

Ciencia política de la liberación. una propuesta crítica para la transformación de la racionalidad del estudio de la política desde latinoamerica.

Martín Navarro Gonzales.

Cita:

Martín Navarro Gonzales (2019). *Ciencia política de la liberación. una propuesta crítica para la transformación de la racionalidad del estudio de la política desde latinoamerica. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/511>



Ciencia política de la liberación. una propuesta crítica para la transformación de la racionalidad del estudio de la política desde latinoamerica

Martín Navarro Gonzales

Resumen

La presente investigación muestra los planteamientos más básicos y generales de lo que hemos denominado ciencia política de la liberación. Para lograr este objetivo, iniciamos el ensayo deconstruyendo el concepto de modernidad desde una perspectiva histórica no eurocéntrica, demostrando que antes de 1492 existió, en parte de Europa, una modernidad regional sustentada en la Cristiandad Latino-Germánica, la misma que se transformó en hegemónica, casi planetariamente, a partir de la conquista de América y del resto marginal del mundo (África, Asia, Oceanía). Esta colonialidad se constituye como eurocéntrica a partir de su relación dialéctica con los conquistados, estableciendo relaciones de saber, con la ciencia moderna, y de poder, con la dominación política, configurándose así el entendimiento y el ejercicio de la política como dominación. Finalmente, se plantea que, para transformar esta racionalidad de la política, y de la ciencia política es necesaria su descolonización, en base a la propuesta de una ciencia política de la liberación como alternativa desde Latinoamérica hacia el mundo. Es decir, otra racionalidad de la política sustentada en nuestros propios saberes y en lo que consideremos positivo del legado de la modernidad.

Palabras claves

Modernidad, colonialidad, dominación, liberación, pensamiento crítico, colonialidad del poder y del saber, ciencia política hegemónica, ciencia política de la liberación

Introducción

Luego de algunos años de disciplinado e intenso estudio sobre el tema de la dominación y la liberación, hemos llegado a la conclusión que, construir una ciencia política de la liberación, es necesaria, debido a que las fórmulas políticas impuestas por el Occidente hegemónico, así como por las instituciones que en nombre suyo tutelan el desarrollo de los pueblos por la senda de la supuesta libertad y la democracia, solo resultan relativamente eficientes ante problemas superficiales, pero en el momento que enfrentan tareas de mayor envergadura que padecen sociedades como las nuestras, — sobre todo las heredadas del pasado, que a la vez marcan su presencia cotidianamente,



como un signo que las caracteriza— revelan toda su limitación, queriendo forzosamente que quepamos en arquetipos que no encajan en nuestra particular formación histórica y vivir coyuntural.

Contrario a lo que nos sería conveniente, en nuestras universidades, los planes curriculares de ciencia política se encuentran plagados de materias inspiradas en la falacia desarrollista; la misma que tiene como fundamento lo que la teoría descolonial ha denominado como la colonialidad del saber y del poder. La ciencia política hegemónica, alejada de toda reflexión profunda de las bases que la sostienen, imparte, discute, alienta y prescribe teorías, métodos y técnicas guiadas por una lógica científica ajena a nuestras auténticas formas de sentir, expresar, conocer e interpretar el mundo; en esta subyacente, parte de la colonialidad del saber a la que nos referíamos, pero simultáneamente ahonda la otra colonialidad, la del poder.

El resultado de esta ciencia política convencional es la producción de operarios del statu quo político, sin ninguna intensión —por falta de un conocimiento distinto, alternativo— de una transformación real en nuestras cabezas y en nuestras acciones. De ahí se comprende, en parte, la necesidad académica del estudio y creación de una ciencia política de la liberación de la que hablábamos. Y se denomina de la liberación, porque lo que hemos tenido hasta hoy, como creemos haber demostrado en el decurso del trabajo, es una política y una ciencia política de la dominación; pues a raíz de la conquista de nuestro continente, la política se ha concebido y ejercido solo como dominación, a pesar de los encubrimientos teóricos y prácticos de muchas apuestas, desde las derechas como desde las izquierdas, que tratan de negar discursivamente esto, pero que la llevan en su esencia como un código genético que ha marcado su origen y desarrollo, y que a la vez, pensamos, la encaminará a su destrucción.

Finalmente, el objetivo que perseguimos al desarrollar en este ensayo esta propuesta para la ciencia política latinoamericana en sus aspectos más generales, es el de despertar un debate que está ausente en la academia —a partir de su conocimiento y crítica— como alternativa a lo común; pues no nos cabe la menor duda de que nuestra mayor y mejor tarea como latinoamericanos, politólogos y docentes es la de crear sobre la simiente de nuestros saberes auténticos y autónomos, una nueva racionalidad que haga ciertamente humana la política. La tarea es crear, no repetir, porque como dice el maestro de la Patria Grande, Eduardo Galeano, *“libres son los que crean, no quienes copian, y libres son quienes piensan, no quienes obedecen”*.



Definición de la modernidad desde una perspectiva histórica no eurocéntrica

¿Qué es la Modernidad?

Para la historia del pensamiento moderno, resulta paradigmática la interrogante con la cual se inicia la introducción al libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber:

Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que, (al menos, tal como solemos representármelos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? (1985, p. 5).

Y resulta paradigmática, porque en esta podemos encontrar los elementos esenciales que conforman la mentalidad eurocéntrica¹, por la cual se coloca a Europa como el centro de nuestros razonamientos². Es decir, podemos hallar los “encuadramientos mentales (que)³ representan prisiones de larga duración” (Braudel, 1993, p. 60) o “la fuerza de inercia de las estructuras mentales” (Vovelle, 1993, p. 237) que tienen como eje central a la cultura europea.

Civilización, historia universal, Occidente, evolución representan categorías comunes en el razonamiento y lenguaje que a diario utilizamos en las ciencias sociales sin ningún cuestionamiento a sus fundamentos. Pero ¿será irrefutablemente cierto que, nosotros los latinoamericanos, somos también hijos de la moderna civilización europea?, ¿que existe una única historia humana que reúne a todas las diversas culturas en un mismo espacio-tiempo?, ¿y que todo lo acontecido en el occidente europeo marca una línea de evolución unidireccional con alcance y validez universal? Parece que no. Y que las respuestas a estos complejos cuestionamientos tienen que ver con la modernidad.

