹¹ H. Arendt, 1997, pág. 46.

colectiva. Con la pertinente aclaración que la tendencia a disciplinar grupos humanos se efectúa sin distingos y sin excepción de estamentos sociales. Los valores que se prescriben –reflexiona Foucault– para normar la conducta y las relaciones sociales valen para cualquier ente social; sin importar la función y/o posición que desempeñe en ellas. Lo que es justo, útil, bueno y sobre todo normal, se aplica para valorar o descalificar el hacer de todos los que componen la vida de la ciudad. En una investigación sobre la incógnita de “¿Cómo se ejerce el poder?”, se resume: “El poder no es una propiedad, una posesión o un privilegio... El poder, prefiere decir Foucault, es una estrategia y los dominados son tanto parte de la red de relaciones de poder y de la particular matriz social como los dominantes”¹² La práctica política, de acuerdo con el filósofo francés, se desarrolla así entre sujetos sociales; como relaciones de poder entre sí. El poder político para él, de ninguna manera se localiza en los representantes populares, dirigentes políticos o en las instituciones públicas establecidas. Se manifiesta más bien como ejercicio del poder entre la ciudadanía.

Por nuestra parte, indicaríamos que las relaciones de dominación no se agotan en el trato bilateral o de pareja: Gobierno-ciudadano, empresario-trabajador, hombre-mujer, padres-hijos, etc. A nuestro entender, la opresión es una experiencia humana que aparece en forma multilateral, a modo de redes, a manera de cadena circular con frecuentes retornos en su haber: el patrón, por ejemplo, coacciona al obrero que, a su vez, oprime en casa a la esposa. La cadena continúa al actuar impositivamente la esposa con la empleada doméstica que acostumbra –de manera injusta– reprimir al hijo mayor en su momento y, éste, para desquitarse, hostiliza después a los hermanos y amigos del barrio. El ejercicio de poder prosigue al maltratar los hermanos y amigos al limosnero cuando toca la puerta de la casa que, por su parte, impone su voluntad a los deseos de su familia. Asimismo, en un sistema de poder donde se desestima la naturaleza ética, viviente y racional del sujeto político, el patrón (en especial nos referimos al de la pequeña y mediana empresa) también es coaccionado en sus posibilidades de ser y hacer auténticos. Forma parte, en cier-

¹² D. Couzens, 1988, pág. 151.

ta medida y a su manera, de la red de oprimidos y enajenados políticos. De dicho modo son alteridad política con plena legitimidad para intervenir en los procesos de transformación política.

Por lo mismo, toda modificación en las relaciones de poder o, si se quiere, la emancipación de ciertas formas en el ejercicio del poder, supone la participación o resistencia de todos los implicados en tales relaciones y ejercicio del poder. O también, no es modificando los organismos políticos como inmediatamente cambian, mejoran y evolucionan las relaciones intersubjetivas. La reconfiguración del Estado –pensamos– es sólo uno de los pasos obligados a dar en el perfeccionamiento de la vida pública. Si redujésemos todo el progreso político al armazón institucional quedaría fuera de él el individuo. Su función estaría condenada a ser origen, autor y actor del devenir estatal, pero no objeto también del desarrollo histórico-humano. Sólo concibiendo al ciudadano como sujeto y objeto del avance político, podemos estar en condiciones de dar este salto cualitativo, de iniciar un movimiento de transformación social más completo y auténtico. Empero, para ello, es necesario implementar el proceso de internalización de la nueva cultura política en los habitantes de la *polis*.

Merced a lo descrito, la concepción de política que proponemos no únicamente se aparta de los resabios del pensamiento organicista; también toma distancia –aunque de cierto modo la recupera– de las posturas que la identifican con el hacer de los sectores sociales más sometidos. Ni la circunscribimos a algo autóctono del individuo ni la fundamos exclusivamente en la identidad de los grupos definidos como insurrectos. A nuestro juicio, la actividad política rebasa los límites de una tarea histórica prescrita por la biología, pero al mismo tiempo no es algo que se confunda completamente y a priori con lo propio de una comunidad determinada en resistencia. En su lugar, reivindicamos la concepción que vincula a la política con el resarcimiento del daño inevitable provocado por el orden público a la sociedad civil. A nuestro entender, lo hemos ya enfatizado, “Sólo cuando aparece la crisis, el desacuerdo, el disenso entre las diferencias y la estructura establecida, la política

tiene una función y un quehacer ahí. De un modo esquemático podemos decir que lo propio de la política es la diferencia y no la identidad.”¹³ En consecuencia, estimamos que el fundamento de la política, de la política que se proponga la emancipación de los agraviados –por supuesto–, se encuentra en el “entre” común a todos, en el intervalo entre las identidades ocupado por la relación mutua. Sólo así se garantiza la discusión democrática a fondo sobre la manera de sanear el daño social y la participación plural plena de la ciudadanía en su reparación cierta y efectiva.

7. 3.- LA ALTERIDAD

Matizando en cierta medida la tesis foucaultiana, Villoro sólo reconoce al otro, al sojuzgado en las relaciones de poder político, retoma a uno de los implicados en el ejercicio del poder como auténtico agente del cambio social. Según el filósofo mexicano, a quien corresponde la tarea de redención, al sujeto que le incumbe verdaderamente el proceso de transformación del orden político injusto, es a la alteridad oprimida y excluida: privilegia en esta denominación al indígena; sin desestimar la importancia que juega en dicha empresa la mujer, el obrero, el desempleado, las culturas subyugadas, etc. La actitud disruptiva, sostiene Villoro, “No puede traducirse en una acción colectiva si no está motivada en el interés de quienes padecen la dominación del sistema. Estos son todos los sectores que, en una u otra medida, están excluidos de la participación en el poder dominante. Para que la actitud disruptiva pueda desembocar en una práctica social transformadora tiene que asumir el interés de los sectores dominados.”¹⁴ A la conformación y organización de estos sectores Villoro le llama movimiento de “izquierda”; quedando fuera cualquier preferencia política diferente a esta. Excluye con ello a una franja importante de interesados y dispuestos a regenerar la situación injusta prevaleciente; no contemplados estrictamente en esta denominación: intelectuales y clase media, así como comerciantes,

¹³ G. Durán, 2005, pág. 81.

¹⁴ L. Villoro, 2007b, pág. 133.

propietarios y empresarios en pequeño. O sea, el desperfecto sistémico consabido es restañado conforme al interés de los agraviados sociales, se nos dice, o no hay reestructuración que valga ni reforma que sea alternativa histórica. En esta postura teórica se desdeña cualquier apreciación crítica (así esté bien argumentada) por el sólo hecho de no provenir de la fuente auténtica.

Tematizando también al respecto, Dussel coincide en lo fundamental con la postura de Villoro y aclara de paso “que los agentes de la transformación institucional política no pueden ser el mismo Estado... sino ‘movimientos sociales’ de la sociedad civil con pretensión de justicia renovada... el ciudadano víctima, excluido, se transforma en un agente de transformación como miembro de una *comunidad crítica* que lucha por el reconocimiento de sus derechos en la sociedad civil, y con pretensión de que sus demandas sean institucionalizadas en el futuro por el Estado —la sociedad política—.”¹⁵ Pese a que Dussel y Villoro procuran suavizar la restricción anterior en reflexiones más actuales: “¿Puede la mayoría ser antidemocrática?” y “¿qué es la izquierda?”, nuestra percepción es que predomina en el pensamiento político de ambos la visión anotada. Aunque hablan ya del dominador y de los derechos de las minorías en un régimen democrático, el futuro de ellos —en nuestra interpretación— está decidido en el consenso racional de las alteridades más afectadas. Baste los siguientes testimonios para abonar dicha interpretación: “El último paso de la actitud de no-dominación es el reconocimiento del otro, aún si el otro es el dominador... Sólo el reconocimiento pleno del otro, en su diferencia, sería el fin de la dominación de un pueblo sobre otro... La izquierda se muestra en un camino de negación de toda forma de dominación. Es un camino hacia algo que aún no es. No puede describirse como un estado, sino como un movimiento permanente que va de una situación, vivida como opresiva, a un impulso de emancipación.”¹⁶

En Dussel se aprecia así: “Si el criterio de la mayoría se transforma en la norma de la mayoría absoluta, se excluiría de la ciudadanía a la minoría, y la mayoría se

¹⁵ F. Dussel, 2001b, pág. 60.

¹⁶ L. Villoro, 2007b, pág. 135.

haría permanente ya sin oposición minoritaria. No habiendo otra posición posible se impondría totalitariamente la opinión vigente de la mayoría y sería imposible ‘cambiar de opinión’ en el futuro. ‘Los derechos de la minoría son la condición necesaria del proceso democrático mismo.’¹⁷ Esta idea la concluye el pensador como sigue: “Los movimientos sociales deben darse a la tarea de la ‘traducción’ de las reivindicaciones de todos los sectores (las identidades diferenciales) que, por el mutuo conocimiento, diálogo e inclusión en su propia reivindicación las otras reivindicaciones, van construyendo el *hegemon analógico* que es sostenido por todos transformándose en la nueva propuesta fruto de la praxis de liberación popular. ‘¡Un mundo donde quepan todos los mundos!’ –es el postulado.”¹⁸ Con lo trazado estimamos corroborar que la política, en los filósofos en cuestión, se define como política liberadora de las capas sociales oprimidas. Una política construida con los de “abajo” y a la izquierda; en abierta oposición a la “no-política” de dominación de las élites gobernantes. Definición, además, *ad hoc* con el concepto de alteridad admitida por la pareja de pensadores: restringida a las víctimas excluidas del sistema de poder.

Sin embargo, a nuestro juicio, en un Estado homogéneo y desigual, excluyente y coactivo, neoliberal e inmoral como el que priva y prima en la actualidad, podemos de alguna manera cubrir –con el manto de la alteridad– nuevos sectores de la población. Nuestra postura se basa en el hecho de que somos seres humanos, vivientes, éticos y con posibilidades infinitas de ser. Al menos que tuviésemos la posibilidad de desprendernos de nuestra naturaleza humana y ética, entonces no sólo dejaríamos de ser alteridad, víctimas, etc., también prescindiríamos de la categoría de entes políticos y sociales. Pero como los que viven en comunidad son humanos y no androides, seres libres más que proyectos biológicos previamente determinados, se presenta en ella la aporía insuperable de impregnar la infinitud que somos en la

¹⁷ E. Dussel, 2005,

¹⁸ E. Dussel, 2006a, pág. 124.

concretud y estrechez siempre insuficiente del espacio público.¹⁹ Con perspicacia Jean-Luc Nancy entrevé el planteamiento deficitario de la teoría política del Otro y de lo Mismo: “La crítica –no sólo su teoría, sino su *praxis*– muestra en adelante así tener absolutamente la necesidad de apoyarse sobre otro principio que el de una ontología del Otro y de lo Mismo: precisa de una ontología del ser-unos-con-otros, y esta ontología debe mantener juntas las esferas de la ‘naturaleza’ y de la ‘historia’, (...) se torna urgente saber si la crítica de la sociedad se hace en virtud de un presupuesto que nada tendría de ‘social’ (de una ontología del ser-sin-más, si puedo decirlo), o bien en virtud de una ontología del ser-en-común, es decir, de la esencia singular plural del ser.”²⁰

En el marco de la traza descrita podemos deducir, por nuestra parte, que la ciudadanía que integra una asociación política es excluida de cierta forma y en alguna magnitud. El saber y el poder que la encarnan son incapaces de albergar, en su estrecha jurisdicción, a la intersubjetividad política ilimitada e ilimitable. Otra consecuencia consiste en que al conjunto de los diferentes segmentos sociales le corresponde asumir, desde la exterioridad del sistema, el compromiso de la transición

¹⁹ La alteridad general afirmada deviene justamente de la relación aporética entre el Estado y el individuo. Mientras que la tarea esencial de la sociedad política consiste en generar y conservar formas de vida concretas, debidamente delimitadas, la subjetividad humana está llamada a asumir su ilimitabilidad cumpliendo la función de agente de transformación de dichas formas de vida y de fuerza creadora perenne de nuevos y mejores ordenamientos políticos. Se establece así una relación contradictoria, conflictual, de incompatibilidad entre ambas entidades. Al no haber una en lo otro, la infinitud del sujeto en lo ajustado del Estado, se desata una lucha por hacer prevalecer el interés de una sobre lo otro, terminando por dominar temporalmente el sistema a todos los ciudadanos que la integran. Desde entonces los sujetos se convierten en exterioridad, en los otros del régimen instituido. En este sentido es como debemos interpretar lo dicho por Franz Hinkelammert: “El sujeto, por tanto, trasciende todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas... Existe como tales sujetos objetivados, pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no-intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto.” F. J. Hinkelammert, 2002, pág. 339.

²⁰ J.-L. Nancy, 2006, págs. 69 y 71.

democrática.²¹ Destacando por último la “individualización” de la depuración política; es decir, que el sujeto también debe acusar el remozamiento efectuado. No es por tanto destituyendo del cargo a los representantes de la sociedad y/o tomando la dirección de las instituciones políticas como se reconfigura la realidad de un país. Es reconociendo la porción excluida de nuestro ser e impregnando con ella el *statu quo* instituido y a nosotros mismos. Es constituyendo en lo general una formación política fundada en aquello rehusado, pero consubstancial e inalterable en el ser social: el *entre* de los hombres. En tal sentido, como “ser-en-común” que somos, en tanto nos constituye el “ser singular plural”, la novedad política tiene como referencia obligada el “entre de los hombres”, lo “común” de los seres sociales. Sólo si atendemos este intersticio que nos apela, aquello que nos pone en “común” con los otros, al “entre” donde se sustenta la relación intersubjetiva, estaremos en condiciones reales de enmendar la colectividad política existente. Desde ya, podemos entrever también que entre más capas de la sociedad excluyamos del proyecto común, reducimos en la misma medida las posibilidades de su plena realización.

Conviene de una vez clarificar que el intervalo común, polémico por lo demás, no se refiere a una identidad específica presta a enfrentarse a otra identidad, no se define por principios culturales revolucionarios que insten al derrocamiento de los valores tradicionales raídos y en buena proporción desfasados. Alude más bien a lo indefinido; pero con posibilidad de definirse (aunque nunca de manera plena), representa lo no-dado si bien dable históricamente, lo impropio aunque susceptible de ser apropiado provisionalmente. Jacques Rancière suele esgrimir al respecto: “Podíamos entonces actuar como sujetos políticos en el intervalo o la falla entre dos identidades de las cuales no podíamos adoptar ninguna.”²² Abundando en otra de sus publicaciones: “La comunidad política son intervalos de subjetivación: intervalos construidos entre identidades, entre lugares y posiciones. El ser juntos político

²¹ Un ejemplo de la movilidad social, singular pero representativo de lo que queremos demostrar, lo tenemos en Muhammad Yunus, conocido comúnmente como “el banquero de los pobres.”

