

DEVENIRES

Artículos

DAVID RAMOS CASTRO Interpretación, crítica y antropología.
Hacia una experiencia de extramodernidad

ARTURO AGUIRRE MORENO Afectos aporófbos como violencia activa.
Y RICARDO GERSAIN RAMOS GUERRA Hacia una filosofía crítica de los afectos
ante el empobrecimiento neoliberal

Dossier

Pensamiento de la izquierda
en México a finales del s. XX.
Propuestas y tareas pendientes

OLIVER KOZLAREK *What's Left?* La izquierda como “optimismo social”

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR Del marxismo al neozapatismo:
la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

IVER A. BELTRÁN GARCÍA Un concepto integrador de ideología.
Discrepancias y convergencias entre Zea,
Villoro y Sánchez Vázquez

JORGE ZÚÑIGA MARTÍNEZ Ética política o política normativa.
Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Nota

EDUARDO PELLEJERO Urgencia de lentitud



ÉTICA POLÍTICA O POLÍTICA NORMATIVA. UN DIÁLOGO ENTRE LUIS VILLORO Y ENRIQUE DUSSEL

Jorge Zúñiga Martínez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
jorge.zuniga@filos.unam.mx

Resumen: Este ensayo expone las propuestas de ética-política filosóficas de Luis Villoro y Enrique Dussel. El texto desarrolla la fundamentación filosófica que cada uno de los autores emplea para justificar su propuesta de actitud moral en relación con la acción política y con el campo político. Con esta exposición el ensayo se propone mostrar elementos de contraste entre estas dos posturas y modelos de ética política. De esta forma, lo que aquí se resaltarán en contraste son los elementos conceptuales y argumentativos que le dan forma a la ética política formulada por Villoro y aquellos que caracterizan la política normativa como la fundamenta Dussel. Este trabajo ofrece también una interpretación particular de cada uno de estos autores destacando fragmentos que podrían pasar por desapercibidos y marginales pero que, en la interpretación de este texto, son claves para entender lo que buscan estos autores al formular su propuesta.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, acción política, otredad, ética concreta, poder.

Recibido: mayo 20, 2025. **Revisado:** junio 26, 2025. **Aceptado:** julio 8, 2025.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1023>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 177-208

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

POLITICAL ETHICS OR NORMATIVE POLITICS. A DIALOGUE BETWEEN LUIS VILLORO AND ENRIQUE DUSSEL

Jorge Zúñiga Martínez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
jorge.zuniga@filos.unam.mx

Abstract: This paper presents contributions by Luis Villoro and Enrique Dussel to philosophical political ethics. The text develops the philosophical foundation each author uses to justify his favored moral attitudes regarding political action and the political sphere. It also seeks to provide elements of contrast between these two positions and models of political ethics. In particular, it aims to show what political ethics consists on according to Villoro, and how this formulation of normative politics differs from Dussel's. The paper also highlights fragments from these authors that could be overlooked or relegated as marginal but that, on the proposed reading, are key to understand what these authors seek when formulating their respective proposals.

Keywords: Latin American philosophy, political action, otherness, concrete ethics, power.

Received: May 20, 2025. **Reviewed:** June 26, 2025. **Accepted:** July 8, 2025.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1023>

DEVENIRES. Year xxvi, No. 52 (July-December 2025): 177-208

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

1. Introducción

Las filosofías de Luis Villoro y Enrique Dussel tuvieron un desarrollo teórico-conceptual paralelo en el cual se pueden encontrar puntos de encuentro y de bifurcación. En apariencia, y quien así lo desee, podrá ver más diferencias que coincidencias. Pero habrá otros que busquen entablar también convergencias entre estos dos filósofos destacados de México y América Latina para encontrar implicaciones que ayuden a fortalecer la filosofía práctica que surge desde la propia experiencia de la región latinoamericana. El presente ensayo busca enmarcarse en esta segunda categoría de trabajos exploratorios.¹

En esta dirección, considero que habría un espectro temático amplio desde donde se puede hacer un trabajo comparativo entre estos dos autores: desde la recepción del pensamiento y reivindicaciones de los pueblos originarios hasta la formulación de una filosofía política crítica, pasando por una filosofía de la cultura. Y aún podrían mencionarse muchos otros temas que comparten entre los cuales se identifica el que en este escrito quiero desarrollar: la relación entre ética y política. En efecto, considero que la búsqueda de la justicia a través de la acción política dotada de una carga moral fue una de las preocupaciones de estos dos filósofos mexicanos. Sin embargo, la forma en que presentan ambos su propuesta varía metódica y conceptualmente y se verá reflejada en la denominación que cada uno de ellos ofrece a su propuesta: mientras Villoro presenta la suya como *ética política*, Dussel lo hará como *política normativa*.

A través de perseguir cómo y por qué cada uno definió su propuesta en estos términos, buscaré ofrecer puntos de confluencia y divergencia entre ambos con el objetivo de fortalecer los enfoques que en el fondo

¹ En la literatura encontramos algunos trabajos que han buscado establecer relaciones coincidentes o justificadamente disonantes entre estos dos autores (Cf. Fortnet-Betancourt, 2004, pp. 68, 71; Ramírez, 2004, p. 146, n. 4), destacando por su extensión y su propio objeto de estudio el trabajo de Gildardo Durán (Durán, 2017).

están en cuestión, a saber, un enfoque deóntico de pretensión universal (representado en este caso por Dussel) y uno que basándose en principios universales invita a reflexionar sobre la situación concreta de aplicación de principios (representado en este caso por Luis Villoro). En este sentido, el presente ensayo busca rebasar la percepción de que las diferencias radican en una actitud de carácter. Estoy convencido, por el contrario, de que ambas filosofías son teorías histórica, política y éticamente comprometidas con la *otredad*² aunque expuestas con diferentes modos de exposición.

Para lograr los objetivos de este ensayo enfocaré mi atención a las obras que considero más destacadas de estos filósofos. De Luis Villoro tomaré como referencia *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997) así como *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (2007). Mi exposición de Dussel se basará, por su parte, principalmente en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) y *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica* (2009).³

Estas obras de especial importancia para entender la propuesta de ambos filósofos están muy cercanas en sus años de confección y publicación, lo cual refleja (1) una reflexión desde la filosofía sobre los acontecimientos

² Mario T. Ramírez (2004) en un breve ensayo definió la filosofía de Luis Villoro como una filosofía de la *otredad*. En una nota al margen de este mismo escrito, a propósito de las filosofías de la *otredad* como la de Levinas y Dussel, el autor menciona: “Más allá de ciertas convergencias espontáneas entre los pensamientos de Dussel y Villoro, persiste entre ellos una diferencia importante de talante o estilo intelectual. Más directo y explícito el primero en cuanto a los compromisos éticos y políticos de la reflexión filosófica, más cauto y analítico el segundo, demorándose un poco más en las perplejidades y desafíos que la experiencia y el mundo plantean a nuestra comprensión racional” (p. 146, n. 4). Esta apreciación del autor considero que se matiza con lo que años después afirmará: “Villoro y Dussel son figuras imprescindibles en cuanto nos motivan al actuar ético-político con sus apasionadas y elaboradas construcciones teórico-filosóficas” (Ramírez, 2017: p. 12). Esta segunda afirmación suprime las diferencias de “estilo intelectual”, criterio que tiende hacia una equivocidad de la interpretación sin límite, yendo al mensaje esencial de ambas filosofías aquí comentadas: la invitación a vincular ética y política. Esto último es lo relevante de estas dos filosofías que se inscriben en una clara tradición de izquierda latinoamericana, cada uno con su propia propuesta teórico-filosófica de la moral.

³ Aun con estas referencias obligadas para el desarrollo de mi trabajo fortaleceré los argumentos aquí esgrimidos refiriendo a otras obras de estos autores que también serán citadas.

de la última década del siglo XX mencionando en primer lugar la derrota geopolítica del bloque soviético hegemónico y el triunfo de *la globalización neoliberal*, y (2) continuando con el surgimiento del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el sureste mexicano. Aunado a esto, cabe recordar las primeras líneas de *Los retos de la sociedad por venir* (2007) en donde Villoro señala: “[en] las últimas décadas hemos asistido una efervescencia de reflexiones filosóficas sobre la justicia, su fundamento y sus características, parte, tal vez, de un interés renovado por la ética política” (Villoro, 2007. p. 15). Después de presentar en los siguientes dos apartados las éticas filosóficas comentadas, formularé en la última sección un par de conclusiones orientadas a abrir líneas de reflexión que inviten a continuar el trabajo comparativo entre estos dos filósofos testigos, observadores y participantes de la conformación del espectro de la izquierda mexicana contemporánea.

