

From Habermas to Dussel: the political as a crucial element for democratic theory

Sumario:

Introducción. Poder obediencial: potentia y potestas. Lo político en la propuesta de Enrique Dussel. Consecuencias de lo político en Dussel. Conclusiones. Bibliografía

Resumen:

El texto busca desarrollar un diálogo entre Dussel y Habermas alrededor de la noción de lo político. En primer lugar se muestra la posición del filósofo alemán Jürgen Habermas respecto al sentido de lo político y se muestran sus ambivalencias acerca de su valor para la construcción de una teoría normativa de la democracia. En respuesta, se examina la propuesta dusseliana para señalar el impacto teórico que tiene lo político como elemento inherente a la construcción del orden social. Finalmente se presentan algunas conclusiones del debate desarrollado.

Palabras claves: *democracia, política de la liberación, poder obediencial, lo político, comunidad política.*

Abstract:

The article develops a dialogue between Dussel and Habermas around the notion of the political. First it shows Habermas' account with regard to the meaning of the political. We show Habermas' ambivalences in relation to the value of the political to develop a normative theory of democracy. As a response the article then analyses Dussel's perspective on the subject. Dussel regards the political as an intrinsic element to develop a theoretical normative account of social order. Finally, the text presents some conclusions.

Keywords: *democracy, liberation politics, obediencial power, the political, political community.*

Artículo: *Recibido el 18 de marzo del 2014 y aprobado el 20 de agosto del 2014.*

Javier Aguirre. *Ph.D. en Filosofía Stony Brook University. Profesor Asociado Escuela de Filosofía. Universidad Industrial de Santander.*

Correo electrónico: *jaguirre@uis.edu.co*

Diego Alejandro Botero. *Mg. en Filosofía – Universidad Industrial de Santander. Profesor de tiempo completo Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades - ECSAH. Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD.*

Correo electrónico: *diegoalebo@yahoo.com*

De Habermas a Dussel: lo político como un elemento crucial de la teoría democrática*

Javier Aguirre

Diego Alejandro Botero

Introducción

A mediados del siglo pasado un importante sector de la comunidad filosófica europea desarrolló un complejo debate acerca de la posibilidad de pensar la existencia misma de *la comunidad y lo comunitario*. En las obras de Nancy, Blanchot, Agamben, Vattimo y otros¹, encontramos preocupaciones explícitas sobre el significado de vivir en comunidad, sus presupuestos, sus relaciones, sus límites, etc.

Más recientemente un filósofo proveniente de una tradición muy diferente ha incursionado explícitamente en este debate. Nos referimos al filósofo alemán Jürgen Habermas, quien en el panel "Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere" organizado en el otoño de 2009 en el Institute for Public Knowledge de NYU, ofreció una conferencia titulada "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology".

En esta intervención pública, Habermas se enfrenta con una de las preguntas del mencionado debate: ¿tiene aún algún sentido continuar hablando sobre "lo político"? ¿No deberíamos mejor buscar incluso un nuevo término que corresponda a otra forma de pensar lo que significa el hecho de vivir y convivir en sociedad?²

Hasta antes de todos estos debates, *lo político* parecía ser un concepto sin valor. A nivel científico, al menos, los temas de verdadera discusión giraban en torno a las políticas (*politics* y *policies*). *Lo político*, en contraste, parecía quedar relegado a la entretención de los filósofos especulativos que desde hace mucho tiempo perdieron su lugar de privilegio para analizar el sistema político.

Las ciencias sociales y no la filosofía quedaban encargadas de la tarea de describir y explicar la naturaleza de los sistemas políticos. Pero, al hacerlo, en vez de una noción conceptualmente cargada como *lo político*, las ciencias sociales se interesaban en 'la política' (*politics*) y las 'políticas públicas' (*policies*), esto es, en la lucha por el ejercicio del poder y en los objetivos y estrategias perseguidos por los actores políticos en los diferentes escenarios.

* El presente artículo de reflexión constituye un resultado del proyecto de investigación titulado "Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. Tres casos de la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia". Este proyecto es adelantado por el grupo de investigación Politeia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander y es financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión (VIE) de la Universidad Industrial de Santander. El código del proyecto es 1376.

1 Ver, entre otros, Nancy (1997), Nancy (2008), Vattimo (1992).

2 Esta conferencia fue posteriormente publicada en un libro titulado *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011). En el libro se encuentran además las conferencias de Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, así como también las discusiones entre ellos. Aunque constituye un elemento muy importante para comprender cabalmente este "giro habermasiano hacia la religión", no suele ser uno de los textos más trabajados en los debates sobre este tema.

Pero, vale la pena preguntarse, ¿con esto realmente se acaba todo el tema? ¿Se agotan nuestros sistemas políticos en esos términos descriptivos? ¿No tenemos buenas razones para oponernos a tal reducción?

La noción de *lo político* en efecto nos llevaba más allá. En términos generales, *lo político* se refería al medio simbólico de auto-representación de una sociedad que conscientemente influenciaba los mecanismos de integración social. En otras palabras, *lo político* se refería a la forma en que los miembros de una comunidad se conciben a sí mismos. Es por esto que en su concepción tradicional, *lo político* hacía referencia a un todo abarcador y trascendente infundido con connotaciones religiosas que garantizaba la unidad y la cohesión de *la polis*. Así, todos los eventos y procesos políticos aparecían subordinados a un orden cósmico divino.

Desde una perspectiva histórica, Habermas ubica la aparición de *lo político* en el momento en el cual las primeras civilizaciones se formaron una imagen de sí mismas. En palabras de Habermas, “From an historical point of view the ‘political’ leads us back to the origins of state-organized societies, such as the ancient empires of Mesopotamia and Egypt, in which social integration had been transferred from kinship structures to the hierarchical forms of royal bureaucracies” (Habermas, 2011: 17). Esta auto-representación constituye el carácter activo de *lo político*, un carácter a través del cual la comunidad política se representa a sí misma como un actor colectivo en medio de un orden natural.

El carácter activo de *lo político* hizo posible también que se desarrollara un proceso de legitimación del poder político. Según Habermas, la historia de *lo político* es la historia de su funcionalidad en la legitimación de la autoridad política. En efecto, el establecimiento de una conexión convincente entre el poder legal y político con las prácticas y creencias religiosas permitió que los gobernantes pudieran contar con un importante nivel de aceptación y cumplimiento de la ley por parte de sus súbditos.

El sistema legal derivaba su fuerza coercitiva del poder político del Estado, pero este último necesitaba, a su vez, de una fuerza legitimadora “superior” para poder ser aceptado como justo; esta fuerza fue obtenida de la idea de

lo sacro. Para Habermas, “(...) law and the monarch's judicial power owe their sacred aura to the heritage of the mythical narratives that now fused the ruling dynasties with the divine. At the same time, old ritual practices became transformed into state rituals, that is into forms of the collective self-representation of a bureaucratically exercised political authority” (Habermas, 2011: 18). Esto permite ver que en una etapa primitiva la noción de *lo político* tenía fuertes connotaciones míticas.

Lo anterior hizo posible que la sociedad se representara a sí misma, como un todo, en la figura del gobernante. Esta representación producida por la fusión legitimadora entre poder político y narrativas míticas (en una etapa primitiva) constituyó la dimensión simbólica a la cual se refiere *lo político*. En palabras de Habermas, “(...) *the political* (...) designates that symbolic field in which the early civilizations first formed an image of themselves” (Habermas, 2011: 17).