²² J. Rancière, 2004, pág. 31.

es un ser-entre: entre identidades, entre mundos... Una comunidad política no es la actualización de la esencia común de lo que no es dado como en-común: entre lo visible y lo invisible, lo cercano y lo lejano, lo presente y lo ausente. Esta puesta en común supone la construcción de vínculos que unen lo dado a lo no dado, lo común a lo privado, lo propio a lo impropio.”²³

Pretendiendo ser más explícito en su exposición, J.-L. Nancy discierne lo “común” de los sujetos sociales como la libertad de la existencia. Por un lado esgrime: “Lo que tenemos de propio, cada uno de ‘nosotros’, es lo que tenemos en común: es la participación del ser... Si el ser es la partición, *nuestra* partición, ‘ser’ (existir), es compartir. Esto es la relación: la existencia entregada a la inconmensurabilidad del ser-en-común.”²⁴ Identificando posteriormente la existencia con su propia libertad: “La libertad no designa quizás nada más, pero también nada menos, que la existencia misma. Y la *ex-istencia* no significa tanto aquello que puede al menos connotar un vocabulario del ‘éxtasis’ del ser separado de sí: significa simplemente la libertad del ser, es decir, *la infinita inesencialidad de su ser-finito, que lo entrega a la singularidad en la que es ‘sí mismo’.*”²⁵ Y en este estado de cuentas, Nancy le confiere a la política la magnánima tarea de hacer por la libertad de la existencia. En todos los movimientos de liberación, reflexiona este autor, “como es todas las instituciones adquiridas de la libertad, es eso mismo, esa trascendencia, la que debe ser todavía liberada... No decimos aquí ‘política’. En efecto, o bien lo que se entiende por ‘libertades políticas’ corresponde poco más o menos a la serie de epítetos empleados, o bien habría que pensar en la política como tal, una puesta en juego específica de la trascendencia de la existencia.”²⁶

Desde esta concepción nancyana, podemos nosotros aseverar que si la vida humana (como posibilidad) constituye el fundamento de la transformación insti-

²³ J. Rancière, 1996, págs. 170 y 171.

²⁴ J.-L. Nancy, 1996, pp. 85-86.

²⁵ *Ibidem*, pág. 15.

²⁶ *Idem*.

tucional en Villoro y Dussel, entonces, sustentados en la premisa de la infinitud de la subjetividad política estamos obligados a considerar a todos los habitantes de la ciudad como alteridad. Su experiencia vital cotidiana dentro de un acotado espacio público los hace acreedores a este distintivo y advertir, en distinta proporción, algún tipo de deficiencia en el orden social admitido. Por lo mismo, todo intento que tienda alterar las estructuras estatales deberá convocar al mayor número de ciudadanos; aún aquellos que no se encuentren en el estamento más desfavorecido de la sociedad.

Destacando, además, que como el diálogo argumentativo conforma la instancia irrebalsable en el proceso de concepción y realización de la utopía histórica posible, podemos por nuestra parte discurrir que cualquier miembro de la comunidad política (aunque no pertenezca a la clase más vulnerada) que demuestre racionalmente cuáles son los cambios necesarios, en dónde son más urgentes y de qué manera son viables, deberán ser válidos para todos y acatarlos consecuentemente. Con ello queremos confirmar que la alteridad política la otorga la subjetividad y no únicamente las relaciones de poder. Constatando, a la vez, que es el argumento racional –independientemente de quién lo formule– el que debe determinar el devenir de la colectividad.

7. 4.- LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

En esta línea de pensamiento valoramos que no es suficiente –aunque sí sea necesario– un principio de factibilidad concerniente a la comunidad de comunicación de oprimidos (Dussel) ni un programa de realización casuística implementado por fuerzas políticas “desde abajo y a la izquierda” (Villoro) para llevar a cabo modificaciones sustanciales con éxito. Su efectucción –de los remozamientos políticos– requiere, como hemos indicado, no partir exclusivamente de un nombre (pequeños empresarios, grupos sojuzgados, académicos, políticos, clase media, desempleados, comunidad de género, residentes extranjeros, ecologistas etc.) o un

lugar (los saberes, tradiciones, verdades, creencias, convicciones, identidades culturales, etc., específicos de estos nombres). La renovación eslabonada y cierta insta al “ser singular plural” de todos los nombres y al intervalo del pensamiento político común a todos ellos: el no-lugar. Vale decir entonces que la actualización del nuevo Estado no es obra exclusivamente del principio de factibilidad de los oprimidos o del programa de acción casuística de la izquierda, sino del principio de factibilidad y programa casuístico del “ser-entre” de todos los nombres, del “no-lugar” del ser singular plural.

El Estado nuevo, plural, otro, es producto de lo inédito, edificado a partir del “ser-entre” de los actores políticos, de lo “común” que vuelve alteridad a los ciudadanos desde el lugar y la óptica de lo dado.²⁷ Es producto, en suma, de lo que compartimos todos los seres sociales sin exclusivismos: la vida como libertad. Ya lo vislumbra Fernando Savater cuando asevera que “La democracia es un orden político sin linaje, es el cosmos permanentemente proyectado hacia el futuro de aquellos que provienen del caos y a los que sólo el caos empuja hacia delante (...) Los hombres no somos hijos de lo fijo, lo estable, lo ordenado, lo lleno de propósito, sino que tratamos de fijar, de estabilizar, de ordenar y de introducir proyectos allí donde todo es azaroso; precisamente porque todo es azaroso, insondable. Bailamos sobre el abismo, pero cogidos de la mano. El corro debe hacerse más y más amplio, no excluir a nadie.”²⁸

En el supuesto que privilegiásemos a una de las identidades para la construcción del espacio común (por ejemplo, la más violentada), ¿Cómo garantizar la universalidad e insuperabilidad de su postulado político?, ¿por el hecho de proceder de su consensualidad la propuesta es cierta y su realización está de antemano asegurada?, ¿basta con la contribución exclusiva de las víctimas para insertar correctamente la sociedad otra en la práctica concreta del presente?, ¿por qué desestimar la aporta-

²⁷ El proyecto emancipatorio debe ser formulado y aplicado entonces por toda la ciudadanía (*qua* alteridad) a partir de aquello (*inter*) que proporciona y determina la novedad política buscada.

²⁸ F. Savater, 1998a, págs. 28 y 29.

ción crítica de los estudiosos, de los teóricos y hasta de prácticos como el intelectual orgánico y el activista político?, ¿todo punto de vista sólidamente argumentado por intelectuales que se identifiquen con posturas que no sean de izquierda es prescindible bajo el supuesto de perniciosidad congénita?, ¿la clase media, y los observadores externos (como organismos internacionales de derechos humanos, ecologistas, etc.) nada apreciable pueden ofrecer? Desde nuestra perspectiva sólo con la participación general y racional de la ciudadanía, fundada en el espacio indeterminado que le es común, en el “entre” político que torna a todo sujeto en alteridad, el proceso de transformación es más verdadero, original y viable. Incluso, tiene más visos de democracia, justicia y pluralidad, así como de autonomía e intercambio solidario.

Si nos detenemos a examinar un poco —aunque sea de manera panorámica— el conflicto actual entre Occidente y el mundo islámico, junto a sus posibles vías de solución en el marco de las ideas que venimos desarrollando, el planteamiento anterior quizá podría clarificarse. Reiteramos que con el ejemplo a describir pretendemos patentizar la importancia del “ser-entre” y el reconocimiento de la pluralidad en pleno, en el desarrollo de la vida política. La radicalidad del ejemplo se debe a la contrastación que buscamos establecer (la conveniencia del modelo “ser-junto”, “ser-en-común”, sobre el postulado teórico “del Otro y de lo Mismo”) y no a una supuesta equivalencia con las organizaciones políticas en condiciones de promover la superación del estadio actual. Primero, desde la civilización occidental se procura imponer el proyecto moderno, la alternativa donde se enarbola como meta final, revestida de verdad universal, única, el libre mercado, la privatización de la economía y, como consecuencia política, el modelo de democracia representativa; dirigida desde los centros del poder mundial: Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional. Irak, Irán, Afganistán y los países árabes de África conocen muy bien esta embestida moderna. El resultado lo tenemos a la vista: Estados mínimos, fallidos (Irak, Afganistán), funcionando mediante prácticas coercitivas. En ellos el ciudadano pierde autonomía, se le niega poder de discusión y decisión, se reprime todo intento de organizar la vida política desde sí mismo, razonablemente. Merced

a lo mencionado, la matriz occidental (constituida principalmente por Europa, los Estados Unidos de América y los países desarrollados de Asia), en su solipsismo dogmático y autosuficiencia sin concesiones, está impedida para dar a luz al Estado futuro, auténticamente plural, donde la democracia directa o participativa sea una realidad y la justicia alterativa el bien común orientador.

Por el lado del movimiento político-religioso del mundo islámico la oferta no es más suculenta ni más seductora. La promesa política que defiende dista mucho de mejorar lo conocido hasta ahora. Es más, sin tanto hurgarle podríamos aventurar que significaría un retroceso lesivo la inserción de este paradigma en la experiencia fáctica global. Su propuesta en esencia consiste en un Estado teocrático tanto para la cultura musulmana como para la infiel –no musulmana–. La Ley canónica (saría) representa el argumento más contundente, si no es que indiscutible, del intento poco probable de islamización planetaria.²⁹ Como sea, dicho Estado clauso constituye una comunidad autoritaria, dictatorial, totalitaria y sin movilidad propia. En esta formación política los derechos ciudadanos están reducidos a su mínima expresión: la verdad divina limita su libertad, coacciona todo afán de diferencia, pluralidad e interculturalidad. La asepsia ideológica con que se conduce reviste un escollo insalvable para la construcción de un régimen democrático, diferencial y equitativo. Un sistema que por su peso específico pudiera tener valor transcultural bien sustentado.

Con lo recién expuesto nos damos cuenta que las identidades no son levadura de nuevos y mejores mundos. Contrariamente, los tesoros políticos son imperceptibles a su visión reducida, estrecha para lo valioso, siempre acotada a sí misma. Los intereses que las dominan –a las tradiciones culturales– y que se oponen al bien común (la ganancia económica en la ideología neoliberal y la ganancia del paraíso en la mentalidad religiosa, para los casos examinados) son el principal impedimento de la renovación histórica y la originalidad política. Ante tal situación aducimos ya que únicamente en el “ínter” de las identidades podemos descubrir las

²⁹ Véase E. Dussel, 2007o, pp. 92-96.

luces que iluminen lo grisáceo de la tradición, que sólo “entre” las aguas heladas de las identidades se renueva una y otra vez la vida. Lo no-identitario constituye así lo “Otro”, aquello que nos convierte a todos en alteridad política, la instancia que funge como fuente inagotable de alternativas al régimen calamitoso y de difícil gobernabilidad, de resoluciones al conflicto concurrente de la interculturalidad, del intercambio cultural.

Mientras la filosofía práctica de Dussel y Villoro recurre al saber propio de una comunidad (consensuada con la pretensión de validez universal) y elige a una de las alteridades políticas (la víctima y el indígena) para llevar a cabo el proceso de recomposición política, a nuestro parecer el “contrapoder del indígena” y la “potencia” de la víctima conforman sólo uno de los factores que contribuyen al perfeccionamiento. Imprescindibles por lo demás para tales efectos. Un error muy extendido y mantenido hasta nuestros días estriba en pensar que el individuo o conjunto de individuos, separado del resto de la sociedad, es capaz desde sí mismo, apoyado en su propia tradición y certidumbre, transformar convenientemente la realidad política. Por nuestra parte, estamos convencidos que únicamente con el concurso de toda la ciudadanía (*qua* alteridad) es susceptible cumplir lo inédito del “ínter”, determinar la posibilidad que somos, materializar la sociedad otra expresada en el intervalo de la pluralidad intercultural. Sólo entonces el principio de factibilidad crítico de Dussel y el programa de acción y de aplicación casuística de Villoro, consensuados por todos, correlatos de la sociedad ideal postulada, tienen posibilidades de aceptación universal y de funcionamiento exitoso.

Por otro lado, si concluimos con Nancy que el “entre” o “ser-unos-con-otros” se refiere a la existencia como posibilidad, a la libertad de la vida en común, sólo resta asentir que la revolución política es de naturaleza ética o no es.³⁰ En el senti-

³⁰ En base a esta inesencialidad de la vida humana es que Giorgio Agamben reconoce que sea posible la experiencia ética. De otra manera, sólo cabría una práctica monótona, dominada por la costumbre, sin la apertura que ofrece la libertad ética. “Hay de hecho alguna cosa que el hombre es —comenta Agamben— y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: es el *simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia*. Pero justo por esto todo se

do de que la voluntad ética del sujeto es la que mejor recupera la libertad de vida comunitaria para su realización y mejoramiento. Podemos por lo mismo coincidir que la renovación política tiene en la ética su más firme fundamento y principio orientador. El dilema lo percibimos en la forma de concebir el crecimiento ético en la vida pública. Si priorizamos, por ejemplo, la transformación estructural, estaremos de algún modo aseverando que la democratización política y la justicia social pasa primero por la virtuosidad de las instituciones y luego por las prácticas cotidianas que despliega la ciudadanía. Plantearíamos de cierta manera la dependencia del comportamiento moral de la sociedad del Estado conformado axiológicamente. Puesto de otro modo diríamos que las acciones ciudadanas se prescribirían desde algo o alguien externo al individuo: los aparatos de Estado, la burocracia, los dirigentes, entre otros.

A la larga, pero con plena seguridad, cuando privilegiamos la depuración de las estructuras estatales, las exigencias institucionales se imponen a los intereses de la ciudadanía. En efecto, cuando no está acompañada con la transformación moral del sujeto, se centraliza necesariamente el poder de decisión, se antepone —como resultado— el funcionamiento del Estado a la autonomía de los actores políticos y a la vida democrática de base. La construcción por tanto de nuevas y mejores instituciones, descuidando con ello la formación del hombre nuevo, termina siempre por aplazar la realización de la vida valiosa para todos. La alternativa a la propuesta estructural la vislumbramos justamente en la internalización del proyecto ético-político por el sujeto, en la transformación ética de la ciudadanía. Desde nuestra visión, sólo la concomitancia del crecimiento moral de los habitantes de la ciudad puede resolver los extravíos y limitaciones de la reconstrucción sistémica. Es lo que hace la diferencia entre los cambios políticos de fondo y los parciales que sólo disvirtúan las relaciones humanas prácticas.