Con el ensayo aquí presentado busco igualmente mostrar cómo las reflexiones de estos dos filósofos se trastocan en algunas de sus tesis o incluso en sus puntos de partida pero en la elaboración argumentativa se separan. Así es visto si se considera dos puntos esenciales de esta exposición: su aproximación hacia el planteamiento weberiano sobre el poder y el planteamiento que entrelaza vida y razón. De este modo, cuando vemos una posible coincidencia firme entre estos dos autores que, por cierto, suelen ser tratados por separado en la literatura de la filosofía latinoamericana, con el desarrollo de su argumentación llega el disenso para abonar a una comprensión más compleja de la relación entre ética y política.

2. Luis Villoro: ética política como ética concreta

Los planteamientos de Luis Villoro son ricos en conceptos y en una aguda forma de interpretar cuidadosamente la apariencia de la vida cotidiana. Su análisis acuciante se deja ver en su interés por definir las formas de conocer así como en las formas actuar en el mundo.⁴ Por ello, encontramos que

⁴ Esto lo expresaría Villoro así: “En su análisis de conceptos, la filosofía suele partir de sus usos prerreflexivos en el lenguaje ordinario” (Villoro, 2007: p. 209).

dos de sus obras culmen sean *Creer, saber, conocer* (1982) y *El poder y el valor* (1997) y aunque ellas responden a diferentes etapas en la evolución de su filosofía,⁵ la primera orientada a los problemas del conocimiento y la segunda a la filosofía política y moral, no puede establecerse un distanciamiento entre las líneas de reflexión que encontramos en estos dos trabajos. Por el contrario, temas que quedaron pendientes en *Creer, saber, conocer* serán retomados como continuidad en *El poder y el valor* (Cf. Villoro, 1997: p. 9).

Para lograr exponer de manera sucinta y lo más precisa posible la filosofía ético-política de Villoro, quiero referirme a dos fragmentos que considero clave para la explicación del argumento que aquí me propongo desarrollar. El primero lo encuentro en *El poder y el valor* y versa de la siguiente forma:

Max Weber [...] distinguió entre una ‘moral de la convicción’ y una ‘moral de la responsabilidad’; ésta sería la propia de un comportamiento ético. Por desgracia no precisó suficientemente este concepto. Podríamos señalar algunas características que ayudarían a cubrir esa laguna. (Villoro, 1997: p. 123).

Cabe brevemente señalar que esta referencia a Weber es la que se encuentra en “El político como vocación” (Weber, 1995: pp. 81 y ss.). El segundo fragmento clave lo encuentro en *Los retos de la sociedad por venir*:

Un pensador de lengua española, Ortega y Gasset, ya había comprendido en 1923, que [la reforma del concepto de razón] era el ‘tema de nuestro tiempo’: la razón al servicio de la vida, decía. Pero Ortega amaba más los brillantes vislumbres que las laboriosas precisiones y no llegó a aclararnos cuál era esa ‘vida’ a cuyo servicio debía estar la razón y qué características tendría una ‘razón’ que cumpliera con ese servicio. (p. 205).

⁵ Mario Teodoro Ramírez identifica tres etapas en la evolución filosófica de Villoro: “la primera dominada por el existencialismo y la fenomenología [...] La segunda etapa implica un giro hacia la filosofía analítica y una concepción más crítica del pensamiento y la actividad filosófica. [Y la tercera dirigida] hacia una comprensión de la vida práctica social en toda su complejidad y su carácter problemático” (Ramírez, 2009: p. 843). En esta última etapa identificada domina su interés por la ética política y sus diferentes temas como la justicia.

La interpretación que guía mi exposición en este apartado sobre la ética política en Villoro se basa en la consideración de que Villoro busca completar argumentativa y explicativamente estas dos tesis de la filosofía del siglo xx. De esta forma, en *El poder y el valor* encontramos una analítica del poder que se complementa con la reflexión del para qué del ejercicio de la razón, que incorporará conceptualmente la propuesta de una teoría de la justicia por vía negativa, expuesta en *Los retos de la sociedad por venir*. A continuación oriento mi exposición hacia el primer tema.

2.1. Analítica del poder y ética política como ética concreta

Para Luis Villoro el poder es imposición: es un imponerse, bien por la fuerza, bien con base en una justificación discursiva o con apelo a un valor. En este sentido considero que Villoro asume a lo largo de *El poder y el valor* una postura weberiana sobre el *poder*. Es decir, el poder como acción de imponerse legítimamente, por la violencia o por la ley ante obedientes. Recordemos, por ejemplo, cómo Max Weber entrelaza en “El político como vocación” la conformación del Estado con la actividad política, en donde el punto de unión es la violencia, la imposición:

Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia *habría* desaparecido el concepto de “Estado” y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos “anarquía”. La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí *su* medio específico [...] Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...] reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* [...]. El Estado es la única fuente del ‘derecho’ a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen [...]. Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder “por el poder”, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere [...]. El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima [...]. Para subsistir

necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. (Weber, 1995: 83-85. Cursivas en el original).

Nótese cómo en esta concepción del célebre profesor de Heidelberg, Estado, política, violencia y dominación quedan imbricados. El mensaje de Weber es que el político profesional, si aspira al poder del Estado, deberá saber ejecutar las técnicas de la dominación política. Por esta razón, acto seguido distinguirá los tres tipos de “legitimidad de una dominación” (p. 85): i) la legitimidad por costumbre (o legitimidad tradicional), ii) la legitimidad basada en el carisma y iii) aquella basada en la legalidad. De éstas, Weber dirá que la que interesa abordar en su conferencia es “la dominación producida por la entrega de los sometidos al ‘carisma’ puramente personal del ‘caudillo’, [y en la cual] arraiga, en su expresión más alta, la idea de *vocación*” (p. 86. Cursivas en el original).⁶

Villoro, a mi juicio, basa su lectura sobre el poder y política en esta concepción weberiana, matizándola y sacándola de su elaboración rudimentaria, dándole con ello un contenido argumentativo más sofisticado. Aun así, considero que Villoro no ve el poder político sino como imposición con base en recursos complementarios de legitimidad. Por esta razón, para él el *poder* surge siendo un particular que se hace universal a través del convencimiento, la ideología, el proyecto político, etc.: es un *poder particular que se impone*. A continuación un fragmento que busca reforzar este argumento:

El justo “debe escapar al poder”; pero ¿qué entendemos por ese término? “Poder” se utiliza, en el lenguaje ordinario, con significados variables. Puede tener un sentido análogo a “fuerza”, “capacidad”, “dominio”, “*violencia*”, según los contextos [...]. Tiene poder quien es capaz de dominar las fuerzas naturales, para obtener de ellas lo que quiere, tiene poder quien puede sacar provecho de sus propias facultades e *imponerse sobre los demás* para realizar sus propósitos; poder es dominio sobre sí mismo y sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. (Villoro, 1997: 80 -81. Cursivas mías).

⁶ Este tipo de concepciones es lo que la teoría política ha querido pasar por *Realpolitik*. La política es descarnada (y violenta) y Weber sólo tuvo la valentía y el intelecto de ponerlo sobre papel, dirían algunos. El poder es dominación y no puede ser de otra forma, dirán otros. En esta perspectiva será de mi interés dialogar en otro espacio con las autoras de *¿Por qué leer a Weber hoy?* (Cf. Rabotnikof, Schmill & Zabłudowsky, 2010).

En esta cita puede verse la vinculación que hace (indirectamente) el autor entre *poder* y *violencia*. Poder necesariamente es una “capacidad”, está justificada la relación. Para poder hacer una acción hay que tener “fuerza”: poder hacer ejercicio; poder hacer política, por ejemplo. Podría pensarse desde una manera muy flexible de entender este término que es también “dominio”. Pero, ¿de dónde se justifica y se explica con sentido que poder es violencia? Aquí es donde interpreto que Villoro comprende el poder político desde el entendimiento propio de Weber (Cf. Villoro, 1997: pp. 82-83), lo cual no necesariamente ha de ser un halago, al menos cuando se está pensando en el contexto de una ética política.

En *El poder y el valor* encuentro otros fragmentos que refuerzan esta perspectiva tales como: “El poder es resultado de un hecho bruto antes que de un contrato: una imposición por la fuerza” (Villoro, 1997: p. 251). “El orden y la seguridad, en una sociedad de alguna complejidad, sólo pueden mantenerse mediante la dominación de una persona o un grupo de personas que tengan a su cargo el monopolio legítimo de la fuerza y *la impongan* a los demás” (p. 278. *Cursivas mías*).