Pero ¿qué entendemos por modernidad? Una aproximación a su definición tiene que ver con los clásicos planteamientos que se han hecho sobre ella y que podemos sintetizar en torno a la conocida propuesta que Immanuel Kant ensayó sobre la ilustración⁴, la cual puede comprenderse como una etapa de la historia universal que simboliza la emancipación de la inmadurez y dependencia del ser humano por medio del uso de la razón. Dicho de otra manera, sería el despertar de la minoría de edad de la humanidad iluminada por la razón.



Pero existen aspectos problemáticos en esta afirmación, por lo que iniciaremos su crítica analizando sobre lo qué no es la modernidad. Primero, *la modernidad no es una etapa de la historia universal*, pues aquí se está identificando modernidad con una etapa histórica denominada moderna que los europeos concibieron en oposición al medioevo, siendo estas etapas solo europeas, y más precisamente, un tramo histórico cultural de una parte de Europa: la Cristiandad Latino- Germánica (C-L-G)⁵. En todo caso la edad moderna se encuentra contenida en la modernidad, aunque eso también es discutible, pero de ninguna manera es idéntica a ella. Segundo, *tampoco es la emancipación de la inmadurez y dependencia del ser humano por medio del uso de la razón*, porque la inmadurez y dependencia del ser humano europeo fue el medioevo, tipo de sociedad que los demás pueblos del mundo jamás tuvieron, incluyendo a la totalidad de la propia Europa; *ni la razón fue una razón universalmente compartida*, porque fue la razón de los hombres que habitaban una parte de Europa y no de las diversas culturas del planeta. Fue la razón de la totalidad no de la exterioridad⁶. Y tercero, la modernidad *no es el despertar de la minoría de edad de la humanidad*, sino, como ya hemos sostenido, de una parte, de ella que se ubicó en el occidente europeo, pues la humanidad no estaba inmersa ni en su espacio-tiempo ni en su particular cultura.

Como vemos, al deconstruir parcialmente lo que comúnmente entendemos por modernidad encontramos un elemento capital: lo que se piensa como totalidad es totalidad europea; ese es precisamente el eje nuclear del eurocentrismo. Lo particular se pretende general. Lo plurisémico se hace unívoco⁷. El hombre medido de Protágoras es el hombre europeo. El Ser parmenidiano es el europeo, el No Ser es el no europeo, el bárbaro.

Habiendo analizado lo anterior, ahora sí podemos aproximarnos a la definición de lo qué es la modernidad. De esta manera, entendemos a la modernidad como “el conjunto de determinaciones⁸ analógicamente distintas⁹ de una parte de la cultura europea que se hace hegemónica casi mundialmente a partir de la conquista del Otro” (Dussel, 2016). Pero para comprender cada determinación debemos enmarcarlo dentro de la reconstrucción de una historia no eurocéntrica.

Las dos modernidades. De la modernidad regional a la modernidad hegemónica

Para Hegel, la historia universal —que era un hecho dado indiscutiblemente— seguía una trayectoria que se dirigía de Oriente a Occidente, cuya culminación descansaba en



la realización del Estado Prusiano (Hegel, 1968)¹⁰. Desde luego que para este emblemático pensador moderno —al igual que para tantos otros— Latinoamérica no tenía existencia en esa historia mundial, pues los bárbaros conquistados ni siquiera eran seres humanos, ya que no poseían ni la inteligencia ni el desarrollo corporal, mucho menos la capacidad racional del europeo¹¹. Este es el sustento filosófico de la historia universal eurocéntrica que, siglos después, será impartida en los centros de educación básica y superior, y que la mayoría de nosotros —algunos solo con cuestionamientos superficiales— seguimos.

Pero al parecer, la historia del mundo ha seguido un camino más tortuoso que el unilinealmente concebido por Hegel y los historiadores eurocéntricos, pues el mundo en su devenir ha producido muchas culturas que se han pretendido centros hegemónicos en su espacio-tiempo como los egipcios, chinos, hebreos, persas, hindús, árabes, griegos, romanos, mayas, aztecas, incas, etc.; no todos ellos sucediéndose en el tiempo, sino desarrollándose, en varios casos, paralelamente. El asunto principal aquí, es que, a pesar de la supuesta centralidad universal, estos estados no hegemonizaron cultural, económica y políticamente —a excepción de los árabes— a otros pueblos más allá de su territorio y lugar de influencia, lo que sí lograron cristalizar los modernos europeos.

Para el siglo XV del conteo secular occidental, la Europa de la Cristiandad-Latino-Germánica se encontraba atrapada en una doble encrucijada. Internamente, aquellas sociedades pugaban por terminar con la poliarquía que significaban los reinos feudales. Es la época de creación y consolidación de múltiples determinaciones que le darán identidad a esta parte de Europa, tales como la búsqueda de unidad política que devendrá en los estados nacionales absolutistas, el fortalecimiento de la clase burguesa con supremacía económica, de los burgos costeros como unidades económico territoriales, el humanismo y el renacimiento como bases para el cambio espiritual y cultural en oposición al cristianismo católico, y el desarrollo científico y tecnológico —naviero sobre todo— que la consagrará, de acuerdo con su cosmovisión, como la mejor y superior forma de conocimiento humano por encima de las demás (Lander, 2003; De Sousa, 2009). En el plano externo, las tensiones se dirigen a dos situaciones. La primera consistió en la contención del avance árabe sobre Europa, pues los musulmanes al ocupar los lugares aledaños al mar mediterráneo tuvieron el impulso de ingresar también hacia el centro del continente. La segunda, fue concomitante a la primera, pues ante la expansión árabe se había cerrado el tránsito del comercio en el



mediterráneo, lugar por el cual la Europa de la Cristiandad-Latino-Germánica se conectaba con el Oriente.

