

§ 30. LA FETICIZACIÓN DEL SISTEMA POLÍTICO²⁶⁷

[461] Teniendo como referencia lo indicado en el *Prólogo* de este volumen sobre las tras *constelaciones* del proceso político en todo sistema político, al final del *Esquema 0.01*, A.c) se cierra sobre sí mismo y se torna una Totalidad totalizada (criticada por E. Levinas, H. Marcuse o K. Marx). Es un *pasaje* del volumen II al III. La feticización del orden vigente es la *afirmación* absolutizada del sistema político decadente, que al pretender mantenerse pasa a negar a todos los que se le oponen (en primer lugar a los dominados, las víctimas).

En este párrafo nos ocuparemos de dos temas. El primero, acerca de cómo el orden ontológico político como Totalidad inicial cae en la degradación fetichista. El segundo, será un ejemplo de la política en el pensamiento de E. Levinas, donde se deja ver la ambigüedad de sólo exponer en la ética una interpretación de la política como negación, la necropolítica de la segunda constelación. La ética se definirá ante una política dominadora, ya que se tiende a ignorar el momento creador *positivo* de la política que expondremos desde el *capítulo 5*.

1. Fetichización del poder político

El primer tema, entonces, nos enfrenta al hecho de que ontológicamente el orden *positivo* establecido se transforma en el espejismo de la pura apariencia en la naturaleza misma de las cosas. De una *positividad* alcanzada por luchas políticas pasadas el orden vigente se va tornando antiguo, superado, burocrático, repetitivo. Se fijan las posiciones, se hacen auto-referentes, se fetichiza. De una biopolítica (una política que afirmaba la vida) se va transformando en una necropolítica (una política que produce la muerte, que se representa en el momento B.a del *Esquema 0.01* del *Prólogo*). Nos encontramos comenzando la segunda *constelación*, ahora negativa, de la política.

De otra manera, se trata del tema de la injusticia o el “mal” en la política, que deriva de la *corrupción del fundamento* (en sentido estricto u ontológico) de lo político. Es evidente que de manera inevitable (no decimos necesariamente) el político (el miembro de la comunidad participante o el representante) no logra efectuar de manera *perfecta* una praxis, o gestionar instituciones que alcancen la realización *plena* del proyecto decidido con anterioridad a su gestión. Aunque tenga una honesta y sincera “pretensión política de justicia”²⁶⁸ le será *imposible* alcanzarla con una entera *perfección*, mucho más si hubiera una clara voluntad narcisista de dolo, injusticia o egoísmo que destruiría, o al menos debilitaría al orden político justo, legítimo, eficaz. Aún en el caso de una seria “pretensión política de justicia” se seguirán de los actos políticos (en cuanto praxis²⁶⁹ o en cuanto ejercicio del poder delegado de las instituciones²⁷⁰) ciertos *efectos negativos*, en el mejor de los casos no-intencionales, que exigiría (en coherencia con esa “pretensión de justicia”) la corrección o enmienda de dichos efectos negativos políticos cuya responsabilidad el político no puede ignorar, en el corto o en largo plazo. Es decir, el “político *justo*” –como lo denominaría P. Ricoeur- debería juzgar a su propio acto

²⁶⁷ Véase Dussel, 1993; 2006, tesis 5.

²⁶⁸ Véase en esta *Política*, vol. II, § 28 [428ss].

²⁶⁹ Lo que hemos denominado nivel A de la política (*capítulo 1* de esta *Política*, §§ 16-19).

²⁷⁰ Nivel B, *capítulo 2*, §§ 20-23.

pasado, si es que sigue teniendo una recta pretensión de justicia, como “injusto” o “malo” dado el *efecto negativo* que, aunque no esperado, se ha producido de hecho. De esta manera, dada la inevitable *finitud de la condición humana* –y no debido sólo a una voluntad corrupta, egoísta o injusta– el orden político organizado, tal como lo hemos descrito en la *Arquitectónica*, sería causa de que ciertos ciudadanos sufrieran en su corporalidad viviente los efectos de esos efectos negativos no-intencionales. El que sufre dichos efectos es, en el mismo nivel en que padece dicha negatividad, una *víctima* (adoptando la denominación de W. Benjamín). Desde la perspectiva de la *víctima* el orden organizado, en el mejor de los casos con honesta “pretensión política de justicia”, se transforma *ipso facto* en un orden *injusto*. No es un juicio de valor; es un juicio empírico. Y esto, además, porque el simple hecho *empírico* del dolor, traumatismo o insatisfacción de un ciudadano que sufre alguna decisión política o que una institución no logra satisfacer una necesidad que se acordó legítimamente como justa a ser cumplida, sitúa al orden político respectivo como injusto. La *víctima* se transforma así en la referencia privilegiada del origen de toda transformación política, de la *crítica* del sistema político, sea el que fuere y en todo tiempo (es una conclusión apodíctica, universal). Ella es el origen no sólo de la crítica, sino también de la praxis originaria que deberá emprender el largo proceso de la superación del orden que se descubre como injusto desde la perspectiva del juicio *empírico* (y no meramente como juicio de *valor*) de la víctima política (que será también frecuentemente víctima en otros campos prácticos, tales como el económico, de género, de raza, de edad, de cultura, etc., como veremos).

Hablar de una “ontología política” es volver a preguntarnos por lo que significa el “ser-político-en-el-mundo” (aplicando a nuestra región ontológica la pregunta heideggeriana). “Ser-político-en-el-mundo” se refiere a un “existenciario” (en la terminología particular de Heidegger) que como la “temporalidad” (que sitúa en el tiempo ontológico o “temporaliza”²⁷¹ todo *ente* mundano) o la “espacialidad” (que “espacializa” existencialmente a dichos entes en un mundo, siempre el propio) *tiene* a la totalidad del mundo desde una *intención* constitutiva originaria. El “ser-político-en-el-mundo”, ya lo hemos sugerido²⁷², comprende la totalidad del sentido de lo que llamamos *político*, es decir, del *campo* político. Decir ahora *campo* político o *mundo* político es idéntico. Lo que constituye al mero *mundo* (existencial) en un mundo *político* viene dado por la presencia del Poder político, por una Voluntad y también por una comprensión de la razón práctica-política, que hemos tratado en diversos momentos de la *Arquitectónica*.

[462] La Voluntad constituye al mundo como *campo* político en cuanto la “Voluntad-de-Vida” que define intrínsecamente al *poder* político. El *poder* político se despliega por la totalidad del campo y lo determina en su peculiaridad. El “ser-humano” (el *Dasein* diría Heidegger) ejerce una Voluntad, un “querer-vivir” como *fuerza* que lo impulsa a la acción política. En su origen no es una “Voluntad-de-Poder” sobre otros seres humanos, sino que siendo el ser humano siempre miembro de una *comunidad* (contra el individualismo del contractualismo liberal) su Voluntad-de-Vida es también

²⁷¹ Es decir, toda “posibilidad” se abre desde el pasado concreto del *Ser-ahí* (cada ser humano), desde sus recuerdos biográficos como totalidad, y se determinaba como mediación para el cumplimiento del “proyecto” (el “poder-ser”) del existente. No es un tiempo *físico*, sino una vivencia temporal dentro de la propia existencia humana concreta.

²⁷² Véase en esta *Política de la Liberación*, vol. II [251-261]; y nuestra primera *Ética de la Liberación*, el volumen IV, § 62 (Dussel, 1979, pp. 49-62). Aún podría hablarse de un “ser-políticamente-en-el-mundo”.

constitutivamente responsabilidad por el Otro miembro de la comunidad. La Voluntad-de-Vida es entonces inevitablemente comunitaria (el egoísmo competitivo es su corrupción fetichista, que por muy frecuente que se ejerza no puede constituir el modo humano de habérselas con los otros miembros de la comunidad). La unidad de esa fuerza se anuda con mayor eficacia por un consenso racional práctico (segunda determinación de la esencia del poder político) y por la factibilidad de los medios que lo hacen posible. Contando la comunidad, entonces, con *poder político*, y con ella todos sus miembros (ya que cada miembro por separado nunca podrán ejercer el poder político, porque su esencia supone siempre la comunidad: el singular no tendría *fuerza* suficiente por sí solo de llevar a cabo ninguna acción política propiamente dicha, si al menos no supone el acuerdo tácito de la comunidad), el “ser-político-en-el-mundo” es un constituir a todos los entes de dicho mundo como “posibilidades” para el ejercicio del poder político. Es decir, el “ser-político” *politiza* el mundo constituyendo todos los entes como un momento de la Voluntad, como mediaciones para afirmar la vida comunitaria (y singular) desde el acuerdo concertado factible, según los medios técnicos para su realización. Así como la *intención sexual* puede *erotizar* los entes situándolos como mediaciones para la satisfacción de las pulsiones eróticas de la corporalidad viviente, nos diría M. Merleau-Ponty; de manera analógica la *intención política* (podría realizarse una fenomenología de esta “intención” particular) enfrenta los entes, los medios como *posibilidades* del ejercicio del poder político.