Y en una explicación complementaria a estas formas de poder es con la concesión a las prácticas democráticas que el poder puede ir abandonando una forma arbitraria de influencia sobre los demás. De aquí que el autor afirme que: “Cuando no puede imponerse por la fuerza y tiene que aceptar reglas democráticas, una ideología del orden se vuelve lo suficientemente general y vaga para que todos los grupos de interés importantes puedan aceptarla” (p. 280). Villoro exhibe conceptual (y sofisticadamente) lo que él seguramente interpretaba como *poder descarnado*, el poder tal y como se da: como se ejerce. Y es bajo esta interpretación que toma como base la concepción weberiana del poder político —sin confesarlo abiertamente (o tal vez sí)— con lo que puede identificar una “tensión permanente entre poder y valor” (p. 284), entre política y justicia. Pues, en otras palabras, la dialéctica de opuestos se da entre dominación y justicia.⁷ Por eso afirma que “el justo debe escapar al poder”, pues para Villoro poder es dominación y violencia. De aquí que la ética política encuentre su morada.

⁷ Villoro *dixit*: “El justo ‘debe escapar al poder’” (Villoro, 2007: p. 80).

La política como simple dominación no tiene mucho futuro: no hay mal ni totalitarismo que dure cien años. Por esta razón Villoro encuentra dos mediaciones de imposición del poder: la ideología y la ética. La primera la identifica con un “disfrazar los intereses particulares del grupo de necesidades universales, sin razones sólidas que justifiquen ese paso” (p. 241). Mientras la segunda tiene que ver con “dar razones que demuestren que el interés del grupo plantea valores que satisfacen necesidades de toda sociedad. Para ello no requiere hacer de lado los intereses individuales y de grupo, sino demostrar que no son excluyentes, que conciernen a cualquier miembro de la asociación [política]” (*Idem*).

De estas dos mediaciones, en este momento quisiera destacar la segunda. Pues para que el poder logre cierta legitimidad en la universalidad es a través del cruce entre ética y política, ya que aquella es lo que le da de alguna forma fuerza al actor político, cuya pretensión es dominar (siguiendo el argumento de Luis Villoro), para vincular su particularidad con la totalidad, con la comunidad y, por último, con el bien común. Después de una revisión de algunos de las diferentes versiones y modelos de la ética filosófica, Villoro formula su propuesta de ética política como *ética concreta*.

Ésta asume la “moral de la responsabilidad” (también conocida como *ética de la responsabilidad* de M. Weber⁸) como la orientación del comportamiento (el hábito) y la acción política en situaciones específicas. En la realidad concreta, el actor político se enfrenta a situaciones difíciles cuyas decisiones deben entenderse en el contexto en el cual se ejerce cierta acción, la cual en la abstracción de una idea o un principio puede verse como incorrecta (o inmoral) pero cuya justificación sólo se entiende en contexto. Esto ciertamente nos coloca en la relación entre fines y medios pues los primeros son proyectados por actores reales y los segundos son las mediaciones que nos encontramos en las situaciones reales con las que buscamos alcanzar un objetivo. De esta forma es que, derivado de su interpretación sobre Maquiavelo,⁹ señala Villoro:

⁸ En un trabajo anterior presenté una lectura crítica sobre la ética de la responsabilidad de Weber (*Verantwortungsethik*) (Cf. Zúñiga, 2021).

⁹ En su lectura sobre Maquiavelo, Villoro indica: “El conocimiento político sería para Maquiavelo antes que una ciencia, un conocimiento dirigido a situaciones concretas” (Villoro, 1997: p. 110).

Una acción “mala” conforme a la moral individual puede considerarse “buena” según la moral política si y sólo si: 1) es dirigida hacia un fin bueno (la “utilidad de los gobernados” [Maquiavelo]); 2) es un medio necesario para la obtención de ese fin y 3) se reduce a producir ese resultado, es decir, no se acompaña de actos superfluos que rebasen los estrictamente necesarios para lograr el fin. El político tiene, por lo tanto, que estar seguro de la necesidad de esa acción y realizarla en la medida sólo en que sea necesaria. De ahí que requiera de una técnica del poder. (Villoro, 1997: 109-110).

La *ética concreta* y su posicionamiento frente a la elección de medios para lograr fines se deja ver cuando Villoro señala: “Un medio aislado no puede ser justificado por su fin. Sólo al formar parte de un acto total, el cual a su vez es parte de una totalidad determinada por un programa, tiene sentido preguntarse si el fin lo justifica” (Villoro, 1997: p. 121). La *ética concreta* es una orientación de las situaciones reales, razón por la cual “la propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella; tiene que someterla a crítica, con base en razones. Está motivada por intereses de los sujetos pertenecientes a una colectividad, pero tiene que establecer los valores que correspondan al interés de todos” (p. 236).

En esta perspectiva, Villoro se aventura a formular un principio ético-político inspirado en la formulación más conocida del imperativo categórico: “Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos” (p. 246). De aquí hay que recordar que los bienes sociales, en este autor, son aquellos que no son propios de un grupo particular sino buenos para todo sujeto de una asociación política (Cf. Villoro, 1997: p. 236) y que los valores objetivos son los artificios que serían *deseables* (y por ello tienen un valor) para cualquier miembro de la asociación política, como puede ser la justicia (Cf. *ibidem.*, p. 239).¹⁰

¹⁰ Una de las aportaciones relevantes y sustanciosas que encontramos en *El poder y el valor* es la forma como el autor va definiendo analíticamente lo que él llamará “valores objetivos”, los cuales son aquellos principios o ideas regulativos que son perseguidos por todo el conjunto social o político. No abundaré en este tema, porque considero que es un tema que ha sido muy abordado en varios de los trabajos especializados sobre la ética política de Villoro, algunos de los cuales cito en el presente trabajo. Quiero, por el contrario, mirar la ética filosófica de Villoro desde ángulos que no encuentro enfatizados

El argumento continúa así: “Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento éticos se orientan por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula la *mediación* entre el orden del valor y la realidad social asequible en cada caso” (p. 246. *Cursivas en el original*). En otras palabras, la acción política y el pensamiento se encuentran en una dialéctica entre lo proyectado y las condiciones históricas dadas. Ahora bien, si habría que resumir la tensión que se genera entre poder político y la ética, lo moralmente deseable para todo miembro de una asociación política, cabría citar lo siguiente:

En todo contexto político se mezclan el poder y el valor. No existe una situación social buena en pureza frente a otra en absoluto mala. Nada más contrario a la voluntad política recta que la pretensión de zanjar entre bienes y males totales. El político justo no es el justiciero ni el cruzado [...] El hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo. (Villoro, 1997: p. 247-248).

2.2. *La razón al servicio de la vida*

En 2007 Luis Villoro publica *Los retos de la sociedad por venir*, obra que complementa su propuesta de ética política como ética concreta. Como ya se menciona en el subtítulo, el volumen se orienta a hacer una serie de reflexiones y precisiones conceptuales en torno a la justicia, la democracia y el multiculturalismo.¹¹ Para desentrañar el segundo fragmento clave que he citado en la introducción, quiero comenzar por referir ahora el siguiente:

en otros lugares, como la inspiración weberiana en la analítica del poder que presenta el autor en *El poder y el valor*, principalmente.

¹¹ Del análisis sobre la justicia que presenta el autor destaca su método de vía negativa hacia la justicia, distintivo teórico de este volumen que además acerca su planteamiento a la filosofía de Dussel, como el mismo autor incluso lo deja ver (Cf. Villoro, 2007: p. 25 y ss.). No obstante, como lo he mencionado, busqué otras vías de interpretación de la ética política de Villoro resaltando de *Los retos de la sociedad por venir* la parte central que considero es la razón al servicio de la vida, punto que ya en mi perspectiva se entrecruza con la filosofía de Dussel.

[...] la persona razonable no confunde la prudencia con la aceptación desilusionada de lo existente. Pero la persona razonable tampoco trata de forzar con sus razonamientos la realidad. Frente a la rigidez y altanería de una razón abstracta y pura, prefiere enfrentar sus tendencias irracionales con una razón consciente de su fragilidad e incertidumbre, aceptante de sus límites, tolerante de las opiniones que la contradigan. Porque sabe que sólo así podrá devolver a la razón su función de servidora de la vida. (Villoro, 2007: p. 220).