Ahora bien, es necesario aclarar que, para Habermas, el momento definitivo del surgimiento de *lo político* no es el momento de las narrativas míticas. Sin lugar a dudas, estas narrativas junto con sus ritos correspondientes, alcanzaron la función de expresar una identidad colectiva³. Sin embargo, para Habermas, *lo político* se desarrolló cabalmente sólo en las sociedades burocráticamente organizadas; lo que implicó un momento adicional de reflexividad que no tenían las sociedades tribales primitivas de los mitos y los ritos. Por ende, aunque *lo político* aparece por vez primera, de forma incipiente, en las sociedades míticas que fueron capaces de alcanzar cierto nivel de organización y, así, auto-reflexividad, tal y como ocurrió en los antiguos imperios de Mesopotamia y Egipto, este es tan sólo el momento inicial de *lo político*; un momento primario y primitivo, por así decirlo. Para Habermas, aunque algunas narrativas míticas junto con las formas jerárquicas de las burocracias reales fueron capaces de producir *lo político*, lo que estas narrativas míticas no pudieron conseguir por sí solas fue su tematización discursiva.

Es por esto que, para Habermas, “We owe the first discursively elaborated conceptions of the political to the *nomos* thinking (*Nomosdenken*) of Israel, China, and Greece, and

3 Este poder y función del mito es algo que Nancy también reconoce: “Myth communicates the common, the *being-common* of what it reveals or what it recites. Consequently, at the same time as each one of its revelations, it also reveals the community to itself and founds it. Myth is always the myth of communion, that is to say, it is always the myth of a communion – the unique voice of the many – capable of inventing and sharing the myth. There is no myth that does not at least presuppose (when it does not in fact state it) the myth of the communitarian (or popular) revelations of myths” (Nancy, 2008, p. 50-51).



more generally to the cognitive advance of the Axial Age, that is to the articulatory power of the metaphysical and religious worldviews that were emerging at that time” (Habermas, 2011: 18). En este segundo y definitivo momento de *lo político*, la reflexividad es más profunda. Las visiones de mundo que emergieron en la Era Axial⁴ posibilitaron el surgimiento de perspectivas que hicieron posible que la emergente élite intelectual compuesta por profetas, sabios, monjes y predicadores itinerantes trascendiera los eventos de este mundo, incluyendo los procesos políticos, y adoptara una visión distinta de los mismos.

Para Habermas, la influencia que estas visiones de mundo tuvieron en la explicación del desarrollo de *lo político* no debe ser subestimada. En efecto, esta perspectiva trascendente posibilitó que los gobernantes fueran objeto de crítica, pues una vez una realidad trascendente es afirmada, el gobernante político no puede ser visto ya como la encarnación manifiesta de lo divino; en vez de esto, él es, a lo sumo, su representante humano. Es por esto que de ahora en adelante se pueden señalar casos en los que el gobernante se aleja de las órdenes divinas puesto que, como ser humano, también se encuentra subordinado al *nomos* con respecto al cual todas las acciones humanas deben ser medidas.

Ahora bien, todo lo anterior nos permite ver que *lo político* estuvo caracterizado por una tensión interna insuperable. En efecto, a pesar de que las perspectivas de mundo de la “Era Axial” hicieron posible la legitimación de la autoridad política, también hicieron posible algo más, a saber, la crítica de tal autoridad. *Lo político* es caracterizado por una tensión antagónica entre los poderes religiosos y los poderes políticos. Por una parte, los poderes del Estado buscaron desarrollar políticas para hacerse al control y a la aceptación de los grupos religiosos; pero por otra, las creencias religiosas siempre preservaron un momento de intangibilidad en virtud de su importancia para la salvación individual.

Es verdad que el elemento religioso de lo político contribuyó a la legitimación de la autoridad política. Sin embargo, ese mismo elemento abrió un espacio para la posibilidad de apuntar a “algo más”, a “algo más allá”. Por ende, esta tensión también puede ser descrita como

una tensión entre la realidad-facticidad del poder político (el *factum* de la fuerza) y la nueva perspectiva trascendente y normativa creada por el discurso religioso según la cual “algo mejor aún es posible”.

Sin lugar a dudas, esta concepción tradicional de *lo político* no tiene cabida en la realidad social y política contemporánea que Habermas pretende defender. Sin embargo, no son pocos los intentos modernos por tratar de justificar una concepción de *lo político* que, de una u otra manera, añoran y pretenden resucitar los principales elementos que tenía tal noción en su forma tradicional. Los casos de Leo Strauss y Carl Schmitt llaman poderosamente la atención de Habermas, en especial el de este último en virtud de las consecuencias fascistas y autoritarias implícitas en su perspectiva que, muchas veces, pasan desapercibidas. En su texto, Habermas desea criticar la propuesta de Schmitt sobre *lo político* y, buscar, a partir del análisis del enfoque de Rawls, los posibles significados modernos, razonables y democráticos que tal categoría puede asumir.

En general, sin embargo, Habermas es bastante ambivalente a la hora de encontrar un lugar para la idea de *lo político* en el marco de la teoría democrática contemporánea. Como él lo señala explícitamente, “Admittedly, everything feared by Carl Schmitt in fact happened: the sovereign power of the king has been dissolved, disembodied, and dispersed in the communication flows of civil society, and it has at the same time assumed the shape of procedures, be it for general elections or the numerous deliberations and decisions of various political bodies” (Habermas, 2011: 27). Para Habermas, como es sabido, es suficiente con la ética del discurso, la concepción deliberativa de la democracia y un pensamiento postmetafísico para delinear la estructura normativa, capaz de generar el constreñimiento fáctico de las sociedades pluralistas contemporáneas.

La única referencia religiosa y metafísica de *lo político* que una democracia contemporánea puede admitir se da al nivel de las discusiones democráticas que los ciudadanos creyentes y no creyentes pueden y deben desarrollar en la esfera pública. De ahí la importancia que para Habermas tiene el tema del rol de la religión en tal esfera.

4 La “Era Axial” es una expresión acuñada por Karl Jaspers para describir el periodo comprendido entre los años 800 a.n.e. a 200 a.n.e. En su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Jaspers argumenta que durante este periodo los fundamentos espirituales de la humanidad fueron puestos de forma simultánea e independiente en China, India, Persia, Judea y Grecia; fundamentos sobre los cuales la humanidad entera todavía subsiste. Jaspers se refiere concretamente a los casos del Platonismo, al Parsva y a Mahavira como formas de Janismo, al Budismo, al Confucionismo y al Zorostrismo. Jaspers también se refiere a las figuras intelectuales de Lao Tse, Homero, Sócrates, Parménides, Heráclito, Tucídides, Arquímedes, Elías, Isaías, Jeremías, etc.

Lo político sólo tendría un sentido democrático razonable en la medida en que se relacione con la auto comprensión democrática y deliberativa de todos los ciudadanos según la cual todos somos miembros libres e iguales de la comunidad política que nos concebimos a nosotros mismos, concebimos a los demás y esperamos ser concebidos por todos ellos, como autores y no como simples súbditos de las leyes. Para Habermas, los ciudadanos estamos quedando sin poder frente a los subsistemas económicos y administrativos y la única forma de oponernos a este proceso es mediante el auto empoderamiento como agentes comprometidos políticamente.