La razón práctico-política descubre el *sentido* político de cada mediación. Cada ente es interpretado (es la hermenéutica de la prudencia política o de la deliberación comunitaria hasta alcanzar el consenso) como útil para el ejercicio del poder (sea como simple praxis política de participación o como ejercicio de una función delegada en una institución política)²⁷³.

Por la Voluntad (como momento constitutivo del poder político) se sitúa cada ente mundano como teniendo un *valor* político, en cuanto es *posibilidad* o mediación para la afirmación de la vida de la comunidad política. Más valor tendrá en la *jerarquía de los valores* políticos el que se sitúa como más cercano a dicha afirmación de la vida, y a su correlativa satisfacción, al deseo cumplido, al gozo (negativamente tendrá igualmente un lugar privilegiado en la jerarquía lo extremadamente peligroso, que despierta miedo, terror, odio). El *conatus esse conservandi* de Spinoza debe situarse exactamente en este lugar ontológico. La voluntad, como querer que mueve al poder vivir y vivir mejor (aumentar la vida), *quiere* a los entes en cuanto posibilidades para poder obrar la vida humana; obrar las condiciones que permiten la producción, reproducción y aumento de la vida de la comunidad política. Desde aquí se abrirán tres posibilidades: voluntad como Voluntad-de-Vida, voluntad como Voluntad-de-Poder, voluntad como Voluntad-de-Creación (que no será el simple “poner valores” nuevos en “el eterno retorno de lo mismo” nietzscheano). Para que la vida humana sobreviva ni siquiera es suficiente la mera Voluntad-de-Vida pasiva, habitual, imitativa; será necesaria una Voluntad-de-Creación que supere a la Voluntad-de-Poder como dominio.

²⁷³ Véase sobre el *sentido* mi *Filosofía de la Liberación*, 2.3.5 (Dussel, 1977); además Dussel, 1973, vol. I, cap. 2, § 7, pp. 65ss. La “interpretación del sentido” es un acto de la inteligencia, en nuestro caso inteligencia práctica, política: desde la “comprensión-política-del-ser” se interpretan las mediaciones en su *sentido*, en su lugar y significado práctico en la totalidad del mundo político.

Lo propio del mundo (del campo político ontológico) es tener siempre la tendencia o la *pretensión de totalización*: oclusión del mundo, un ostentar haber alcanzado la perfección del orden intentado y por el que se ha luchado a veces durante siglos. Tal *pretensión de totalización*, de haber alcanzado empíricamente el contenido del postulado (por ejemplo, el Reino de la Libertad o la Paz perpetua²⁷⁴) es una ilusión política que abre la *crítica* de la *Política de la Liberación*. Es el momento en que se “cierran” las puertas de la casa (construida para el *homeless*) y se transforma en una inesperada prisión. La pretensión de una totalidad totalizada, empíricamente imposible (pero pensable lógica o ilusoriamente realizable en la paranoia del político dominador, que ha sido hegemónica en la filosofía política moderna), transforma la *positividad* del orden establecido en el comienzo de la reconstrucción negativa *crítica*. Es ahora cuando la praxis política estratégica y las instituciones objetivadas para cumplir con las necesidades de la vida de los ciudadanos²⁷⁵ se *invierten* y se transforman en un peso político, en burocratismo, en dominación y en represión alienante. Es el ejercicio de la Voluntad-de-Poder sobre los otros miembros de la comunidad, en nombre de la pretendida perfección alcanzada. Es decir, se envían a la Siberia staliniana los que intentan transformar el orden socialista real vigente (esto último aparece a los ojos de la Voluntad-de-Poder como lo más perfecto posible) o a Guantánamo a los pretendidos “terroristas islámicos”. Por su parte, el sistema liberal vigente envían a las cárceles panópticas a los ladrones de la propiedad privada lograda injustamente por la lógica invisible del capital. El crítico radical es igualmente confundido con el terrorista, y es físicamente extirpado. Ahora el anarquista tiene razón (pero por otras razones que las del anarquista extremo). Es toda la cuestión del fetichismo en la política.

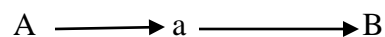
El concepto de *fetichización* indica un proceso cognitivo de ocultamiento de una inversión que se produce en la realidad objetiva de la política, pero que subjetivamente viene a considerarse como la *naturaleza misma de las cosas*. Oculta entonces dicha inversión. Veamos la cuestión con algún detenimiento.

Fetiche viene de la palabra portuguesa *fetico*, que por su parte viene del latín *facere* que significa hacer, fabricar, producir²⁷⁶. Un fetiche, en el pensamiento semita, era un ídolo “fabricado”, “hecho” por la mano de sus adoradores. El creyente objetivaba su fantasía en un ser divino que construía él mismo y luego era objeto de su culto. Era una ilusión auto-referente. K. Marx usa esta denominación para significar una inversión y ocultamiento ideológico. Es entonces un mecanismo de opacidad cognitiva, que será el sentido que le daremos aquí, ahora aplicado a la política, no ya a la economía.

El fetichismo parte de la *negación*, y por ello del ocultamiento de uno de los términos de una *relación*, lo que produce la *absolutización* del otro término.

Esquema 30.01

Cuatro momentos de toda “relación”



²⁷⁴ Véase más adelante el § 32.

²⁷⁵ Ahora se entenderá la cuestión de la “diacronía” de las instituciones. Véase en esta *Política de la Liberación*, § 20 [306-308]; y también en *20 tesis de política* (Dussel, 2006, tesis 7.21-7.24).

²⁷⁶ Sobre el tema véase la *Tesis 5* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006); y en Dussel, 1993 (y 2017), cap. 3, pp. 91ss.

b

[463] Siendo *A-B* una relación (de filiación, por ejemplo), y siendo *A* el punto de partida (el hijo) y *B* el de llegada (los padres), la relación misma (*flecha a*) tiene una denominación (relación filial) y una dirección (*momento b* de la flecha) (del hijo a los padres). Esta relación dialéctica, en cuando un término incluye al otro es correlativo y no tiene significado sin el otro, puede darnos una idea del fenómeno dialéctico del fetichismo.

En el fetichismo un término es negado (por ejemplo, siendo *A* el trabajo vivo del trabajador en el campo económico), y el otro, ya sin relación alguna, es absolutizado (siendo *B* el valor de cambio acumulado como capital). Se nos dice, siempre en el campo económico:

“Este sabiohondo –de la escuela ricardiana- convierte pues el valor (*Wert*) en algo *absoluto* (*absolutes*), en una cualidad de la cosa, en vez de algo *relativo* (*relatives*): *relación* (*Relation*) entre las cosas y el trabajo”²⁷⁷. “Como valores, las mercancías son magnitudes *sociales* (*Gesellschaftliche*) [...] Allí donde el trabajo es *comunitario* (*gemeinschaftlich*), las *relaciones* entre los seres humanos no se manifiestan en su producción *social* como valor de las cosas [...] El trabajo basado en el intercambio *privado* se caracteriza porque en él el *carácter social* del trabajo se presenta como propiedad de las cosas [...] Esta *apariencia* (*Schein*) es considerada por nuestros adoradores del fetiche como algo real”²⁷⁸.

En una situación en que los productores (*momento A* del *esquema 30.01*) tuvieran una relación *comunitaria* y primera entre ellos, el valor de la mercancía (*momento B*) estaría en *relación* con el trabajo vivo que lo produce y lo funda. Por el contrario, si los productores han perdido una relación previa *comunitaria*, y aislados e individualmente son subsumidos en el proceso de trabajo del capital solipsistamente (teniendo el trabajo un mero carácter *social*, pero no *comunitario*), el capital pretende ser el que pone la relación *societaria* entre los productores y además el valor de la mercancía, y no el trabajo vivo. Es decir, la *relación* de *A* a *B* se oculta, negándose *A* y *absolutizándose* a *B*. El origen del valor se atribuye a la mercancía misma del capital (es decir, “al capital”) y no ya “al trabajo”. Lo que aparece, el *fenómeno* como pura *apariencia* sin fundamento (*Schein*), es el valor de la mercancía (*B*) que oculta a su substancia, a su origen, al trabajo vivo (*A*), e invierte los términos: lo *absoluto* (el trabajo) es ahora lo relativo; y lo *relativo* (el valor) es lo absoluto.

Apliquemos este análisis económico analógicamente al campo político.

Todos los momentos constitutivos de lo político pueden fetichizarse, no sólo algunos sino todos. Pero hay una raíz que pudre a todo el árbol: la fetichización del fundamento mismo, la *corrupción esencial de lo político*.

En la política, como ya lo hemos indicado varias veces, la escisión originaria (que Hegel denominaría la *Entzweiung* o *Diremtion* ontológica, cuando el ser [*Sein*] deviene un ente [*Dasein*]), que en Marx es la separación entre “trabajo vivo” y “valor” (valor *de*

²⁷⁷ *Manuscritos del 1861-1863*, Cuaderno XIV (Marx, 1975a, MEGA, II, 3, p. 1317; ed. cast., Marx, 1980a, vol. III, p. 115).