La justicia social, la democracia participativa, el reconocimiento de la pluralidad cultural, apreciamos nosotros, son formas de vida política construidas en base

complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva.” G. Agamben, 2006, pág. 41.

a la autogestión y autorganización de la sociedad civil. Sólo siendo autor del cambio sistémico y del propio (sujeto y objeto), es susceptible detonar la transformación de la convivencia política en cada momento de la historia. Objetivo inasequible desde el proyecto unilateral de mejoramiento ético de la estructura de poder, impracticable con la sola moralización del funcionamiento y organización del Estado. Con esto último, el ciudadano se convierte en simple aplicador de decisiones externas; comparsa en la determinación de las relaciones políticas. En cambio, a partir de una práctica política fundada en el “entre” (vinculada a la indeterminación del “ser-junto” para determinar novedosamente la realidad social) e implementada con la participación de todas las alteridades sin excepción, es posible realizar de manera autogestiva y autorganizativa el bien común, las libertades políticas, en el espacio público. Al abrigo de la política *sui generis* indicada, es como se puede asumir la ciudadanización –y no sólo la sistematización– de las transformaciones ético-políticas. Es decir, la subjetivación o internalización del cambio para así construir la casa común a modo y no llevar a cabo transformaciones en sí mismo conforme a las disposiciones de la casa.

La subjetivación o transformación del sujeto (transformación como ser viviente y libre), entonces, sólo se puede efectuar adecuadamente en el “entre” de los saberes, en el intervalo de las identidades, mediante la acción política fundada en la ética.³¹ Empero, proponerse modificar gradual y efectivamente al sujeto político dentro de la sociedad, conlleva insoslayablemente la implementación de ciertas acciones complementarias. Necesarias en tanto que si se les omitiera, en lo general o particular, el proceso de desarrollo político se vería truncado en modo absoluto. A continuación nos ocuparemos de las más relevantes: de resistencia, de organización, de subjetivación, de creación y educativo.

³¹ Utilizamos aquí el término ética en su doble y complementaria acepción: a) como experiencia de la libertad del existente y b) como aquella práctica de conversión de sí mismo dentro de la práctica social.

MOMENTO DE RESISTENCIA.

Para el pensamiento político, con tendencia disruptiva, la propuesta de un principio político crítico de factibilidad (Dussel), cuya “racionalidad crítico-estratégica” valora la posibilidad práctica, política, técnica, etc., de deconstruir lo negativo, la injusticia, del régimen en funciones, y construir con conocimiento sólido lo positivo del orden político futuro, concebido democráticamente, resulta un avance sin precedentes. Asimismo, el principio de aplicación casuística de los valores (Villoro), asistido por la “racionalidad de juicio contextual”,³² representa otro acertado y progresista esfuerzo en este sentido renovador. Necesarios para la conformación de una filosofía que enfrente críticamente los equívocos y omisiones de la filosofía moderna; alardeada como la única con validez universal. El inconveniente en los planteamientos aludidos, a nuestro entender, reside en que se sobrestima a lo establecido y a la cultura dada de los actores políticos —saber de la clase postrada, poder fundado en la racionalidad del capital y de su propia fetichización, institucionalidad dirigida hacia la administración del orden opresor y la disciplina social, circunstancia concreta como objetivo principal de la reforma, etc.—, para propósitos del cambio y perfeccionamiento político, en detrimento del sujeto, de la actividad pública y la resistencia desplegada en las relaciones de poder desde lo intersubjetivo o “del estar-en-común.” En detrimento de la propia conversión del sujeto

Cierto que ha todo acto coercitivo corresponde una reacción inmediata, un acto de resistencia como pregonó Foucault: “Yo no contrapongo una sustancia de la resistencia a una sustancia del poder. Me limito a decir que desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en con-

³² Esta racionalidad tiene la incumbencia precisa de examinar la peculiaridad de cada circunstancia para, así, ponderar que valores son actualizables, estimar la permisividad de su realización y conjeturar sus consecuencias previsibles.

diciones determinadas y según una estrategia precisa.”³³ El asunto para nosotros es que la resistencia colectiva debe estar organizada, siguiendo un plan definido y con ideas claras de cómo implementar la resistencia, con qué estrategia desarrollarla y el tipo de subjetivación que ella supone. Pero con la participación unánime de los implicados, de todos los connacionales sin excepción, fundados en aquello que les es común: lo no-identitario, y cuyo bien histórico emanado del no-lugar signifique la reconfiguración del Estado y de los ciudadanos, así como de sus relaciones recíprocas.

Preocupa, sí, que en la sociedad mexicana y latinoamericana observemos un déficit tan grande de organizaciones y movimientos ciudadanos que asuman como prioridad el proceso de resistencia en el sentido anotado (quizá el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México y el Foro Social Mundial en el mundo trabajen en esta dirección). No obstante, para el caso particular que nos ocupa: la transformación ética de la política, más llama la atención que todavía no sea relevante el problema teóricamente. Sobre todo en pensamientos empeñados en proporcionar conocimientos actuales, de avanzada, sobre la política disruptiva y la transición práctica. El dilema está en que sin el discernimiento teórico —en la versión que venimos planteando— que oriente la marcha con lucidez y precise la resistencia efectiva para la adecuada reconstitución de la realidad colectiva, los pocos esfuerzos de desobediencia empírica se diluyen o, en su defecto, se desvirtúan con el tiempo inexorablemente.

MOMENTO DE ORGANIZACIÓN

A diferencia de la política de la liberación y la política comunitaria que conciben la objetivación de la novedad política, de los sectores vulnerados, mediante la valoración de la circunstancia específica, el manejo eficiente del poder ciudadano (potencia y contrapoder) y la implementación de un programa estratégico idóneo a la coyuntura, la reconstrucción de las relaciones de poder —para nosotros— implica a la

³³ M. Foucault, 2000, pág. 162.

vez la organización de la resistencia. Junto a la deconstrucción del Estado dominante actual, con la respectiva estructuración de la nueva forma de convivencia política, cuya autoría recae en el conjunto de alteridades, debe tomarse en cuenta también el dato de la organización. Sin su cumplimiento no hay cambio posible, pero este doble fenómeno (deconstrucción-construcción) supone que el sujeto ha internalizado el Estado alterativo, la cultura política inédita que él supone. Para avanzar más directamente, con menos tropiezos, mejorando la solvencia, hay que desarrollar antes lo que Gramsci llama “hegemonía”, trascendiendo al mero enfrentamiento del estado de cosas, a la simple oposición violenta de la instancia política. “La cultura, indica Gramsci, es cosa muy distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes.”³⁴

Sustentados en la tesis gramsciana, la transformación del Estado tal como está conformado por ahora: con la cultura neoliberal a escala planetaria, requiere que la ciudadanía vaya desarrollando su “hegemonía”, la cultura ético-política nueva, antes de tomar la dirección de los aparatos de Estado (vía electoral o mediante la resistencia organizada). Con la mera promulgación formal de flamantes leyes y el intento de ordenamiento de la institucionalidad política basada en esta promulgación, no se alteran –por este sólo hecho– las relaciones de poder ya que ellas están fundadas en ideas y valores que no han sido hostigadas. Para Gramsci, es menester disponer de una filosofía que sea vivida por la ciudadanía como el sentido común, en función de que implementar una voluntad colectiva nueva es poner en operación un Estado distinto. Justamente al proceso de apropiación de un proyecto alternativo es lo que aquí hemos denominado organización de la resistencia. Organizar la resistencia desde la transformación subjetiva equivale o alude entonces al procedimiento y estrategia de cómo vamos a internalizar la concepción ético-política sui géneris –la utopía posible de Dussel y la comunidad deseable de Villoro–.

³⁴ A. Gramsci, 1999, pág. 15.

Desde el poder político o administración pública, pues, no se puede imponer un movimiento histórico-social, por decreto las instituciones oficiales (escuelas, sindicatos, iglesias, medios de comunicación, partidos políticos, etc.) no consiguen implantar valores e ideologías antagónicas a las tradicionales, la organización de la resistencia o subjetivación del proyecto singular por tanto es una condición *sine qua non*, una condición infaltable, para materializar el pensamiento ético innovador. Gramsci, por ejemplo, solía observar en la Revolución Francesa (1789-1799) que la burguesía antes de la toma del poder político había desarrollado su hegemonía, había creado sus propios intelectuales, su ciencia, su arte, una cultura original. En suma, había producido el “Iluminismo”. No de balde “toda revolución, dice el italiano, ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y sólo atentos a resolver día a día, ..., y para ellos mismos su problema económico y político, sin vínculos de solidaridad con los demás que se encontraban en las mismas condiciones.”³⁵

MOMENTO DE SUBJETIVACIÓN.

Acordes a su peculiar pensamiento, Dussel y Villoro están persuadidos que el trasplante de un régimen político por otro pasa únicamente por la identidad cultural de los grupos afectados, por su recuperación crítica y por la deconstrucción del sistema de opresión; con su respectiva puesta en marcha de la sociedad futura. La tarea en Dussel consiste en que “La revolución cultural de liberación debe partir y debe efectuarla el pueblo y desde su cultura popular... la conciencia de los grupos críticos es indispensable para que un pueblo cobre conciencia crítica... La veracidad antiideológica es la actitud fundamental pedagógica: descubrimiento de los engaños del sistema, negación o destrucción de lo que dicho sistema ha introyectado en el

³⁵ *Ibidem*, pág. 16.

pueblo, construcción afirmativa de la exterioridad cultural.”³⁶ En Villoro lo encontramos así: “Una manera de contemplar la historia es verla como una permanente contienda entre la voluntad de dominación y los intentos de escapar a ella... Y puesto que el Estado ejerce la dominación mediante variadas formas: política, jurídica, ideológica, militar o policíaca, el fin último del contrapoder podría concebirse como la abolición del Estado... La realización paulatina que condujera a un mundo liberado en todos sus resquicios del afán universal de poder, sería una idea regulativa que daría un sentido ético a nuestras acciones.”³⁷

Como puede observarse, el mecanismo de depuración sistémica –en los dos autores estudiados– se debe fundamentalmente a la idea de consubstancialidad política que le subyace, a que se apoya en el concepto predefinido de ser político; condenado a construir la asociación política conforme a su previa identidad y potencialidad propia. Dicho en términos de Dussel y Villoro, la resistencia y enmendadura de las tropelías de la “potestas” o “poder” de los menos (los detentadores del Estado) adquieren visos de solución si parten de la “potentia” o “contrapoder” de los más (los excluidos del Estado). Sin embargo, bajo luces muy distintas hemos aducido nosotros que no hay identidad sustancial que valga de modo suficiente para estos propósitos. Más bien, sostenemos, la validez de la no-identidad, el *entre* de los sujetos –respecto al cual todos de algún modo y en cierta medida somos alteridad– como sede de la actividad política para llevar a cabo la construcción del hogar común a todos. Incluso, hemos anotado alguno de los momentos constitutivos del proceso de transformación de la vida pública: La resistencia de la institucionalidad histórica, la organización de la resistencia para darle sentido y la subjetivación de las ideas y valores interidentitarios previamente consensuados.

Foucault por ejemplo es muy contundente y persuasivo al reflexionar: “La verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto... Para la

³⁶ E. Dussel, 2001, págs.116 y 117.

³⁷ L. Villoro, 2007b, pág. 19.

espiritualidad un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está preparado, acompañado, duplicado, realizado mediante una cierta transformación del sujeto (...) La práctica de uno mismo entra en íntima interacción con la práctica social o, si se prefiere, con la constitución de una relación de uno para consigo mismo que se ramifica de forma muy clara con las relaciones de uno mismo al otro.³⁸ De lo trazado se sigue que el remozamiento efectivo del Estado trasciende su mera modificación estructural, ya que no es alterando el rostro de la entidad política como triunfa plenamente la revolución; menos aún omitiendo la práctica del sujeto, la ocupación de sí para producir realmente el mejoramiento estatal. La puesta en práctica de un Estado distinto, proyectado para el futuro, por lo contrario, conlleva el conocimiento y la crítica personal de sí, del modo como nos ocupamos de nosotros, de cómo asumimos la subjetivación efectuada en nosotros, con los otros, en sociedad. En esencia, el proyecto de cambiar la constitución de un Estado tiene tanto que ver con el ciudadano y la subjetivación del saber, como con la alteración de estructuras políticas en sí mismas.

MOMENTO CREATIVO.

Hasta el momento recorrido (de subjetivación) nos es permitido aseverar que el relevo de una formación política por otra consiste, antes que otra cosa, en la internalización de un saber alternativo.³⁹ En contraste, para Villoro la resistencia se organiza en nombre de una oposición y una práctica frente a lo externo: la estructura de poder, no en función de una subjetivación y una “práctica de sí”. Un movimiento de resistencia civil, declara Villoro, “no se expresa en una ideología, sino en una actitud colectiva de rechazo ante una injusticia sufrida, que podría expresarse en varias concepciones. Esta actitud está más allá de una ideología política específica o de

³⁸ M. Foucault, S/F, págs. 38, 39 y 63.