Así es que, no será hasta 1492 con la conquista española de América, que esta parte de Europa se hará hegemónica en los campos económico, cultural, cognitivo, militar y político; pues con esta invasión se elevará a la categoría de *dominator terrarum*. Antes de esto, lo que existía era una Europa cerrada y provincial, que se vinculaba a los centros mundiales pasivamente mediante el consumo de mercaderías¹². Entonces, lo que vamos a encontrar aquí no es una, sino dos concepciones sobre la modernidad. La primera que llamaremos modernidad regional, es la que se constituye en base a su propia cosmovisión con características intrínsecamente determinadas¹³, que, a través de la dominación militar, se extenderá al mundo como algo propio lo que era ajeno; lo particular se transformará en general. De ahí la definición propuesta¹⁴:

En efecto, hay dos conceptos de “Modernidad” [...] El primero, provinciano, regional [...] Proponemos una segunda visión de la “Modernidad” en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “sistema-mundo”). Anteriormente a esa fecha los imperios o sistema culturales coexistían entre sí, solo [...] con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna en “lugar” de una “sola” Historia Mundial [...] (Dussel, 2003, pp. 45-46).

Pero la modernidad hegemónica no impondrá su forma de entender el mundo de manera impoluta. Ella misma se irá transformando, tomará forma y sentido eurocéntrico en su relación dialéctica con los conquistados.

Mito y Dialéctica de la Modernidad

Para hallar conformidad en los conquistados, los conquistadores debieron crear un discurso que demuestre y consolide su poderío militar y político, pues las armas y la dominación no bastan para el control absoluto de los cuerpos y las almas. A este discurso, se le conoce como el mito de la modernidad¹⁵, ya que, si bien este se encuentra compuesto por muchos mitos internos¹⁶, nos enfocaremos en el aspecto central que les da unidad.



El mito de la modernidad consiste en que es «un “mito” [...] de justificación de la violencia» (Dussel, 2008, p. 9) que se supone “útil y bueno para el dominado, conquistado, vencido” (Dussel, 2008, p. 65); por lo cual el dominador y su cultura se autodefinen como superiores y el dominado y su cultura como inferiores. La dominación civilizatoria que se ejerce sobre ellos tiene por objetivo su bienestar, si no es comprendida de esa manera por la víctima ella misma resulta culpable de su propia victimización y el victimario resulta no solo inocente sino también bueno¹⁷:

El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea [...]). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizatorio; la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio [...]. f) Para el moderno, el bárbaro tiene la “culpa” (el oponerse al proceso civilizatorio) que permite a la “Modernidad” presentarse no solo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpreta como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” [...], de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 2008, pp. 157-158).

Pero como podemos concluir, la colonización del Otro¹⁸ no es solamente el efecto de la relación entre la acción dinámica del conquistador y la recepción pasiva del conquistado. En realidad, no hay una relación causal sino dialéctica, donde las múltiples determinaciones de la modernidad regional se hacen hegemónicas sobre el otro latinoamericano en la modernidad colonizadora. Los colonizados reciben y transforman esa dominación y la hacen suya, la reinterpretan y así consolidan el tipo de dominación de la modernización hegemónica/colonizadora de Europa sobre Latinoamérica. Esa es la modernidad resultante. En ello consiste la dialéctica de la modernidad:

[...] la Modernidad es un acontecer dialéctico en el que Europa es frecuentemente descrita como la referencia creadora, siendo que, en frecuentes aspectos, sufre la influencia de otras culturas y es transformadora desde afuera. Una visión “provinciana” y



sustancialista, opinaría que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después se expande a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica. El resto es pre- moderno, atrasado, primitivo, a ser modernizado [...] La Modernidad, como un fenómeno cultura (también técnico, político, filosófico, literario, etc.), se va originando por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en “central”, pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar, obtener riquezas (Dussel, 2007a, pp. 198-199).

Es a partir de este mito y del juego dialéctico que la modernidad colonizadora, eficaz y eficientemente, domina el cuerpo y el espíritu de los conquistados. Así es como se constituye y consolida el eurocentrismo. Es con esto que se da inicio a la colonialidad del saber y del poder, así como de la concepción de lo político inmerso en ellas. Así tenemos que, el efecto de la modernidad en el campo económico es el capitalismo; en el campo cultural, el eurocentrismo; en el campo antropológico, el racismo; en el campo cosmológico, la depredación de la naturaleza; en el campo del conocimiento, la ciencia positiva; y en el campo de lo político, la política de la dominación.

La colonialidad de la ciencia política moderna

La Colonialidad de los Saberes

Si la modernidad hegemónica coloniza toda nuestra cosmovisión latinoamericana en el sentido dialéctico que hemos descrito anteriormente, entonces nuestras formas de sentir el mundo, conocerlo, interpretarlo, organizarlo y conducirlo también serán producto de esta colonización mental. Las llamadas ciencias sociales no escapan a esto, por ello los teóricos decoloniales¹⁹ coinciden en que la mirada que tenemos acerca de los estudios de la sociedad se encuentra estrechamente vinculada a lo que en el occidente europeo se ha conocido como las múltiples separaciones o el dualismo de lo existente. Esta mentalidad, es un componente importante del mito de la modernidad, pues de acuerdo con esta el mundo se encuentra desespiritualizado; o dicho de otra manera, el mundo se encuentra ontológicamente fracturado en partes constituyentes que en su forma básica se dividen en cuerpo y espíritu. Comúnmente se asume que su ruptura primigenia proviene del mundo judeo- cristiano, pero en realidad esta visión proviene de la hibridación del cristianismo con el neoplatonismo, pues la cosmovisión hebrea como pueblo semita es más concreta y materialista que espiritualista, llegando a su máxima expresión con el dualismo de inspiración cartesiana:

Una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso [...] la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza [...] Es sin



embargo a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones. Un hito histórico significativo [...] lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes (Lander, 2003, p. 14).

De esta manera, es que su efecto en las ciencias en general, y en las ciencias sociales en particular, conllevará a la radical separación entre ambos componentes, pues para comprender un mundo objetivamente cognoscible el científico debe remitirse a la observación y la medición experimental de las propiedades (cuantitativas) de los cuerpos existentes (la materia). Lo espiritual, al no poseer estas características, no es meritorio de estudio. Lo metafísico al no ser económicamente productivo para el desarrollo de la sociedad, no contiene valor en sí mismo ni en su estudio. Por lo tanto, lo que es válido para la naturaleza, también es válido para la sociedad. Esa es la ciencia moderna²⁰.

