

Problemas en la Realización del Proyecto Ético-Político de Dussel y Villoro

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

Miguel Concha. “Desafíos a la sociedad civil”.

No hay duda que 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 pueden admitirse como válidos racionalmente. Y con reconocimiento formal están en mejores condiciones de estudiarse, cuestionarse y desarrollarse de manera académica. Es posible, incluso, que de este modo logren repercutir en pensamientos no filosóficos (sociológico, pedagógico, psicológico, etc.), así como en la experiencia concreta 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 práctica, 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.

En consecuencia, el trabajo filosófico de Dussel y Villoro consiste en liar el saber con el hacer. Particularmente –y de manera muy especial– 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

¹ Véase E. Dussel, 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, D. F., pp. 85-110.

² Véase L. Villoro, 2001, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE-El Colegio Nacional, México, D. F., pp. 21-28.

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-político recae en una ciudadanía consciente y convenientemente orientada; actuando según su propio programa de acción previa y democráticamente convenido. De manera relevante, ambos le atribuyen 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 en cuanto a las causales encargadas de modificar el escenario público. 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 sus necesidades cambiantes y su libre voluntad, el ser social es el indicado de configurar el modelo político más atingente y adecuado a los requerimientos coyunturales. En suma, los ciudadanos con autonomía y propiedad, 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 la vida de la ciudad, reordenando sucesivamente el espacio público habitado y constituido por todos.

En nuestra percepción particular el punto crítico de la ética-política de los investigadores en cuestión, donde empieza a palidecer la teoría filosófica de Dussel y Villoro, lo observamos puntualmente en la definición de política y en la concepción de alteridad. Por ejemplo, Dussel concibe la política, entiende sus principios políticos, como parte consubstancial del ser humano, como aquello que nace ya con el hombre. En una de sus últimas publicaciones este autor confiesa: “Para nosotros los principios éticos (y en su momento político...) *explicitan* como exigencias a enunciados que tienen dimensiones ontológicas, o del sujeto real viviente, ya dadas... hay dos momentos donde lo *implícito* se torna *explícito*. En primer lugar... en cuanto los principios son ya momentos *implícitos* en el ser ético real del ser humano como viviente. En segundo lugar, el cómo esos principios éticos (y ahora políticos) están *implícitos* en la vida cotidiana política, por ejemplo, sin que los agentes tengan noticia *explícita* o consciente, de su existencia o de su contenido”.³

³ E. Dussel, 2009, *Política de la liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Trotta, Madrid, España, págs. 352 y 495 Nota 18.

A diferencia de Dussel, nosotros 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. La politicidad experimentada en la reproducción o alteración del cuerpo político establecido, lo apreciamos más bien de estirpe cultural. 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.”⁴ De dicho modo 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 colectiva. Con la pertinente aclaración que la tendencia a disciplinar grupos humanos se efectúa sin distinciones y sin excepción de estamentos sociales. Los valores que se prescriben – reflexiona Foucault– para normar la conducta y las relaciones sociales vale para cualquier ente social; sin importar la función y/o posición que desempeñe en ella. Lo que es justo, útil, bueno y sobre todo normal, se aplica para valorar o descalificar el hacer de proletarios y burgueses, así como de la clase media. “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”⁵ 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 lo mismo, toda modificación en las relaciones de poder o, si se quiere, la emancipación de ciertas formas en el ejercicio

⁴ H. Arendt, 1997, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, España, pág. 46.

⁵ D. Couzens, 1988, “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la escuela de Francfort”, en Couzens, D., (compilador), *Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, pág. 151.

del poder, supone la participación o resistencia de todos los implicados en tales relaciones y ejercicio del poder.

Contrariamente a la tesis foucaultiana, Villoro sólo reconoce al otro, al sojuzgado en las relaciones de poder, a uno de los implicados en el ejercicio del poder, como auténtico agente del cambio social. Según el filósofo mexicano, a quién 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. 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”⁶ A la conformación y organización de estos sectores Villoro le llama movimiento de “izquierda”; no de derecha ni del centro. Excluye con ello a la clase alta, incluso a la clase media, del interés y disposición de regenerar la situación injusta prevaleciente. O sea, el desperfecto sistémico consabido es restañado conforme al interés de los agraviados sociales o no hay restructuración que valga ni reforma que sea alternativa histórica. Desdeñando cualquier apreciación crítica en esta postura teórica (así esté bien argumentada) por el sólo hecho de no provenir de la fuente auténtica.