³⁹ Elaborado discursiva y democráticamente por las alteridades en pleno de una asociación política dada.

alguna adhesión religiosa; se manifiesta en una actitud de rechazo común ante una injusticia sufrida. Y ese movimiento, si logra fuerza, puede ser el impulso que conduzca a una transformación radical de la sociedad.”⁴⁰ En otra publicación él mismo complementa: “La resistencia civil frente a la degradación de la democracia puede tener muchas formas y revestir muchos grados (huelga nacional, negativa al pago de impuestos, actitudes colectivas de *brazos caídos*, etcétera). Pero la resistencia personal y colectiva frente a la corrupción de la democracia tiene que manifestarse.”⁴¹

Pero como la interacción política está plenamente imbuida por una concepción del mundo, y merced a ello el saber admitido históricamente determina su operación, la recomposición del Estado será finalmente posible cuando un saber original, construido por todos, se convierta en voluntad popular, en la norma de vida social o en el “sentido común” de la sociedad, como solía decir Gramsci. Y durante la conversión del saber en conducta humana es donde apreciamos el momento creativo del sujeto. Necesaria e irremplazable, la creatividad subjetiva, en el devenir del Estado inédito. Con habitual lucidez puntualiza la idea Jacques Rancière cuando relata que “La subjetivación política es una puesta en práctica de la igualdad –tratamiento de un daño– por personas que están juntas y que por tanto están ‘entre’. Es un entrecruzamiento de identidades que reposa sobre un entrecruzamiento de nombres: nombres que conectan el nombre de un grupo o una clase al nombre de lo que está fuera-de-la-cuenta, que conectan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir.”⁴²

Si nos limitáramos a resistir y superar los acontecimientos adversos de la esfera pública, como la política comunitaria y la política de la liberación sugieren, sin duda conculcaríamos mejoras a la institucionalidad vigente; pero no implementaríamos cambios substanciales ni abonaríamos nada significativo al advenimiento del Estado nuevo. Los individuos seguirían practicando la cultura política que se quiere abolir

⁴⁰ L. Villoro, 2006f,

⁴¹ L. Villoro, 2005c,

⁴² J. Rancière, 2004, pp. 26-32.

y, de hecho, su conducta cotidiana avalaría la vigencia del orden injusto establecido. En cambio, con la subjetivación de la cultura renovada, generada en el intervalo entre las culturas, consensuada por supuesto por la ciudadanía intercultural, se inicia la actualización de otra realidad política. Advirtiéndose, por supuesto, que el fenómeno de internalización es capaz de ocasionar la novedad política si durante el proceso mismo confluye y prospera el momento creador. Es indiscutible e insustituible dicho momento, entonces, para efectos de remozamiento estatal, en cuanto que compete al fenómeno de subjetivación, en una coyuntura dada, abandonar las reglas del saber moral y asumir creativamente, de forma ingeniosa, aplicando talento y sagacidad, las nuevas reglas del saber ético. Sin dejar de mencionar, por otro lado, que es durante la “práctica de sí” o “actividad autoformativa” donde se aplican las técnicas, métodos, prácticas y procedimientos pertinentes, para materializar la verdad innovadora y formadora de sujetos. No es una desmesura pensar así que el ejercicio creativo del ciudadano, con la educación permanente respecto de esta habilidad, es tan trascendente que repercute de manera directa en la transfiguración de la estructura política. Fenómeno por lo demás perpetrable a la par del crecimiento ciudadano.

MOMENTO EDUCATIVO

De ningún modo pretendemos desestimar en el proyecto político disruptivo de Villoro el juicio contextual.⁴³ Asimismo, no abrigamos expectativa alguna en demeritar la importancia del principio de factibilidad crítico⁴⁴ en la filosofía de Dussel.

⁴³ Con este juicio estamos en condiciones —en opinión de Villoro— de definir los valores realizables, en que circunstancias sociales es posible, que tipo de acción se requiere para el cumplimiento, el nivel de aplicación de los valores, cuál es el momento más propicio, etc. Se trata de un “conocimiento de la oportunidad” o conocimiento de la realidad objetiva.

⁴⁴ El principio político crítico de factibilidad —en el esquema teórico Dusseliano— tiene el cometido de analizar que posibilidades prácticas, técnicas, políticas, etc., existen en un régimen político dado de deconstruir lo negativo (la injusticia) y construir lo positivo del Estado deseable convenido democráticamente.

Sin duda tienen su relevancia, su momento de aplicabilidad en todo movimiento popular de resistencia y reestructuración política. Lo que cuestionamos fundamentalmente a estos aportes teóricos es no tomar en cuenta al sujeto –en su justa dimensión– en la etapa de refinamiento estatal. Pensar que la recomposición del Estado, en lo que concierne a su estructura y componente cultural, representa la operación preliminar capaz –por sí misma– de suscitar la mudanza y mejoramiento de la ciudadanía, es en nuestro parecer un equívoco reprochable. La transformación efectiva de la realidad pública supone, esencialmente, relaciones interpersonales distintas, prácticas ciudadanas direccionadas por valores éticos y, en suma, la internalización de una cultura política regenerada. A nuestro juicio, mediante la vivencia fáctica del saber otro, experimentando empíricamente los valores ético-políticos de todos los grupos alterativos (acordados y postulados por la ciudadanía correspondiente), es como de hecho se erige al Estado nuevo, a la sociedad política deseada, plural y de liberación.

En substancia, depende de la asimilación del saber distinto, por parte del sujeto (alteridad), para que se renueve o no la concreción política. Sin la apropiación de una verdad extraña a las identidades existentes no hay mudanza posible; sólo la pervivencia monótona de la tradición. Recordando sucintamente que la asimilación consta de un acto de resistencia a los efectos negativos no intencionales del Estado en funciones (desigualdad, coerción, etc.) y de la organización de la resistencia conforme a la cultura alternativa, portadora de mundos insospechados. Consiste, además, del proceso de subjetivación propiamente –asimilación– de esta cultura singular; hasta entonces desconocida. Pero como la subjetivación comprende tanto el desistimiento al sistema de reglas practicadas como la adopción de un código nuevo de comportamiento, entraña a la vez un momento creativo, donde el ingenio se aplica con el fin de implementar una forma inédita de convivencia ciudadana. Planteado de este modo, todas las fases sucesivas del proceso no es otra cosa que un género de aprendizaje permanente y siempre novedoso. Y bajo esta perspectiva, la promesa de una organización política en continua renovación, de auténtico per-

feccionamiento, sólo es susceptible desarrollando una práctica educativa que forme y transforme al ciudadano sin pausa, pero con la suficiente efectividad.

Y si el propósito principal del acto educativo estriba en la reconfiguración estructural de la vida común, en la adecuación del Estado a las nuevas necesidades de la población civil, su responsabilidad básica consiste entonces en educar en la crítica reflexiva, en la crisis para el devenir valioso y de liberación, en la transición propositiva y creativa. Antes, debo destacar, aunque sea de forma esquemática, que lo propio de la política es abocarse a la diferencia y no a la identidad, al “entre” de la interacción social. Lo que pretendo significar con ello es que el campo de trabajo específico de la actividad política son aquellos conflictos inarbitrables por la legalidad instituida o la legitimidad prevaleciente.

Por tanto, al hablar de educación para el cambio, de una educación interesada en el conflicto interhumano –pero para fundar desde ahí su avance continuo– hemos anotado en otra ocasión que “Nuestro planteamiento se referirá a la educación de la crisis, del conflicto, del intersticio entre identidades, en el marco de la cultura homogénea, del imperio del orden y de la dominación del saber tecno-científico. Es decir, aspiramos a delinear, aunque sea vagamente, una formación para la duda desde la certidumbre, para la innovación sin despegar los pies de la tradición, para la tensión en el marco de la armonía identitaria. Podemos afirmar que la educación asistemática apetecida tiene como fondo lo azaroso e inestable, aunque su condición de posibilidad sea la organización y la estabilidad; esto es, su patria natural es la indeterminación y crisis con el propósito de definir y armonizar adecuadamente la vida colectiva. Es justamente una instrucción del no-saber para superar el saber establecido con un nuevo saber, una formación del caos que ponga en crisis la institucionalidad política históricamente dada y la sustituya por un orden más adecuado a las exigencias del momento.”⁴⁵

⁴⁵ G. Durán, 2005, pág. 74.

EPÍLOGO

de Enrique Dussel al texto de Gildardo Durán Sánchez

Por pedido del novel doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuyo tribunal formé parte junto al gran maestro Luis Villoro y dirigida por el Dr. Mario Teodoro Ramírez, deseo expresar en este Epílogo un especial agradecimiento a Gildardo Durán por el tiempo que se ha tomado en hacerse cargo de mi pensamiento filosófico político. No es frecuente que nos leamos entre los filósofos latinoamericanos, y por ello, creo, es muy meritorio hacerlo.

Sin embargo, y contando con la lectura del texto, desearía poder efectuar algunas reflexiones sobre el contenido general del volumen III de la *Política de la Liberación* (continuación del volumen II, Dussel, 2009, en la bibliografía de G. D. S.), que no he publicado por ahora, aunque anticipado parcialmente en las tesis 11 a 20 de mi obra *20 tesis de política* (Dussel, 2006a, en la bibliografía citada), y de la más reciente *14 tesis de ética* (aparecida en la Editorial Trotta, Madrid, 2016).

En efecto, la postergación de ese volumen III se ha debido a una lenta maduración de una problemática que he llegado a vislumbrar en el presente y que me permitirá encarar su redacción de ese volumen en el futuro. Se trata de la diferenciación de los momentos sistemáticos del paradigma de lo que he llamado la *filosofía política crítica*, o propiamente el momento medular de la *política de liberación*.

Como bien ha expuesto Gildardo en el capítulo 3.2 de su texto (*Arquitectónica de la fundamentación*) se describen seis principios normativos¹ de la política, aunque no se detiene en los seis momentos institucionales en los que dichos principios se ejercen. Tres de esas esferas de instituciones políticas se analizan en la *Política de la Liberación*, volumen II, capítulo 2 (*Nivel político-institucional*, sugeridos también en las tesis 7-8 de las *20 tesis de política*). Se tratan del principio material político y las instituciones de esta esfera; el principio formal democrático de validez y las instituciones respectivas; y el principio de factibilidad y también de las instituciones de la esfera. Pero como los restantes tres principios críticos y la deconstrucción y creación de nuevas instituciones sería tema del volumen III, la cuestión ha sido sugerida lejanamente en las tesis 17 a 20 de las *20 tesis de política*. Pero aun así, y mediando la maduración de la problemática indicada más arriba han surgido nuevas distinciones sistemáticas que deseo indicar solamente, ya que el tratamiento más extenso corresponde el volumen III de la nombrada *Política de Liberación en elaboración*.

El punto medular puede definirse en la necesidad de separar, distinguir claramente en el momento *crítico* dos etapas exigidas para mayor claridad de la exposición, pero que resuelven un tema sistemático de la política. Se trata de que la puesta en cuestión crítica del sistema *vigente político*, por definición imposible de predicársele la perfección (es decir, es imposible un sistema político que sea *perfecto*), por el principio de imposibilidad enunciado por Franz Hinkelammert, para refutar la crítica de K. Popper contra el historicismo, lo que puede enunciarse obviamente de la siguiente manera:

1. Ningún sistema político puede tener la pretensión de ser perfecto,
2. luego es imperfecto,
3. lo cual inevitablemente produce siempre algún tipo de decisión política defectuosa, injusta,

¹ Y llamo normativos a los principios porque los distingo de los meros principios éticos subsumidos en el campo político.

4. y como tal no puede evitar tampoco algún efecto negativo aun no intencional.
5. El efecto negativo es experimentado por alguna víctima,
6. la cual tiene pleno derecho de criticar al sistema al menos en aquel aspecto que ha causado su victimación, su sufrimiento, la injusticia sufrida.
7. Dicho derecho funda igualmente, desde el consenso de las víctimas que sufren una injusticia semejante, legitimar no solo la crítica, sino también la praxis de liberación que niega al sistema vigente, que lo destruye o lo transforma en cuanto causa de su victimación.
8. Ese momento negativo destructivo del sistema vigente que sufre la víctima
9. debe ser seguido positivamente por medio de la construcción o creación (por una praxis, por principios normativos y por instituciones), parcial o totalmente, de un sistema nuevo futuro.

Como podrá observarse, hasta el momento 8., se describe un proceso *negativo*, pero es distinto del momento 9. *Positivo*, que consiste en la realización práctica, normativa e institucional de la organización del futuro sistema de liberación. Y bien, en la política de la liberación practicada anteriormente enunciaba simultáneamente en cada momento (el material, el formal o el de factibilidad críticos) el aspecto negativo y positivo, y no los distinguía como procesos diacrónicos muy distintos en 8. (sea de la praxis, de la normatividad y de la deconstrucción institucional crítico negativos) que en 9. (sea de esos tres aspectos crítico positivo, innovador). Pareciera una cuestión secundaria, pero en la operabilidad política es esencial. No es lo mismo el gran crítico y luchador contra el sistema (como la figura mítica de Moisés, Miguel Hidalgo, José de San Martín o el Che Guevara), que el gran constructor o innovador del nuevo sistema (como Josué, Simón Bolívar, Fidel Castro o Evo Morales).

Aun en mi reciente obra de ética, no todavía de política, *14 tesis de ética*, hemos ya avanzado en la cuestión, pero entendemos que debimos organizar las tesis no en *dos* parte: 1. La moral del sistema y 2. La ética crítica, sino en *tres* partes. Debimos dividir las tesis 9 a 11 como *La ética crítica deconstructiva o mesiánica*, de las tesis 12 a 14 como *La ética crítica*

constructiva o innovadora. Y hemos introducido en este enunciado en el momento negativo una palabra o concepto que puede perturbar la cuestión. En efecto, esta parte crítica de la política, y esencialmente en el “tiempo del peligro” cuando comienza efectivamente la lucha (que Giorgio Agamben denomina: “El tiempo que resta”), describe toda la reflexión de Walter Benjamin que expuso bajo la temática del mesianismo. Para el gran pensador judío alemán, tan incomprendido no solo por la Escuela de Frankfurt, sino también por más de un marxista mexicano o latinoamericano, el “materialismo mesiánico” (es decir, la articulación del pensamiento político semita y marxista) es la clave de este “momento crítico negativo”, que comienza por ser crítico pero termina al final frecuentemente con la muerte misma del precursor,² como individuo y como “resto” de una comunidad más amplia que afronta primeramente el poder represor (y por último militar) del sistema vigente antes de su desaparición. El “Jetzt-Zeit”, el “tiempo-ahora” (el nun kairós de Pablo de Tarso tan trabajado en el presente),³ es el instante, es el acontecimiento (événement o Ereignis) que cierra el tiempo de la esclavitud, el final del “tiempo” (*lebrónos* del sistema) del sistema descrito en el volumen II de la *Política de la Liberación* (las tesis 1 a 10 de 20 tesis de política), pero inaugura el “tiempo kairótico” o liberador.