Es así como llega a Latinoamérica el conocimiento de las ciencias sociales. Lo que se inició como la colonización de un territorio y la gente que lo habitaba, se desenvuelve luego como la colonización de los diversos saberes: cómo sentir, pensar, comprobar, existir, controlar, regular, imaginar y sobre todo cómo ordenar la vida social:

Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario [...] Es en este contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundamentales a todo el edificio de los saberes sociales modernos [...] En el cuerpo disciplinario básico de las ciencias sociales [...] se establece [...], una separación entre el pasado y el presente: la disciplina histórica estudia el pasado mientras se definen otras especialidades que corresponden al estudio del presente [...] se acotan, se delimitan, ámbitos diferenciados correspondientes a lo social lo político y lo económico, concebidos propiamente como regiones ontológicas de la realidad histórico-social. A cada uno de estos ámbitos [...] corresponde una disciplina de las ciencias sociales, con su objeto de estudios, sus métodos, sus tradiciones intelectuales, sus departamentos universitarios: la sociología, la ciencia política y la economía (Lander, pp. 16, 22- 23).

Este es el fundamento por el cual, en el imaginario de las ciencias sociales colonizadas se cree, paradójicamente, que mientras más nos acerquemos a lo moderno estaremos en el camino del desarrollo y la libertad. Es así que el capitalismo en lo económico y el



liberalismo en lo político serán interpretadas como “la expresión más avanzada del proceso histórico” (Lander, p. 23) moderno, las otras formas de organización económica y política serán atrasadas, primitivas, bárbaras, o peor aún, utópicas. El pensamiento único se viste con un ropaje de pluralidad, libertad y democracia.

El tipo de ciencia que es útil para esta forma de conocer la sociedad es aprobado como la única formas válida, universal y deseable de conocimiento, la misma que se convierte en modelos a seguir. Se crean métodos y técnicas de análisis, se utilizan indicadores que detectan las carencias que los estados padecen y que a la vez le impiden salir de su situación de subdesarrollo. “Esta es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su propia especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal [...] Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento *colonial e imperial*” (Lander, 2003, p. 23). Una racionalidad se impone como natural y verdadera sobre las demás. Una racionalidad del saber y de la política se coloca por encima de las otras. Así es como surge y se legitima una política y una ciencia política colonizada.

La política de la dominación y la colonialidad del poder

De la misma forma que en los demás ámbitos de la vida humana, la conquista de la modernidad hegemónica también trasladará e impondrá su propia visión de la política, la cual se venía practicando desde muy atrás, pero que a partir de la teorización del pensamiento político moderno se hará evidente en toda su magnitud.

Con meridiana claridad observaremos, una vez más, cómo la dialéctica de la modernidad configurará finalmente la concepción que tenemos acerca de la política, pues siendo la conquista una empresa, inicial y principalmente, militar antes que económica, política, religiosa o cultural, como sostiene Enrique Dussel, el *ego cogito* cartesiano será posterior al *ego conquiro* (antes del yo pienso se encuentra el yo conquisto), porque la experiencia de la conquista reforzará la idea eurocéntrica que el *Otro*, el latinoamericano sucumbió ante la fuerza superior del europeo. Es decir, la resultante aritmética del ego conquiro (militar) y el ego cogito (pensar) fue el *ego domino* (político): Yo domino.

La conquista será la señal inequívoca que ante el europeo no habrá forma humana que se le oponga, que se le resista, que esté por encima de su voluntad de mandar. La política entonces será asumida como dominación:



Es en este contexto de una experiencia existencial de no tener ya ningún señor sobre el ego eurocéntrico como se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como dominación. El ego dominans pasa a ser la definición del que “puede” hacer lo que le plazca ya que no tiene límite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. Las metrópolis europeas organizan un mundo colonial asimétrico, donde la relación político-metropolitana se concretaba como una relación social de dominio. La dominación del sujeto poderoso ante el impotente era interpretada como la definición misma del poder político [...] (Dussel, 2009, p. 22).

La dominación política se dio como una experiencia vital en el mismo despliegue de la conquista. La voluntad de dominación venció a la voluntad de vida. En este contexto no cabía otra posibilidad de entender la política y su ejercicio desde su determinación principal: como dominación²¹.

Por ello, desde la conquista de América hasta la guerra en Siria, esta idea de la política como dominación ha estado y se encuentra presente. Las diversas concepciones sobre la política que han intentado construir los diversos pensadores modernos, han tenido dos características centrales. Primero, cada una de ellas ha intentado definir a la política desde una de sus múltiples determinaciones²². De ahí su reductiva manera de comprenderla, desde uno de sus momentos. Segundo, a pesar de las aparentes distinciones y contraposiciones que han propuesto los teóricos modernos de la política, todas comparten el núcleo central del pasamiento político moderno: la política como dominación.

El resultado de todo esto es lo que Aníbal Quijano ha denominado como la *colonialidad del poder*, pues será sobre esta idea de lo político que en Latinoamérica vamos a tratar de construir nuestros estados, sus instituciones y las demás relaciones políticas. Con el mito de la superioridad racial y del desarrollo unidireccional de la historia, además de la explotación del capital sobre las otras formas de producción no capitalistas, en el plano de lo político a América conquistada se le tratará de imponer formas de organización ajenas a su ser, es así que, por ejemplo, la construcción del Estado-nación significará un gran problema a solucionar.