El desencanto a finales del siglo xx de las utopías que se presentaban como alternativas al capitalismo y una nueva crítica al racionalismo occidental por parte de posiciones posmodernas que se presentaban en los ochenta del siglo pasado (Lyotard y Vattimo) hacían dudar sobre la *razón* como fuente de legitimidad del conocimiento y de la acción; sin embargo, eso no debería significar un abandono de la razón sin más. Por el contrario, Villoro (siguiendo el enigma dejado por Ortega y Gasset) apuesta por una reforma de la razón. Ésta sería la que reconoce los límites de la realidad y los límites finitos del propio sujeto. Una razón que evita encerrarse en ella misma y que tiene la capacidad de abrirse a lo otro diferente a sí misma; que tiene capacidad de escucha y de diálogo; que no apuesta por certidumbres preestablecidas sino que está a lo abierto del descubrimiento. Por esta razón Villoro señala: “La racionalidad moderna cumplió su misión liberadora: acabó con nuestra sujeción a los demonios de la naturaleza y con nuestra esclavitud a prejuicios y temores ancestrales. Ayudó a convertir el caos, en la naturaleza y en la sociedad, en orden, para poder dominarlas. Su error no estuvo en su confianza en los poderes de la razón, sino en lo que Carlos Pereda ha llamado con un término certero, ‘su arrogancia’”¹² (Villoro, 2007: p. 220).

Sin embargo no debe pensarse que esta arrogancia está asociada hacia la racionalidad moderna que vinculamos cuasi naturalmente con el liberalismo económico, político y cultural, sino que también la encontramos en ideologías y utopías que pueden posicionarse como alternativas a la civilización occidental y que, sin embargo, con palabras de Villoro, fuerzan con sus razonamientos la realidad. En este orden de ideas, Villoro señala:

¹² Cf. Pereda, 1999.

Las revoluciones socialistas respondían a una pasión colectiva. El impulso vital del socialismo, lo que hizo que tantos le consagraran sus vidas, no fue una fría teoría racional, sino la indignación por la injusticia y el anhelo de una sociedad comunitaria. La racionalización de esa pasión colectiva podía seguir varios caminos. Exigía una ética nueva que justificara los valores socialistas [...]. Sin embargo la corriente ideológica que prevaleció en sus sucesores y sirvió de base a las revoluciones socialistas no pretendió justificarse en una exigencia moral sino en una pretendida necesidad científica [...]. La construcción del socialismo¹³ no creó el orden social más valioso sino su caricatura tecnocrática. La aplicación del socialismo “científico” a una sociedad particular condujo, de hecho, a la destrucción de la dimensión ética del socialismo, presente en Marx, e impidió la realización de la sociedad proyectada. (Villoro, 1997: p. 173).

Así, la razón arrogante minó la construcción del modelo de sociedad alternativo al capitalismo y esa arrogancia se revistió de un lenguaje científico y tecnocrático que ayudó a cubrir las contradicciones del propio desenvolvimiento histórico del modelo. Este encubrimiento ideológico imposibilitó a su vez la fundamentación de una ética que orientara la acción política constructora del modelo y que asumiera la negación de la injusticia como el centro de la institucionalización. En otras palabras, la política fue sustituida por preceptos científicos dirigidos al desenvolvimiento de la sociedad y de la historia. Frente a esto, para Villoro, sin embargo, “aún queda abierto el camino alternativo, el que fue cegado por los principales seguidores del marxismo: la acción política conscientemente dirigida por una ética concreta” (Villoro, 1997, p. 173).

Entonces, la razón está al servicio de la vida cuando ella se aleja de la arrogancia y se reforma como “discreta. Porque acepta sus límites, no como si fueran un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no es vana. Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sin sentido, sino una razón al servicio de la vida” (Villoro, 2007: p. 222). En otras palabras: la razón se coloca al servicio de la vida cuando se reconoce como finita porque así se reconoce a sí misma en su *ser así* y no en una fantasmagoría de sí misma. Estos planteamientos nos remiten ahora a las primeras páginas de *Los retos de la sociedad por venir*:

¹³ Cabe aclarar brevemente que Luis Villoro deja ver que se refiere, principalmente, al socialismo soviético por haber sido el hegemónico y de impacto internacional.

El primer filósofo de la política en la época moderna, Thomas Hobbes, comprendió cuál es el móvil que nos impulsa en la vida: es el deseo. Si la pulsión originaria de la que todas las demás se derivan es el deseo, su faceta negativa es el temor a la muerte. Deseo de vida y temor a la muerte es el principio originario, el más simple, de todas las demás acciones humanas. De allí el afán de poder. Poder para asegurar la preservación de la vida, poder para protegernos de la muerte. (Villoro, 2007: p. 17).

Este último párrafo además de mostrar un elemento que resulta, a mi juicio, de relevancia en la ética política de Luis Villoro y que suele pasar desapercibido, ayuda a encontrar una coincidencia con la filosofía de Enrique Dussel, ya que la vida es para el primero tan relevante y decisiva como para el segundo, pues para qué se busca emplear las facultades humanas si no es para ponerlas al servicio de la vida humana en comunidad. Si la anterior cita se leyera de forma aislada y sin contexto, pareciera que esta defensa de la razón para la vida correspondería a alguna tesis planteada por E. Dussel; sin embargo, como lo muestra este párrafo es también un planteamiento relevante para Luis Villoro. No obstante, pese a la coincidencia en este punto, en la fundamentación y en el trabajo conceptual se encuentra la divergencia entre ambos autores. Veamos ahora cómo lo trata Dussel.

3. Enrique Dussel: política normativa

La filosofía política de Enrique Dussel está fundamentada filosóficamente en dos partes metódicas: una positiva y una negativa. Como ya lo he expuesto de manera extensa en otro lugar (Cf. Zúñiga, 2022a), distinguimos dos versiones de la política de la liberación redactada por Dussel: una en 1979 estando ya en el exilio en México (Cf. Dussel, 1979) y aquella que comenzó a publicarse en 2007 con el primer volumen de su trilogía (Cf. Dussel, 2007) y cuyo último fue publicado en 2022 (Cf. Dussel (ed.), 2022). Por supuesto, la filosofía de la liberación ha sido ampliamente conocida por su parte negativa a partir de la irrupción de la *otredad* desde la exterioridad, de donde surgirá lo que Dussel formalizó como *método analéctico* (Cf. Dussel, 1991).

Para los objetivos de este ensayo deseo enfocarme, sin embargo, a la parte positiva pues en ella veo el punto angular desde el cual puedo mostrar algunos puntos de confluencia con el planteamiento de Villoro a la vez que puntos de disonancia. En la exposición de este párrafo me enfocaré así en una lectura basada en la *Arquitectónica* de la política de la liberación (Cf. Dussel, 2009) que, además, es un texto que por corresponder a la parte positiva suele no ser considerado tan importante como la parte crítica que expuso el autor.¹⁴ En mi perspectiva, además, la *Arquitectónica* ofrece un alcance rico en conceptos y categorías para entender lo político.

Enrique Dussel pensó la fundamentación de la ética como una especie de propedéutica argumentativa para la justificación de principios prácticos fundados en principios éticos. Y si bien así es como han sido redactadas las políticas de los años setenta y la de la primera década del siglo en curso, su definición de ética como discurso que fundamenta principios y justifica normas la formula de la siguiente manera tanto en *14 tesis de ética* (Dussel, 2016) como en la *Arquitectónica*. En el primer texto señala: “La ética es una teoría o reflexión interpretativa de la acción humana concreta, del singular o de la comunidad [...] La ética [filosófica] analiza, explicita, ordena ese mundo cotidiano práctico mostrando su pleno sentido, sentido que se encuentra [...] debajo de todas las acciones que cumple el ser humano” (p. 18). En este sentido en 2009 había señalado esto en el contexto de su segundo volumen de filosofía política de la siguiente forma: “La ética filosófica estudia los principios éticos en general, abstractamente. La filosofía política estudia los principios políticos que, como todos los principios prácticos de algún campo específico, subsumen los principios éticos y los ejercen en las prácticas constitutivas [...]” (Dussel, 2009: p. 367).