Esto daría mayor claridad a la exposición, pero sobre todo distinguiría tres momentos diversos de toda política. En primer lugar, el establecimiento de un orden político vigente, sea el que fuere. En segundo lugar, y desde la víctimas, la crítica y negación destructiva del sistema vigente que muestra sus errores y falibilidad, como es el necesario “borrón y cuenta nueva”, como transformaciones parciales (que no son meramente reformistas) o radicales o totales (revolucionarias). Y solo en un tercer lugar, la construcción o creación parcial o total de un nuevo sistema político (que no podrá superar la condición humana finita y por ello inevitablemente deberá corregirlos mientras su capacidad novedosa

² No es extraño que muriera Moisés frente el Jordán antes de emprender la construcción siempre ambigua del nuevo sistema en la “tierra prometida”, y que mataran a M. Hidalgo, al Che Guevara, y veinte siglos antes a aquel antiguo *crucificado*, suplicio también sufrido por los más de tres mil esclavos liberados por Espartaco.

³ Véase mi reciente obra *Las filosofías del Sur*, Akal, México-Madrid, 2015.

auto-poiética supero las interpelaciones que se le presenten). Tanto en el nivel de la praxis política, de los principios normativos y de las instituciones esos tres momentos (lo dado, la crítica y la transformación) exigirán describir en cada uno de dichos niveles (la praxis, la normatividad y la institucionalidad), y además en sus determinaciones fundamentales (la material en referencia a la vida humana, la formal democrática en cuanto a su legitimidad, y la factibilidad de una política enmarcada dentro de un “realismo crítico” (que no es el “nuevo realismo” eurocéntrico en boga –practicado en Italia, Francia, Alemania o Estados Unidos-- que se queda inevitablemente dentro del sistema político *real vigente*, el primero de los tres momento diacrónicos, y no es crítico porque no entra con actitud realista a criticar el dicho sistema real vigente, ni se propone deconstruirlo realmente cuando es injusto, ni tampoco se propone las exigencias de la *realidad* de un nuevo sistema político futuro). Cuando hemos hablado en nuestra política de la liberación de factibilidad vigente, crítica o posible, hemos justamente tocado el problema del “realismo crítico”⁴ en política, que no es el mero realismo sin principios normativos (puramente pragmático en su significación cotidiana, que no sostiene los cultores del “nuevo realismo”), pero tampoco estos cultores han demostrado como se construye una política crítica de la realidad vigente y en qué consiste una realidad posible más justa futura. Este último es el tema de la política de la liberación, que tiene una noción de realidad mucho más crítica que la enunciada por el nuevo e interesante movimiento filosófico .

Enrique Dussel
UAM-Iztapalapa, 2016

⁴ Por ejemplo, cuando K. Popper en su obra *La sociedad abierta*, opone el sistema vigente o real a sistemas utópicos imposibles y que destruyen lo real vigente, muestra una actitud de realismo pero no crítico, porque niega la posibilidad de un sistema otro futuro más justo y real aunque no el presente real pero injusto. Franz Hinkelammert en su obra *Crítica de la razón utópica* ha criticado de antemano al “nuevo realismo”, no solo eurocéntrico sino conservador. La cuestión se encuentra en la *realidad* posible (según las condiciones empíricas de su futura realización) que supere la mera realidad vigente.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., 2006, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Taurus, Madrid.
- , 2006a, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, España.
- Aguilera, A., 2007, “Seguimos viviendo bajo el signo de Hidalgo y Morelos: Villoro”, *La Jornada Michoacán*, 9 de mayo del 2007, Morelia, Michoacán.
- , 2008, “En México el poder está en manos de los partidos políticos y no en el pueblo: Villoro”, *La jornada Michoacán*, 1 de marzo del 2008, Morelia, Michoacán.
- Apel, K.O., 1975, “El ‘apriori’ de la comunicación y la fundamentación de las ciencias del espíritu”, en Mardones, J. M., 1991, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: materiales para una fundamentación científica*, Anthropos, Barcelona, España, pp. 372-382.
- , 1985, *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, T. I, Taurus, Madrid, España.
- , 1985a, *La transformación de la filosofía. El ‘a priori’ de la comunidad de comunicación*, T. II, Taurus, Madrid, España.
- , 1989, “La situación del hombre como problema ético”, en Palacios, X. y Jaratua, F., (Eds), 1989, pp. 23-45.
- , et al., 1991, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, España.
- , Dussel, E., et al, 1992, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, D. F.
- , 1992a, *Hacia una macroética de la humanidad*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D. F.

—, 1994, “Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva”, en Blanco, D., et al, 1994, pp. 15-32.

—, 1994a, “La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur”, en Dussel, E., (compilador), 1994b, pp. 37-54.

—, 1995, “Teoría de sistemas y análisis del socialismo real”, en Arriarán, S., Sanabria, J. R., (compiladores), 1995, pp. 27-33.

—, 1998, “La ‘ética del discurso’ ante el desafío de la ‘filosofía latinoamericana de la liberación’”, en Dussel, E., 1998, pp. 193-216. Publicado en portugués en Siddekum, A., (organizador), *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*, Ed. Unisinos, Sao Leopoldo, 1994, pp. 19-39.

—, 1999, *Estudios éticos*, Ediciones coyoacán, Distribuciones Fontamara, México, D. F.

—, 2004, “El problema de la justicia en una sociedad multicultural”, en R. Fornet-Betancourt y J. A. Senent, (Eds.), 2004, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, Editorial Mad, Sevilla, España.

Aranguren, J. L., 1999, *Ética y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, España.

Arendt, H., 1997, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, España.

—, 2003, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, España.

Aristóteles, 2000, *Política*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, España.

Artadi, J. M., 1990, *Razón económica y razón ética*, Fe y Secularidad/Sal Térrea, Madrid/Santander.

Badiou, A., 2004, *La ética*, Herder, México, D. F.

Belvedere, C., 2006, *Semejanza y comunidad: hacia una politización de la fenomenología*, Biblos, Buenos Aires, Argentina.

Bovero, M., 1987, “Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia”, en *Dianoia*, Año XXXIII, No. 33, UNAM-FCE, México, D. F., pp. 149-165.

Bauman, Z., 2002, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

—, 2005, *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México, D. F.

Blanco, D., et al, 1994, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, Trotta, Madrid, España.

- , S/F, *Principios de filosofía política*, Editorial Síntesis, Madrid, España.
- Bindé, J., (dirección), 2006, *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Boladeras, M., 1996, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Tecnos, Madrid, España.
- Bunge, M., 2002, *Ser, saber y hacer*, Paidós-Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, México, D. F.
- Cabrera, I., 2013, “Luis Villoro: nueve décadas y más”, *La Jornada Semanal*, No. 979, 8 de diciembre del 2013, México, D. F., pp. 8-9.
- Camps, V., 2005, *Ética, retórica y política*, Alianza Universidad, Madrid, España.
- Cansino, C. y Alarcón, V., 1994, *La filosofía política. De fin de siglo*, UIA-Triana, México, D. F.
- Carrió, E. y Maffía, D. (compiladoras), 2005, *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Cassirer, E., 2005, *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Castoriadis, C., 2000, *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán, México, D. F.
- Cerutti, H., 1991, *Presagio y tópicos del descubrimiento*, UNAM, México, D. F.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1998, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, en *Declaración de la Esperanza*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, México, D. F., pp. 26-35.
- Constante, A. y Flores, I. (coordinadores), 2006, *Imprescindibles de la ética y política*, FFL-UNAM, México, D. F.
- Cortina, A., 1988, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Epílogo de K.-O. Apel*, Sígueme, Salamanca, España.
- , 1997, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, España.
- y Martínez, E., 1998, *Ética*, Akal, Madrid, España.

— y García-Marza, D. (Editores), 2003, *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, España.

Couzens, D., 1988, “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la escuela de Francfort”, en Couzens, D., (compilador), *Foucault*, Ediciones Nueva Visión Buenos Aires, Argentina.

Checchi, T., 1997, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, Universidad Iberoamericana, México, D. F.

Dávalos, R., 2001, “Presagio del retorno de la humanidad a la barbarie”, *L Jornada*, 6 de octubre del 2001, México, D. F.

De la garza, M. T., 2002, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde margen*, Anthropos-UIA, Barcelona-México, D. F.

De la Peña, G., 1993, “Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva”, en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (editores) *Epistemología cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IFE, México, D. F., pp. 243-261.

Derrida, J., 1997, *El monolingüismo del Otro, o la prótesis de origen*, Manantial, Buenos Aires, Argentina.

—, 1998, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, España.

Descartes, R., 1995, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la Dirección del Espíritu. Principios de la Filosofía*, Editorial Porrúa, México, D. F.

Devenires, Año I, No. 1, (Enero 2000), UMSNH-Facultad de Filosofía, Morelia Michoacán.

—, Año II, No. 4, (julio 2001), UMSNH-Facultad de Filosofía, Morelia, Michoacán.

Díaz del Castillo, B., 2009, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* Editorial Porrúa México, D. F.

Díaz-Polanco, H., 2006, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo etnofagia*, Siglo XXI, México, D. F.

Durán, G., 2005, “La educación caocívica”, en *expresiones*, Órgano oficial del Instituto Electoral de Michoacán, No.6, Año 2, Instituto Electoral de Michoacán Morelia, Michoacán, pp. 73-82.

—, 2005a, *Alteridad y comunicación. Un diálogo desde la ética*, Morevallado, Morelia, Michoacán.

—, 2012, “La resistencia organizada con esperanza”, en *Academo*, Revista de aniversario del Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán, Edición LXVII Aniversario, No. 10, Marzo 2012, Morelia, Michoacán, pp. 13-17.

—, 2014, “La violencia razonable en Luis Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez (coordinador), *Luis Villoro: Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, UMSNH-Siglo XXI, México, D. F., pp. 272-286.

—, 2016, “Filosofía discursiva de la educación”, en *Academo*, Revista del Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán, LXXI Aniversario, marzo de 2016, Morelia, Michoacán, pp. 26-29.

Duso, G. (Coordinador), 2005, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, México, D. F.

Dussel, E., 1958, *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, publicada parcialmente en la Universidad Nacional de Resistencia, Chaco, Argentina, 1967.

—, 1959, *La problemática del bien común de los presocráticos a kelsen*, Tesis doctoral de filosofía presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, España, 3 Vols. Inédito.

—, 1969, *El humanismo semita*, EUDEB, Buenos Aires, Argentina.

—, 1971, “Metafísica del sujeto y liberación”, en II Congreso Nacional de Filosofía, *Temas de filosofía contemporánea*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, pp. 27-32.

—, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, T. I-V, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina. Hay una segunda edición del tomo I y II, 2014, en siglo XXI editores, México, D. F.

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

- , 1975, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina.
- , 1977, *Filosofía ética latinoamericana*, Vol.III, Edicol, México, D. F.
- , 1977a, *Filosofía de la liberación*, edicol, México, D. F.
- , 1979, “Filosofía de la liberación y revolución en América Latina”, en vv. AA., *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México, D. F., pp. 25-53.
- , 1979a, *Filosofía ética latinoamericana*, Vol. IV, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.
- , 1980, *Filosofía ética latinoamericana*, Vol.V, USTA, Bogotá, Colombia.
- , 1984, *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, Colombia.
- , 1985, *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, D. F.
- , 1988, *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, D. F.
- , 1988a, “Otra visión del Descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, UNAM, Año II, Vol. 3, N° 9, México, D. F., pp. 34-41.
- , 1989, *Filosofía de la liberación*, Contraste, México, D. F.
- , 1990, *El último Marx (1863 1882) y la liberación latinoamericana*, siglo XXI, México, D. F.
- , 1991, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco.
- , 1992, “La introducción de la ‘transformación de la filosofía’ de K.O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, en Apel, K.O., Dussel, E., et al, 1992, pp. 45-104.
- , 1993, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco.
- , 1993a, “Hermenéutica y liberación. De la ‘fenomenología hermenéutica’ a una ‘Filosofía de la liberación’ (Diálogo con Ricoeur)”, en Dussel, E., 1993, pp. 135-166.
- , 1993b, “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos”, en Dussel, E., 1993, pp. 13-31.

—, 1993c, “Del escéptico al cínico (Del oponente de la ‘ética del discurso’ al de la ‘filosofía de la liberación’)”, en Dussel, E., 1993, pp. 84-95.

—, 1994, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, Colombia.

—, 1994a, *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, Cambio XXI-CNCPAP, México, D. F.

—, 1994b, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico NorteSur desde América Latina*, Siglo XXI, México, D. F.

—, 1994c, “La filosofía en América Latina en el siglo XX (problemas y corrientes)”, UAM-iztapalapa, México, D. F., Inédito.

—, 1994d, “Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación”, en *Signos*, Anuario de humanidades, T. III, Año 7, UAM, México, D. F., pp. 15-60.

—, 1994e, “La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”, en Dussel, E., (compilador), 1994b, pp. 55-89.

—, 1995, *Introducción a la filosofía de la liberación*, editorial Nueva América, Bogotá, Colombia.

—, 1996, “Ética material, formal y crítica”, *Signos*, UAM-I, México, D. F.

—, 1998, *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, México.

—, 1998a, “Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur”, en Dussel, E., 1998, pp. 73-107.

—, 1998b, “Ética de la liberación”, en Dussel, E., 1998, pp. 43-72. Hay publicación en Siddekum, A., (organizador), *Ética do...* pp. 145-170.

—, 1998c, “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, en Dussel, E., 1998, pp. 217-239.

—, 1998d, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, España.

—, 1998e, “Arquitectónica de la ética de la liberación”, en Dussel, E., 1998, pp. 5-41.

—, 2000, “La filosofía de la liberación ante la postmodernidad”, en *Devenires*, Año I, No. 1, (Enero 2000), pp. 36-54.

—, 2000a, “La organización de la comunidad de estudiantes”, *La Jornada*, 10 de abril de 2000, México, D. F.

—, 2000b, “Principios, mediaciones y el ‘bien’ como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación)”, en *Signos Filosóficos*, Vol. 1, N° 1, Enero-Junio de 1999, Plaza y Valdés-UAM-I, México, D. F., pp. 115-138.

—, 2000c, “Seis tesis para una crítica de la razón política (el ciudadano como agente político)”, en *Signos Filosóficos*, Vol. 1, N° 2, Julio-Diciembre de 1999, Plaza y Valdés-UAM-I, México, D. F., pp. 171-197.

—, 2000d, “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida”, en Dieterich, H., Dussel, E., et al, 2000, *El fin del capitalismo global. El Nuevo Proyecto Histórico*, Océano, México, D. F., pp. 143-151.

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

—, 2001a “La ‘vida humana’ como ‘criterio de verdad’”, en *Devenires*, No. 4, (julio 2001), Facultad de Filosofía-UMSNH, Morelia, Michoacán, pp. 203-212.

—, 2001b, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España.