De acuerdo con la experiencia histórica, para la formación de los estados nacionales tanto en Europa como en Norteamérica se habría requerido básicamente tres aspectos necesarios: una independencia total de poderes exteriores, un alto grado de acumulación capitalista y un cierto nivel de democratización de la sociedad; cuestiones



que aquí evidentemente no sucedieron. Bajo nuestra historia colonizada, ninguno de estos tres factores se llegó a realizar, sino que —y enfocándonos en el tercer punto por ser de carácter político— en vez de ampliar la participación ciudadana en las decisiones políticas estos canales fueron obstruidos bajo dos modalidades. En los países del cono sur (Argentina, Chile, Uruguay) al igual que en EEUU, la población nativa —base la supuesta ciudadanía que tenía que formarse— fue exterminada. En cambio, en los territorios conformados por los países andinos, la población aborígen fue conservada para el trabajo que generaría la acumulación del capital, pero si bien no fue exterminada, sí fue excluida, ocultada. El resultado fue el mismo, solo por matices no esenciales se diferenciarían:

El proceso de homogenización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estado-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población [...] Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población [...] (Quijano, 2014, p. 815).

Sobre este *modus operandi*, ninguna sociedad pudo construir un Estado nacional como en de occidente europeo. Solo los grupos criollos creyeron estar a la altura de la verdad histórica y crearon algo parecido que resultó finalmente una frustración permanente, lo mismo que confirmaría en su imaginario —en lugar de negarlo— que los moldes de la política moderna eran el único camino posible. Algo similar sucedería con las propuestas radicales desde la izquierda con Haya de la Torre y Mariátegui, elaboradas en el Perú del siglo XX, pues concebidas dentro la misma matriz de racionalidad moderno-colonizadora, su factibilidad se vería menguada. “Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables” (Quijano, 2014, pp. 815-816).

Sobre la base de las mismas determinaciones moderno/coloniales se insistirá en la reproducción de una ciencia política hegemónica, y no podía ser de otra forma debido al carácter colonial de la fuente en la que bebió. Por eso consideramos que es el momento de la construcción de saberes políticos liberadores de la modernidad colonizadora, de la política vista y ejercida como poder de dominación.



De la ciencia política de la dominación a la ciencia política de la liberación

Como podemos deducir de lo anterior, la actual ciencia política latinoamericana es el producto del proceso histórico de conquista y colonialidad del saber y del poder que la modernidad impuso. Para que su esencia dominadora y sus determinaciones colonizadoras se transformen, hace falta una renovada mirada epistemológica y política que tenga como objetivo una profunda reconstrucción y reelaboración de nuestra racionalidad.

En este horizonte de reflexión, aparece la política de la liberación²³ haciendo una sistemática crítica a los fundamentos de la política de la dominación, la que debe entenderse como la corrupción de lo político²⁴, porque como hemos advertido, esta perspectiva reduce en vez de extender la comprensión de lo político. Al estrecharla a una de sus determinaciones, la política de la dominación fetichiza la política²⁵, la aliena, la banaliza trasladando al depositario del poder que es la *potentia*, la comunidad, el pueblo; a su representante, es decir a la *potesta*²⁶, quien manda mandando y no obedeciendo como la primera²⁷. Esto, constituye la voluntad de dominación, es decir el consenso racional por el cual la política es dominación sin que la comunidad lo perciba. En esto también consiste la corrupción y la fetichización de la política, en el ocultamiento de la verdad al depositario de poder, así como también en la destrucción del sentido originario de por qué existe ese fenómeno humano que hemos convenido en llamar política.

En cambio, la política de la liberación concibe la política como voluntad de vida. Es decir, una concepción positiva de la política considera que su naturaleza y sentido consiste en el mantenimiento digno de la vida; en su producción, reproducción, aumento y defensa. Al respecto, Dussel sostiene que en “este sentido, en cuanto al *contenido* y la *motivación* del poder, la “voluntad-de-vida” de los miembros de la comunidad, o del pueblo, es ya la determinación *material* fundamental de la definición del poder político. Es decir, la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros [...] (2006a, p. 24).

Si bien, en esta cita, se advierte que la voluntad de vida es la determinación material fundamental de la definición de la política, la política de la liberación considera que existen otras determinaciones de la política, que en conjunto le dan existencia sin última instancia. El énfasis que se le da a la determinación material, es debido a que, sin ser



la última instancia, es el núcleo necesario que, conjuntamente con la determinación formal de factibilidad, se hace suficiente:

Es una “falacia reductivista” intentar definir el todo, por una parte; es “reducir” el “concepto” de lo político a un aspecto [...], frecuentemente necesario, pero de ninguna manera suficiente. La “suficiencia” del concepto exige otras determinaciones que deben articularse simultánea y diacrónicamente sin fijar el proceso descriptivo afirmando un aspecto, y no manteniendo en vilo la mutua determinación de los diversos momentos, que se relacionan con los demás momentos del “concepto” constituyendo una compleja estructura (Dussel, 2009, p. 25).

Resulta evidente, entonces, que la política se encuentra constituida por determinaciones o esferas fundamentales: La esfera material, compuesta por los momentos ecológico, económico y cultural. La esfera de la factibilidad sistémico- institucional, constituida el macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil (la sociedad civil, las instituciones del Estado, el Estado, los partidos políticos). Y la esfera formal de legitimidad, conformada por el Estado de Derecho y la opinión pública política.

A su vez, como la sociedad está compuesta por varios campos como el económico, el jurídico, administrativo, el político, etc. en el mundo de la vida, este último se entrecruza con los otros campos, no superponiéndose o yuxtaponiéndose, sino subsumiéndolos, por lo que lo propio de los otros campos pasa a formar parte integrante del campo del que lo subsume. Eso sucede con el campo político cuando, por ejemplo, subsume al campo de lo ético, este último se transforma en un principio implícito normativo de lo político²⁸, sin el cual éste *no puede desplegarse*:

En efecto, los principios, implícitos en las acciones y las instituciones, subsumen a los principios éticos. Si se los “explicita”, aparecen en primer lugar como principios políticos y no como éticos. Solo ante un segundo movimiento de explicación aparece, por su parte, el momento ético subyacente. El simple “¡No debes matar...al antagonista político!”, que está implícito en toda práctica política que pueda recibir el nombre de tal, aunque no se tenga conciencia explícita o en forma predictiva de su existencia, ni de su aplicación, tiene por su parte implícito el imperativo todavía más general: «¡No matarás!» (el principio abstracto ético). Ambos principios están vigentes en toda acción política [...]» (Dussel, 2009, p. 373).