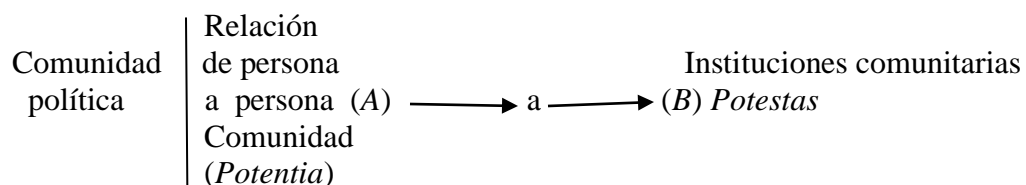
²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 1316-1317; pp. 114-115;

cambio en concreto) es la *separación* (*Trennung* la denominaba Marx en el campo económico²⁷⁹) entre la *potentia* (el poder que reside en-sí en la comunidad política) y la *potestas* (la instituciones objetivadas heterogéneamente para cumplir fines específicos). En esta distinción *potentia/potestas* estriba la cuestión del fetichismo, y por ello los anarquistas le prestan tanta atención, negando la separación para evitar la fetichización de un término de la relación; mientras que los conservadores absolutizan el término institucional por temor a caer en la ingobernabilidad, el caos o la revolución. La política se nutre de esta tensión inevitable, y debe aprender a caminar en el filo de la navaja, si se quiere construir una política *realista* y *crítica* al mismo tiempo –que es la intención de esta difícil *Política de la Liberación*–.

Si la comunidad política mantiene un vínculo estrecho y real entre sus miembros tiene *poder político* (voluntad de vida firme, unidad en los consensos fundamentales y uso de medios tecnológicos adecuados). En el campo económico Marx habla de “imaginémonos [...] una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*)”²⁸⁰. No es una utopía, sino una relación *comunitaria* (*gemeinschaftlich*, y no *social: gesellschaftlich*, hemos leído en el texto citado). La *relación* podría representarse así:

Esquema 30.02

Relación *comunitaria* entre miembros



Si la *relación* entre las personas es previamente *comunitaria*, la objetivación o creación de las instituciones sería un acto común, solidario. Además, histórica y empíricamente el punto de partida (A) es siempre institucionalizado en un acuerdo o “contrato”, al menos implícito. El “estado de naturaleza” no existe en la realidad jamás; es una ilusión.

Muy diversa es la situación en la que a) las cosas (las instituciones) se relacionaran entre ellas como personas, y b) las personas quedaran aisladas como cosas, cuyo carácter *social* les viene dado de afuera, de las cosas (por ser individuos que firman un contrato que funda la socialidad de los individuos y la organización de las instituciones²⁸¹).

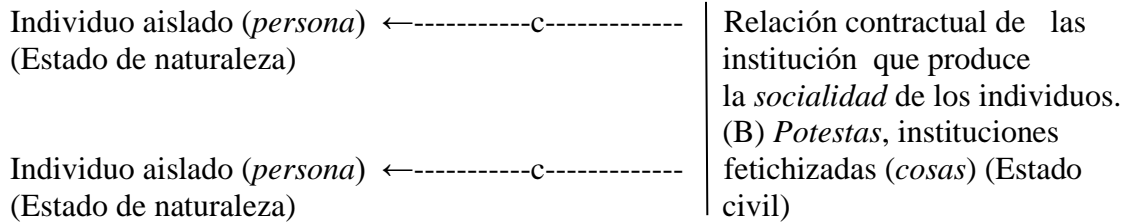
Esquema 30.03

Carácter *social* de los ciudadanos individuales en el fetichismo del liberalismo

²⁷⁹ *Grundrisse*, cuaderno III (Marx, 1974a, p. 203).

²⁸⁰ *El capital*, I, 1, 4; Marx, 1979, I/1, p. 96; 1975a, *MEGA*, II, 6, p. 109.

²⁸¹ Para la doctrina contractualista, que define a los miembros de la sociedad política como siendo originariamente individuos (unos pobres Robinsones con sus “robinsonadas”), estos individuos reciben de las instituciones su carácter *social* (sería el “estado civil” de los empiristas ingleses, por ejemplo). Uso la palabra *comunitario* como opuesta a *social* (tal como lo hacía Marx, aunque ha pasado desapercibido a muchos marxistas superficiales; véase Dussel, 1985, cap. 17.4, pp. 355ss; y 1993, cap. 3.2, pp. 95ss).



Llegamos así a la hipótesis del *contrato* en la filosofía política moderna. Habiéndose fetichizado al individuo, como lo originario en un ficticio e imposible *estado de naturaleza* (porque nunca existente empíricamente y menos probado por ninguna ciencia histórica, social o antropológica), se intenta solucionar la situación del aislamiento del singular por medio de un *contrato* (igualmente hipotético e inexistente originariamente de manera *explícita*²⁸²) que otorgaría el “estado civil” o “político” a los individuos anteriormente asociales. El dicho *contrato* es igualmente un momento fetichizado, porque sea implícito o explícito presupone ya siempre una comunidad, en donde jugará la función de la explicitación de los momentos fundamentales de un *sistema* (cerca a la definición de N. Luhmann) con respecto al mundo cotidiano comunitario (que es el *campo político* que hemos ya definido²⁸³). Es decir, el “contrato social” moderno (llamado también civil o político) desde Hobbes en adelante, se lo desconecta del otro término de la relación (se absolutiza B del término A) que lo fundamenta (la comunidad) y se pretende que el dicho contrato *a posteriori* del individuo originario aislado es el que constituye el “ser-político” del ser humano. Se trata de una “robinsonada” –diría Marx-. Ya que el tal Robinson Crusoe ya era un ser *comunitario*, que hablaba y pensaba en inglés, no siendo por lo tanto un individuo prístinamente solitario (en el pretendido estado de naturaleza), sino que simplemente consistía en un singular “perdido” de una comunidad (siempre ya dada) con la que inevitablemente dialogaba imaginariamente en todo el relato de la conocida narrativa.

Se absolutiza entonces fetichistamente el contrato (en todos los contractualismos, hasta el de J. Rawls), lo que de paso abre toda la temática de los contratos “deferenciales” o particulares, como cuando se habla del “contrato sexual”²⁸⁴ y el “contrato racial”²⁸⁵, que obviamente son implícitos, pero que aún en posiciones críticas (feministas o antirracistas) se dejan todavía llevar por un cierto fetichismo, no advirtiendo frecuentemente que sobrevalorando dicho contrato implícito particular (como consenso tradicional de una comunidad empírica) se privilegia ese momento formal. De todas maneras, esa diferenciación de *contratos* se refiere a diversos campos (materiales o formales) que cruzan el campo político y determina el ámbito social²⁸⁶ de los diversos movimientos sociales (cada uno de los cuales lucharía contra un cierto *contracto* implícito, dominador y fetichizado). El movimiento social feminista partiría de la crítica del *contrato de género* (o *sexual* para Pateman) como el consenso patriarcal y machista;

²⁸² Porque toda comunidad humana empírica ya tiene instituciones e igualmente un consenso *implícito* acerca de sus posibles comportamientos institucionales (que sería el *contracto* pasivo o implícito reconocido de alguna manera por los filósofos modernos).

²⁸³ Véase en el vol. II de esta *Política de la Liberación* [267ss], y en *20 tesis de política*, tesis 1.2 (Dussel, 2006).

²⁸⁴ Véase Pateman, 1988.

²⁸⁵ Ch. Mills, 1997.

²⁸⁶ Véase el significado de “ámbito social” como cruce de campos (en esta obra, vol. II, [316ss]).

el movimiento de la sociedad civil por la participación ciudadana lucharía contra la restricción de la política dentro del monopolio de la representación en manos de los partidos políticos; y así todo los demás movimientos.

Permítasenos avanzar lentamente, recordando algunos textos críticos de la economía política (para posteriormente aplicarlos analógicamente al campo político). Se nos dice:

“Estamos ante un aparente liberalismo²⁸⁷, que se presta a hacer concesiones y ofrece en sacrificio a las *personas* (*Personen hinzuopfern*) [...] para mantener en pie las *cosas* (*die Sache*) [...] Lo que es un encono *cósico* (*sachliche*) se toma contra las *personas*”²⁸⁸.

Marx repite insistentemente este tomar a las cosas (en nuestro caso el “contrato” o las “instituciones políticas”) como el sujeto en lugar de las personas (la “comunidad política”). Otros ejemplos:

“Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la *cosa* sobre la *persona*”²⁸⁹. “La economía política [burguesa] concibe a la *comunidad humana* [...] bajo la forma de intercambio y comercio”²⁹⁰.