Sin embargo, a nuestro juicio, en un Estado homogéneo y desigual, excluyente y coactivo, neoliberal y nada ético como el que priva y prima en la actualidad, todos somos alteridad de alguna manera. Ello por el hecho de ser humanos, vivientes, éticos y con posibilidades infinitas de ser. Al menos que algunos individuos carecieran de naturaleza humana y ética, éstos no sólo dejarían de ser alteridad, víctimas, etc., también prescindirían 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

⁶ L. Villoro, 2007, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pág. 133. Tematizando también al respecto, Dussel coincide con su homólogo 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–.” E. Dussel, 2001, *hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, pág. 60.

infinitud que somos en la concreción y estrechez siempre insuficiente del espacio público.⁷ Con perspicacia Jean-Luc Nancy entrevee 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.”⁸

En el marco de la traza descrita podemos deducir por nuestra parte que en todos los casos, y sin excepción alguna, la ciudadanía que integra una asociación política es excluida de cierta forma y en alguna magnitud. El saber y el poder que la encarna 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 democrática. 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

⁷ 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, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, pág. 339.

⁸ J.- L. Nancy, 2006, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, España, págs. 69 y 71.

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.

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.”⁹ Abundando en otra de sus publicaciones: “La comunidad política son intervalos de subjetivación: intervalos contruidos entre identidades, entre lugares y posiciones. El ser juntos político 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.”¹⁰

En esta línea de pensamiento no basta –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 (grupo privilegiado, sojuzgado, académico, político, clase media, de género, residente extranjero, etc.) o un lugar (saber, tradición, verdad, creencia, convicción, etc.). 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

⁹ J. Rancière, 2004, “Política, identificación, subjetivación”, pág. 31, en *Metapolítica*, julio/agosto, *Los nuevos sujetos de la política*, No. 36, México, D. F., pp. 26-32.

¹⁰ J. Rancière, 1996, *El desacuerdo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, págs. 170 y 171.

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. 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.”¹¹

En el supuesto que privilegiásemos a una de las identidades para la construcción del espacio común (por ejemplo, la más violentada), ¿Cómo garantizar la veracidad y superioridad de su postulado político?, ¿por el hecho de proceder de ella su concepción 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 aportación 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 de derecha 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. 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

¹¹ F. Savater, 1998, “Una ciudadanía caopolítica”, en *Revista Internacional de Filosofía*, No. 11 UAM-I y UNED, México y Madrid, págs. 28 y 29.

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 y los Estados Unidos), 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. 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 distorsionada, maltrecha 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 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 a la interculturalidad, al intercambio cultural.

Mientras la filosofía práctica de Dussel y Villoro recurren a lo propio de una comunidad (la “*potentia*” de la sociedad civil y el “*contrapoder*” de los de abajo y a la izquierda, respectivamente) 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 “*potentia*” 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*”, 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. Empero, proponerse modificar gradual y efectivamente la praxis política de la sociedad, conlleva tener que implementar otras acciones complementarias. Necesarias, además, pues en caso de omitirlas el proceso de transformación sería improcedente en modo absoluto. Entre ellas descuella el siguiente elenco: de resistencia, de organización, de subjetivación, de creación, y educativo.

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”¹², 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 pregona 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 condiciones determinadas y según una estrategia precisa.”¹³ 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 (como el de Dussel y Villoro) empeñados en proporcionar conocimientos

¹² 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.

¹³ M. Foucault, 2000, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, España, pág. 162.

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 Dussel y Villoro, quiénes 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 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.”¹⁴

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

¹⁴ A. Gramsci, 1999, *Antología*, Siglo XXI, México, D. F., pág. 15.

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 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–.

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.”¹⁵

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 pueblo, construcción afirmativa

¹⁵ *Ibidem*, pág. 16.

de la exterioridad cultural.”¹⁶ 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.”¹⁷

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 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 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.”¹⁸ De lo trazado se sigue que el remozamiento efectivo del Estado trasciende su mera modificación estructural, no es alterando el rostro de la entidad política como triunfa

¹⁶ E. Dussel, 2001, *Filosofía de la liberación*, Primero Editores, México, D. F., págs. 116 y 117.