Desde esta mirada, se evidencia la equivocada y falsa tensión en el pensamiento político moderno, entre ética y política que, desde Maquiavelo —y sus seguidores más vulgarizadores de su pensamiento—, separó de forma absoluta al primero del segundo, reemplazando la moral cristiana por una ética de los medios para conseguir los fines perseguidos²⁹. Es decir, la ética de los medios maquiaveliana no desplaza a la ética totalmente, sino que la oscurece por una ética que obedece a la razón del Estado burgués, pero que la comunidad política no la conoce.

Una vez más lo particular —de una clase social— se convierte en algo general —para toda la sociedad—. Ese es el sustento del realismo político de la modernidad política de la dominación.

Por todo lo dicho anteriormente, consideramos que este será el camino que deberá iniciar una ciencia política de la liberación. Primero, deconstruirá el discurso hegemónico de la modernidad/colonialidad. Luego, la crítica tendrá que dirigirse a los fundamentos de su pensamiento político desde una historia no eurocéntrica. Enseguida, debe analizar lo conveniente y lo no conveniente para su aplicación en Latinoamérica y el resto del mundo marginal. A continuación, el plan para la construcción de una ciencia política de la liberación deberá desplazar tanto el pensamiento político moderno como su aplicación en las diversas áreas que componen la ciencia política hegemónica (relaciones exteriores, gestión pública, análisis político, teoría política, política comparada, etc.), a cambio del estudio del pensamiento político latinoamericano y el de los movimientos populares del presente, sustentado en nuestra propia experiencia histórica y de las necesidades que llevaron y llevan a nuestros pueblos a elaborar proyectos políticos alternativos a los hegemónicos. Finalmente, la tarea más compleja consistirá en edificar una arquitectónica que reemplace todo el edificio que ha construido la ciencia política de la dominación. Esta nueva construcción, deberá plantear un esquema general de transformación, tanto de la manera de pensar como de ejercer la política, de su naturaleza y finalidad, así como de la creación de una hegemonía popular y democrática, de sus instituciones y la factibilidad estratégica de las mismas. Esta será una creación heroica en el sentido mariateguiano del término, la forja de un mito liberador sobre el mito opresor. Será una voz de los saberes desde el Otro latinoamericano:

[...] el método crítico consiste en colocarse en el espacio político de los pobres, las víctimas, y desde allí llevar a cabo la crítica [...]. Desde ese lugar [...] el de las víctimas,



las del sur del Planeta, los oprimidos, los excluidos, los nuevos movimientos populares, los pueblos ancestrales colonizados por la Modernidad, por el capitalismo que se globaliza [...] Para ello hay que incluir en los planes de estudio de todas las carreras universitarias de humanidades o ciencias sociales un suficiente conocimiento de todas esas culturas con las que inevitablemente entrarán en contacto cotidiano y profesional las nuevas generaciones del siglo XXI (Dussel, 2007b, pp. 552-555).

Si no es así, continuaremos, como afirma Aníbal Quijano, mirándonos en un espejo que distorsiona nuestra identidad, pretendiendo identificar y solucionar nuestros problemas políticos con teorías, métodos y técnicas que no responden a la realidad vivida desde un proceso histórico que ha colonizado nuestro ser, nuestra humanidad.

Conclusiones

1. La definición de modernidad, debe hacerse desde una perspectiva histórica no eurocéntrica. La definición clásica la comprende como una etapa de la historia universal que simboliza la emancipación de la inmadurez y dependencia del ser humano por medio del uso de la razón. La propuesta alternativa la entiende como “el conjunto de determinaciones analógicamente distintas de una parte de la cultura europea que se hace hegemónica casi mundialmente a partir de la conquista del Otro” (Dussel).
2. Existen dos etapas que definen la modernidad. i) La modernidad regional, que se constituye en base a su propia cosmovisión con características intrínsecamente determinadas. ii) La modernidad hegemónica, que se desarrolló a partir de la conquista de América en 1492 y se extendió al mundo como algo pretendidamente universal.
3. El mito de la modernidad consiste en que el dominador y su cultura se autodefinen como superiores y el dominado y su cultura como inferiores. Esta tiene por objetivo su bienestar, si no es comprendida de esa manera por la víctima ella misma resulta culpable de su propia victimización y el victimario resulta inocente y bueno.
4. La colonialidad del saber consiste en la imposición cognitiva que, a través de las múltiples separaciones ontológicas, el mundo se desespiritualiza y se divide. Con ello nacerá la ciencia y las ciencias sociales que van a ser el único molde válido por el que se debe sentir, pensar, imaginar, conocer, interpretar,



organizar, regular y conducir al mundo. Este es el fundamento por el cual en las ciencias sociales se cree, paradójicamente, que mientras más estemos en el camino de la modernidad, más cerca nos hallaremos del desarrollo, la libertad y la democracia.

5. La conquista será la señal inequívoca que ante el europeo no habrá voluntad humana que se le oponga. Así, la política será asumida como dominación. Las diversas concepciones sobre la política, han tenido dos características centrales: i) cada una de ellas ha intentado definir a la política desde una de sus múltiples determinaciones. ii) A pesar de sus aparentes distinciones y contraposiciones, todas comparten el núcleo central del pasamiento político moderno: la política como dominación. El resultado: la colonialidad del poder, pues será sobre esta idea de lo político que en Latinoamérica vamos a tratar de construir lo político. Así es como surge la política y la ciencia política hegemónica.
6. La actual ciencia política latinoamericana es el producto del proceso histórico de conquista y colonialidad del saber y del poder que la modernidad impuso. La política de la liberación concibe la política como voluntad de vida; es decir, considera que su naturaleza y sentido consiste en el mantenimiento digno de la vida. La política se encuentra compuesta por determinaciones o esferas: material, de factibilidad institucional y la esfera formal de legitimidad. La sociedad está conformada por varios campos (económico, el jurídico, administrativo, el político, etc.) los cuales se entrecruzan subsumiéndose. Cuando el campo político subsume al campo de lo ético, este último se transforma en un principio implícito normativo de lo político, Desde esta mirada, se evidencia la equivocada y falsa tensión entre ética y política en el pensamiento político moderno.
7. Este es el camino que deberá iniciar la ciencia política de la liberación: i) Deconstruir el discurso hegemónico de la modernidad/colonialidad. ii) Criticar los fundamentos de su pensamiento político desde una historia no eurocéntrica. iii) Analizar lo conveniente y lo no conveniente para su aplicación en Latinoamérica. iv) Este plan desplazará tanto el pensamiento político moderno como su aplicación en las diversas áreas que componen la ciencia política hegemónica (relaciones exteriores, gestión pública, análisis político, política comparada, etc.), a cambio del estudio del pensamiento político latinoamericano y el de los movimientos populares del presente, sustentado en nuestra propia