En esta perspectiva, la ética filosófica como “teoría general de todos los campos prácticos” (p. 19) fundamenta principios cuyo cumplimiento posibilita el acto con pretensión de bondad. Estos principios son los

¹⁴ Esta parte negativa además de estar asociada al volumen III de la *Política de la liberación* (Dussel, ed., 2022), está fuertemente relacionada con la exposición ofrecida en *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

que formuló en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Esta versión de su ética filosófica se formula primordialmente por el hecho de que en su debate con la ética del discurso se da cuenta que la primera versión de su ética (Cf. Dussel, 1973) carecía de la discursividad intersubjetiva motivada, en gran parte, en las últimas décadas del siglo xx por la filosofía del lenguaje y el pragmatismo lingüístico. Siendo la ética una antesala de la incorporación de principios morales a los campos prácticos había entonces que reformularla para fundamentar una política renovada que respondiera (i) al reordenamiento geopolítico que comenzó a profundizarse en la última década del siglo xx (ii) acompañado del primer movimiento antineoliberal que logró un alcance internacional: el levantamiento del EZLN de México. Una política que, además, con el correr de la historia pudiera aportar desde la filosofía a los procesos de transformación que se estaban viviendo a principios del siglo xxi con la llegada de gobiernos progresistas en América Latina emanados de los movimientos sociales y populares.¹⁵

Visto así, en las siguientes líneas abordaré dos puntos que, además de ser claves para entender la filosofía política de la liberación de Enrique Dussel, nos ayudarán tener una perspectiva comparada con aquella de Luis Villoro. Así, frente a la ética política como ética concreta, en este apartado expondré la concepción de poder en Dussel acompañada de su articulación con su fundamentación de una política normativa. Y cerraré este párrafo con la exposición del principio positivo material de la política que sintetiza enunciativamente la relación entre política y vida.

3.1. Política normativa frente a la fetichización del poder

Desde que Dussel retoma posteriormente a su ética de 1998 la refundamentación de su política de la liberación, se impone el objetivo de desterrar la concepción del poder al estilo weberiano que se ha propa-

¹⁵ Este contexto es un punto de confluencia entre Enrique Dussel y Luis Villoro, quienes además de tener una afinidad con el EZLN también comenzaron a atestiguar la llegada de los gobiernos progresistas en América Latina de la primera década del siglo xxi.

gado como la formulación precisa de la *Realpolitik*. Frente a este tipo de concepciones, que por lo demás es de la que parte Luis Villoro como ya se mostró, Dussel busca presentar otro contenido conceptual del poder y su ejercicio sacándolo de todo contenido weberiano (Cf. Dussel, 2009: p. 110 y s.). De esta forma indica lo siguiente:

El poder no es inicial ni originariamente dominación sobre otros, sino expansión de una Voluntad realizadora de la Vida como sobre-vivencia, al poner las mediaciones para la permanencia y aumento de dicha Vida humana, del singular, del grupo o de la comunidad política –en un nivel *material*–. En primer lugar, entonces, se debería describir el Poder desde determinaciones positivas, que además son el criterio del juicio normativo sobre los ejercicios defectivos del Poder. (Dussel, 2009: p. 113. Cursivas en el original).

Lo que Dussel defiende, en otras palabras, es que *el poder* no es para dominar, como defendería Weber, sino para poder-vivir. La definición weberiana de poder político la identifica Dussel, de hecho, como una definición exacta de lo que él llama fetichización del poder que se opone a la voluntad-de-vida de la comunidad política. Y su ejercicio en la práctica sería un “ejercicio defectivo del poder”.

La fetichización del poder acontece en el momento en que el poder político ha ocultado cuál es su fuente originaria de creación. Como vimos es, por una parte, “expansión de una Voluntad realizadora de la vida” pero que se ejerce de manera diferenciada, razón por la cual el poder político “se escinde por la diferencia ontológica originaria entre [...] *potentia* (el poder político todavía *en sí*, en la comunidad política o el pueblo) y *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado)” (Dussel, 2009: p. 12. Cursivas en el original). Sobre este último hay que resaltar que la delegación del poder es la que se ejerce desde las instituciones, motivo por el cual el poder delegado es el responsable de la administración de las instituciones.

Esta escisión del poder político entre *potentia* y *potestas* se da por la imposibilidad de que todos los miembros de la comunidad puedan al mismo tiempo y a la vez participar democrática y activamente en el ejercicio colectivo del poder. Por ejemplo, siendo la deliberación y el derecho de

igualdad a participar en la comunidad política prácticas elementales del modelo democrático, se dificulta este acatamiento en divisiones territoriales (por ejemplo un municipio) con uno o dos millones de habitantes y ciudadanos. ¿O podríamos imaginar cuánto duraría una deliberación pública en donde un millón de personas expresen su opinión? Por esta razón, la delegación (comúnmente llamada representación) del poder tiene una función práctica para hacer que las decisiones puedan fluir de una manera más eficaz y sin renunciar a las prácticas democráticas: por ejemplo, con la elección de delegados vía el ejercicio del voto universal. Otra forma de delegación puede ser por otras vías de designación de autoridades como, por ejemplo, la constitución de un consejo de ancianos. Bajo este razonamiento se esclarecen dos situaciones: (1) la delegación del poder es necesaria, (2) el poder político se constituye por *potentia* y *potestas*.

La problemática que surge con el poder fetichizado es cuando la *potentia* (el poder delegado) se hace autorreferente y él mismo se posiciona (se impone, con palabras de Villoro) como la sede de donde emana el poder ocultando con ello la fuente originaria del poder político instituido: la *potestas*. En otras palabras, la fetichización del poder es una inversión en la relación de representación al momento en el que la *potestas* se representa así misma (Cf. Dussel, 2009: § 14; 2022: p. 93).

Para Dussel, esta es la relación política fetichizada que no necesariamente pasa por un ejercicio de la violencia. Basta con que el delegado afirme en la práctica que él o ella es quien “tiene el poder” frente a los representados. Esto es ya ejercicio fetichizado del poder delegado institucionalmente. Enrique Dussel *dixit*:

La corrupción originaria consiste en pretender ejercer el poder *del otro* (de otro ciudadano, o de la comunidad o parte de ella) como poder *propio*: es el fetichismo del poder. El primer momento de su desarrollo consiste en torcer ese poder pretendidamente *propio* a favor de *sí mismo*: es el primer uso fetichista del poder. Toda otra corrupción es un nuevo desarrollo de esta corrupción. (Dussel, 2009: p. 348. *Cursivas en el original*).

Y es que en realidad no es que tenga poder el representante, tan sólo se le ha transferido la potestad de deliberar, votar y decidir bajo la representación de lo que es benéfico para los representados y para la comuni-

dad política. Por esta razón, el poder político que se escinde en *potestas* y *potentia* requiere de instrumentos de participación democrática que medien la constante relación entre delegados y representados.

Si la simple inversión en la relación del ejercicio del poder es ya corrupción del poder, veámoslo ahora con el elemento weberiano de la violencia. En una relación de este tipo se deja ver el ejercicio de la rudeza en una relación ya corrompida. Es, por ejemplo, el caso de los delegados del poder que estando en las instituciones lanzan las fuerzas represivas para desarticular o inhibir una legítima protesta ciudadana. Este empleo de la fuerza entendido como facultad monopólica a cargo del Estado busca nuevamente su justificación en las concepciones weberianas del poder. Más aún, desde la óptica de Weber, la represión de las manifestaciones ciudadanas está plenamente justificada.¹⁶ Sobre el fetichismo del poder, señala Dussel:

El fetichismo consiste, ontológicamente y en su descripción más esencial, en la *negación* de que la comunidad política sea el *fundamento* de todo ejercicio del poder político (que de *absoluto* y *personal intersubjetivo* se tornará en la pasividad obediente), y en la *inversión* que se realiza al colocarse a la *potestas* (B, al sistema institucional) como lo *absoluto*, como el *fundamento* del ejercicio del poder. [El] objeto de la delegación (el representante) se transforma en la sede del Poder (el poder político fetichizado [...]) que exige obediencia al que de hecho lo ha creado [...] La comunidad política es transformada en una *cosa*: en una masa obediente, manipulable, la 'multitud' ante la *dominación* pretendidamente *legítima* (legitimación puramente *aparente*) de un M. Weber. (Dussel [ed.], 2022: p. 93. Cursivas en el original).