¹⁷ L. Villoro, 2007, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., pág. 19.

¹⁸ M. Foucault, S/F, *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, págs. 38, 39 y 63.

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. 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 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.”¹⁹ 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.”²⁰

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 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

¹⁹ L. Villoro, 2006, “Resistencia”, *LaJornada*, 5 de agosto, México, D. F.

²⁰ L. Villoro, 2005, “Frente a la corrupción de la democracia, la resistencia”, *LaJornada*, 8 de abril, México, D. F.

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.”²¹

Si nos limitáramos a resistir y superar los acontecimientos adversos de la esfera pública, como Dussel y Villoro 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 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. Advirtiendo, 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 autoformadora” 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.

²¹ J. Rancière, 2004, “Política, identificación, subjetivación”, pág. 30, en *Metapolítica*, julio/agosto, *Los nuevos sujetos de la política*, No. 36, México, D. F., pp. 26-32.

De ningún modo pretendemos desestimar en el proyecto político disruptivo de Villoro el juicio contextual.²² Del mismo modo, no abrigamos expectativa alguna en demeritar la importancia del principio de factibilidad crítico²³ en la filosofía de Dussel. 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.

²² 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.

²³ 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.

Y bajo esta perspectiva, la promesa de una organización política en continua renovación, de auténtico perfeccionamiento, 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.”²⁴

²⁴ G. Durán, 2005, “La educación caocívica”, pág. 74, en *expresiones*, Órgano oficial del Instituto Electoral de Michoacán, No.6, Año 2, Instituto Electoral de Michoacán, Morelia, Michoacán, pp. 73-82.

Principios y fundamentación ética de la política. Un Estudio desde Dussel y Villoro

Réplica de Mario Ruiz Sotelo a la ponencia *Problemas de aplicación de los principios políticos en Dussel y Villoro* de Gildardo Durán

Luis Villoro y Enrique Dussel son indudablemente dos de los filósofos contemporáneos más significativos de los surgidos desde México, América Latina y, en general, del mundo hispano. Sus aportaciones hacen que podamos ver en ellos no sólo a maestros o estudiosos de la filosofía, sino auténticos productores de una postura filosófica original que ha conseguido enriquecer el pensamiento teórico, particularmente en el ámbito de la filosofía política. Acaso es esa la razón por la que el maestro Gildardo Durán los pone en el centro de su investigación doctoral, sometiéndolos al análisis de sus ideas y debatiendo con ellos justamente algunos de los conceptos en los que descansa su perspectiva teórica. Ahora bien, lejos de una apología, estamos más bien ante una crítica que quiere ser severa, a grado tal de rayar la pretensión de prácticamente descalificar algunos de los elementos de originalidad que caracterizan su pensamiento. Veamos detenidamente cómo ocurre tal proceso, sus causas y la suficiencia o no de tales conclusiones.

Como paso previo a nuestro análisis vale la pena una observación necesaria. El maestro Durán equipara de tal forma las posturas de Villoro y Dussel que por momentos pareciera que ambas son una sola teoría. Valdría la pena que en otro momento el autor destacara las diferencias entre ellos y el por qué de sus semejanzas. Dando por descontado que eso debe explicarse oportunamente, aceptemos que, en efecto, hay un acercamiento entre ambos autores, mismo que, dicho por cuenta propia, podemos señalar que se hace notorio a partir de la postura de ambos ante el levantamiento neo-zapatista de 1994 y de la explícita aceptación de Villoro de algunos principios vertidos por Dussel en su texto *Los retos de la sociedad por venir* (2007).

Dicho lo anterior, partamos de los acuerdos entre el crítico y los criticados. Durán, a semejanza de sus interlocutores, se manifiesta antagonista del modelo neoliberal, calificándolo de “excluyente, coactivo y nada ético”, lo cual le provoca compararlo incluso con la sociedad islámica en cuanto a su carácter autoritario. Así pues, los problemas

vistos en Villoro y Dussel son puestos no en cuanto al objetivo de superar aquel modelo, sino a las propuestas teóricas para conseguirlo. Siendo así, es pertinente identificar los conceptos donde Durán supone deficiencias. En síntesis podemos decir que se concentran en tres aspectos: primero, el referido a la naturaleza de la política; segundo, el advertido como clave para la crítica en Dussel (y asumido también por Villoro): el concepto de alteridad. Y tercero, el concerniente al papel político del individuo. Revisemos, pues, estos aspectos.