Como puede verse, Habermas está de acuerdo con todos aquellos que ven un déficit motivacional en el Estado democrático. Pero Habermas parece considerar que “*lo político*” mismo puede dar una respuesta a este problema. Sin embargo, esta noción tradicional debe ser entendida de una forma que sin volver a sus raíces religiosas, no las niegue ni se vea incompatible con discursos religiosos que puedan aportar importantes intuiciones morales para todos los problemas actuales.

De la misma forma, la idea de *lo Político*, en virtud de sus connotaciones religiosas, posee un elemento normativo que no debería dejarse perder, aunque deba ser interpretado en el marco de un Estado democrático constitucional. La tensión tradicional de lo político entre los poderes religiosos y políticos aún es relevante si es interpretada como lo realiza Habermas, a saber, como una tensión entre la realidad del poder político (el *factum* de la fuerza) y cierta perspectiva normativa y trascendente según la cual “aún existe algo mejor por conseguir”.

Es por esto que, para Habermas, las constituciones democráticas tienen que ser entendidas de una forma dinámica, lo que significa que el proceso democrático es un proceso de aprendizaje. Por ende, a toda democracia le es intrínseco cierto sentido de algo faltante y cierto sentido de algo que aun es posible obtener; una demanda que hace eco a la noción tradicional de *lo político*. La constitución democrática es y se mantiene como un proyecto. En este sentido, para Habermas, mientras aun mantengamos cierta conciencia de crisis y de una necesidad por mejorar y, mientras, como ciudadanos, nos concebimos a nosotros mismos como partidarios de políticas y movimientos políticos y como autores, y no meros súbditos de la ley, la noción de *lo político* aun tendría un papel crucial para desempeñar.

Así, la renovación propuesta por Habermas de *lo político* exige que la religión no deba ser considerada como algo necesariamente anti ilustrado y anti moderno. En contraste, para Habermas, la religión, incluso bajo ciertas condiciones, debería ser considerada como una auténtica fuente de “salvación” para el mencionado déficit motivacional de los estados liberales; eso sí, sin perder de vista que se trata siempre de una fuente ambivalente.

Ahora bien, Dussel no se encuentra explícitamente presente en este debate con Habermas. Sin embargo, el filósofo latinoamericano ofrece una conceptualización original de *lo político* que tiene un impacto a la hora de pensar la democracia. Con su propuesta se le puede dar respuesta a las ambivalencias de Habermas sobre la posibilidad de incluir o excluir la idea de lo político de la construcción de una teoría democrática normativa.

El pensamiento ético - político de Enrique Dussel, desarrolla un enfoque sistemático que, desde lo crítico, alcanza una posición normativa en la que se establecen las condiciones para determinar qué es una buena sociedad. Para ello, Dussel nos propone una teoría política normativa que pretende alcanzar ese ideal de buen vivir: la política de la liberación. En ese marco, tenemos entonces que este autor elabora una conceptualización de *lo político* en la que este elemento se convierte en un rasgo base del orden social para conseguir la buena vida en comunidad. *Lo político* se hace fundamental ya que impregna todas las esferas de la interacción humana. En este sentido, Dussel propone una idea de poder como poder obediencial, que se proyecta desde lo político como el mecanismo que permite la configuración del orden social que permite la buena vida en comunidad.

A partir del encuentro que surge entre estos dos autores, pretendemos mostrar en este texto el papel que le adjudica Dussel a la idea de *lo político* en el marco de una teoría democrática normativa, en respuesta a la ambivalente posición habermasiana. Para ello, en primer lugar se mostrará la idea de poder obediencial, como mecanismo que le permite a la comunidad política el establecimiento del orden social. Desde allí, se desprende la idea de *lo político* como elemento inherente a la comunidad política y al ejercicio de interacción. En última instancia, se mostrarán las implicaciones que tiene esta concepción en la construcción de una teoría democrática normativa.



1. Poder obediencial: *potentia* y *potestas*.

Una primera diferencia entre Dussel y Habermas radica en el hecho de que el primero plantea explícitamente sus objetivos teóricos con miras a alcanzar las condiciones sociales para que en comunidades periféricas las víctimas del sistema puedan establecer un orden social que garantice el buen vivir en comunidad. En otras palabras, la universalidad que busca Dussel es muy diferente a la universalidad que busca Habermas pues la del primero se encuentra claramente contextualizada por su idea de sociedades periféricas, caracterizadas principalmente por la existencia de víctimas a las que se excluye del sistema y se les niega la posibilidad de producir, reproducir y disfrutar de su vida humana. Quienes además requieren la filosofía el diseño de un marco político que les permita una transformación de su existencia.

Para establecer este orden social en que la víctima es reivindicada, Dussel lleva a cabo una reconfiguración de la idea de poder, desde la cual se subsume el principio de vida humana (elemento moral que prima en la construcción del orden social y que se ubica como la categoría base de la política de la liberación) y con la que se genera una conceptualización propia de *lo político*, como concepto, y *la política* como ejercicio material. Esta pretensión lleva a Dussel a desarrollar el concepto de poder obediencial, el cual funciona como una herramienta metodológica que permitirá construir la convivencia de manera que se asegure el desarrollo de la vida humana.

Tal categoría de poder político se establece en dos dimensiones, desde una concepción ontológica del mismo hasta su despliegue real con las instituciones: la *potentia* y la *potestas*. Es ontológico en el sentido en que encuentra su origen en la voluntad de la comunidad política a partir de un ejercicio racional que la proyecta a su despliegue real, despliegue que debe ser consensuado para que logre su aplicación en la vida material. El autor sintetiza el sentido de su concepción de poder obediencial bajo una frase que se hizo popular por el ejército zapatista de liberación: “Los que mandan, mandan obedeciendo”. Este enunciado comprende el sentido de lo que significa el poder para la *política de la liberación* en tanto *poder obediencial*, ya que le otorga a la comunidad política el sustento del poder para que racionalmente y por deliberación lo despliegue fácticamente a partir de las instituciones.

En este sentido, el poder obediencial se

construye en dos momentos: 1) como *potentia*, que es la configuración ontológica del poder en tanto significa la voluntad del pueblo como “ostentor” no sólo de la soberanía que dará legitimidad al orden político material, sino como la facultad que le es inherente por ser la comunidad política la última instancia de la soberanía, la gobernabilidad, la autoridad y la política en tanto ejercicio que permite la vida en comunidad (Cfr. Dussel, 2006, p. 16); y 2) como *potestas*, que es la institucionalización de ese poder que se encuentra implícito en la comunidad política, y que se delega por la necesidad del ejercicio político material (Cfr. Ibíd., p. 19). Tenemos entonces que la comunidad política alcanza un nivel de relevancia muy importante a partir del poder obediencial ya que es en ella donde reside en última instancia la posibilidad de decisión y ejecución ya que a partir del consenso debe establecer las condiciones para el despliegue del poder como *potestas* (Cfr. Ibíd., p. 65).