—, 2002, *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, UIP-ITSD, Ciudad Nezahualcóyotl, México.

—, 2003, “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación”, en Raúl Fernet-Betancourt (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, pp. 109-138.

—, 2003a, “De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de la Liberación”, en *Brocar*, 2003, No.27, Universidad de la Rioja, La Rioja, Argentina, pp. 193-222.

—, 2003b, “Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial”, en J. Ferraro, (coordinador), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*, UAM-I, México, D. F., pp. 49-63.

—, 2004, “Estado de guerra permanente y razón crítica”, en Raúl Fernet-Betancourt y Juan A. Senent (Eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norteamericanos*, MAD, Sevilla, España, pp. 77-92.

—, 2004a, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)”, en R. Fernet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, España, pp. 123-160.

—, 2005, “¿Puede la mayoría ser antidemocrática?”, *La Jornada*, 14 de febrero del 2005, México, D. F.

—, 2005a, “Juicio político: ¿legal o también justo?”, *La Jornada*, 30 de marzo de 2005, México, D. F.

—, 2005b, “Filosofía de la liberación”, en Ricardo Salas A., coordinador académico, en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Vol. II, EUCSH, Santiago de Chile, pp. 373-388.

—, 2005c, “¿Estado de rebelión?”, *La Jornada*, 3 de junio de 2005, México, D.F.

—, 2005d, *El Principio Democrático*, Tiempos modernos, México, D. F.

—, 2006, “La doble campaña”, *La Jornada*, 4 de enero de 2006, México, D. F.

—, 2006a, *20 Tesis de política*, CREFAL-siglo XXI, México, D. F.

—, 2006b, *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, D. F.

—, 2006c, “La vida, la ley y la fuerza”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2006, México, D. F.

—, 2006d, “Legalidad y legitimidad”, *La Jornada*, 22 de agosto de 2006, México, D. F.

—, 2006e, “¿El voto es un documento público?”, *La Jornada*, 12 de septiembre de 2006, México, D. F.

—, 2006f, “¿Qué hacer? Sobre los movimientos sociales y el partido político”, *La Jornada*, 16 de septiembre de 2006, México, D. F.

—, 2006g, “Urgente regular constitucionalmente a los medios”. *La Jornada*, 7 de octubre de 2006, México, D. F.

- , 2006h, “Fundamentación de la ética”, Inédito.
- , 2006i, “Estado de derecho, de excepción, de rebelión”, *La Jornada*, 6 de noviembre de 2006, México, D. F.
- 2006j, “Totalidad-Exterioridad en Hegel, Levinas, Zubiri, Hinkelammert y la Filosofía de la Liberación”, Inédito.
- , 2006k, “El ‘deseo metafísico’ en Levinas como solidaridad (*Hacia una Política de la Liberación* más allá de F. Nietzsche, C. Schmitt y J. Derrida)”, Inédita.
- , 2007, “¿Liderazgo o carisma? ¿Puede un líder ser democrático?”, *La Jornada*, 4 de marzo de 2007, México, D. F.
- , 2007a, “Criterios del liderazgo democrático”, *La Jornada*, 15 de marzo de 2007, México, D. F.
- , 2007b, “La ‘vida’: sí; pero toda la vida”, *La Jornada*, 20 de abril de 2007, México, D. F.
- , 2007c, “La política como garantía de la moral: Emmanuel Kant”, en Jorge Rendón A. (coordinador), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, JP-UAM Iztapalapa, México, D. F., pp. 19-58.
- , 2007d, “¿Cómo se honran las instituciones?”, *La Jornada*, 5 de mayo de 2007, México, D. F.
- , 2007e, “¿La libertad de prensa: de los medios o del pueblo?”, *La Jornada*, 9 de junio de 2007, México, D. F.
- , 2007f, “La ética y la normatividad política”, parte I, *La Jornada*, 23 de junio de 2007, México, D. F.
- , 2007g, “La ética y la normatividad de la política”, parte II, *La Jornada*, 26 de junio de 2007, México, D. F.
- , 2007h, “Partido político y gobierno: ¿Identidad o diferencia?”, parte I, *La Jornada*, 07 de julio de 2007, México, D. F.
- , 2007i, “El partido político y organización de la base”, parte II, *La Jornada*, 8 de julio de 2007, México, D. F.

—, 2007j, “Partido político y organización de la base”, parte III, *La Jornada*, 16 de julio de 2007, México, D. F.

—, 2007k, “Partido político y sus 130 mil comités de base”, parte IV *La Jornada*, 22 de julio de 2007, México, D. F.

—, 2007l, “Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la teología de la liberación”, en J. Ferraro (coordinador), *Debate actual sobre la teología de la liberación*, Vol. II, Itaca/UAM-Iztapalapa, México, D. F., pp. 37-48.

—, 2007m, “Moralidad, legalidad y legitimidad política”, *La Jornada*, 15 de agosto de 2007, México, D. F.

—, 2007n, “¿Monopolio del poder?”, *La Jornada*, 14 de octubre de 2007, México, D. F.

—, 2007ñ, “Seis tesis de Política de la Liberación”, en J. Martínez y A. Ponce de León (coordinadores), *El saber filosófico. Sociedad y ciencia*, Vol. II, AFM-siglo XXI, México, D. F., pp. 196-221.

—, 2007o, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, España.

—, 2007p, *Materiales para una política de la liberación*, UANL-Plaza y Valdés, México, D. F.

—, 2007q, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”. En Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña, (Eds.), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Universidad de las Américas, Puebla, Puebla, México, pp. 85-109.

—, 2007r, “¿Fundamentación de la ética?” La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría”, en *Andamios*, Volumen 4, No.7, diciembre 2007, UACM, México, D. F., pp. 157-205.

—, 2007s, “Desde la exclusión global y social. (Algunos temas para el diálogo sobre la Teoría Crítica)”, en *Pensamiento de los confines*, No.21, diciembre de 2007, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, Argentina, pp. 99-120.

- , 2007t, “De un inmigrante y exiliado político: Joshúa de Nazareth”, *La Jornada*, 27 de diciembre de 2007, México, D. F.
- , 2008, “5 de mayo de 1818: nace Karl Marx”, *La Jornada*, 4 de mayo de 2008, México, D. F.
- , 2008a, “Soberanía, Estado y petróleo”, *La Jornada*, 3 de junio del 2008, México, D. F.
- , 2009, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Trotta, Madrid, España.
- , 2009a, “¿Por qué la Filosofía?”, *La Jornada*, 2 de mayo del 2009, México, D. F.
- , 2009b, “¿Y cuándo todo se corrompe?”, *La Jornada*, 19 de mayo del 2009, México, D. F.
- , 2009c, “Filosofía y ética generarán en alumnos visión crítica de la sociedad”, en Laura Poy Solano, “Académico pide reformar los conservadores planes de estudio”, *La Jornada*, 27 de junio del 2009, México, D. F.
- , 2009d, “¿Votar contra el enemigo principal?”, *La Jornada*, 2 de julio del 2009, México, D. F.
- , 2009e, “Democracia representativa y participativa”, *La jornada*, 10 de octubre del 2009, México, D. F.
- , 2009f, “¿Qué sentido tiene: primero liquídense y después veremos?”, *La Jornada*, 24 de octubre del 2009, México, D. F.
- , 2009g, “¿Se puede tener absolutamente conciencia tranquila?”, *La Jornada*, 7 de noviembre del 2009, México, D. F.
- , Et al., (editores), 2009h, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL-Siglo XXI, México, D. F.
- , 2011, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México. D. F.
- , 2011a, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Cerezo editores, México, D. F.
- , 2012, *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*, Kanankil editorial, México, D. F.

- , 2014, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI editores, México, D. F.
- , 2015, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akai, Madrid, España.
- , 2016, “Movimientos sociales y partido político”, *La Jornada*, 12 de marzo del 2016, México, D. F.
- , 2016a, “El materialismo mesiánico en Néstora Salgado”, *La Jornada*, 24 de marzo del 2016, México, D. F.
- , 2016b, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Editorial Trotta, Madrid, España.
- Equihua, M., 2007, “Democracia comunitaria de los pueblos indígenas, alternativa a la modernidad capitalista: Villoro”, *La Jornada Michoacán*, 26 de enero del 2007, Morelia, Michoacán.
- Fernández Ch., P., 1997, “Cronología de cuatro años de levantamiento del EZLN”, File: //C: \WINDOWS\Escritorio\Cronología de cuatro años de levantamiento del EZLN.htm.
- Ferry, L., 1991, *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Florescano, E., 1993, “Luis Villoro, historiador”, en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (editores), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-III-F, México, D. F., pp. 287-312.
- Foucault, M., S/F, *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, España.
- , 2000, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, España.
- Galeana, P., (coordinadora), 1999, *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*, F.C.E.-Archivo General de la Nación-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (UNAM)-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM)-CNCA, México, D. F.
- Gaos, J., 1980, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, D. F.

García Roca, J., 1995, *Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), España.

García Hdz., A., 2009, "Cambiar las instituciones que se corrompen ya es una revolución: Enrique Dussel", 2 de octubre del 2009, *La Jornada*, México, D. F.

Garduño, R., 2002, "Crisis del Estado homogéneo hace factible dar autonomía a los pueblos indios: Luis Villoro", *La Jornada*, 1 de marzo del 2002, México, D. F.

Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (editores), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México, D. F.

Garzón Valdés, E., 2004, "El problema ético de las minorías étnicas", en Olivé, L. (compilador), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 37-62.

Gramsci, A., 1999, *Antología*, Siglo XXI, México, D. F.

Gutiérrez, C. B., (Editor), 1995, *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Bogotá, Colombia.

Habermas, J., 1990, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, Argentina.

—, 1993, *Ciencia y técnica como ideología*, Rei, México, D. F.

—, 1993a, *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, México, D. F.

—, 1993b, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Rei, México, D. F.

—, 1994, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, México, D. F.

Hegel, G. W. F., 1983, *Introducción a la historia de la filosofía*, Sarpe, No. 13, Madrid, España.

—, 2004, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México, D. F.

Heller, A., 1994, *Más allá de la justicia*, Planeta-Agostini, Barcelona, España.

—, y Fehér, F., 1994a, *Políticas de la posmodernidad*, Península, Barcelona, España.

Hernández Navarro, L., 2014, "Luis Villoro y la afirmación del no", *La Jornada*, 11 de marzo de 2014, México, D. F.

Herrán, E., 2000, *Fragments de teoría política*, Coyoacán, México, D. F.

Hinkelammert, F., 1989, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica.

—, 1996, *Determinismo, caos, sujeto, El mapa del emperador*, Editorial DEI, San José, Costa Rica.

—, 2002, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España.

Horkheimer, M., 2000, *Anbello de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, España.

Hoyos, G. y Uribe, Á. (compiladores), 1998, *Convergencia entre ética y política*, Siglo del hombre editores-Convergencia Investigación Acción Participativa, Santa fe de Bogotá, Colombia.

Jonas, H., 2000, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, España.

Kant, E., 1985, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

—, 1991, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, Editorial Porrúa, México, D. F.

—, 1991a, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, España.

—, 1995, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, Editorial Porrúa, México, D. F.

—, 1999, *En defensa de la ilustración*, Alba Editorial, México, D. F.

Küng, H., 1994, *Proyecto de una ética mundial*, Planeta-Agostini, No. 83, Barcelona, España.

Larroyo, F., 1958, *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*, UNAM, México, D. F.

Lipovetsky, G., 1990, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.

López Azpitarte, E., 1994, *Fundamentación de la ética cristiana*, Ediciones paulinas, México, D.F.

Manent, P., 2003, *Curso de filosofía política*, FCE, Buenos Aires, Argentina.

Mariscal, Á., 2015, www.cnnmexico.com.

Márquez, C., 2007, “¿La modernidad tiene que morir! Villoro, al inaugurar el Coloquio Internacional”, *La jornada Michoacán*, 26 de enero del 2007, Morelia, Michoacán.

Martínez, J., 1993, “En búsqueda de la identidad”, en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (editores), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México, D. F., pp. 263-285.

Morandé, P., 1999, “Vida y persona en la modernidad”, en A. Scola (coordinador), 1999, *¿Qué es la vida?*, Ediciones Encuentro, Madrid, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile y Universidad San Pablo, Arequipa, pp. 101-121.

Moreno, M., 1993, *Filosofía de la Liberación y Personalismo*, Instituto Teológico de Murcia, Murcia. Tesis doctoral inédita.

Moore, G. E., 1997, *Principia Ethica*, UNAM-IIF, México, D. F.

Nagel, Th., 1996, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Paidós, Barcelona, España.

—, 1998, *Una visión de ningún lugar*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

—, 2000, *Ensayos sobre la vida humana*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

—, 2004, *La posibilidad del altruismo*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Nancy, J.- L., 1996, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, España.

—, 2006, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, España.

Ochoa Sandy, Gerardo, 1994, “El subcomandante Marcos es un traductor, ha hecho comunicables dos mundos incomunicados: Enrique Dussel”, en *Proceso*, N° 905, México, pp. 64-65.

Olivé, L., 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM-Facultad de Filosofía, México, D. F.

—, 2000, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, Paidós-UNAM, México, D. F.

Oppenheim, F., 1976, *Ética y filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Palacios, X. y Jarauta, F., (Eds), 1989, *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, España.

Patzig, G., 2000, *Ética sin metafísica*, Coyoacán, México, D. F.

Pía Lara, M., 1992, *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos-UAM-Iztapalapa, Barcelona-México, D.F.

Piñón, F. y Flores R., J., (Coordinadores), *Ética y política: entre tradición y modernidad*, UAM-Plaza y Valdés-Centro de Estudios Sociales A. Gramsci, México, D. F.

Prado, J., 1998, *Ética sin disfraces. Una aproximación a la antropología, la cultura y la ética de nuestro tiempo*, ITESO-Universidad Iberoamericana Planteles Golfo Centro-Santa Fe, México, D. F.

Ramírez, M. T., 1991, "La macroética de la humanidad. El proyecto ético de Karl-Otto Apel", en *La nave de los locos*, 1991, N° 16, Morelia, Michoacán, pp. 47-52.

—, 1992, "Los quinientos años y el diálogo filosófico Norte-Sur (Karl-Otto Apel y Enrique Dussel)", en *Universidad Michoacana*, 1992, N° 5, Morelia, Michoacán, julio-septiembre de 1992, pp. 41-46.