experiencia histórica y de las necesidades que llevaron y llevan a nuestros pueblos a elaborar proyectos políticos alternativos a los hegemónicos. v) Lo más complejo será edificar una arquitectónica que reemplace todo el edificio que ha construido la ciencia política hegemónica. Esta nueva construcción deberá plantear un esquema general de transformación, tanto de la manera de pensar como de ejercer la política, de su naturaleza y finalidad, así como de la creación de una hegemonía popular y democrática, de sus instituciones y la factibilidad estratégica de las mismas. Será una voz de los saberes desde el *Otro* latinoamericano.

Notas

¹La mentalidad es una especie de ideología descompasada, pues a pesar de que la sociedad ha cambiado, las ideas sobre ella son interpretadas, inconscientemente, como si esa variación no se hubiera producido. Para profundizar en el tema, ver: Vovelle, M. (1993). Ideologías y mentalidades. Una clarificación necesaria. En: Francisco Quiroz (compilador). Introducción a la historia. Lima: UNMSM.

²De manera preliminar sostenemos esto, en el transcurso del trabajo ahondaremos en su contenido.

³El paréntesis y su contenido es nuestro.

⁴La ilustración es considerada como la máxima manifestación intelectual de la modernidad, es por eso que la utilizamos para su definición porque nos permite entenderla desde la visión clásica.

⁵La Europa Oriental y Nórdica nunca tuvieron ni medio evo ni modernidad como la que se desarrolló en la parte de la C-L-G.

⁶La totalidad es lo que se pretende como único y universal. La exterioridad es lo extraño y marginal que no es incluida por esa totalidad. Para un mayor entendimiento, ver: Dussel, E. (2011). Filosofía de la Liberación. México D.F.: FCE.

⁷La univocidad tiene que ver con una única voz, con una única forma de ver y sentir; por lo tanto, los discursos unívocos son hegemónicos y totalitarios: la modernidad, el liberalismo, el marxismo, el neoliberalismo, la globalización, etc.

⁸Las determinaciones son las propiedades esenciales o elementos constitutivos que correlacionan para que un fenómeno tenga existencia. Las determinaciones son distintas a la determinación y a la causalidad.

⁹Lo analógico es lo semejante, por eso se distingue. Lo opuesto es lo extraño, por eso se diferencia.



¹⁰Según estos cuatro principios (se refiere al despliegue del espíritu como: revelación inmediata, saber del espíritu sustancial, abandono de sí mismo y mutación de esa antítesis del Espíritu) *, los dominios de la historia universal son: 1°, el oriental; 2°, el griego; 3°, el romano; 4°, el germánico” (Hegel, 1968, p. 283). *El paréntesis y su contenido es nuestro.

¹¹Ya Aristóteles decía que el asiático (refiriéndose particularmente al chino) poseía la inteligencia del griego, pero no su fortaleza física, y que el africano tenía la fuerza del griego, pero no su inteligencia; por lo tanto, no eran hombres, el único hombre era el griego.

¹²Los centros mundiales de aquel tiempo eran China, India y los árabes. Los dos primeros eran productores de mercancías y conocimiento. El último era, eminentemente, comercializador y difusor de productos y saberes.

¹³Esto también es relativo, porque si bien son sus propias determinaciones las que le darán identidad a la Europa de la Cristianidad-Latino-Germánica, estas provienen de una amalgama cultural que habría que ubicar en la propia historia de las migraciones del mundo; en este caso particular, de la parte de Europa mencionada.

¹⁴Pero, además, la modernidad puede subdividirse en: 1) Modernidad temprana, que se halla comprendida entre la conquista de América y otras zonas del mundo hasta la revolución industrial. 2) Modernidad madura, que va desde la revolución industrial hasta la etapa del imperialismo y las guerras mundiales. Y 3) la modernidad tardía, que abarca desde la etapa de la posguerra hasta el mundo globalizado (Dussel, 2007a; 2007b).

¹⁵Podemos comprender al mito como una proyección de la conciencia que busca fundamentos para el pensamiento y la acción. Es el sustrato no irracional, sino una perspectiva racional alternativa a la dominante. Es un relato racional transmitido mediante símbolos. Es intuitivo, pero no necesariamente opuesto al pensamiento racional ni a la ciencia, ni necesariamente primitivo. No hay oposición entre mito y modernidad, mito y ciencia. El mito puede ser apropiado por unos grupos sociales y manejado para dominar a otros. (Gadamer, 1997; Béjar, 2012; Ricoeur, 2017).

¹⁶Dentro de la modernidad existen mitos como el del progreso, de la civilización superior, de la razón única, del desarrollo, de las razas, de la raza superior, de la cultura superior, de la separación entre materia y espíritu, de la causalidad, etc. En ese sentido fue que se dirigió del primer debate modernidad-anti modernidad que sostuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de la Casas. Ver: De las Casas, B. (1965). Tratados. Parte I. Ciudad de México: FCE.

¹⁷En ese sentido fue que se dirigió del primer debate modernidad-anti modernidad que



sostuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de la Casas. Ver: De las Casas, B. (1965). *Tratados*. Parte I. Ciudad de México: FCE.

¹⁸El Otro, es el que no soy Yo, pero que a la vez no reconozco como a mi prójimo, como a mi semejante. El Otro es la exterioridad, el Yo es la totalidad. Para una mejor comprensión, ver: Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México D.F.: FCE. Castro-Gómez, S. (2003). *Ciencias Sociales: Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la "invención del otro"*. En Lander, E. (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO. Y Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.