Como hemos ya indicado, en este caso la relación entre las *cosas* (el contrato o las *instituciones*, momento *B* de la relación, la *potestas*) determina o funda la *socialidad* de las personas (*flecha c* del *esquema 30.03*), que no son considerados miembros originarios de una “comunidad humana”, sino que, por su *carácter* meramente *social*, son originariamente individuos *aislados* (y volverían a serlo) a no ser por el “contrato” político institucional (el “estado civil” de un J. Locke hasta el neo-contractualismo de nuestros días). El liberalismo es, exactamente, como estamos viendo, la réplica de un *sistema* en el *campo político* tal como Marx describe el fetichismo del *sistema capitalista* en el *campo económico*. Ambos *sistemas* (el liberal y el capital) son *sistemas fetichizados*, cada uno en su campo respectivo y se codeterminan como era obvio. Y con ellos se fetichizan sus correspondientes categorías.

El individualismo metafísico (liberal político de J. Locke o capitalista económico de A. Smith) son el presupuesto y el efecto²⁹¹ de la fetichización *cósica* (nivel *B* de la relación) del valor de cambio en el capitalismo y de las instituciones fundadas en el contractualismo en el liberalismo:

“En el valor de cambio el vínculo *social* entre las *personas* se transforma en relación *social* entre *cosas*”²⁹². “La relación *social* de las *personas* se presenta, por así decirlo, *invertida*, vale decir como una relación *social* de las *cosas* [...] Si

²⁸⁷ Veremos que ese “liberalismo” no es aparente, sino real.

²⁸⁸ K. Marx, 1956, *MEW*, I, p. 7; 1982, *OF*, I, p. 150.

²⁸⁹ *Cuaderno de París* (1844) (Marx, 1975, *MEGA*, I, 3, p. 540; ed. cast. 1974b, p. 146).

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 536; p. 138.

²⁹¹ El “individualismo posesivo” de un MacPherson no llega a descubrir que ese fenómeno es fruto de un proceso fetichista anterior, ontológico.

²⁹² *Grundrisse* (Marx, 1974a, p. 75; 1971, p. 85).

es correcto decir que el valor de cambio es una relación de personas, hay que agregar empero que es una relación *oculta* bajo una envoltura cósmica material”²⁹³.

[464] Volviendo al *Esquema 30.03*, se intenta bosquejar el hecho de que el término *B* de la relación se ha absolutizado (el contrato o las instituciones parecerían ser personas que operan en nombre propio) y ha desaparecido el término *A*, la comunidad política (*potentia*: sede única del poder político soberano) que debe fundar, desde abajo a las instituciones (*potestas*). Su desaparición u ocultamiento invierte la situación. La *comunidad política* deja lugar, en el liberalismo, a individuos por naturaleza *aislados* (el “estado de naturaleza” hobbesiano pero igualmente lockiano) que reciben su *carácter social* (donde *social* se opone a *comunitario*, repetimos, como en Marx en la crítica de la economía política burguesa) desde el contrato acordado institucionalmente. Es por ser miembros de la “sociedad civil” que los ciudadanos pueden ser justos o injustos (aún para Spinoza, por ejemplo).

Si se compara lo hasta aquí ganado con el *esquema 14.03*²⁹⁴, se entenderá ahora mejor lo que estamos intentando explicar. Cuando la *comunidad política* (*A*, la *potentia*) se escinde objetivándose en el complejo sistema institucional (*B*, la *potestas*), le otorga en una situación no fetichizada sólo y condicionadamente el ejercicio *delegado* del poder político. Es decir, la comunidad política sigue siendo participativa, activa y actualmente siempre el *fundamento* y la *sede* última de un tal ejercicio. Habría así una delegación como objetivación (todavía con el sentido meramente positivo de una objetivación necesaria). Si denominamos *soberanía* la autodeterminación de la comunidad política (“del pueblo” expresa Marx), dicha *soberanía* nunca se conculca aunque se otorgue un ejercicio *delegado* a una institución con autonomía sólo relativa (no absoluta). 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. Ahora es alienación como *negación* del sujeto que se objetiva (desde un punto de vista normativo *negativamente*): el objeto de la delegación (el representante) se transforma en la sede del Poder (el poder político fetichizado: *Macht* para Marx) que exige obediencia al que de hecho lo ha creado. El poder político es así ejercido desde el “contrato” por las instituciones (el *Soberano* de Jean Bodin, el *Levitán* de Hobbes) como si fueran ellos mismos el origen último del poder. 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.

Un texto claro, del momento en que cumplía todavía la “crítica de la política” y no todavía de la economía, lo escribe el joven Marx de la siguiente manera:

²⁹³ *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) (Marx, 1956, *MEW*, XIII, p. 21; 1980b, p. 17).

²⁹⁴ En el *volumen II* de esta *Política de la Liberación* (Dussel, 2007 [259]), o en Dussel, 2006, [2.35]. Las flechas *a* (la escisión originaria, ontológica, todavía ambigua), *d* (la fetichización) y *e* (la acción dominadora del poder político *fetichizado*) indican el círculo de la *corrupción del poder político*.

“En una palabra, haremos lo que nos venga en gana [dice el gobierno, la Dieta]. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas*²⁹⁵. Es en todo y por todo el lenguaje del dominador (*Herrschersprache*) [...] Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse —expresa irónicamente Marx— [...] *estos dioses*²⁹⁶, pero una vez que los ha creado, olvídate como el adorador de los fetiches que se tratan de *dioses salidos de sus manos* [...] Nos encontramos aquí con el curioso espectáculo, basado tal vez en la esencia misma de la Dieta [como poder fetichizado], de que [los ciudadanos de] la provincia en vez de luchar *por medio de quienes los representan*, tenga que luchar *en contra de ellos*”²⁹⁷.

En este texto temprano Marx no se ocupa todavía de la economía política, sino de la crítica de la política, y por ello se refiere directamente a nuestro tema. Puede verse cómo al producirse la *inversión* fetichista el actor (y el lenguaje) se torna “dominador”, y las instituciones (la Dieta, *B*, la *potestas*), al referirse a sí mismas como el *fundamento* del poder político, deja de ejercer un poder *delegado* (la comunidad política lucharía *por mediación* de sus representantes) pretendiendo en cambio un ejercicio fundado en ella misma (la comunidad debe luchar *contra sus instituciones*, porque fetichizadas dominan a la comunidad en vez de serle obedientes). Se trata de la “personificación de una cosa (la Dieta) y la cosificación de una persona”²⁹⁸ (la comunidad política).

Una vez entendido el proceso político esencial de fetichización como totalidad, puede comprenderse que dicho proceso toca a cada determinación, momento o categoría de toda la estructura del sistema político así invertido.

El *poder político*, que tiene por único sujeto y actor colectivo a la comunidad política, se objetiva; la *potentia* se aliena²⁹⁹ (el poder en-sí como el “ser”) en la *potestas* (el poder *puesto* fuera-de-sí como “ente”). En este segundo momento, cuando el *poder institucional* se *pone* a sí mismo como auto-referentemente, estamos ante el segundo significado del concepto de alienación³⁰⁰: como negación del actor político por excelencia: la comunidad política. En el campo económico, y en referencia al sistema capitalista, escribía Marx:

“El *objeto* que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un Poder (*Macht*) *independiente* [alienado] del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un *objeto*, que se ha hecho *cósico* (*sachlich*)”³⁰¹.

²⁹⁵ “Así lo quiero, así lo ordeno; la voluntad está puesta como fundamento”, si se entiende que la *ratio* significa “razón suficiente”, fundamento, última referencia (*B* del *esquema 30.1*).

²⁹⁶ Marx se está refiriendo al texto semita del *Salmo 115*, 4-6: “Sus ídolos son plata y oro, hechos por las manos de los hombres, tiene boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen”.

²⁹⁷ “Los debates de la VI Dieta renana” (Marx, 1956, *MEW*, I, p. 42; 1982, *OF*, I, pp. 186-187). Texto ya citado y comentado en Dussel, 2006, [5.11].

²⁹⁸ “Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person” (*Manuscritos del 1861-1863*, Cuaderno XXI; Marx, 1975a, *MEGA*, II, 3, p. 2161; 1980a, I, p. 363).

²⁹⁹ En un sentido todavía *positivo*, como en la filosofía de la cultura de Hegel; mero devenir objeto exterior.

³⁰⁰ Ahora en sentido *negativo*, como despojo, como dominación, en el sentido marxista (*Entäusserung* o *Entfremdung*).

³⁰¹ *Manuscritos económico-filosófico del 1844* (Marx, 1956, *MEW*, I, pp. 472-473; 1968a, p. 53).

Si debiéramos traducirlo analógicamente en el campo político diríamos: la institución (el *objeto*, el contrato, la *potestas*) que la comunidad política (*potentia*) produce, y es por ello su mediación política, se enfrenta ahora a ella como un *ser extraño*, como un *Poder político* independiente del que lo ha creado. El efecto político de la comunidad se ha fijado en un *objeto* que de *cósico* aparece como *personal*, porque está fetichizado. Este poder fetichizado transita desde este momento por todas las determinaciones del campo y del sistema político totalizado.

[465] Ahora las instituciones, lugar del ejercicio *delegado* del poder con sólo autonomía *relativa*, se auto-constituyen como el lugar privilegiado de dicho ejercicio (que de *delegado* se sitúa como *soberano*), y en concordancia con M. Foucault podemos decir que dicho poder se encuentra diseminado en todo el sistema político, donde cada una de sus partes se fetichizan, se corrompen también. La comunidad que era el origen y fundamento del poder político ahora es el objeto obediente del mandato dominador del que ostenta el ejercicio institucional del poder: “los que mandan mandan mandando”.