El maestro Durán se manifiesta distante de la afirmación de Dussel en cuanto a que el ser humano es originariamente comunitario y que, como tal, su manifestación política ha de considerarse como una parte constitutiva, noción obviamente emparentada con el *Zoon politikon* aristotélico. En contraposición, Durán expone: “no es que seamos animales políticos de origen, potencialmente contenido en cada individuo; somos políticos al interactuar con otros, con los demás conciudadanos” (p. 2), razonamiento que basa en la autoridad de Hannah Arendt, quien dice que “La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre” (p.2). La autora, más allá de la cita de Durán, expone que la base de su modelo es Hobbes, quien, efectivamente, rompe con el modelo aristotélico y encuentra el origen de lo político en el individuo. Se trata, por lo visto, de una vieja discusión, con posturas antitéticas y del todo irreconciliables. En tal disyuntiva, el doctorando Durán asume por completo la postura propia del modelo teórico liberal y se monta en él para confrontar a Dussel, observándose en este momento, más que un problema, una postura antropológico-filosófica incompatible donde se puede señalar un desacuerdo, pero tal no desacredita la solidez teórica del que busca ser criticado.

Es sobre la base de esta postura antropológico-filosófica liberal que Durán no puede aceptar el concepto de alteridad propuesto por Dussel y refrendado por Villoro. Como es bien sabido, en tal concepto se hace referencia a una situación de exclusión desde la cual se formula la crítica al orden vigente y se promueve la necesidad y posibilidad de su superación. Durán, en contraparte, no sólo considera inadecuado tal concepto, sino pretende reducirlo al absurdo: “(...) en un Estado homogéneo y desigual (...) neoliberal y nada ético como el que priva y prima en la actualidad, todos somos alteridad (...) A menos que algunos individuos carecieran de naturaleza ética y axiológica, éstos no sólo dejarían de ser alteridad, víctimas, también prescindirían de la categoría de entes políticos y

sociales. Pero como los que viven en comunidad son humanos y no androides, seres libres (...) se presenta la aporía de impregnar la infinitud que somos en la concretud y estrechez (...) del espacio público” (pp 3-4). Más allá de la pertinente aclaración del significado del Estado homogéneo y a la vez plural referido, la crítica al concepto de alteridad expuesto en Dussel y Villoro y la propia idea de alteridad finalmente asumida por Durán resulta por demás problemática. El concepto de alteridad ideado por Levinas (a quien el autor no refiere en el texto) y asimilado por Dussel no puede ser comprendido sin la idea de totalidad, la cual refiere un orden hegemónico necesariamente excluyente. El filosofar desde la totalidad implica en consecuencia una cierta ignorancia sobre los excluidos, las víctimas que la totalidad no sólo no podrá ver como tales, sino que serán caracterizadas sobre la base del interés de la propia totalidad. Es así que, llevando los dichos conceptos a la interpretación concreta, el filosofar desde la totalidad del mundo europeo hecha a raíz de la conquista de América por Ginés de Sepúlveda (y con él la parte sustancial de la filosofía y la sociedad europeas) hace que se considere a los indígenas americanos no como androides, pero sí como un género de humanidad inferior, con racionalidad disminuida. O, para dar un ejemplo contemporáneo, sería la razón por la cual, en la guerra de invasión a Irak iniciada en el 2003, se lleva la cuenta exacta de los muertos de Estados Unidos y sus aliados, pero se desconoce por completo la de los iraquíes, como si su existencia, su vida, careciera de relevancia. Como si su aniquilamiento careciera de significación ontológica. Es justo a partir de esta negatividad producida por la dialéctica de totalidad que la filosofía de la liberación de Dussel propone su superación a partir de lo que llama el método analéctico, el cual implica el pasaje al crecimiento de la totalidad desde el Otro a partir de su realidad, la que es revelada para interpelar todos los soportes del sistema de ideas (filosóficas, políticas, económicas) vigente. Filosofar desde la alteridad conduce a descubrir una realidad encubierta, generándose así la emergencia de un momento transontológico, más allá de la ontología de la totalidad, y condición indispensable para su superación. (Cfr. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 186).