En este sentido, lo político como concepto y como ejercicio depende de las condiciones materiales que se generan a partir del poder obediencial. Por ello, el poder puede pasar de ser obediencial a convertirse en un tipo de poder fetichizado, en que el ejercicio político pierde su rumbo y la *potestas* se transforme en beneficio de una serie de individuos o grupos específicos que usufructúan del mismo por encima de los intereses de su legítimo ostentor, la comunidad política. En palabras de Dussel,

La potestas, por su parte, se escinde nuevamente entre el ejercicio obediencial del poder delegado, ejercicio realizado por las acciones y en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden a las exigencias de la comunidad política, del pueblo. Sería el poder obediencial institucionalizado. Éste se escinde por su parte en la posibilidad del ejercicio del poder que se afirma a sí mismo sin referencia a la *potentia*. La auto-referencia, como última instancia de la *potestas*, es el ejercicio fetichizado o corrompido del poder político. Cuando el actor político, que ejerce el poder institucionalizado (sea un rey, un representante, una elite política), se afirma a sí mismo como la sede de la soberanía, de la autoridad o como

última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción, es decir, cuando se desliza del ejercicio obediencial a la autoafirmación del poder desde sí, se origina ontológicamente la fetichización, la corrupción, la desnaturalización del poder como dominación, despotismo, tiranía. La autonomización u oposición de la *potestas* (la apariencia fenoménica) de la *potentia* (su fundamento ontológico) es la disolución de la política como tal (Ibíd., p. 12).

Pensar el poder como poder obediencial, a partir del impacto que genera en tanto ejercicio político delegado de la comunidad a las instituciones, genera una reconceptualización de *lo político* como concepto y una reorientación de *la política* como ejercicio.

2. Lo político en la propuesta de Enrique Dussel

El orden social es comprendido por el autor a partir de un análisis de los escenarios de despliegue de la vida humana, lo cual requiere una exploración de lo que significa en este contexto *lo político* en tanto categoría que permite a los individuos actuar y relacionarse entre sí. Cuando hablamos de *lo político* en el pensamiento dusseliano, nos referimos al despliegue del poder político en todas sus dimensiones, niveles, esferas y sistemas (Cfr. Ibíd. p. 15). En Dussel lo político surge como un rasgo de la vida en comunidad hasta llegar a la totalidad del orden vigente, que se establece a partir de *campos políticos* que configuran la realidad social⁵. Cuando hablamos de lo político (acciones, instituciones, principios, etc.), nos referimos a la suma de los diferentes *campos políticos* (familiar, económico, deportivo, etc.) que configuran la vida en comunidad y que cuentan con actores, sistemas e instituciones propias de cada campo.

Esta concepción de campo político que construye Dussel se presenta en diálogo crítico con la concepción de Bourdieu sobre lo que significa en sí mismo el campo político. Para Bourdieu es claro que el ejercicio del poder se

desarrolla en un sistema de campos en el que la interacción social es determinada a partir de las relaciones, reglas y lógicas particulares de cada campo.

Sin embargo, Dussel transforma el enfoque Bourdiano, al darle una clara primacía al campo político. En virtud de lo anterior, lo político se despliega como el mecanismo desde el que se objetivará el orden social desde el ejercicio del poder obediencial. Esta adaptación le permitirá a Dussel desarrollar una clara orientación normativa que, muy posiblemente Bourdieu encontraría “aún muy metafísica”.

Si bien es importante resaltar que la concepción de Bourdieu en un profundo sentido se aleja del carácter político que le da Dussel, comprende una caracterización del campo político fundamental para que cobre sentido el mecanismo objetivador de poder obediencial. Para Bourdieu el campo se exterioriza como una instancia autónoma que es interiorizada por los agentes, hasta la configuración de lo que puede denominarse inconsciente cultural. Esta interiorización del campo, que se desprende como un aspecto del hábito, permitirá que los agentes de una sociedad puedan desarrollar mecanismos que permitan consonancia entre lo individual y lo colectivo, de manera que la vida en comunidad pueda desarrollarse (Cfr. Pinto, 2002, p. 80).

La cuestión con Bourdieu es que a partir de los campos establece el carácter autónomo de las esferas sociales que configuran la realidad material de las comunidades (Cfr. Jeffrey C., 2000). Con su propuesta permite comprender lo vario de los espacios de interacción humana a partir de la categorización de la vida en los diferentes campos en que se desarrolla; sin embargo, no permite un despliegue político del campo que se articule a la construcción de una propuesta normativa que pueda pensar las condiciones de vida en comunidad. Es a partir de esta propuesta que Dussel parte del escenario que desarrolla Bourdieu y toma su concepto de campos para desarrollar la idea de campo político, la cual subsume las principales características de Bourdieu, pero permite un desarrollo conceptual que apunta al establecimiento de un orden social en el que lo político se despliega con el poder obediencial y permite la conceptualización del escenario de interacción humana. Por campo, en Dussel, se entienden los diversos espacios en los que se dan

⁵ Es importante señalar la influencia que tiene la idea de campo y hábito desarrollada por Pierre Bourdieu, ya que a partir del diálogo crítico con este autor Dussel consigue elaborar el contexto requerido para el desarrollo de las condiciones materiales en donde se despliega el poder y surge la realidad que viven los ciudadanos. (Cfr. Bourdieu, 1997 y 2011).



las interacciones de los sujetos y las instituciones que regulan la vida en comunidad (Cfr. Dussel, 2006). A su vez, cada campo subsume una serie de subcampos, sistemas, subsistemas y ámbitos, esferas en las que se construyen los diversos campos que componen la totalidad del poder político desplegado, es decir, *lo político* en sí mismo. Pensar en esta configuración de *lo político* a varias escalas, que va desde el campo general al ámbito específico, además de que permite su concepción real, nos otorga un horizonte de comprensión de la vida material que desarrollan las comunidades.

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

Hemos dicho que la política se despliega en un campo propio, como todas las demás actividades humanas. Los más variados *campos* no son totalmente independientes, sino que se *cruzan*, se determinan mutuamente —la palabra inglesa *overlapping* deja entender bien el concepto—. Hay entonces *cruce* de campos con campos; de campos con sistemas; de sistemas con sistemas, etc. La complejidad queda siempre abierta a la aparición de nuevos campos o sistemas, a la desaparición de alguno, a la mutua determinación (nunca absoluta) que cambia en el tiempo y en el espacio (Dussel, 2009, p. 40).

Lo político significa entonces la totalidad del orden social que se despliega por medio de la *potestas*, compuesto por diferentes campos donde el sujeto se convierte en un actor determinado. Los individuos, en tanto sujetos políticos que se vuelven actores, traspasan tales campos en los que desarrollan los roles que aportan a la construcción de la vida en sociedad. Si bien *lo político* como el espacio de la interacción humana se compone de campos, la política como ejercicio en sí misma es a su vez uno de ellos. De esta forma se puede pensar la política de forma más específica como un efecto de *lo político* en sí mismo.