¹⁹Como Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Boaventura De Sousa y Aníbal Quijano, por citar solo algunos.

²⁰La concepción de lo científico ha variado en el tiempo europeo. En la Antigüedad, Platón sostenía que era la episteme (ciencia) y no la doxa (opinión) la verdadera forma de conocer el mundo de las ideas. En la Edad Media, el término scientia era útil para designar a todo tipo de conocimiento humano, pues su definición era simplemente el de sabiduría que se encontraba subordinado a la teología, suprema forma de aproximarse al conocimiento de Dios. Con la modernidad el sentido cambia, entendiéndose básicamente como observación, experimentación y predicción. La distinción principal es que, esta última, se ha hecho hegemónica a nivel casi planetario. Para una crítica sobre la ciencia moderna, ver: Lander, E. (2003). *Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos*. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO. Y De Sousa, B. (2009). *Una Epistemología del Sur*. México D.F.: CLACSO/ Siglo XXI Editores.

²¹Ya Max Weber se aproximó a esta definición de la política cuando afirmó que: "Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (Weber, 2014, p. 183); en cambio "Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas [...] Todas las cualidades inimaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de dominación tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido" (Weber, 2014, p. 184). El poder es una probabilidad. La dominación es un hecho concreto. Por eso, y



otros argumentos que no esgrimimos aquí, sostenemos que la política de la modernidad es dominación y no poder.

²²Como acción estratégica, como teleología instrumental medio-fin, como competencia amigo-enemigo, como hegemonía, como consenso discursivo, como espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos, como superestructura de lo económico, como completamente independiente de lo económico, como referencia exclusiva al Estado, como lucha por la disolución del Estado, como comunitarismo del republicanism conservador y como afirmación o negación absoluta de principios normativos. Para una mayor explicación, ver: Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Tomo II. Madrid: Trotta. También ver: Abellán, J. (2012). *Política. Conceptos Políticos Fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.

²³La política de la liberación es la propuesta filosófico política creada y difundida desde fines de los años sesenta del siglo pasado, que tiene como su máxima figura al argentino-mexicano Enrique Dussel.

²⁴El significado de corrupción de lo político, se debe entender en el sentido aristotélico del concepto; es decir, como degradación o desnaturalización de algo que fue creado o diseñado para un fin específico con medios legitimados, pero que ha perdido ese estado originario.

²⁵Fetichización, es el proceso por el cual algo que es de un modo se presenta bajo su forma externa como algo que no es. Es un ídolo o dios falso. El fetiche se crea para engañar. El fetichismo encubre la razón de ser de algo.

²⁶Para profundizar en el conocimiento sobre la potentia y la potesta, ver: Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta. También, Enrique Dussel (2006). *20 Tesis de Política*. México D.F.: Siglo XXI Editores/CREFAL.

²⁷Mandar mandando y mandar obedeciendo son momentos diferentes de las dos concepciones de la política que presentamos. Mandar mandando significa que el poder otorgado o institucionalizado, la potesta, se ha fetichizado, por lo tanto, es dominación del representante sobre el representado. En cambio, mandar obedeciendo, se refiere a cuando el representante reconoce que debe su mandato a la potentia y no se aparta de ella. Son dos modelos de representación opuesto. Para profundizar, ver: Enrique Dussel (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta. También, Enrique Dussel (2006). *20 Tesis de Política*. México D.F.: Siglo XXI Editores/CREFAL.

²⁸Los principios implícitos normativos de lo político son los principios del campo éticos subsumidos o llevados al campo de lo político. Con ello, se transforman en principios normativos, ya no del comportamiento ético, sino del político. Para conocer con mayor



profundidad el tema de los principios implícitos normativos en la política, ver: Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta. Y principalmente: Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.

²⁹La moral es del sistema, o sea conservadora. En cambio, la ética es del cambio, de la transformación. En el mundo renacentista, la moral cristiana era del sistema; mientras que la, ahora mural burguesa, era la ética de lo nuevo. Ver: Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta. La moral es del sistema, o sea conservadora. En cambio, la ética es del cambio, de la transformación. En el mundo renacentista, la moral cristiana era del sistema; mientras que la, ahora mural burguesa, era la ética de lo nuevo. Ver: Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (2012). *Política. Conceptos Políticos Fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Béjar, H. (2012). *Mito y Utopía. Relato Alternativo del Origen Republicano del Perú*. Lima: ACHEBE Ediciones.
- Braudel, F. (1993). La Larga Duración. En Francisco Quiroz. *Introducción a la Historia*. Lima: UNMSM.
- Castro-Gómez, S. (2003). Ciencias Sociales: Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la “invención del otro”. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- De las Casas, B. (1965). *Tratados*. Tomo I. Ciudad de México: FCE.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: la Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. México D.F.: CLACSO/ Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. Dialéctica de la Modernidad. Origen, Desarrollo y Ocaso. Clase 2. Publicado el 19 de agosto de 2016. Visto el 25 de enero de 2017. <https://bit.ly/31WBIOz>
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México D.F.: FCE.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). *1492, el Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz: Biblioteca Indígena.



- Dussel, E. (2007a). *Materiales para una Política de la Liberación*. México D.F.: UANL / Ediciones Plaza Valdés.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel E. (2006). *20 Tesis de Política*. México D.F.: Siglo XXI Editores/CREFAL.
- Dussel, E. (2003). Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Gadamer, H.G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G.F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Quinta edición. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Lander, E. (2003). Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maquiavelo, N. (2011). *El Príncipe* (edición bilingüe). Madrid: Tecnos.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En Aníbal Quijano (Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco): *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Antología Esencial. Buenos Aires: CLACSO.
- Ricoeur, P. (2017). *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vovelle, M. Ideologías y Mentalidades. Una Clarificación necesaria (1993). En Francisco Quiroz. *Introducción a la Historia*. Lima: UNMSM.
- Weber, M. (1985). Introducción. En *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires: Hyspamerica.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Tercera Edición. México D.F.: FCE.
- Wolin, S. (2012). *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental*. México D.F.: FCE.