Ahora bien, aunque el maestro Durán critica esta idea de alteridad sobre la base la autoridad de Jean-Luc Nancy, al final, contrariamente a lo que éste sugiere, termina incorporando el término a su análisis, argumentando que “todos somos alteridad”. Es así que, en lo que puede considerarse su hipótesis fundamental, señala: “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”. Pero tal alteridad, desprendida del concepto de totalidad, queda desprovista de su virtud crítica. Se disipa incluso desde la misma lógica argumentativa: Si todos somos otro, todos somos lo mismo. Y es que la alteridad parte de un esquema diferente, incluso contrario al liberal. Forzar su coexistencia no consigue sino un híbrido que, como tal, carece de fecundidad.

Con lo anterior, ya hemos comenzado a analizar el tercer rubro en el que Durán basa su perspectiva: el del protagonismo del individuo en la transformación del Estado. Buscando apoyarse en Foucault, recuerda su conocida tesis del la ubicuidad del poder, manifestado en la multiplicidad de relaciones humanas y no concentrado en un cuerpo definido. Ello sería contrario a la postura de Luis Villoro quien supondría que el otro, la víctima, el sojuzgado por las relaciones de poder, es el único a quien le incumbe el proceso de transformación del orden injusto, lo que pondría en evidencia una actitud de izquierda y de las clases bajas. El compañero Gildardo protesta esta postura y la considera excluyente, ya de las clases altas o medias, que desestima la participación de intelectuales, observadores externos o cualquiera que no se identificara con las tales víctimas. Eso reforzaría su idea de que todos somos alteridad y a todos atañe la necesidad de cambio. Pero tal crítica parece no tomar en cuenta las propias palabras del criticado. En la misma página donde Durán citaba la necesidad de superar la exclusión referida por Villoro, el propio filósofo aclara: “Una actitud colectiva (praxis) contra la dominación es múltiple, plural (...) los grupos que padecen la dominación son varios, disímbolos. No hay una clase, un sector privilegiado en la disidencia. No hay vanguardia revolucionaria. Un programa disidente no puede reducirse a una ideología de clase” (Villoro, p. 133). El maestro Durán, pues, se ha peleado con un fantasma. Nada más alejado que la vieja idea del antagonismo de clase como motor del cambio en la perspectiva del profesor Villoro. La responsabilidad de una transformación política atañe a todos. A todos los que se sientan interpelados por las víctimas. Y eso es porque la exclusión de la víctima cuestiona a la sociedad toda y permite detectar los múltiples campos donde se cometen injusticias. Tal postura es, por cierto, en buena medida compatible con el concepto de poder referido por Foucault, donde el dicho poder expresa su manifestación múltiple. Lo que sí resulta por demás problemático es presentar la doctrina de Foucault en concordancia con los planteamientos liberales asumidos por Durán, pues aquel autor posee una perspectiva de la dominación y de la política donde se manifiesta inequívocamente la denuncia sobre el

carácter represivo implícito en ellas, fundamentación por demás crítica y ajena a conceptos liberales como los del pacto entre individuos o la de una sociedad conformada por ciudadanos libres, principios que, como hemos visto, son rectores en las hipótesis del trabajo presentado por el compañero Gildardo.

La elaboración de un trabajo de tesis sobre filósofos vivos, contemporáneos y mexicanos es sin duda un homenaje meritorio a dos grandes maestros. El maestro Gildardo Durán ha asumido esa tarea ponderando, en esta ocasión, los posibles problemas de aplicación práctica de sus principios políticos. Si requiere tales problemas, seguramente los encontrará. Pero tendrá que seguir buscando.

Bibliografía:

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Madrid, Piados, 1997.

Durán, Gildardo, *Problemas de aplicación de los principios políticos en Dussel y Villoro*, Ponencia presentada para el Coloquio de Doctorandos el 1 de junio de 2009.

Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara (México), U de G, 1991.

Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.