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

Todo campo político es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con un cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son un simple agregado de individuos, sino de sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Cada sujeto, como actor es un agente que se define en relación a los otros; esto es, exactamente, como persona. Persona no es la «substancia individual de naturaleza racional», como la definía Boecio, sino la relación de un individuo con otro: cada uno es persona, rostro con respecto al Otro. No son necesariamente relaciones de dominación (como opina Weber, aunque pueden serlo y lo son frecuentemente), y siempre están determinadas históricamente. El mundo de cada uno, o el nuestro, está compuesto por múltiples campos. Cada campo, por su parte, puede estar atravesado por otros; lo mismo que el campo por diversos sistemas. El sujeto sabe cómo comportarse en todos ellos; tiene mapas cerebrales para cada uno de ellos; lo cual le ha valido un largo aprendizaje del poder moverse dentro de ellos sin cometer errores prácticos, de lo que no tiene sentido desde del horizonte hermenéutico de lo que cada campo presupone (Ibíd. p. 91).

Hay que tener en cuenta que de la misma manera que la concepción de poder en su primer estadio, *potentia*, es ontológica, *lo político* se arraiga también en un sentido ontológico, pues tiene como última instancia el sujeto, en tanto permite que se logre configurar la realidad en la que se despliega. Todo aquello que llamamos “político” se fundamenta en la *potentia*, desde donde se va a desplegar hasta su configuración material. En este sentido tenemos que el poder como *potentia* tiene tres determinaciones:

Dicho en pocas palabras, la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es (a) la pluralidad de todas

las voluntades (momento material) o de la mayoría hegemónica, (b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad). Son entonces, por ahora, tres determinaciones esenciales del poder como *potentia* (Dussel, 2009, p. 60).

Lo político en relación con el poder obediencial, toma el concepto de mundo de la vida para configurarse como totalidad⁶. El mundo de la vida es entonces el espacio político de interacción que se requiere para la construcción de los campos políticos. Debemos ser conscientes que el campo como tal comprende una serie de rasgos que deben ser tenidos en cuenta: posee grupos de intereses con esquemas establecidos de jerarquización y con expresiones simbólicas, lingüísticas, imaginarias y explicativas que el individuo debe asimilar para que pueda saber cómo actuar en el campo. No funciona sólo como un texto que debe ser leído por el sujeto, sino como un espacio de interacciones, como un espacio político de cooperación (Cfr. *Ibíd.*, p. 91). Estos espacios son delimitados dada su misma configuración. Si entendemos un campo como una esfera en donde interactúan ciertos individuos bajo las condiciones que el mismo campo establece, podemos ver todo lo que está fuera de él y no le compete, mientras que en su interior todo funciona como componente del mismo a partir de las reglas reguladoras de las prácticas que se dan dentro del campo.

Vemos entonces que para Dussel, lo político adquiere relevancia en el marco de una teoría política normativa como *la política de la liberación*. Desde este autor, *lo político* es un rasgo ontológico que, acompañado del despliegue del poder obediencial, configura la realidad en la que los individuos interactúan y desarrollan su vida humana. *Lo político* la existencia humana en su totalidad, tanto lo privado como lo público, tanto lo individual como lo social, de lo cual simplemente no hay escapatoria. De hecho, reconocerlo y entenderlo es un paso muy importante para desarrollar una filosofía de la liberación. Por ello, esta concepción produce dos consecuencias que merecen nuestra atención.

3. Consecuencias de *lo político* en Dussel.

3.1. Subjetividad e intersubjetividad.

La primera consecuencia de esta concepción ontológica de *lo político* se refiere a la caracterización de la subjetividad y la intersubjetividad. Dussel establece que la realidad tal como está configurada surge a partir de un acontecimiento fundador que se construye desde una comunidad de actores que en un momento específico y bajo una concepción intersubjetiva se preocuparon por pensar la realidad y establecer el orden social. Por ello, el autor sostiene que el orden social está configurado por la intersubjetividad como el elemento que permite la generación del escenario en el que los individuos despliegan su vida humana. Esto le da un rasgo radical a la propuesta política dusseliana ya que se convierte en una teoría normativa que se aleja del contractualismo y pone en la intersubjetividad el origen del orden social, reconociendo a la comunidad política como el origen el esquema en que se organiza la vida en comunidad:

En un momento dado (a) el mundo entra en crisis (el caos), al menos para un grupo de actores. Dicho mundo tiene su tradición, la positividad de su antiguo tiempo de constitución que ahora es puesto en cuestión. En una consideración ontológica es el ser, la comunidad en el caos como pura posibilidad: el ser como nada. El acontecimiento (b), al que estamos refiriéndonos, surge de ese caos, que de alguna manera bifurca caóticamente diversas posibles soluciones. Metafóricamente, expresa este hecho Th. Hobbes con aquel famoso *homo homini lupus*, que ahora no recordamos como una definición metafísica del ser humano, ni como una situación hipotética o histórica contractualista, sino como la mera referencia simbólica a un desorden primigenio: el «estado de naturaleza» como guerra. El acontecimiento como eclosión, como erupción, supone un lugar, que abre una situación crítica. El sub-jecto pasivo cae inevitablemente en un

⁶ Este concepto es acuñado principalmente por Husserl, aunque ha tenido un desarrollo importante en el pensamiento de Habermas. Pensar en el mundo de la vida significa entender el espacio social en el que se da la realidad cotidiana de los individuos y en el que se construyen las condiciones del orden social a partir de los tres niveles que lo conforman: la cultura, la personalidad y la sociedad. (Cfr. Habermas, 1992).



cierto escepticismo, en un nihilismo ante el antiguo orden cuyos valores se derrumban ante sus ojos; se trata de una ruptura. A esto le sigue, cuando hay efectivamente un acontecimiento que es creador («aparece» la *potestas*), un «poner nuevos valores» (usando la expresión del Zarathustra de Nietzsche), como el poder de una Voluntad que tiene la capacidad-de-inaugurar intersubjetivamente, como generación originante, una tradición distinta, un orden nuevo (c), hacia el cual los actores tienden y en cuyo proceso deberán saber guardar fidelidad a la verdad descubierta en el sendero de su propia construcción (...) (Ibíd., p. 75).

Por otro lado, la subjetividad, que hace referencia a la manera como el individuo comprende su realidad, es decir el fuero privado que cada uno posee, tiene necesariamente una constitución intersubjetiva ya que va desde la familia hasta las relaciones que se establecen en la sociedad. Estas relaciones sociales llevan en último término a la elaboración de las instituciones que regulan la interacción y establecen las condiciones del orden social, es decir, objetivan la política en su esencia. Este espacio objetivo, no depende de la voluntad monológica de los sujetos, sino del racional consenso que han llevado a cabo para establecer las condiciones en las que se delega la *potestas* para configurar el orden político. Las instituciones, por tanto, tienen la función de organizar todos los momentos de la intersubjetividad, dando como resultado la consecución de la interacción social alcanzada desde el consenso racional (Cfr. Ibíd. p. 98). Dussel nos está señalando cómo se construye la vida en comunidad, tomando una posición lejana al individualismo para darle preponderancia a la intersubjetividad, que se presenta como un efecto de *lo político* desplegado a partir del poder obediencial.

Se puede sostener entonces, que las personas son necesariamente comunitarias, ya que incluso desde el nacimiento el sujeto se encuentra en contacto con otros, surge del vientre de su madre para inmediatamente hacer parte de una microcomunidad que le dará las bases para su desarrollo como persona. En esta perspectiva hay una clara influencia de la idea aristotélica del *Zoon Politikon*, pues se propone que somos seres humanos en tanto nos desarrollamos en

interacción con otros (Cfr. *Política*, 1252^a – 1252^b). Dussel no concibe individuos, sino personas intersubjetivas que se despliegan desde su fuero privado, pero que necesariamente son sociales (Cfr. Dussel, 2009, p. 99).