—, 1994, "Ética de la comunicación intercomunitaria, réplica por Karl-Otto Apel, contrarréplica por Mario Teodoro Ramírez, en Dussel, E., 1994b, pp. 98-115.

—, 1995, "La razón ética originaria y la ética del discurso. El debate ético entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel", en *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, 1995, Editor Carlos B. Gutiérrez, Bogotá, Colombia, pp. 1155-1165.

—, 1995a, "La utopía ética", en vv. AA., *Filosofía de la cultura*, UMSNH-Facultad de Filosofía, Morelia, Michoacán, pp. 265-274.

—, 1995b, "Recreando la tradición. Cómo estudiar la historia de la filosofía mexicana", en *Ciencia Nicolaita*, 1995, N° 9, Morelia, Michoacán, pp. 5-12.

—, (coordinador), 1997, *Filosofía de la cultura en México*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Editorial Plaza y Valdés, Morelia-México.

—, 2001, "Tekne y phronesis", en *Devenires*, Año II, No. 3, Morelia, (enero 2001), UMSNH-Facultad de Filosofía, pp. 160-187.

—, (ed.), 2002, *Luis Villoro. Doctor Honoris Causa*, Morevallado-UMSNH, Morelia, Michoacán.

—, 2002a, “Dialéctica filosófica de Luis Villoro”, en *Devenires*, Año III No. 6, julio 2002, Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, pp. 98-118.

—, 2003, *De la razón a la praxis. Vías Hermenéuticas*, UMSNH-siglo XXI, México, D. F.

—, 2005, *Filosofía culturalista*, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, Morelia, Michoacán.

—, 2007, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia*, Volumen LII, No. 58, Mayo 2007, IIF-UNAM-FCE, México, D. F., pp. 143-175.

—, 2008, “México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica”, en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, No. 115, Vol. XXIX, Zamora, Michoacán, pp. 147-178.

—, 2010, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México, D. F.

—, 2011, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UMSNH-Siglo XXI Editores, México, D. F.

Rancière, J., 1996, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

—, 2004, “Política, identificación, subjetivación”, en *Metapolítica*, julio/agosto, *Los nuevos sujetos de la política*, No. 36, México, D. F.

Reyes, A., 1982, *Posición de América*, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (CEESTEM)-Editorial Nueva Imagen, Colección Cuadernos Americanos, volumen 2, México, D. F.

Riedel, M., 1976, *Metafísica y Metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, Argentina.

Ross, D., 1972, *Fundamentos de ética*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina.

Sahuí, A., 2002, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Coyoacán, México, D. F.

Salazar, L., 2004, *Para pensar la política*, UAM-Iztapalapa, México, D. F.

Sánchez Vázquez, A., 2000, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política moral y socialismo*, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Sandel, M., 2000, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, España.

Sartori, G., 2006, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Savater, F., 1998, *Ética, política, ciudadanía*, Grijalbo-Hoja-Causa ciudadana, México, D. F.

—, 1998a, “Una ciudadanía caopolítica”, en *Revista Internacional de Filosofía*, No. 11 UAM-I y UNED, México y Madrid.

—, 2002, *Ética y ciudadanía*, Montesinos-Monte Ávila Editores Latinoamericana, España.

Scheler, M., 2001, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, España.

ScheIkshorn, H., 1994, “‘Discurso y liberación’ (un acercamiento crítico a la ‘ética del discurso’ y a la ‘ética de la liberación’ de Enrique Dussel)”, en Dussel, E., (compilador), 1994b, pp. 11-34.

Sen, A., 1998, *Bienestar, Justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, España.

Sobrevilla, D., 1991, *El derecho, la política y la ética*, UNAM-siglo XXI, México, D.F.

Taylor, Ch., 1993, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Teoría, No. 13, Junio del 2002, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F.

Trías, E., 2005, *La política y su sombra*, Anagrama, Barcelona, España.

Trueba, C., 2000, *Racionalidad: Lenguaje, argumentación y acción*, UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdés, México, D. F.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, *Luis Villoro. Doctor Honoris causa*, Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México.

Vargas, Lozano, G., 1990, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, D. F.—Tlaxcala, Tlaxcala.

—, 1994, *Más allá del derrumbe. Socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*, siglo XXI-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, D. F.—Puebla, Puebla.

Vattimo, G., (compilador), 1992, *La secularización de la filosofía hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, España.

Villoro, J., 2010, “Mi padre el cartaginés”, *Revista Orsai*, No. 1, viernes 31 de diciembre del 2010, Barcelona, España.

—, 2013, “La taquería revolucionaria”, *La Jornada Semanal*, No. 979, 8 de diciembre del 2013, México, D. F., pp. 6-7.

Villoro, L., 1953, *La revolución de independencia. Un ensayo de interpretación histórica*, UNAM, México, D. F.

—, 1959, “La constitución de la realidad en la conciencia pura”, en *Diánoia*, 1959, No.5, Año v, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 195-212.

— 1961, “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”, en *Diánoia*, 1961, No.7, Año VII, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 215-235.

— 1963, “Ciencia radical y sabiduría”, en *Anuario de filosofía*, Año 1, 1963, FFyL-UNAM, México, D. F., pp. 177-182.

— 1966, “La ‘reducción a la inmanencia’ en Husserl”, en *Diánoia*, 1966, No.12, Año XII, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 215-235.

— 1972, “Perspectiva de la Filosofía en México para 1980”, en *V. A.*, Vol. 3. El perfil de México en 1980, Siglo XXI.

—, 1973, “Las corrientes ideológicas en la época de la independencia”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, D. F.

—, 1974, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, D. F.

—, 1974a, *Signos políticos*, Grijalbo, México, D. F.

- , 1976, “Moral y política en Bertrand Russell”, *Diálogos*, Vol. 12, No.1 (67), enero-febrero, México, D. F., pp. 34-36.
- , 1976a, “La revolución de independencia”, en *Historia general de México*, T. II, El Colegio de México, México, D. F., pp. 303-356.
- , 1979, “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en Luis Villoro, et al., *Ideología y ciencias sociales*, UNAM, México, D. F., pp. 11-39.
- , 1982, “Estado y sociedad civil en la transición al socialismo”, en *Sábado*, Suplemento de Unomásuno, No. 226, 6 de marzo de 1982, México, D. F., pp. 4-5.
- 1982a, “Práctica moral y libertad”, en *Iztapalapa*, Año 3, No.7, jun.-dic., 1982, México, D. F., pp. 23-26.
- , 1985, “De la distinción entre ‘estar cierto’ y ‘saber’ en V. A., 1985, *El análisis filosófico en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 347-361.
- , 1985a, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp. 131-154.
- , 1985b, “Definiciones y conocimiento a priori en Kant”, en *Teoría*, 1982-1987, Año 3, No. 3, UNAM-FFL-CF, México, D. F., pp. 31-43.
- , 1985c, “El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias”, en *Investigación humanista*, Año 1, No. 1, otoño de 1985, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F., pp. 15-39.
- , 1988, “La idea de la unidad latinoamericana”, en *Vuelta*, No.136, marzo 1988, México, D. F., pp. 53-56.
- , 1988a, “Ciencia política, filosofía e ideología”, en *Vuelta*, No.137, 18 de abril de 1988, México, D. F., pp. 18-22.
- , 1989, “¿De qué hablamos cuando hablamos de modernidad?”, en *Utopías*, No.3, julio-septiembre, 1989, pp. 29-51.
- , 1990, “Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé”, en *Crítica*, Vol. 22, No.65, pp. 73-92.
- , 1993, “Después del ‘socialismo científico’”, en *dialéctica*, 1992-93, Año 16, No. 23-24, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Puebla, pp. 55-60.

- , 1993a, “Respuestas a discrepancias y objeciones”, en E. Garzón Valdés, y F. Salmerón, (editores), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-III, México, D. F., pp. 331-350.
- , 1993b, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, D. F.
- , 1993c, “sobre el concepto de revolución”, en *Theoría*, No.1, julio de 1993, FFL-UNAM, México, D. F., pp. 69-86.
- , 1994, “Hobbes y el modelo de convenio utilitario”, en *Diánoia*, Año XXXIX/1993, UNAM-FCE, México, D. F., pp. 209-225.
- , 1994a, “Sobre la identidad de los pueblos”, en Olivé, L. y Salmerón, F., (Editores), *La identidad personal y colectiva*, UNAM-III, México, D. F., pp. 85-100.
- , 1995, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- , 1995a, “Filosofía para un fin de época”, en *Sociedad, ciencia y cultura*, Cal y arena, México, D. F., pp. 33-51.
- , 1995b, “Crisis del estado-nación mexicano”, en *Dialéctica*, No.27, primavera de 1995, Puebla, Puebla, pp. 14-23.
- , 1995c, “Filosofía para un fin de época”, en N. Rabotnikof, et al., (compiladores), *La tenacidad de la política*, IIF-UNAM, México, D. F., pp. 13-27.
- , 1996, *La mezquita azul*, Verdehalago-Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F.
- , 1996a, “La encrucijada”, *La jornada*, 4 de octubre, México, D. F.
- , 1996b, “La noción de creencia en Ortega”, en Alejandro Rossi, et al., *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios 389), 1996, México, D. F., pp. 41-76.
- , 1997, “Renovación ética del marxismo y rigor analítico”, en *Theoría*, No.4, febrero de 1997, FFL-UNAM, México, D. F., pp. 141-145.
- , 1997, *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India*, Verdehalago-Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F.

—, 1997a, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético (en torno a ideas de Garzón Valdés)”, *Alegatos*, No. 36, pp. 295-302, México, D. F.

—, 1998, “La responsabilidad del gobierno”, *La Jornada*, 9 de enero de 1998, México, D. F.

—, 1998a, “Ciudadanía y autonomía”, *La Jornada*, 25 de enero de 1998, México, D. F.

—, 1998b, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, México, D. F.

—, 1998c, “El futuro de los pueblos indígenas”, *La Jornada*, 25 de julio de 1998, México, D. F.

—, 1999, “Ética y política”, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, UAM, México, D. F.

—, 1999a, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, CONACULTA, México, D. F.

—, 1999b, “Una visión de Paz”, en *Letras libres*, Año 1, Número 4, abril de 1999, México, D. F., Pág. 25.

—, 1999c, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, D. F.

—, 2000, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, *Devenires*, UMSNH, No.1, Morelia, Michoacán, pp. 3-14.

—, 2000a, “Días de luto”, *La Jornada*, 7 de febrero del 2000, México, D. F.

—, 2000b, “Buscar la propia verdad”, *La Jornada*, 28 de febrero del 2000, México, D. F.

—, 2000c, “Sobre democracia consensual. En torno a ideas de Kwasi Wiredu”, *Polylog*, www.polylog.org.

—, 2000d, “Ética y multiculturalismo”, en F. Piñón y J. Flores R. (Coordinadores), *Ética y política: entre tradición y modernidad*, UAM-Plaza y Valdés-Centro de Estudios Sociales A. Gramsci, México, D. F., pp. 243-250.

—, (coordinador), 2000e, “Ética y política”, en *Los linderos de la ética*, Siglo XXI-CUCYH-UNAM, México, D. F., pp. 3-17.

- , 2001, “Autonomía no es soberanía”, *La Jornada*, 21 de enero del 2001, México, D. F.
- , 2001a, “Democracia plena, hasta que el pueblo consiga un poder real”, *La Jornada*, 31 de enero del 2001, México, D. F.
- , 2001b, *De la libertad a la comunidad*, Ariel-Tecnológico de Monterrey, México, D. F.
- , 2001c, “Tradition und Innovation in der lateinamerikanischen Kultur”, en R. Fornet Betancourt, ed., *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*, IKO Verlag, Aachen, Alemania, pp. 79-93.
- , 2001d, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, México, D. F.
- , 2001e, “Dos ideas del Estado-nación”, *La jornada*, 9 de mayo del 2001, México, D. F.
- , 2001f, “¿Debe penalizarse el aborto?”, en Valdés, M., (Compiladora), *Controversias sobre el aborto*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas-Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 243-248.
- , 2001g, “En la democracia los ciudadanos son sólo votos”, *La Jornada*, 15 de agosto del 2001, México, D. F.
- , 2001h, “Democracia comunitaria y democracia republicana”, en *Perspectivas de la democracia en México*, El colegio nacional, México, D.F., pp. 7-42.
- , 2001i, “Regreso a la barbarie”, *La Jornada*, 25 de septiembre del 2001, México, D. F.
- , 2001j, “José Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana”, en *Diánoia*, Vol. XLVI, No. 47, (noviembre 2001), UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 81-85.
- , 2002, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, D. F.
- , 2002a, “La búsqueda de la identidad en la cultura Latinoamericana”, *Devenir*, UMSNH, No 5, Morelia, Michoacán, pp. 125-137.

—, 2002b, “Universidades deben recuperar su sentido humanista”, en *Cambio de Michoacán*, 17 de febrero del 2002, Morelia, Michoacán.

—, 2002c, “Una vía negativa hacia el concepto de justicia”, en Mario T. Ramírez Cobián (ed.), *Luis Villoro. Doctor Honoris Causa*, Morevallado-UMSNH, Morelia, Michoacán, pp. 72-80.

—, 2002d, “Crisis del Estado homogéneo hace factible dar autonomía a los pueblos indios”, *La Jornada virtu@l*, 3 de marzo del 2002, México, D. F.

—, 2002e, “El impulso erótico y la ética”, en *Theoría*, No.13, junio del 2002, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., pp. 155-159.

—, 2003, “La reforma política y las perspectivas de la democracia” en *México hoy*, Siglo XXI, México, D. F., pp. 348-362.

—, 2003a, “América profunda”, *La Jornada*, 20 de diciembre del 2003, México, D. F.

—, 2004, “Democracia comunitaria y democracia republicana” en Raúl Fornet-Betancourt y Juan A. Senent (Eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, MAD, Sevilla, España, pp. 31-41.

—, 2004a, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en L. Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 130-152.

—, 2004b, *Imágenes de la Filosofía Iberoamericana*, FFL-UMSNH-Macaco producciones, Morelia, Michoacán.

—, 2004c, “Multiculturalismo y liberalismo”, en J. C. Saucedo, (Ed.), *Primer Encuentro Internacional Sobre la Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo*, 2004, GEC-ICC-INAH-UAC, Campeche, Campeche, pp. 13-22.

—, 2004d, “Latente la ansiedad por imponer una cultura hegemónica”, *La Jornada Michoacán*, 24 de noviembre del 2004, Morelia, Michoacán.