Para Max Weber la “comunidad política [es] aquella cuya acción consiste en que los partícipes se reservan la *dominación* ordenada de un *campo*”³⁰². El poder es entonces “dominación”. Se nos explica:

“Entendemos aquí por *dominación* un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (*mandato*) del *dominador* o de los *dominadores* influye sobre los actos de otros (del *dominado* o de los *dominados*), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados *hubieran* adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el *contenido* del mandato (*obediencia*)”³⁰³.

Esta descripción del poder político es, exactamente, el que pretendemos refutar. M. Weber nos habla con precisión y solamente del poder fetichizado (sin saberlo), que puede ser el más frecuente y ante el cual son difíciles las excepciones, pero, de todas maneras, es una descripción *invertida* y que impide descubrir la mayor o menor (o ninguna) corrupción en el ejercicio del poder político. Al *ocultar* la esencia del poder y al permanecer ante la *pura apariencia* (*Schein*) del fenómeno del poder fetichizado nos internamos en la fäustica “noche donde todos los gatos son pardos” –que es cínicamente la posición más frecuente en la filosofía política de la Modernidad-. Claro que Weber intentará decir que es una dominación *legítima*, pero teniendo en cuenta sus tres tipos de legitimidad, que, nuevamente, son sólo *apariencia* de legitimidad –y no auténticas maneras de legitimidad-. ¿Cómo podrá un *obediente aceptar legítimamente* (es decir, por convicción subjetiva y habiendo cumplido los procedimientos igualitarios y el mandato del principio normativo auténtico democrático y racional³⁰⁴) ser dominado? El fetichismo opera en este ámbito cognitivo: *oculta* al dominado la dominación que sufre y permite que acepte, es decir, *justifica la legitimidad* (ilegítima en verdad) del poder dominador.

³⁰² *Economía y sociedad*, VIII, § 1 (Weber, 1984, p. 661).

³⁰³ *Ibid.* IX, § 1, 1 (p. 699).

³⁰⁴ Véase lo dicho en esta *Política de la Liberación*, vol. II, § 23 [344ss], y § 25 [383ss]. El cinismo de Weber se muestra en la formulación siguiente: “como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el *contenido* del mandato”. ¿Cómo puede adoptar “por sí mismo” *sin violencia* un mandato que los *domina*? Hay que ser inepto o manipulado para poseer tal actitud; y en ese caso no cabe legitimidad alguna.

Estamos en las antípodas de una *Política de la Liberación*. La mala conciencia de Weber se deja ver en el uso del subjuntivo: “*como si* los dominados *hubieran* adoptado por sí mismos”. Se evidencia que los dominados no “adoptaron” por sí mismos el “contenido del mandato”. Pero si no lo “aceptaron” por sí mismo ¿en nombre de qué lo aceptaron? Es en nombre de una aparente legitimidad, y hoy producen esa mera *apariencia* de legitimidad las maniobras propagandísticas de los medios de comunicación que “crean” la opinión pública en nombre del “bloque histórico en el poder”.

[466] En el campo económico se indica: “El capital aparece³⁰⁵ como la *fuerse* (*Quelle*) misteriosa y autocreadora (*selbstschöpferische*) [...] de su propio aumento”³⁰⁶.

Lo que nuevamente traducido en el campo político debería leerse: el poder institucional fetichizado (el contrato del liberalismo) como dominación aparece como la *fuerse* misteriosa y auto-creadora de su propio ejercicio. Se trata, desde el *Leviatán* de Hobbes hasta el sistema político liberal actual (y el del socialismo real, marcando diferencias notables), de un otorgar al Estado la soberanía absoluta ante individuos aislados y legalmente obedientes. Este fetichismo va en aumento en la medida que la comunidad política originaria se va alejando de sus mediaciones políticas (instituciones), por maniobran que los representantes operan para no rendir cuenta de sus acciones que intentan definir desde un derecho a la autonomía absoluta alejándose de la necesidad de rendir continuamente cuenta de sus acciones a la comunidad política. En el nivel primario o de la asamblea de barrio, comuna o distrito (debajo del municipio, delegación o condado), el poder debería ser ejercido por participación en la proximidad del cara-a-cara.³⁰⁷ En el municipio o condado se va alejando; el fetichismo crece en la medida que el ejercicio se va haciendo más auto-referente. La *representación* se aleja de la *participación* de la democracia directa de la asamblea en la base. En el Estado provincial aumenta todavía la lejanía. En el Estado territorial federal (llamado “nacional”) adquiere su expresión plena. Pero aún en los Estados más poderosos, desarrollados, del “centro”, metropolitanos, el fetichismo es completo con respecto a sus antiguas o nuevas colonias periféricas. Esto se expresa en el campo económico de la siguiente manera:

“Aquí queda consumada la figura *fetichista* del capital y la idea del *fetich* capitalista [... Aquí] tenemos la forma no conceptual del capital, la *inversión* y cosificación de las *relaciones* de producción en la potencia suprema”³⁰⁸.

El Estado imperial militarizado y dominador es analógicamente en el campo político el capital financiero que rinde interés en el sistema capitalista globalizado (en su consideración conceptual abstracta). Por ello a Hegel le agradaba expresar políticamente:

“Contra el querer absoluto [*absolute Willen*] [del Estado absoluto metropolitano] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derecho alguno

³⁰⁵ Esa “apariencia” es el fenómeno ya fetichizado, invertido. Se trata de una *fenomenología*, como lo hemos probado en nuestras obras sobre Marx (Dussel, 1985, 1988, 1990 y 1993).

³⁰⁶ *El capital*, III, cap. 24 (Marx, 1956, *MEW*, XXV, p. 405; 1979, III/7, p. 500).

³⁰⁷ Véase más adelante § 40 [635ss].

³⁰⁸ Marx, *op. cit.*, p. 405; p. 501.

(*rechtlos*); el pueblo en cuestión es el *dominador del mundo* (*weltbeherrschende*)”³⁰⁹.

Se trata de la fetichización mundial del poder político en la Era de la globalización (ahora en crisis). Habrá que tener en cuenta esta problemática en su momento, considerando en el pasado el senado que dejó irrumpir en su lugar al Imperio romano o en nuestro tiempo en que el Congreso entregó el poder imperial al Departamento de Estado, el Pentágono y las transnacionales productoras de armas desde el gobierno de G. W. Bush. Esas estructuras institucionales secretas de Estados Unidos pueden ignorar la existencia de sus primigenias comunidades utópicas, como las de Massachusset, ejemplares para Tocqueville. Las antiguas comunidades políticas han quedado *desconectadas* de la representación en el Estado imperial de turno. Las antiguas comunidades no fetichizadas han desaparecido absolutamente ante la Voluntad-de-Poder imperial, hasta tanto esos dominados no despierten del sueño engañoso de la inversión y el ocultamiento de su aparente impotencia. El pueblo de Irak ha demostrado al comienzo del siglo XXI que es posible enfrentar al fetichismo del poder del Imperio desde la decisión de preferir hasta la muerte antes de desaparecer como colonia explotada y sumisa. Cuando un pueblo afirma su propio poder como “guerra defensiva” es inexpugnable:

“Puesto que la defensa tiene un objetivo negativo, el de *preservar*, y el ataque tiene un objetivo positivo, el de *conquistar*, y puesto que el último debe aumentar los recursos bélicos, cosa que no hace el primero, a fin de expresarnos con claridad debemos decir que en abstracto la forma defensiva de la guerra es más fuerte que la ofensiva”³¹⁰.

Muestra bien Clausewitz que el pueblo español en armas derrotó por primera vez al ejército moderno de Napoleón. La resistencia de un pueblo en arma es la expresión pura de la *potentia* en acto, “su acción, como el proceso de evaporación en la naturaleza, depende de la extensión de la superficie expuesta. Cuanto mayor sea ésta, mayor será el contacto con el ejército enemigo, y cuanto más se extienda el ejército, tanto más grande serán los efectos de armar a la nación”³¹¹. Un pueblo en armas es la Voluntad-de-Vida de la comunidad política, con la unidad del consenso en dicha defensa de la vida común, y empuñando la factibilidad concreta (aun las armas). Los irakíes pudieron vencer al ejército más poderoso del Planeta en pleno siglo XXI. Parece que leyeron con detenimiento el libro VI de la obra *De la guerra*, y vencieron a los generales del Pentágono. Es un ejemplo de cómo el poder fetichizado en las manos de Hussein pudo *retornar* al pueblo, a la comunidad política escindida, y de allí enderezarse contra las fuerzas invasoras extranjeras. Un ejemplo en la historia entre otros.