La intersubjetividad surge como una mediación categorial que funciona como un catalizador de *lo político*, generando los efectos de construcción de realidad ya mencionados. Cada sujeto, es decir, cada actor político, es en sí mismo una persona en tanto se define en relación a su comunidad, relaciones que están determinadas históricamente a partir de los elementos económicos, culturales y políticos que cada comunidad resalta. En este sentido, la intersubjetividad es de suma importancia ya que para nosotros el mundo es una construcción de espacios en los que el individuo se desenvuelve. Dussel nos explica la intersubjetividad de la siguiente manera:

La intersubjetividad es así a) un a priori de la subjetividad (está como un momento constitutivo anterior, génesis pasiva); b) al mismo tiempo es el horizonte de la trama donde se desarrolla la objetividad de las instituciones, dentro de las que nos movemos (es el contexto de la existencia, la acción y el sentido); y, por último, c) otros sujetos nos enfrenta apareciendo como Otras/Otros en nuestro mundo, como otros actores exigidos para cumplir las diversas funciones sistémicas en la que estamos comprometidos, siendo nuestros actos respuestas a expectativas que nos obligan a actuar de cierta manera, institucionalmente, como veremos (Ibíd. p. 100).

La intersubjetividad nos lleva a pensar en lo público como el momento de mayor expresión de las interacciones sociales, pues significa que el actor ejerce un específico rol en la sociedad. En tanto somos sujetos intersubjetivos, a partir de allí es que debemos entender lo privado y lo público como elementos relevantes en la vida social. Lo privado es un ámbito propio en el que se ejerce la intersubjetividad y lo público son todas esas esferas de interacción (Cfr. Ibíd., p. 99). Hay que resaltar que el ámbito privado es muy valioso para la sociedad en general, ya que allí se elaboran las condiciones personales que permitirán la interacción, sin un adecuado ejercicio de la vida privada, la vida en comunidad

no logra construirse. Lo público entonces se convertirá en un modo de determinación de la subjetividad (ámbito privado), en el que se ocupa y comparte un espacio material en el que se desarrolla la interacción. En la *política de la Liberación* de Dussel no hay una separación absoluta entre lo público y lo privado, en tanto lo público se logra constituir como una esfera que requiere de lo privado para su correcto ejercicio, el sujeto necesita de ambos.

Dussel nos define lo público de la siguiente manera:

Lo público es el modo o determinación que transforma a la mera intersubjetividad privada en una subjetividad en posición de ocupar un lugar en un «campo con otros», investida de una función de «actor» cuyos «papeles» o acciones se «representan» ante la mirada de todos los otros actuales o virtuales actores; papeles definidos desde el relato o narrativa fundante (el libreto completo) de un cierto sistema social (por ahora completamente indeterminado). «Entrar» en un «campo público» es «salir » de una esfera privada (privacidad donde deja de darse la escenografía del «teatro», del ser actor y del cumplir papeles; aunque los habrá, de alguna manera, en la esfera privada). De la misma manera, se puede «salir» de una esfera pública para «entrar» en otra, o meramente regresar a la esfera privada. Hay entonces «límites», «líneas» que continuamente se están atravesando, sobrepasando, transplantando, entrecruzando como cumplimiento de las reglas o como trasgresiones (Ibíd. p. 103 - 104).

Tenemos desde el pensamiento dusseliano una explicación de la manera en la que la intersubjetividad se impregna de *lo político* para apuntar a un proceso de construcción de la vida en comunidad, con un impacto muy valioso en la concepción de lo público y lo privado. Pasemos ahora a la segunda consecuencia de la conceptualización de *lo político*.

3.2. El poder consensual político

En este punto el autor propone una articulación de la voluntad, donde surge el poder (*potentia*),

con el momento formal de la razón discursiva, que permite que la voluntad de querer la vida se complemente con la razón discursiva para que se pueda desplegar la *potestas* y se consiga la ejecución del poder en la materialidad de la vida social, con lo que *lo político* se objetivaría materialmente para alcanzar un despliegue real. Cuando la voluntad de la comunidad política (*potentia*) consigue los medios para que se dé el florecimiento de la vida humana (*potestas*), se considera que hay un despliegue fáctico del poder. Tenemos entonces que con esta dimensión consensual de poder político, Dussel le agrega a su *política de la liberación* el mecanismo para que metodológicamente se pueda desplegar la vida humana y *lo político* consiga una dimensión fáctica.

En este sentido, la razón discursiva es el proceso por el cual se da la delegación del poder de manera legítima y que permite la articulación de la organización social con los fines morales que garantizan el despliegue de la vida humana. Se hace necesario que se articulen el momento motivacional de las voluntades: el querer la vida humana, con el momento material de la razón: el consenso racional que permite se dé el florecimiento de la vida humana (Cfr. Ibíd., p. 133). Esto nos permite pensar en la importante carga que tiene la discusión pública dentro de la *política de la liberación*. La ausencia del consenso racional entre las voluntades que configuran el espacio de acción política genera el escenario en que se sobrepongan intereses particulares por encima de los intereses de la comunidad política desplegados legítimamente en la *potestas*; mientras que si damos espacio al consenso racional, tenemos asegurado que se generarán las condiciones para un buen vivir.

Dussel deja claro entonces que la voluntad es el origen del poder (*potentia*) el cual se despliega empíricamente a través del consenso (*potestas*), con esto la dimensión consensual del poder sostiene su pertinencia, pues si bien los que mandan, mandan obedeciendo, ello surge gracias a un ejercicio racional de debate que permite las condiciones para que se pueda ejecutar el poder en sentido obediencial, se configure en una realidad material y *lo político* asegure un despliegue en la generación de la vida en comunidad. El rasgo consensual del poder obediencial es necesariamente político, ya que gracias a su despliegue toma forma la esfera material. Una buena sociedad es la que desde la voluntad política de la comunidad hasta las instituciones despliega el poder de manera que se pueda configurar un escenario público que



permita una buena convivencia. Además hay que resaltar que también por ello es consensual, ya que la esfera pública depende de la interacción libre de los individuos que la configuran a partir de sujetos que actúan y hablan (Cfr. *Ibíd.*, p. 138).

Esta concepción consensual del poder, además, genera una percepción de la voluntad común que se hace relevante para la política de la liberación, en tanto a través de la deliberación se establezca una pluralidad de voluntades unidas respecto a los elementos de la vida en comunidad que son relevantes para todos:

El poder, entonces, como unidad de voluntades en los actos y a través del lenguaje, de la retórica, de las instituciones, debe contar con el consenso entre todos los miembros. Para alcanzar el consenso práctico la pluralidad de miembros deben saber «ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todo lo que estén presentes (*Ibíd.*, p. 139).

Para que el poder consensual tenga un efecto real es necesario que los miembros de la sociedad se tomen en serio su convivencia. En la política de la liberación el ciudadano surge como un elemento activo de la comunidad, quien constantemente está ejerciendo su natural labor de ostentor de la *potentia* y racional delegatario de la *potestas*. Se requiere coherencia y unidad entre los miembros de la comunidad política, de manera que se generen los espacios de diálogo para que racionalmente se pueda garantizar la ejecución del poder en sentido obediencial, lo que deriva en una adecuada organización social. El poder consensual político, que debe darse en las capacidades de la comunidad política, es necesario para que se pueda generar ese poder delegado que configura el escenario político de interacción de los individuos.