La teoría y práctica de la concepción fetichizada del poder (ejercicio defectivo del poder) se presenta como marco para entender lo que Dussel entiende por *corrupción del poder*. Ésta es una distorsión de la relación entre delegado y representado. ¿Cuál sería, sin embargo, para este autor una forma correcta de entender el ejercicio escindido del poder político? La

¹⁶ Dado que anteriormente he referido fragmentos claves de Max Weber, en este apartado los doy ya por supuestos. Lo que habría que subrayar, en todo caso, es que aun cuando Villoro y Dussel conocen y (casualmente) parten de esa concepción weberiana de poder en sus análisis, el primero lo hace para entender, de alguna forma, que es así como el poder se ejerce, mientras que el segundo lo entiende como una distorsión de la relación originaria del ejercicio del poder político. Es decir, ambos autores parten de Weber para llegar a conclusiones opuestas. Más adelante regresaré a este punto.

fórmula del *mandar obedeciendo* expresada en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona del EZLN. En efecto, el poder fetichizado es el *mandar mandando* (“quien manda, manda mandando”, se critica en esa declaración) que expresa axiomáticamente lo que Weber hubiese querido expresar en “El político como vocación”: el político manda frente a obedientes que le sirven *y eso es poder*.

La restitución del poder en la *potentia* y la correspondiente función del delegado se escucha, por el contrario, en la máxima del *mandar obedeciendo* que establece una relación simbiótica entre ambos polos de la relación de poder. Para ésta la delegación es tan necesaria como la participación: ambas se necesitan, ambas se implican. Y así es como para Dussel la negación del poder fetichizado se niega con la práctica política del *mandar obedeciendo*. A este tipo de poder lo llama Dussel *poder obediencial* (Cf. Dussel, 2006: p. 34 y ss.). Y contrario al poder como dominación que asume una concepción negativa del poder, el poder obediencial es una *concepción positiva del poder* que hasta que se corrompe deviene negativa. Por eso afirma Dussel que “el poder no es inicial ni originariamente dominación” (Dussel: 2009: p. 113).

Varios de los malentendidos que se dan en una concepción fetichizada del poder están en la alta confianza en la política como mera estrategia la cual, en una interpretación muy particular de la racionalidad instrumental, debe estar desfondada de cualquier racionalidad de valores (moralidad). La racionalidad del cálculo entre medios y fines expulsa cualquier valoración moral entre lo bueno, justo o correcto de la acción política. Por supuesto, habrá quienes afirmen que son interpretaciones distorsionadas de N. Maquiavelo o de Max Weber. Es probable. Lo que es un hecho es que son concepciones que operan en la práctica y en el entramado institucional. Sin embargo, como también lo apunta Villoro en *El poder y el valor*, han sido tantas las injusticias y desigualdades que se han manifestado en el mundo contemporáneo que la relación entre ética y política debe ser revitalizada y replanteada. Pues bien, Dussel no sólo ve una necesidad de pensar contemporáneamente la relación entre actitud ética y comportamiento político sino que en el modelo de la política de la liberación el cimiento de la política no es la política misma sino la ética.

En esta perspectiva se deja ver la configuración de la política como *política normativa*. En ella se encuentra una permanente distancia al hecho de llamar al comportamiento moral en la política *ética política*, como sí lo hace Villoro, ya que desde la perspectiva de Dussel con esta última denominación pareciera que la política puede ser ética pero también puede no serlo, según su *preferencia*. Para Dussel la actividad política no puede definirse conceptualmente de esta forma puesto que no es un asunto de opción que la política se dote de un contenido ético para actuar correctamente (Cf. Dussel, 2009: pp. 364, 496, n. 51, 497, n. 64), sino que la política *para ser tal* necesariamente opera ya con principios normativos implícitamente —en la acción cotidiana del político o de las instituciones— o explícitamente —cuya responsabilidad de explicitar lo implícito de la cotidianidad del mundo político recae en la filosofía política—.

Esta tesis la apoya el autor con dos argumentos sobre la explicitación de normas y principios. El primero corresponde a Robert Brandon, quien afirma en *Making it explicit*: “Wittgenstein argues that proprieties of performance that are governed by explicit rules do not form an autonomous statum of normative statuses, one that could exist though no other did. Rather, proprieties governed by explicit rules rest on proprieties governed by practice. Norms that are explicit in the form of rules presuppose norms *implicit* in practices” (Brandon, 1998: p. 20).¹⁷ A su vez este argumento lo refuerza Dussel con uno esgrimido por Wilfrid Sellars: “The norms *implicit* in regularities of conduct can be expressed explicitly in rules, but need not be so expressible by those in whose regular conduct they are *implicit*” (citado en Dussel, 2009: p. 356).

Más aún, la ética formulada en principios normativos es lo que constituye el propio campo de lo político y que por tanto fija sus límites.¹⁸ Una explicación clara sobre este punto la ofrece Dussel en el siguiente fragmento:

¹⁷ He citado aquí el fragmento completo de R. Brandon citado parcialmente por Dussel (Cf. 2009: p. 356).

¹⁸ Estos límites son borrosos en el caso de Dussel pero al fin distinguibles. Son borrosos porque el campo político se cruza con el campo económico, el campo educativo, el campo religioso, etc., y a la inversa, el campo educativo se cruza con el económico, el político, el deportivo, etc. Los campos prácticos, como lo ha señalado en muchas ocasiones Dussel, se entrecruzan. Por eso se puede hablar de la política económica de un país o de la economía política como disciplina teórica: los campos no son independientes entre sí; *sin embargo*, sus límites sí están definidos y se distinguen uno de otro.

Los principios normativos políticos,¹⁹ en primer lugar, constituyen las condiciones de posibilidad, el momento mismo esencial de lo político. Si lo político es de alguna manera el ejercicio del poder consensual con capacidad de cumplir las mediaciones para la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política, los principios son los presupuestos *ya siempre dados* que permiten como exigencia deóntica tanto el querer vivir mismo como contenido de la comunidad, como la posibilidad de gestar el consenso como unidad de la *potentia*, como la consideración de las circunstancias para su desarrollo. (Dussel, 2009: p. 348. Cursivas en el original).

Reafirmando el planteamiento: los principios normativos de la política²⁰ son constitutivos del campo político. Delimitan las fronteras de este campo y lo distinguen de otros, por ejemplo, del militar. Para clarificar esta tesis y tomando un ejemplo relacionado con *el principio material de la vida*, Dussel formula el siguiente argumento:

Análogicamente, el *campo político* tiene reglas, principios. El campo militar tiene otras reglas. En este último se intenta eliminar físicamente al ‘enemigo’ [...], al menos dejarlo sin defensa y derrotado, y puede incluir su eliminación física, y el que lo hace no dejaría por ello de ser militar. Pero si en el campo *político* alguien mata a su ‘antagonista *político*’ porque lo considera un enemigo ‘total’ (enemigo militar), entonces el campo político dejaría de ser político; se transformaría en un campo antipolítico o perversamente político: su acción sería algo distinto que propiamente una acción política. En este sentido, las ‘reglas’ o ‘principios’ políticos delimitan el campo político *como político*, y es ‘imposible’ seguir siendo político cuando se intenta matar al antagonista, como en el caso de un enemigo militar” (Dussel, 2009: p. 353 y s. Subrayado en el original).

La tesis sobresaliente, en mi interpretación, de esta parte positiva de la filosofía política de la liberación es que los principios no sólo sirven para orientar la praxis política con pretensión de justicia como todavía más adelante será abordado,²¹ sino además le ayudan al autor a explicitar

¹⁹ Por principios normativos políticos el autor entiende “normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas [del campo político]” (Dussel, 2009: p. 356).

²⁰ Recordemos que los tres principios positivos normativos de la política son: 1) el principio democrático (Igualdad), 2) el principio material de la política (Fraternidad) y 3) el principio de factibilidad estratégico-político (Libertad). Estos tres principios, de acuerdo con Dussel, orientan la praxis constructiva de todo orden político.

²¹ Para la orientación de la acción correcta en la política en situaciones reales, Dussel incluye el principio de factibilidad expuesto anteriormente por Franz Hinkelammert

a través de ellos las fronteras de lo político. Para reforzar esto, y como lo señalé ya en otro espacio (Cf. Zúñiga, 2022b: p. 3), sólo recordemos que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe criticaban en *Hegemonía y estrategia socialista* —cuya primera edición fue de 1985— la inclusión del lenguaje militar en la estructuración de las relaciones sociales, lo cual llevó a estos dos autores a revalorar las aportaciones conceptuales de Gramsci para definir lo político.

La propuesta de Dussel debe dimensionarse (y contrastarse) con posturas de la filosofía política que simple y llanamente asumen la famosa máxima de Karl von Clausewitz (“la guerra es la continuidad de la política por otros medios”), o las concepciones de Max Weber como las ya citadas anteriormente, sin reflexionar lo que se está diciendo y sin asomar un mínimo de crítica a las interpretaciones violentas de la política (Cf. Zúñiga, 2021; 2024: pp. 58-66).