[467] Mientras tanto la fetichización corrompe frecuentemente a todos los momentos de la política. Recordemos al menos siete niveles de una tal corrupción

En *primer* lugar y resumiendo lo dicho, la fetichización del poder consiste en el ejercicio de una “Voluntad-de-Poder” como dominio sobre la comunidad política escindida (el pueblo, sobre “los más”, sobre los débiles, sobre las víctimas, sobre los

³⁰⁹ *Enciclopedia* § 550 (Hegel, 1970, 10, p. 352-353).

³¹⁰ Clausewitz, *De la guerra*, VI, cap. 1 (Clausewitz, 1999, p. 308).

³¹¹ *Ibid.*, cap. 26; p. 439.

pobres). Toda otra definición es descalificada como idealista, no realista, moralista, ineficaz. La política es en este caso el arte del ejercicio del poder sobre antagonistas a los que, en el mejor de los casos hegemónicamente, se los somete a la voluntad de las instituciones fetichizadas en favor de algunos miembros particulares de la comunidad, o, en el caso de los países post-*coloniales* (como los latinoamericanos), a la voluntad de los Estados metropolitanos. El propio poder fetichizado, al no poder fundarse en la fuerza del pueblo, debe apoyarse sobre grupos que violentamente someten al pueblo –cuando el consenso dominante ha perdido efectividad en la *obediencia* de las masas, es decir, cuando los tipos de legitimidad de Weber dejan de tener aceptación, porque son mera apariencia de legitimación-, o en poderes metropolitanos o imperiales. Son los gobiernos (como los de Carlos Menem en Argentina o Carlos Salinas de Gortari en México) que gozaban de un juicio muy favorable en Estados Unidos, en el BM y el FMI. Son gobernantes despóticos hacia abajo, y sumisos y viles hacia arriba. Son “virreyes” pero ni siquiera “reyes”.

En *segundo* lugar, para poder ejercer un poder auto-referente, fetichización de la *potestas*, es necesario antes y continuamente debilitar el poder político originario de la comunidad (la *potentia*). La *potestas* destruye así la *potentia* (*flecha e del esquema 14.03*). Es decir, desune la comunidad, impide el consenso “desde abajo” del pueblo; crea conflictos. “Dividir para reinar” dice el adagio fetichista. El poder auto-referente sólo puede triunfar si destruye el poder originario y normativo de toda política: el poder de la comunidad política. Por ello los dictadores (como A. Hitler o A. Pinochet por una parte, y J. Stalin por otra, guardando las enormes diferencias) reprimen a los ciudadanos, a la sociedad civil, a la comunidad política, al pueblo. Nada ni nadie puede fundamentar legítimamente una acción anti-democrática. El poder fetichizado es esencialmente anti-democrático porque pretende fundamentarse en su propia voluntad despótica.

En *tercer* lugar, el que ejerce el poder fetichizado espera recompensas inmerecidas, ilegítimas. En el mundo feudal, por ejemplo, el *honor* reconocido públicamente era el fruto del ejercicio despótico del poder del Señor feudal sobre los siervos y las ciudades. Su “Voluntad-de-Poder” *se saciaba* con el reconocimiento político y eclesial de su dominio. En la sociedad capitalista, en cambio, siendo el capital el valor supremo, el triunfo se mide por el enriquecimiento de los dominadores. El pago del que entrega su vida en la profesión de la política (como miembro conspicuo de un partido, como representante en un Congreso o como simple policía de tránsito), cuando el poder se ha corrompido, es decir se ha fetichizado, es el enriquecimiento. Y como los salarios, aunque fueran altos no son nunca suficientes (para la avaricia desmedida del que se regodea en el placer del ejercicio del poder sin limitación alguna), la acumulación de riqueza por medios no legítimos se presenta rápido como posible. La corrupción del robo del bien público (por enriquecimiento ilegal, como por ejemplo el descubrimiento de 60 millones de dólares en un banco de Suiza por parte de un político mexicano allegado al poder nepotista: corrupción como robo al pueblo), y también la voluntad de dominio que subrepticamente se desliza hacia la dominación erótica de la mujer subalterna. Se trata de una confusión subjetiva inconsciente en la que se entrecruzan la *libido* o placer del ejercicio despótico del poder sobre el otro, con la avaricia en la acumulación de sus bienes, o en el dominio erótico de sus cuerpos.

En *cuarto* lugar, se corrompen las burocracias políticas de los partidos cuando usan para sus fines la necesidad de esta mediación inevitable en el ejercicio del poder.

Dejan de ser representantes que actúan *por delegación*, y se transforman en déspotas que exigen al pueblo rendir pleitesía a su autoridad (olvidando que la *auctoritas* reside sólo en el pueblo). Se ha repetido la *inversión*. El pueblo en vez de ser servido por el representante, se torna su servidor. Aparecen las elites o la clase políticas como auto-referentes sin responder más a la comunidad política.

[468] En *quinto* lugar, en el interior de los partidos las diversas “corrientes” (llamadas vulgarmente “tribus”) luchan por su “cuota de poder”, por tener candidatos para las elecciones de representantes (en definitiva compiten para que los más posibles de sus miembros tengan un lugar en el *sistema* de la institución política del Estado, y con ello un sueldo asegurado). Ello indica que se han corrompido, porque han olvidado su responsabilidad, como actores que deben prepararse y efectuar, de ser representantes, un ejercicio *delegado* u *obediencial* del poder con respecto a la *potentia* del mismo pueblo. En la medida que no les importa la honorabilidad de su propio partido, el bien común de la comunidad, mostrando medidas violentas, deshonestas, torcidas o fraudulentas para llegar a ser representantes rentados, expresan profunda corrupción. El pueblo desconfía de candidatos o autoridades cuya coherencia ética (en su familia, en su bolsillo, en su conducta en el partido, en la calle, etc.) muestra contradicciones. Un partido de nuevo tipo no es una maquinaria electoral, sino un cuerpo y una escuela de servidores públicos, con una ideología decantada, producida, estudiada, llevada a cabo en acciones políticas siempre públicas.

En *sexto* lugar, puede haber corrupción entre grupos populares. Por ejemplo, el corporativismo es la búsqueda del cumplimiento de intereses privados (por ejemplo, de un sindicato petrolero que intenta su provecho con prebendas en desmedro del bien de todo el pueblo para no movilizar a los obreros contra en la explotación privatizada del energético, del petróleo), por medio de la colaboración con el poder fetichizado de los que gobiernan. Muchos se “prenden de la brocha”, desde arriba, para beneficiarse de las migajas del poder corrompido, haciéndolo posible. Aunque toda la sociedad fuera parte de alguna corporación que lucha por sus intereses particulares no se habría cumplido con las reivindicaciones del pueblo; simplemente habría muchas bandas de ladrones luchando entre ellos sin poder concertar un acuerdo mínimo que pudiera tener el nombre de poder político, “desde abajo”, desde el pueblo, como *potentia*. Las reglas internas de una banda de ladrones nada tienen que ver con la normatividad política. Cuando los ataca una potencia extranjera, por ejemplo, manifiesta esa sociedad corrompida su debilidad, su cobardía, su falta de amor por la patria (valor desacreditado en sumo grado en el presente).

En *séptimo* lugar, puede también corromperse aún pueblos enteros, como cuando la población del Imperio guarda silencio, mira hacia otro lado, ante la inmólación de pueblos inocentes como los de Afganistán, Irán o Palestina, como el pueblo alemán en su inmensa mayoría “no se enteró” del exterminio de los judíos en el Holocausto o como la población israelí no se rebela contra la muerte de los palestinos en Gaza.³¹²

La fetichización se extiende así a todo el cuerpo político. La acción política se corrompe, en cuanto los objetivos de la misma acción no son ya el bien común, sino el

³¹² Así como la historia pedirá cuenta del maltrato injusto que están sufriendo los palestinos, como viene aconteciendo bajo una política de tierra arrasada, de extinción de poblaciones enteras y de aplicación del “ojo por ojo”, regla bárbara y salvaje que se aplicaba *antes del surgimiento de los códigos jurídicos* de Babilonia, antes de la existencia de jueces y para evitar el hacerse justicia “con sus propias manos”.

interés particular de los que cumplen funciones institucionales. Todas las instituciones, por su parte, pierden su transparencia. No se intenta la reproducción y aumento de la vida del pueblo; se impide su libre e igualitaria participación democrática en las decisiones; se usa el poder administrativo y técnico del Estado de dominar y no para servir a la comunidad. Además, si recorremos la historia mundial que hemos bosquejado en el volumen I de esta *Política de la Liberación*, podría parecer, a primera vista, la historia de la dominación. Pero sería un juicio parcial, como veremos, ya que los pueblos dominados luchan por su liberación, y esa lucha constituye el *momento creador* de la novedad en la misma historia de la política. Es el tema de este volumen tercero.