4. Conclusiones

A partir de lo descrito en el texto hay dos elementos que tenemos que resaltar para concluir el camino que hemos desarrollado hasta aquí. En primer lugar tenemos un debate teórico muy importante en el que Habermas sostiene que *lo político* es un concepto que históricamente se ha cargado de un alto contenido metafísico –

religioso y que a partir de las cosmovisiones que se desarrollan en cada sociedad, se comprende de una manera que puede ser peligrosa en la praxis política democrática contemporánea.

Es por esto que para Habermas, *lo político* no es un elemento explícitamente importante en el marco de una teoría política normativa, ya que no es un rasgo inherente a la generación de dinámicas sociales. Con esto, Habermas parece dejar de lado el sentido material que puede encontrarse con la inclusión de *lo político* en los elementos que pueden configurar una teoría normativa de la democracia. Para Habermas, la idea de razón comunicativa es suficiente para lograr tal configuración.

Ahora bien, si se prescinde del término “lo político” como tal, encontramos grandes coincidencias entre Habermas y Dussel. En efecto, la teoría democrática de Habermas, la cual sigue un modelo sociológico de circulación del poder político, indica que en las sociedades nacionales el poder político se despliega en tres niveles (Habermas, 1988)⁷.

Primero que todo tenemos el “centro del sistema político” en donde se toman las decisiones vinculantes para todos los ciudadanos. Es el nivel del Estado y de sus instituciones tradicionales de los parlamentos, las cortes, los cuerpos administrativos y ejecutivos, etc. Es el nivel de las leyes, los programas políticos, las sentencias judiciales, las guías oficiales, las políticas públicas, las medidas administrativas, etc.

En segundo lugar tenemos también el nivel de las comunicaciones diarias en la sociedad civil en la que la mayoría de las comunicaciones se realizan cara a cara y se forman las actitudes latentes de los votantes potenciales y de los actores políticos en general. Acá tenemos las redes asociativas voluntarias no estatales y no económicas (no interesadas en producir riqueza exclusivamente) que se nutren directamente de la cultura, la sociedad y los individuos que se encuentran inmersos en tales contextos. Todas estas asociaciones, organizaciones y movimientos que surgen más o menos espontáneamente componen la sociedad civil. Ellas hacen eco de los diversos problemas, deseos e intereses sociales que se encuentran en el ámbito privado y los hacen visibles y escuchables en el espacio de la opinión pública – política.

Y esto nos indica un tercer nivel, un nivel intermedio entre los dos primeros: el nivel de la

⁷ En lo que sigue nos estamos basando especialmente en el capítulo VIII de *Facticidad y Validez*, “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública”, pp. 407 – 468, e igualmente en el libro *¡Ay, Europa!*, en especial el capítulo 9. ¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa, pp. 136 – 184.

esfera pública – política que media entre los dos anteriores. La esfera pública es entonces un espacio intermedio de deliberación situado entre las discusiones y negociaciones formalmente organizadas del centro del sistema político y las conversaciones informales que ocurren en la sociedad civil en la periferia del sistema político. La esfera pública, por ende, forma una periferia más bien poco estructurada en relación con el centro institucional del Estado. Además, la esfera pública se nutre y se arraiga en las comunicaciones mucho más libres y fluidas de la sociedad civil. Este último elemento es de vital importancia, tal vez el más importante para entender qué significa la idea de lo político en términos democráticos.

Lo cual nos lleva a especificar un poco más el ideal democrático deliberativo que defiende Habermas según el cual, entre otros elementos, el ciudadano debe verse a sí mismo como autor de las leyes que lo constriñen. Sobre esto se construye la idea de Habermas de legitimidad democrática.

Tres elementos deben combinarse apropiadamente para poder establecer un concepto de derecho y democracia capaz de garantizar esta legitimidad. Estos elementos son la autonomía privada de los ciudadanos, la idea de ciudadanía democrática y la idea de una esfera pública robusta e independiente. El primer elemento garantiza el derecho de todas las personas a desarrollar una vida propia. Es por esto que las constituciones modernas establecen un sistema de iguales libertades básicas para todos los ciudadanos, un sistema de igual acceso y protección legal de parte de cortes independientes, y consagran la separación de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo. El segundo elemento busca institucionalizar la inclusión de ciudadanos libres e iguales en la comunidad política. Las constituciones modernas garantizan y promueven la participación política de los ciudadanos interesados. Por esta razón establecen derechos de igualdades de asociación, participación y comunicación, elecciones periódicas, un sistema de partidos diversos que compiten por el poder basados en

programas diferentes y plataformas diversas, el principio de mayoría para las decisiones políticas y la idea de la soberanía popular. El tercer aspecto constituye un dominio intermedio entre el Estado y la sociedad que promueve la formación de opiniones públicas producto de la reflexión y el debate. Las constituciones modernas establecen la separación necesaria entre Estado y sociedad, especialmente a través de la economía de mercado, pero también a través de la libertad de prensa, la libertad de expresión, y a través de regulaciones especiales que buscan garantizar audiencias masivas y acceso de la sociedad civil a la esfera pública y, a la vez, prevenir la monopolización de los espacios de comunicación pública de parte de intereses políticos, sociales o económicos.

El enfatizar este último aspecto o elemento es lo que ha llevado a hablar de que el ideal democrático contemporáneo tiene que ser un ideal deliberativo. La tradición liberal evidencia una clara preferencia por el primer elemento, a saber, las libertades de los ciudadanos privados. Como resultado, termina descuidando los otros dos elementos. En contraste, los modelos republicano y deliberativo enfatizan más la participación política de una ciudadanía activa en el proceso democrático que resultará en la formación de opiniones públicas fruto de la reflexión. Sin embargo, la tradición republicana, arraigada fuertemente en la noción de un “bien común”, no parece ser lo suficientemente sensible para atender el pluralismo y el multiculturalismo de las sociedades modernas⁸. Por esta razón, el modelo deliberativo, entendido y desarrollado correctamente, podría ser capaz de rescatar las fortalezas de las otras dos tradiciones sin sucumbir a sus debilidades. El modelo deliberativo se basa en la idea según la cual la deliberación política tiene un potencial cognitivo. Por ende, asume que las personas pueden cambiar de opinión y de perspectiva cuando, al tener una actitud dialógica, discuten entre sí acerca de los pros y los contras de alguna temática. De esta forma, las opiniones dejan de ser meras opiniones y pasan a ser “opiniones consideradas o reflexionadas”. El

8 Habermas identifica a Hannah Arendt como una de las autoras contemporáneas más relevantes que proponen este modelo de democracia (Habermas, 1999: 231 y ss). En palabras del propio Habermas, “En los escritos políticos de Hannah Arendt puede verse el blanco contra el que se dirige la argumentación republicana: contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada y la generación de legitimación por parte de unos partidos estatalizados, la esfera pública política debe ser revitalizada hasta el punto de que una ciudadanía regenerada pudiese hacer suyo (de nuevo) el poder estatal autonomizado burocráticamente recurriendo a formas propias de una autoadministración descentralizada” (Habermas, 1999: 241). En todo caso, hay que señalar, como es explícito en el libro *Facticidad y Validez*, que Habermas le debe a Hannah Arendt uno de los pilares fundamentales de su teoría de la democracia, a saber, su idea de libertad comunicativa la cual adapta de la noción Arendtiana de “poder comunicativo”. En este sentido una invitada adicional a este debate sobre el sentido de lo político debería ser, sin dudas, la filósofa Hannah Arendt quien plantea una visión alternativa a partir de la dinámica que presenta entre lo privado, lo político (o lo público) y lo social. Sin embargo, los límites en espacio del presente texto nos impiden llevar a cabo el análisis comparativo profundo y detallado que requeriría el pensamiento político de Hannah Arendt.