Considero que aquí aparece una diferencia relevante entre Dussel y Villoro: para el primero la concepción weberiana de poder es una distorsión de lo que es el ejercicio del poder, mientras que para el segundo esa concepción expresa el poder político mismo. Esto, por supuesto, abre una línea de debate que deberá continuarse. El argumento que Dussel esgrime en disonancia con Vittorio Hösle podría también esgrimirse en contraste con una posición como la que defiende Villoro:

Sería necesario llegar a una solución más comprensiva, que no dejara a la política en una situación de no-normatividad absoluta; o que confundiera la relación ética y política con la mera posibilidad de una ética política (donde la ética política delimitaría un horizonte normativo que pudiera diferenciarse de la política como tal); o cuando se confunde lo ético (o lo moral) como el ámbito meramente individual, y lo político como lo meramente formal (el derecho y la democracia). (Dussel, 2009: p. 364).

Y es que para Dussel la ética no puede confundirse con la política porque “una acción puramente ética que encarnara un valor en abstracto no tiene realidad alguna” (Dussel, 2009: p. 366). Pues “nadie puede cumplir un acto ético *en sí*, un mero acto de *justicia* en cuanto tal.

y que es precisamente una reflexión sobre las limitaciones de la acción humana en la consecución de fines (Cf. Zúñiga, 2022b).

Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo *determinado* [...]” (Idem). Estas últimas líneas nos acercan ya a la exposición del segundo sentido en que Dussel se refiere a los principios normativos de la política en donde pondré especial atención al principio material.

3.2. *El principio material de la vida*

El modelo de la política de la liberación se distingue por articular los tres principios normativos de la política (democrático, de factibilidad y material) como orientación de la praxis concreta, pues en el cumplimiento de ellos se hace posible el acto político con *pretensión de justicia*. En política, para Dussel, se habla de la pretensión del cumplimiento del acto justo mientras en la ética el acto con pretensión de bondad. El acto justo presupone evadir el solipsismo, el individualismo, el autoritarismo, la propia creencia de actuar correctamente sin detenerse a escuchar la voz de los miembros de la comunidad y, además, debe ser posible con los medios y mediaciones disponibles *a la mano* institucionalmente. Esto con el objetivo de siempre hacer posible la vida de la comunidad política. Lo primero se evade cumpliendo el principio (intersubjetivo) democrático; lo segundo se cumple con la orientación del principio de factibilidad política; lo tercero cumpliendo el principio material de la política que exige responsabilizarse por la vida de los miembros de la comunidad.²² A continuación me centraré al principio material de la política.

Éste en su formulación simple, nos dice Enrique Dussel, puede “enunciarse [...] como el *deber del querer vivir* de cada uno de los miembros de la comunidad política como totalidad [...] Es la fuerza normativa que reimpulsaría [...] a la misma tendencia a la permanencia en la vida por parte de la comunidad” (Dussel, 2009: p. 438). Haciendo el puente con

²² Por las características ya señaladas del presente trabajo, expongo en este breve párrafo el sentido como debe entenderse la articulación de los tres principios políticos que fundamenta Dussel en la *Arquitectónica*. Una explicación amplia de los principios políticos fundamentados por Dussel puede verse en (Zúñiga, 2022a).

la política, el principio se reformula como sigue: “¡Debemos producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los miembros de la comunidad política!” (Idem).

La propuesta de Dussel es un esfuerzo para que desde la filosofía política se contribuya a restablecer las condiciones materiales que el colonialismo, la Modernidad y su actualización económica representada en el capitalismo han minado mediante su lógica de exclusión, explotación, dominación y objetivación de la naturaleza. De aquí que debemos entender análogamente a lo expresado en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (“Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética” [Dussel, 1998: p. 91]), que su política es una *política de la vida*. Ésta queda expresada, por ejemplo, en las siguientes palabras: “La política es una actividad en función de la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos; aumento sobre todo cualitativo de la vida” (Dussel, 2006: p. 60).

La insistencia en el nivel material de la vida expresada por Dussel a través de un enunciado, así como de la distinción de una esfera material de la organización institucional de la comunidad política, se debe al hecho de que las concepciones hegemónicas sobre la política, como teoría y práctica, reducen la política a la racionalidad medio-fina, a mera estrategia, a una actividad que se inserta en un sistema institucional tan complejo que la ciudadanía ya no tiene bajo su control las decisiones soberanas de un municipio, un estado o una nación, o bien, que la política democrática es sólo un asunto procedimental con acatamiento de una normatividad legal y jurídica, y una serie más de “reduccionismos” (Cf. Dussel, 2009: pp. 34, 59, 97, 124).

En el segundo sentido en que Dussel aborda el tema de los principios deónticos en la política, podría pensarse que el autor lo hace por la influencia que tuvo luego de su debate con la ética del discurso (Cf. Apel & Dussel, 2004), una ética filosófica neokantiana representada por Apel y Habermas.²³ Y aunque esta versión tiene parte de verdad, también se debe a su preocupación sobre el descrédito al cual ha sido sometido el oficio de la política. En la primera línea del capítulo dedicado a los principios afirma:

²³ Sobre esta propuesta ético-filosófica de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, véase (Zúñiga [coord.], 2021).

Seamos claros desde el comienzo [...]. Me interesan los principios y la cuestión *normativa* (que no es exactamente el problema *ético*) en la política. Sin ellos tanto en los ciudadanos como en los políticos profesionales en general, no podrá haber ejercicio delegado del poder político, es decir, liberación alguna. El político éticamente corrupto es un mal político, que no resistirá las propuestas de traición, de dentro y de fuera, contra la comunidad política a la que dice representar. (Dussel, 2009: p. 347. *Cursivas en el original*).

Esta confesión personal, totalmente justificada de Dussel para tomarlo como resorte y lanzarse a desarrollar una fundamentación filosófica de la política normativa, es vinculante con lo pensado por Rosa Luxemburgo cuando afirma:

Los *principios* [...] imponen a nuestra actividad *marcos estrictos* (*feste Schränke*), tanto en referencia a los *finés* a alcanzar, como a los *medios* de lucha que se aplican, y finalmente a los *modos* de lucha [...] naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos pronto desean tener las *manos libres*, es decir, separar la praxis de la teoría [los principios], para obrar independientemente de ella. (citado en Dussel, 2009: p. 350. *Cursivas en el original*).

Dussel aclara en la *Arquitectónica* que su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* se ha interpretado como si él colocara a la vida como última instancia del acto práctico (Cf. Dussel, 2009: p. 383). Una lectura detenida de su filosofía política escrita desde los inicios de este siglo encontrará lo contrario. Sin embargo, en un contexto en el cual se está en una situación de crisis y devastación ecológica, de geografías con profundos modos de explotación, injusticia y desigualdades económicas de empobrecimiento descomunal y masivo,²⁴ es importante seguir resaltando el principio material positivo de la política que tanto enfatizó Dussel y con el cual quisiera cerrar este parágrafo sobre la política normativa en Enrique Dussel. Dicho principio versa de la siguiente forma:

²⁴ Álvaro García Linera muestra con puntual acierto que las geografías de desigualdad y explotación en el sistema-mundo-capitalista por supuesto que siguen operando en pleno siglo xxi. Estas geografías constituyen ni más ni menos que el Sur global (Cf. García, 2023: cap. 2.)

Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsable también de esos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica –no sólo de rectitud–, en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general del planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones correspondientes). La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir. (Dussel, 2009: p. 462. *Cursivas en el original*).²⁵

Palabras finales

Espacio siempre faltará para poder contrastar dos éticas filosóficas de gran envergadura como las de Luis Villoro y Enrique Dussel; dos teorías sobre la moral y la ética que por su complejidad se dificulta exponer exhaustivamente sus conceptos y tesis en un espacio reducido. La razón es que ambos autores escribieron los textos que tomé como referencia en una etapa muy madura de su pensamiento y que, si bien esto implicaba una ventaja para entender sus posturas y propuestas ya muy elaboradas, a la vez supone una serie de análisis de hechos históricos, filosóficos, políticos y sociales con los cuales sus propuestas filosóficas están estrechamente imbricadas. Más aún, me atrevo a afirmar que sin el entendimiento de esos hechos políticos y sociales que ellos

²⁵ Las reflexiones presupuestas y enunciadas explícitamente en la formulación del principio material de la vida son, en gran medida, la base de la reformulación de la política de la liberación como biopolítica en estricto sentido que presenté en discusión con la biopolítica de Foucault en el volumen III de la política de la liberación. (Cf. Núñez & Zúñiga, 2022: p. 399 y ss.).

refieren a lo largo de su obra se dificultará entender la intencionalidad de un discurso abstracto (nos guste o no) como es el de la filosofía.