[469] Resumiendo, podemos decir que el efecto global y esencial del fetichismo es la dominación del soberano; la obediencia de la comunidad política, que era al comienzo sólo una multitud como *plebs*, y que llegará a ser el *pueblo* (como *populus*), en sentido estricto, cuestión que expondremos en el § 31, más adelante. La dominación política de las minorías sobre las mayorías *ocultan* (tras la fetichización de la acción política sin principios normativos, y detrás del sistema de las instituciones invertidas) los mecanismos por lo que dicha minoría ejerce el poder totalizado que inadvertidamente aparece como legal ante y sobre las mayorías. Así como en el feudalismo el tributo era visible (ya que había que transportar el grano de trigo como diezmo, por ejemplo) e igualmente la dominación política del Señor feudal, en la Modernidad el capitalismo *oculta* el excedente obtenido de los trabajadores que se empobrecen (el plusvalor), y el sistema político (especialmente el liberalismo contractualista clásico o sus desarrollos posteriores) *oculta* igualmente la dominación bajo el ropaje *aparente* de instituciones políticas sutilmente invertidas o presentadas frecuentemente como ejerciendo una mera hegemonía, siendo objetivamente dominación, como veremos.

Se entiende ahora la expresión del filósofo italiano, quizá más allá de lo que él mismo pueda imaginar:

“La verdad, el rostro, la exposición son hoy los objetos de una guerra civil planetaria en la que el campo de batalla es toda la vida social, en la que las tropas de asalto son los *medios [de comunicación]* y las *víctimas* todos los *pueblos* de la tierra. Políticos, *mediócratas* y publicistas han comprendido el carácter no sustancial del rostro y de la comunidad que ellos representan, y por ello intentan transformarlo en un secreto miserable en el que es necesario a todo precio asegurar el control. El poder del Estado no está más fundado en el monopolio del uso legítimo de la violencia³¹³ [...], sino, ante todo, en el control de la apariencia (de la *doxa*)”³¹⁴.

La pretensión de una *totalización totalitaria de la totalidad* como pasaje de la hegemonía a la dominación, a la represión, a la contradicción de la definición misma de institución: de mediación para la afirmación de la vida la institución se convierte en mediación de la represión, el sufrimiento y la muerte (de un A. Pinochet en la neocolonia, G. W. Bush en

³¹³ Hay aquí una expresión ambigua. El “monopolio legítimo de la *coacción*” no es el fundamento sino lo fundado en el poder político de la comunidad; poder que está debajo de las instituciones que ostentan, cuando es realmente legítimo, dicho monopolio a favor del pueblo.

³¹⁴ Agamben, 1996, p. 77.

el imperio). Se trata efectivamente de la situación descrita por Hegel cuando escribe que el “derecho absoluto del Estado absoluto (se presenta como) ante el cual todo otro Estado no tiene derecho alguno”. Es la fetichización imperial final, completada. Es la realización del mito de la “Bestia” apocalíptica que domina por los sistemas políticos modernos todo el campo político (como para Marx el campo económico era dominado por el capital).

El exilado dentro del Imperio norteamericano, el filósofo crítico de Frankfurt H. Marcuse, efectúa un juicio certero sobre la sociedad norteamericana (sociedad que fue objeto ella misma de feroz represión, según hemos visto en el § 29). Cuando no hay oposición el sistema cierra definitivamente el discurso crítico:

“La sociedad capitalista muestra una unión y una cohesión internas desconocidas en las etapas anteriores de la civilización industrial. Es una cohesión que descansa sobre bases muy materiales; la movilización contra el enemigo actúa como un poderoso estímulo de la producción y el empleo [...] Sobre estas bases, se levanta un universo de administración en el que las depresiones son controladas y los conflictos estabilizados mediante los benéficos efectos”³¹⁵.

Al final de esta obra, que se encuentra en el tiempo del origen de la *Filosofía de la Liberación* en América Latina, Marcuse se hace preguntas que cobran mayor fuerza después de cuarenta y cinco años de haber sido escritas:

“La sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un *Sujeto histórico esencialmente nuevo* [...] El poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, del pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de un *nuevo Sujeto* [...] La irracionalidad cada vez mayor de la totalidad; la necesidad de expansión agresiva; la constante amenaza de guerra; la explotación intensificada; la deshumanización [...]. Pero estos hechos y sus alternativas son sólo fragmentos [...] sin un *sujeto*, sin la *práctica* que moviera estos objetos en una *nueva dirección*. La teoría dialéctica no es refutable, pero no puede ofrecer el remedio. No puede ser *positiva* [...]”³¹⁶. “Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las tradicionales formas y medios de protesta tradicionales; quizá incluso peligrosos porque preservan la *ilusión de la soberanía popular*. Esta ilusión contiene sin embargo una verdad: *el pueblo* que anteriormente era el fermento del cambio social, se *ha elevado* para convertirse en el fermento de la cohesión social [...] Su oposición golpea al sistema desde *afuera* y por lo tanto no puede ser derrotada por el sistema [...] Cuando se reúnen y salen a las calles *sin armas*, sin protección, para pedir los derechos civiles [y materiales] más primitivos, saben que tienen que enfrentar perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. *Su fuerza está detrás* de toda demostración o manifestación política a favor de las *víctimas* de la ley y del orden”³¹⁷.

³¹⁵ Marcuse, *El hombre unidimensional*, 2 (Marcuse, 1969, p. 43).

³¹⁶ Marcuse, *op. cit.*, 10. Conclusión (Marcuse, 1969, pp. 266-267).

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 270-271. Al leer estos textos, en la situación latinoamericana a comienzos del siglo XXI, se confirma la pretensión de que la “Teoría crítica” se continúa en esta *Política de la Liberación*, y no en los

La comunidad política gime en los lamentos de la opresión, bajo la ley vigente fetichizada que justifica *legalmente* la muerte de los que luchan por su libertad, su autodeterminación, su poder vivir dignamente. Es la oposición a la “justificación por la ley” del sistema que elimina a los que se levantan rebeldemente contra la totalidad fetichizada sistémicamente. La Totalidad se ha totalizado. Es el punto de partida negativo desde las víctimas.

2. La crítica de la política vigente en E. Levinas

[470] El sufrimiento de las víctimas lanzará un nuevo proceso, el proceso de liberación *sensu stricto*. Veamos la cuestión en el pensamiento de E. Levinas. Para nuestro filósofo la política es la acción positiva que totaliza la totalidad y por ello el fundamento de la moral (si por moral se entiende la normatividad que justifica la dominación del sistema sobre sus víctimas). No es la política como negación de la dominación (primer momento crítico de la política en la *Política de la Liberación*), sino lo contrario: es la dominación misma de la totalidad sobre los dominados, los excluidos, el Otro/a como tal. Es la acción ontológica que *cierra* la totalidad como auto-referente. Para Levinas siempre la política es fetichista, y tiene dificultad en descubrir una política crítica o mesiánica como negación de la fetichización del sistema y construcción de un nuevo reino.³¹⁸ Es decir, le será igualmente difícil comprender el momento positivo o creador (del *capítulo 5* de esta *Política de la Liberación*).

Deseamos establecer un diálogo con Emmanuel Levinas, desde *Totalité et Infini* (1961), con respecto a *lo político*, partiendo de la tan saludable crítica a la política como dominación estratégica totalizada, pero mostrando también la dificultad en la construcción de un concepto político positivo, creador, crítico o liberador.

Levinas sitúa perfectamente el sentido *negativo* de la política, crítica a la necropolítica, cuando se torna tautológica auto-referencia de la acción heroica y pública con respecto al Estado con pretensión de constituir una totalidad, como “estado de guerra” permanente. Partiendo de la ética deconstruye la política (se trata efectivamente de una crítica de la política). Su política es *negativa* y por ello *crítica* de la política (que no es lo mismo que una *política crítica*, que no llega a descubrir nunca plenamente). No cae en la posición hegeliana de confundir el Estado luterano, la Cristiandad, con el mesianismo cristiano primitivo. A ese Estado se endereza su crítica como su oponente habitual, siguiendo los pasos de Franz Rosenzweig³¹⁹. Veamos alguna de sus posiciones que en parte expresan su experiencia dolorosa del Estado totalitario nazi en la Europa que le tocó vivir, interpretada desde la tradición milenaria de la comunidad judía.

La ética crítica a la política, ya que “en las antípodas del sujeto que vive en el tiempo infinito de la fecundidad se sitúa el ser aislado y heroico que crea el Estado con

que intentan practicarla individualista y escépticamente en el Norte (véase Dussel, 2007b, cap. 22, pp. 335ss: “Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación”). Pensando en los indígenas, en las masas marginales urbanas, en los campesinos empobrecidos, etc., entendemos perfectamente, es nuestra experiencia, aquello de que “sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (cita final de Marcuse, de un texto de W. Benjamín; *Ibid.*, p. 272).

³¹⁸ Véanse sin embargo sus dudas en el tema del “reino de David” (que trataremos más adelante en el § 36, [567ss]).

³¹⁹ Véase de Rosenzweig, 1920; Gibbs, 1992, pp. 129ss y Cohen, 1994.

sus virtudes viriles. Éste enfrenta la muerte con pura valentía sea cual fuese la causa por la que muere”³²⁰.

De una manera irónica, Levinas se refiere a las “virtudes” políticas del héroe nazi (y de otros patriotismos fundamentalistas). Con respecto a esta política así entendida se define la posición de la ética: “La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía ; es la filosofía primera”³²¹.