éxito del modelo deliberativo radica en que la deliberación ocurra a través de todo el sistema político. Es por esto que la esfera pública es el elemento más importante de un sistema democrático y su debilidad o carencia es lo que explica la gran debilidad de las democracias contemporáneas.

Ahora bien, como se ve, expuesto de esta forma, el enfoque de Habermas no se diferencia radicalmente del de Dussel. En efecto, además de los términos y conceptos usados reconocemos un marco teórico profundamente similar. Tal vez las diferencias de forma y fondo haya que buscarlas en las intenciones subyacentes de ambos modelos. Habermas, como se sabe, está tratando de desarrollar un modelo sociológico de política deliberativa basado enteramente no en la idea de razón práctica sino en la idea de razón comunicativa. Un concepto tan metafísicamente cargado como el de “lo político”, tal y como él lo ve, simplemente es muy difícil de compatibilizar con su pretensión secular de justificación del poder político lograda a partir de su noción de razón comunicativa postmetafísica.

Frente a esta posición habermasiana, y con intenciones diferentes tal y como se señaló anteriormente, Dussel nos entrega una conceptualización de *lo político* en la que este concepto se convierte en un elemento fundamental y originario para la construcción de una teoría política normativa que propenda por la democracia, tal como es la política de la liberación. *Lo político* en Dussel tiene una serie de connotaciones muy importantes, las cuales le dan un impacto teórico relevante al concepto y se le da respuesta a la pretensión habermasiana de eliminar *lo político* del escenario teórico de la democracia. Los temores de Habermas acerca de los aspectos religiosos y metafísicos de “lo político” no son tenidos en cuenta en la postura de Dussel quien le da una validez normativa más amplia en tanto se convierte en un elemento base de la política de la liberación.

Con este enfoque, tenemos que *lo político* impregna toda la existencia, pues el autor latinoamericano lo propone como un rasgo básico de la configuración del orden social. Político es todo escenario de interacción humana, en tanto estos escenarios en que se desarrolla la convivencia son principalmente intersubjetivos, es decir, se construyen a partir de la objetivación institucional de las voluntades racionalmente consensuadas en el orden social. En este marco el sentido del poder obediencial es de primera necesidad ya que permite que la

idea de poder se convierte en un catalizador de la interacción humana, para desde allí configurar un orden social en clave de liberación, es decir, un orden en el que se garantice la vida humana y se propenda por la buena vida en comunidad.

Para que esta objetivación de *lo político* se dé, la original propuesta del poder político desarrollada por Dussel, el “poder obediencial”, se construye en dos dimensiones: *potentia* y *potestas*, las cuales son un elemento inherente a la comunidad política en sentido ontológico (*potentia*) y proyecta un despliegue fáctico por medio de las instituciones en la materialidad de la vida en comunidad (*potestas*). Lo relevante de estas dimensiones del poder es que se convierten en una estructura metodológica que sirve para configurar el orden social, en las que se proyecta desde el sentido de *lo político* a partir de la intersubjetividad para convertirse en el aspecto que podrá generar un orden social que garantice el buen vivir.

Si bien la apuesta dusseliana es por una teoría política normativa que apunta a la democracia, este le suma a su propuesta una idea de *lo político* muy importante, en tanto de la mano del poder en sentido obediencial, permitirá que se despliegue racionalmente un orden social en que la vida humana florezca y se genere una buena convivencia.

Queremos resaltar que no se trata de establecer si es más relevante la concepción habermasiana o dusseliana del sentido de la democracia, de la política o de *lo político* en sí mismo, sino de señalar que Dussel rescata el concepto de *lo político* con el objetivo de hacerlo un elemento base de los mecanismos que permitirán pensar la buena vida en comunidad. Esto, sin embargo, desde el punto de vista de la periferia.

En este sentido, a Dussel le interesa profundamente resaltar la presencia constitutiva de las relaciones de poder con el objetivo de hacer explícitas las asimetrías sociales existentes en las sociedades contemporáneas.

A diferencia de Habermas, Dussel sostiene una propuesta normativa que establece el deber ser de la convivencia en la que lo político es un rasgo social propio e indispensable para que se despliegue el poder en sentido obediencial y se objetive la realidad; pero esto desde el punto de vista del Sur.

Con esta concepción de lo político como base, Dussel encuentra entonces un mecanismo de poder que surge de los individuos mismos, en especial de los individuos oprimidos, lo que le

agrega a su propuesta de política de la liberación la capacidad de responder a las condiciones de vida de las comunidades que ostentan el poder y de manera consensual permiten que se despliegue. Para Dussel es indispensable que una teoría política que establezca principios normativos de convivencia permita abordar las diferentes características que le son propias a las mismas comunidades desde y para las que se piensa. El pensamiento dusseliano es un escenario en el que se toman como base para su desarrollo las condiciones de exclusión y precariedad a que se ven sometidas las diferentes comunidades a las que se les impide el desarrollo de su vida humana. Por ello, el desarrollo de lo político que en Habermas se encuentra ausente, contribuye a la perspectiva radical del pensamiento dusseliano en el que los valores universales y los principios políticos que regulan la convivencia, deben preocuparse por las condiciones mismas de la comunidad política para responder a sus necesidades.

Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Trad. García Gual, Carlos y Pérez Jiménez, Aurelio. (2000). Madrid, Alianza. p. 45 - 47.
- Bourdieu, P. (1970) *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1989.
- _____. 1992, *Les Règles de l'Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire*, Minuit, Paris, 1992.
- _____. (1997) *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- _____. (2011) *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama.
- Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- _____. (2006). *20 Tesis de Política. Siglo XXI*, México D.F.
- _____. (2009). *Política de la liberación VII. Arquitectónica*. Madrid, Trotta.
- Foucault, Michel. (1994). *Microfísica del poder*. Madrid, Planeta.
- _____. (2000) *Defender la sociedad: curso en el College de France (1975-1976)*. México, FCE.
- Habermas, Jürgen. (1992). *Teoría de la Acción comunicativa vol.2*. Madrid Taurus.
- _____. (1998), *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta.
- _____. (1999), *La inclusión del otro*, España, Paidós.
- _____. (2009), *¡Ay, Europa!* Madrid, Trotta.
- _____. (2011). *The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, en "The Power of Religion in the Public Sphere", Columbia University Press, New York.
- Jeffrey C. Alexander. (2000). *La réduction. Critique de Bourdieu*. París: Humanités Les Editions du Cerf.
- Pinto, Louis. (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Siglo XXI, México.