Aun así, el presente ensayo se impuso un reto que espera haber cumplido, a saber, la exposición de las dos propuestas aquí comentadas e interpretadas. Estas dos propuestas representan dos formas y modelos de entender la relación entre ética y política y en las cuales encuentro muchos puntos de confluencia. Algunos de ellos son: 1) la necesidad de reafirmar el modelo comunitario de asociación como superación de la forma individual y egoísta del Estado moderno,²⁶ 2) el interés subjetivo de problematizar la ética en el comportamiento político de cara a las injusticias vividas en el mundo actual; 3) su acompañamiento del movimiento neozapatista encabezado por el EZLN; 4) la empatía e identificación con las demandas de los pueblos originarios; 5) de esto último, su crítica a las formas de racionalidad arrogante de la Modernidad; 6) la crítica al colonialismo; 7) la afirmación de la vida como parte esencial del ejercicio de la razón práctica; 8) la afirmación del mandar obedeciendo de la Segunda Declaración de la Selva Lacandona como una forma distinta a la moderna y occidental de entender y ejercer el poder de representantes y autoridades; entre otros puntos en común.

²⁶ En un trabajo reciente, Gustavo Leyva ha identificado el discurso de Villoro sobre la comunidad con el que cierra *El poder y el valor*, como ingenuo y romántico. Cito a Leyva (2018): “Villoro parece simplificar la respuesta a estos problemas y desafíos, remitiendo en forma ingenua y romántica simplemente a algo *otro*, indiferenciado e impreciso, frente al capitalismo, el individualismo y la democracia liberal, a saber: la comunidad, la democracia republicana revitalizada con las tradiciones indígenas” (p. 798). Aquí difiero de esta interpretación, pues, más allá de que las organizaciones comunitarias de los pueblos originarios sean una forma diferente a la forma occidental de asociación, como lo explicó con claridad Carlos Lenkersdorf en sus trabajos sobre las comunidades tojolabales, considero que es una propuesta, junto con la del Estado republicano democrático (Cf. Villoro, 2007), que busca salir del atolladero generalizado llamado “corrupción de la política” en el cual nos encontramos actualmente. Como Gustavo Leyva, pienso que *esto necesita de mayores precisiones y profundidad*. Sólo quiero aquí enfatizar que Villoro postula esas *formas de vida que están y siguen siendo en nuestro mundo compartido* como una alternativa a las formas occidentales egoístas de asociación. Porque si hablar de comunidad ya nos introduce al terreno de lo ingenuo y lo romántico, entonces decretemos la defunción del empleo de la palabra comunidad en política. Creo así que no podemos despedirnos tan rápida y fácilmente de una resignificación de la comunidad como forma democrática de asociación para nuestra sociedad contemporánea complejamente institucionalizada.

Y aun cuando tienen esta serie de coincidencias que realmente no es nada menor por ser varias y variadas, también encuentro que la diferencia más notable entre ellos está en el modelo de ética política que ambos defienden. Lo distinto entre ellos radica en el modo diferenciado de cómo ve cada uno el oficio de la política. Aquí está el punto angular de la bifurcación que los separa después de tantas coincidencias. Pues para Villoro, y esta es mi impresión después de una lectura detenida de *El poder y el valor*, el poder es vertical. Y frente a eso, Villoro propone que la ética en la acción y el comportamiento político horizontaliza (democratiza) la unidireccionalidad del ejercicio del poder (el imponerse ante una universalidad) pensando también lo que es benéfico para la comunidad (asociación política). Mientras que para Dussel, la forma como Weber (y con ello también Villoro) entiende el poder político es ya una forma distorsionada del poder, una forma fetichizada de entender el poder, lo cual se agrava cuando se recuerda a ese Weber que formula la política como violencia. Y por eso Dussel fundamenta principios normativos para evadir un comportamiento fetichizado de la política.

Llegamos, así, a dos interpretaciones: para Villoro el poder político como imposición busca con la ética legitimarse, es decir, hay una relación separada entre ambos términos; para Dussel la política para ser tal ya presupone implícitamente la ética entendida como principios normativos, de lo contrario se pasaría a otro campo práctico; es decir, para este último la relación de términos está imbricada en la propia constitución del campo político así como en su justificación para la práctica de la política como noble oficio del servir.

No obstante, y paradójicamente, ambos ven necesaria la reivindicación del *mandar obedeciendo* del movimiento neozapatista del sureste mexicano. Sin embargo, nuevamente, en el desarrollo conceptual y argumentativo se presenta la disonancia. En el caso de Dussel la superación de las formas fetichistas del poder se da en ese “mandar obedeciendo” que estaría en la base de una nueva institucionalidad que niegue el sistema corrompido, y en esto no hay ambigüedad. En Villoro, por otra parte, encuentro una ambigüedad en la forma como retoma positivamente el “mandar obedeciendo”, pues lo señala como una forma alternativa del poder pero no la ve

como forma de una política institucional compleja, como sí la vería Dussel. Pero es muy claro, Villoro retoma la forma de asociación comunitaria como una alternativa a las formas políticas de asociación que tienen en su base el individualismo; y en *El poder y el valor*, ciertamente, esa afirmación de la comunidad está inspirada en el movimiento neozapatista, aunque posteriormente para la propuesta de una organización estatal, retomará la idea de la democracia y las formas políticas republicanas de asociación.

Que este ensayo continúe abonando para futuros trabajos que tomen como objeto el análisis comparativo entre estos dos autores, en particular, y, en general, al análisis comparativo entre dos modelos de ética política... o política normativa.

Referencias

- APEL, Karl-Otto & E. Dussel (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta.
- DURÁN, Gildardo (2017), *Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro*, México: Editorial Morevalladolid.
- DUSSEL, Enrique (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, T. I-II, Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1979), *Filosofía ética latinoamericana. Política latinoamericana*, Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- DUSSEL, Enrique (1991), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México: Universidad de Guadalajara.
- DUSSEL, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2006), *20 tesis de política*, México: CREFAL: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2009), *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2016), *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2022), “La fetichización del sistema político”, en E. Dussel (ed.), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (ed.) (2022), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta.
- GARCÍA, Álvaro (2023), *Politics, State, Communism*, Italy: Mimesis.

- LEYVA, Gustavo (2018), *La filosofía en México en el siglo XX*, México: Conaculta: Fondo de Cultura Económica.
- NÚÑEZ, Carlos J. & J. Zúñiga (2022), “La voluntad-de-vida del pueblo. Biopolítica en sentido estricto. El principio material crítico positivo de la política”, en E. Dussel (ed.), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta, § 37.
- PEREDA, Carlos (1999), *Crítica de la razón arrogante*, México: Taurus.
- RABOTNIKOF, Nora, U. Schmill & G. Zabłudowsky (2010), *¿Por qué leer a Weber hoy?*, México: IFE: ITAM: Fontamara.
- RAMÍREZ, Mario T. (2007), “Estudios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LII, núm. 58, mayo 2007, pp. 143-175.
- RAMÍREZ, Mario T. (2009), “Luis Villoro”, en Dussel, E., E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’ (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México: CREFAL: Siglo XXI, pp. 842-844.
- RAMÍREZ, Mario T. (2017), “Prólogo”, en Durán, G. (2017), *Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro*, México: Editorial Morvalladolid, pp. 9-12.
- VILLORO, Luis (1982), *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI.
- VILLORO, Luis (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, Luis (2007), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (1995), *El político y el científico*, Barcelona: Altaya.
- ZÚÑIGA M., Jorge (2024), “De la competencia perfecta a la competencia perpetua. El concepto trascendental del neoliberalismo actual”, en Zúñiga, Jorge & E. Herra, *Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica. Ensayos en homenaje a Franz J. Hinkelammert*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 43-70.
- ZÚÑIGA M., Jorge (2022a), *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*, Barcelona: Herder.
- ZÚÑIGA M., Jorge (2022b), “Factibilidad de la acción, una de las enseñanzas de Franz J. Hinkelammert”, en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, año 27, n.º 97, pp. 1-17.
- ZÚÑIGA M., Jorge (2021), “El anonimato de la ética. El fundamento de la necrocrmatística neoliberal”, en Hinkelammert, et al., *Por una condonación de la deuda externa de América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 95-124.
- ZÚÑIGA M., Jorge (coord.) (2021), *Ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites*, México: UNAM: FFYL.