La visión y la certeza son del dominio de la Totalidad ontológica bajo el poder del Estado en la primera constelación. La ética es la “anterioridad” o el “más allá” de la Totalidad del ser: “De esta manera la existencia política y técnica asegura a la voluntad, a su verdad; la torna objetiva, sin llegar nunca a la bondad, sin desnudarse de su actitud egoísta”³²².

Y llegamos así a una primera definición crítica levinasiana de la política totalizada: “El arte de prever y de ganar la guerra por todos los medios –la política- se impone como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad cotidiana”³²³.

La política es la guerra misma. La guerra es el rostro puro de la política. A Levinas le interesa mostrar esta acción violenta como expresión de una ontología de la luz (*tò fôs*). Así expresa más claramente todavía:

“La lucidez –la apertura del espíritu sobre lo verdadero- ¿no consiste acaso en descubrir la posibilidad permanente de la guerra? El *estado de guerra* suspende la moral [...] La guerra no se ordena solamente como la mayor entre las pruebas contra la moral. Simplemente la torna irrisoria”³²⁴.

Lo más original de Levinas se encuentra en el definir la política como el “estado de guerra” mismo, modificando en este punto la posición de Locke³²⁵, y lo muestra como el estado “normal”, permanente, el modo mismo de operar de la Totalidad: “El rostro del ser que se muestra en la guerra, se expresa en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental [... Los filósofos] fundamentan la moral sobre la política”³²⁶.

La política sería la acción estratégica por la que los miembros de una comunidad, todos considerados como parte, son afirmados como funcionales, como “lo Mismo”, y negada su alteridad, su exterioridad, no pueden ser considerados como “el Otro”. Es esto lo que Levinas denomina “la ontología de la totalidad se origina en la guerra”³²⁷. La ontología de “lo Mismo” continuamente se cierra sobre sí misma: “[...] El ser, la

³²⁰ Levinas, 1968, p.284.

³²¹ *Ibid.*, p.281.

³²² *Ibid.*, p.219.

³²³ *Ibid.*, p. ix.

³²⁴ *Ibid.*.

³²⁵ Para Locke había tres “estados”: el estado de naturaleza, el estado civil (y en esto consiste lo político) y el “estado de guerra” que suspende el estado político y sitúa al “civilizado” en relación “despótica” ante el esclavo, el indio, el bárbaro colonial o el enemigo intra-europeo: el “fuera” del orden de la política. Levinas, en cierta manera, unifica el estado natural, civil y el estado de guerra, y los articula de manera “permanente”.

³²⁶ *Ibid.*, p. x.

³²⁷ *Ibid.*.

totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, son momentos que siempre están a punto de situarse como centros de gravitación de ellos mismos, de contar sólo consigo mismo”³²⁸.

Entre el que es responsable por el Otro y el Otro Levinas describe la irrupción “del tercero”: “El tercero es otro que el prójimo; es sin embargo un otro próximo, y al mismo tiempo un prójimo del Otro y no simplemente su semejante”³²⁹.

Abre así el mundo de la simetría, de las mediaciones, de la conciencia, de la justicia, es la “necesaria interrupción del Infinito fijándose en estructura, en comunidad y en totalidad [...] El acto de la conciencia inaugura así lo simultáneo político”³³⁰. Sin embargo, a esta totalización auto-referente de la política, le opone Levinas su descentramiento: “La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones –el intercambio y el trabajo comprendidos a partir de la proximidad- significa que nada se sustrae al control de la responsabilidad de unos por los otros”³³¹.

Esta “responsabilidad” es anterior a toda estructura política, e interior a ella misma, desde donde se podría instaurar una “nueva” instancia. A “la política” como el orden de la dominación le opondrá Levinas “la ética”³³² (no piensa en una política crítica o de la liberación):

“Ella [la ética] es una relación con *un más allá siempre exterior a la totalidad* [...] Este *más allá* de la totalidad y de la experiencia objetiva, no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Refleja en su interior la totalidad y la historia, en el interior de la experiencia [...] La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y los imperios donde nadie puede hablar”³³³.

El “más acá” (*aquende* en español antiguo) y el “más allá” (*allende*) de la totalidad, de la guerra, de la política, del Estado, se establece desde su mismo interior y a partir de la irrupción del rostro del pobre, de la viuda o el huérfano que suplicantes piden justicia. De alguna manera es el *Jetzt-zeit* de Walter Benjamín; la irrupción mesiánica de la discontinuidad. Es la interpelación *dentro* de la Totalidad de un *afuera* del sistema, desde la Exterioridad³³⁴. Esta relación del situado “cara-a-cara” ante la Alteridad del “alguien-Otro” (*Autru*) es la relación ética por excelencia, que rompe la funcionalidad de los actores (lo óntico) en el sistema político (lo ontológico), y los sitúa uno frente al Otro, como responsables por el Otro (la meta-física).

De esta manera Levinas opone la ética crítica a la política vigente y dominadora sin más. La ética es esta relación de “responsabilidad”, por sustitución, por el “tomar a cargo al Otro” como una “obsesión”, en donde el hambriento se impone por su “hambre” al satisfecho como una exigencia irrecusable de justicia. “-¡Dar de comer al hambriento!”

³²⁸ Levinas, 1974, p.203.

³²⁹ *Ibid.*, p.200.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 204-205.

³³¹ *Ibid.*, pp.202-203.

³³² Pero no una “política de liberación”, mesiánica, crítica.

³³³ *Totalité et Infini*, p. xi.

³³⁴ Franz Rosenzweig escribe: “La revelación se introduce como una cuña en el mundo; el *esto* lucha contra el *esto*. De ahí que la resistencia de los profetas a su misión [...] resulte inconfundible como combates morales. [...]; es su totalidad, su secreta voluntad de *sistema*, la que se defiende contra la irrupción de la palabra ordenante” (1989, pp.35-36).

es un imperativo ineludible. Todo esto lo hemos largamente explicado en decenas de obras que nos han permitido analizar de muchas maneras en estos últimos treinta años la posición levinasiana³³⁵.

Sin embargo, la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿“cómo” *dar de comer al hambriento?*, ¿cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político que como una totalidad cerrada sobre sí misma es inhospitalaria ante el extranjero? Es decir, su crítica a la política fetichizada, totalizada, como la estrategia última del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido *positivo y crítico liberador*, es decir, constructivo de la una *nueva política*.

Hace treinta años escribía que “cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e Infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido”³³⁶. Pero expresaba más adelante:

“Lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de París describe magistralmente [...] la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, sin embargo no logra terminar su discurso [...] El Otro interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) de donde surge el clamor del Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora [positiva...] Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, piensa contra una *crítica política* de la Totalidad³³⁷, pero nada nos dice sobre una *política de la liberación*³³⁸ [...] El pobre pro-voca, pero al final es para siempre pobre, miserable [...]”³³⁹.

Levinas es el genio de la *negatividad*, pero no podrá articular una arquitectónica *positiva* de las mediaciones políticas a favor del Otro³⁴⁰. La fenomenología necesitaba ser mediada y “desarrollada” por categorías de otras disciplinas epistémicas –ello, por ejemplo, nos exigió comenzar a recurrir a Marx, para *explicar* la existencia histórica y concreta del pobre, el *pauper ante y post festum*, y para encontrar políticamente las mediaciones para liberarlo de su pobreza³⁴¹-. La “anti-política” como negatividad

³³⁵ Todas mis obras (desde el capítulo 3 de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel, 1973, párrafos 16ss; vol.1, pp.118ss) se refieren a este tema originario (desde 1970 hasta hoy, 2019). La Alteridad del Otro abre el mundo (la Totalidad) a su Exterioridad. Véase Dussel, 1977. Mi posición ha sido comentada (p.e.Barber, 1998, pp.18ss: “Dussel’s [...] Integration of Levinas’s Thought”; y en pp.50ss: “Overcoming Levinas”), y también criticada o aclarada (p.e. Habel, 1994, pp. 163ss: “Politische Ethik als Erste Philosophie: E. Dussel”).

³³⁶ Texto preliminar escrito en 1973 y publicado en Dussel-Guillot, 1975, p.7.

³³⁷ Es el momento final de la primera constelación y el momento del pasaje a la negatividad primera de la segunda constelación.

³³⁸ Nos situamos ya en la tercera constelación.

³³⁹ *Ibid.*, pp.8-9.

³⁴⁰ Es el momento de la construcción creadora que se estudia en los *capítulo 4 y 5* a continuación.

³⁴¹ Escribía hace treinta años: “El cara-a-cara originario, como bien lo entendió Levinas contra la fenomenología todavía intuicionista, es la del *éros*, de un varón ante una mujer. Pero ya aquí la mujer se describía como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su

escéptica o deconstructiva es fundamental, pero también es necesaria la “política crítico creadora” o la política de la liberación constructiva, innovadora (que expondremos desde el § 36).

descripción aliena la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia [...] Queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo [...] Queda igualmente sin cuestionarse el problema del hermano, es decir, el problema político. Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin medicaciones” (*Ibid.*, p.8).