—, 2004e, “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt”, en R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, España, pp. 185-188.

- , 2005, “La izquierda, contrapoder que busca la justicia”, *La Jornada*, 29 de enero del 2005, México, D. F.
- , 2005a, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica-Colegio de México-Colegio Nacional, México, D. F.
- , 2005b, “La filosofía desde la otra cara de la modernidad”, *Devenires*, UMSNH, No. 12, Morelia, Michoacán, pp. 7-19.
- , 2005c, “Frente a la corrupción de la democracia, la resistencia”, *La Jornada*, 8 de abril del 2005, México, D. F.
- , 2005d, “El zapatismo no es una meta, es un camino”, *La Jornada*, 9 de agosto del 2005, México, D. F.
- , 2005e, “El sentido de la historia”, en Pereyra, C., Villoro, L., et al., *Historia, ¿Para qué?*, Siglo XXI, México, D. F., pp. 33-52.
- , 2005f, “Observaciones sobre democracia y derecho”, en *Nexos*, No. 336, diciembre del 2005, México, D. F.
- , 2006, “La significación del silencio”, www.acatlan.unam.mx, México, D. F.
- , 2006a, “La alternativa de la democracia”, *La Jornada*, 2 de abril del 2006, México, D. F.
- , 2006b, “La significación del silencio”, www.acatlan.unam.mx, 30 de marzo del 2006, México, D. F.
- , 2006c, *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
- , 2006d, “Democracia comunitaria y democracia republicana”, en Velasco Gómez, A., et al., *La vigencia del republicanismo*, FFL-DGAPA-UNAM. México, D. F., pp. 299-313.
- , 2006e, “Una sociedad escindida”, *La Jornada*, 13 de julio del 2006, México, D. F.
- , 2006f, “Resistencia”, *La Jornada*, 5 de agosto del 2006, México, D. F.
- , 2006g, “Oposición en la realidad”, *La Jornada*, 8 de septiembre del 2006, México, D. F.
- , 2006h, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, Verdehalago, México, D. F.

- , 2006i, “Decir *no*”, *La Jornada*, 14 de diciembre del 2006, México, D. F.
- , 2007, “¿La modernidad tiene que morir?”, *La Jornada Michoacán*, 26 de enero del 2007, Morelia, Michoacán.
- , 2007a, “Democracia comunitaria de los pueblos indígenas, alternativa a la modernidad capitalista”, *La Jornada Michoacán*, 26 de enero del 2007, Morelia, Michoacán.
- , 2007b, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- , 2007c, “El camino de la izquierda”, en *Nexos*, 2007, No.353, Vol. xxix, México, D. F., pp. 51-53.
- , 2007d, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- , 2007e, “Discurso de D. Luis Villoro Toranzo. Sobre Adolfo Sánchez Vázquez”, en *Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Fondo de Cultura Económica-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Madrid, España, pp. 37-41.
- , 2007f, “Llama Luis Villoro a superar la exclusión que divide al país”, *La Jornada*, 14 de julio de 2007, México, D. F.
- , 2007g, “El poder y el valor: La comunidad”, www.sisocial.org, 16 de julio de 2007.
- , 2007h, “La despenalización del aborto”, en *Letras libres*, julio del 2007, México, D. F.
- , 2007i, “‘Espantoso’ Gobierno de Felipe Calderón”, *Resistencia Naranja*, 26 de septiembre, s/LE.
- , 2007j, “Lo racional y lo razonable”, en Jorge Martínez y A. Ponce de León, (coordinadores), *El saber filosófico. Antiguo y moderno*, Vol. I, AFM-Siglo XXI, México, D.F., pp. 43-54.
- , 2008, “El camino de la racionalidad moderna”, en *Metapolítica*, No.57, enero-febrero del 2008, Vol. 12, México, D. F., pp. 101-103.
- , 2008a, “Sobre la reforma del Estado desde el zapatismo”, *La Jornada*, 23 de julio del 2008, México, D. F.

- , 2008b, “Condiciones del multiculturalismo”, en P. Lazo Briones, *Ética hermenéutica y multiculturalismo*, Universidad Iberoamericana, México, D. F., pp. 23-35.
- , 2008c, *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México, D. F.
- , 2009, “Otra visión del mundo”, Parte I, *La Jornada*, 17 de enero del 2009, México, D. F.
- , 2009a, “Otra visión del mundo”, Parte II, *La Jornada*, 18 de enero del 2009, México, D. F.
- , 2009b, Comentando el texto de Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, en *Annuario de filosofía*, Vol. 1, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., pp. 261-264.
- , 2009c, “Homenaje a Ramón Xirau”, en A. Velasco Gómez (coordinador), *Homenaje a Ramón Xirau*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., pp. 45-46.
- , 2009d, “Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución”, en A. Velasco Gómez (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., pp. 179-184.
- , 2009e, “La filosofía de Juliana González”, en *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., pp. 299-302.
- , 2009f, “Decir no”, *La Jornada*, 26 de junio del 2009, México, D. F.
- , 2009g, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, siglo XXI, México, D. F.
- , 2009h, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM-IIF-PMYDF, México, D. F.
- , 2015, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Walzer, M., 1996, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid, España.
- , 2004, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, La balsa de la Medusa, Madrid, España.
- , 2004, *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Weber, M., 2003, *sobre las teorías de las ciencias sociales*, Ediciones Coyoacán, México, D. F.

Wellmer, A., 1994, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Coedición Anthropos y UAM-iztapalapa, Barcelona y México, D. F.

—, 1996, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Frónesis—Cátedra, Universitat de València, Madrid.

Zea, L., 1955, *La filosofía en México*, Tomo I y II, Biblioteca Mínima Mexicana, México, D. F.

—, 1974, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México, D. F.

—, 1984, *Filosofía de lo americano*, Centro de Estudios Económico y Sociales del Tercer Mundo (CEBSTEM)-Editorial Nueva Imagen, Colección Cuadernos Americanos, volumen 6, México, D. F.

—, 1986, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, D. F.

—, 1991, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, UNAM, México, D. F.

—, 1992, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

—, Magallón, M., (compiladores), 1999, *Latinoamérica encrucijada de culturas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

—, (Coordinador), Taboada, H. (Compilador), 2005, *La frontera como reto*, Tomo III, IPGH-Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Zizek, S., 2005, *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México, D. F.

—, 2005a, *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.

SOBRE ENRIQUE DUSSEL

Arriarán, S., 2007, “El concepto de modernidad en Enrique Dussel”, en Samuel Arriarán, 2007, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?*, Pomares-UPN, Barcelona-México, D. F., pp. 57-66.

Beorlegui, C., 2006b, “El desarrollo de la filosofía de E. Dussel”, en *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, pp. 730-755.

Díaz Núñez, L. G., 2009, “Enrique Dussel”, en E. Dussel, et al., (editores), 2009h, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL-Siglo XXI, México, D. F., pp. 849-851.

Fornet-Betancourt, R., 2004a, “Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana. Enrique Dussel”, en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, España, pp. 42-56.

García, P. E., 2003, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México, D. F.

Moros, E., 1995, *¿La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: Alternativa al marxismo en América Latina?*, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

Peters, A., 1997, *Offenbarung Gottes im Anderen*, Grucnewald Verlag, Margucia, Alemania.

Rojas, M., 2005, “Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón”, en *Andamios*, Volumen 2, No.3, diciembre 2005, UACM, México, D. F. pp. 79-105.

—, 2008, “Filosofía y defensa de la vida humana. Crítica a la fundamentación ética de Dussel”, en *Devenires*, año IX, No.18, (julio 2008), FF-UMSNH-III-F, Morelia, Michoacán, pp. 92-114.

Sánchez, L. M., *¿Por qué no se puede (ni se debe) comprender al ‘Otro’? Reconstrucción crítica de sentido del desarrollo histórico-filosófico de la ética de la liberación de Enrique Dussel*, Tesis doctoral. Inédito.

SOBRE LUIS Villoro

Arriarán, S., 2007, “La teoría del pluralismo cultural de Luis Villoro”, en *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la modernidad, ¿qué?*, Pomares-UPN, Barcelona-México, D. F., pp. 67-76.

Beorlegui, C., 2006, “La autenticidad de la filosofía latinoamericana: una polémica con Salazar Bondy y con L. Villoro”, en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, pp. 597-602.

—, 2006a, “Luis Villoro”, en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, pp. 610-613.

Echeverría, B., 2000, “Hacia una ética disruptiva”, en *Theoría*, No.10, junio de 2000, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., pp. 145-148.

Ferreira, Glz., J. E., 2005, *La búsqueda de la filosofía auténtica y de la autenticidad cultural en Luis Villoro*, Tesis de Licenciatura en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la UMSNH, Morelia, Michoacán.

—, 2008, *La vía mística en Villoro*, Tesis de Maestría en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán.

Fornet-Betancourt, R., 2004, “Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana. Luis Villoro”, en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, España, pp. 56-72.

Fuentes, V., 2014, “Luis Villoro”, *La Jornada*, Domingo 16 de marzo del 2014, México, D. F.

Herrera de la Fuente, C., 2014, “Luis Villoro. El filósofo”, en *De Largo Aliento*, No. 2, abril 2014, México, D. F., pp. 1 y 7.

Hurtado, G., 2008, “Retratos de Luis Villoro”, en *Revista de la Universidad de México*, No.49, marzo 2008, UNAM, México, D. F., pp. 17-21.

— 2008a, “Los retos de la sociedad por venir”, en *Diánoia*, Vol. 53, No.60, IIF-UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp.

Leyva, G. y Rendón, J., (coordinadores), 2016, Luis Villoro. *Filosofía, historia y política*, Gedisa/UAM-iztapalapa, México, D.F.

Ramírez, M. T., 1999, “Luis Villoro y la filosofía mexicana del siglo xx”, en *Filos*, No.12, (enero 1999), UMSNH-Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Morelia, Michoacán, pp. 2-4.

—, 2006, “El filósofo, el guerrillero y el político”, *La Jornada Michoacán*, 10 de abril del 2006, Morelia, Michoacán.

—, 2007, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia*, 2007, Volumen LII, No.58, Mayo 2007, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pp. 143-175.

—, 2008, “De Villoro a Nancy. La comunidad imposible”, en *Devenires*, Año IX, No.17, (enero 2008), UMSNH-Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”-Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro Toranzo”, Morelia, Michoacán, pp. 38-51.

—, 2008a, “Frónesis intercultural. Luis Villoro y la filosofía de la interculturalidad”, en P. Iazo Briones, *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, Universidad Iberoamericana, México, D. F., pp. 211-224.

—, 2008b, “México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica”, en *Relaciones*, No.115, Vol. XXIX, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 147-178.

—, 2009, “Luis Villoro”, en E. Dussel, et al., (editores), 2009h, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL-Siglo XXI, México, D. F., pp. 842-844.

—, (coordinador), 2014, *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, Siglo XXI editores, México, D.F.

Reyes, P. J., 2005, “Luis Villoro: el valor de la inteligencia o de las virtudes intelectuales”, en A. Saladino García (compilador), *Humanismo mexicano del siglo XX*, T. II, UAEM, Toluca, México, pp. 517-522.

Salmerón, F., 2007, “Luis Villoro y los pensadores mexicanos del siglo xx”, en F. Salmerón, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, UNAM-IIF, México, D. F., pp. 165-168.

Vargas Garduño, María de Lourdes, 2003, *La identidad nacional mexicana desde el pensamiento de Luis Villoro*, Tesis de Maestría en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la UMSNH, Morelia, Michoacán.

Vargas Lozano, G., 1990a, “Otra perspectiva sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana (A propósito de la polémica Zea-Villoro)”, en *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, UAM-UAT, México, D. F., pp. 122-129.

—, 2005, “El debate de la filosofía latinoamericana”, en *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos*, CCANL-FFL de LA UANL, Monterrey, Nuevo León, pp. 165-181.

—, 2005a, “La obra de Luis Villoro”, en *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos*, CCANL-FFL de LA UANL, Monterrey, Nuevo León, pp. 183-191.

—, 2006, “La contribución filosófica de Luis Villoro Toranzo”, www.difusión-cultural.uam.mx

Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro, de Gildardo Durán Sánchez, se terminó de imprimir en octubre de 2017, en los talleres de Editorial Morevalladolid.

Su tiro fue de mil ejemplares.



Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) Desarrolló una Estancia Posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (2010-2013) Es profesor de Nivel Superior en el Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán (CAMM) Las investigaciones emprendidas han incursionado en la filosofía contemporánea y en la filosofía latinoamericana, en particular. Los autores abordados principalmente son: Karl-Otto Apel, Jacques Rancière, Jean-Luc

*Nancy, Luis Villoro y Enrique Dussel. Ha publicado en revistas de cobertura estatal, nacional e internacional. Es autor del libro *Alteridad y comunicación. Un diálogo desde la ética* (Morevallado, 2005) y coautor de *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años* (Siglo XXI-UMSNH, 2014)*

Por pedido del novel doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuyo tribunal formé parte junto al gran maestro Luis Villoro y dirigida por el Dr. Mario Teodoro Ramírez, deseo expresar en este Epílogo un especial agradecimiento a Gildardo Durán por el tiempo que se ha tomado en hacerse cargo de mi pensamiento filosófico político. No es frecuente que nos leamos entre los filósofos latinoamericanos, y por ello, creo, es muy meritorio hacerlo.

Como bien ha expuesto Gildardo en el capítulo 3.2 de su texto *Arquitectónica de la fundamentación*, se describen seis principios normativos de la política, aunque no se detiene en los seis momentos institucionales en los que dichos principios se ejercen. Tres de esas esferas de instituciones políticas se analizan en la *Política de la Liberación*, volumen II, capítulo 2 (*Nivel político-institucional*, sugeridos también en las tesis 7-8 de las *20 tesis de política*). Se tratan del principio material político y las instituciones de esta esfera; el principio formal democrático de validez y las instituciones respectivas; y el principio de factibilidad y también de las instituciones de la esfera. Pero como los restantes tres principios críticos y la deconstrucción y creación de nuevas instituciones sería tema del volumen III, la cuestión ha sido sugerida lejanamente en las tesis 17 a 20 de las *20 tesis de política*. Pero aun así, y mediando la maduración de la problemática indicada más arriba han surgido nuevas distinciones sistemáticas que deseo indicar solamente, ya que el tratamiento más extenso corresponde el volumen III de la nombrada *Política de Liberación*, en elaboración.

Enrique Dussel
UAM-Iztapalapa, 2016