

Dussel, la política y la crítica de las categorías

Enrique Téllez Fabiani
Universidad Iberoamericana (UIA)
ORCID ID 0000-0002-8498-1322
tellezfabiani@yahoo.com

Cita recomendada:

Téllez Fabiani, E. (2024). Dussel, la política y la crítica de las categorías. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 26, pp. 448-466

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2024.8522>

Recibido / received: 28/02/2024
Aceptado / accepted: 09/03/2024

Resumen

Dussel es uno de los filósofos más importantes de la historia contemporánea no sólo de Latinoamérica, sino del mundo. Su obra es ampliamente leída y profundamente discutida. En el presente texto, se hace énfasis en la arquitectónica, sin agotarla debido a la extensión y detalle. En la primera parte, se hace un registro panorámico de las obras más importantes de Dussel. No se agotan las decenas de publicaciones; es solo una muestra representativa de su pensamiento. En las partes 2, 3 y 4, nos concentramos en la primera redacción de la política, luego la ética y finalmente, la política definitiva; respectivamente. Se presentan juntas porque tienen la intención de mostrar la evolución desde las primeras interpretaciones hasta las últimas. En la parte 5, se estudia las determinaciones del poder, la potencia, la potestas y la hiperpotencia; junto con la analogía del capital, valor y trabajo vivo, desde la economía.

Palabras clave

Liberación, potencia, potestas, hiperpotencia, pueblo.

Abstract

Enrique Dussel is one of the most important philosophers in the contemporary history not only of Latin America, but of the world. His work is widely read and deeply discussed. In this text, emphasis is placed on architecture, without exhausting it due to the extension and detail. In the first part, a panoramic record of Dussel's most important works is made. The dozens of publications are not exhausted; It is just a representative sample of his thinking. In parts 2, 3 and 4, we focus on the first drafting of the politics, then the ethics and finally the final politics; respectively. They are presented together because they are intended to show the evolution from the first interpretations to the latest. In part 5, the determinations of power, potencia, potestas and hyperpotencia are studied; along with the analogy of capital, value and living labor, from economics.

Keywords

Liberation, potencia, potestas, hyperpotencia, people.



SUMARIO. 1. A manera de homenaje. Panorama de la obra. 2. La primera redacción de la Política. 3. La ética definitiva. 4. La política definitiva. 5. La afirmación creadora de la política. 5.1. Primera distinción: *potentia* y *potestas*. 5.2. Segunda distinción: *hiperpotentia*. 5.3. Tercera distinción: fuente y fundamento. 6. Comentarios finales.

1. A manera de homenaje. Panorama de la obra

La obra del filósofo Enrique Dussel está diferenciada por diversas etapas que se van entretejiendo hasta lograr la precisión temática y el ajuste metodológico deseados. Así, desde muy temprana edad, sus primeros libros se definen en dos grandes conjuntos, por un lado, el histórico-teológico; y, por otro, el antropológico. En ambos, hay un impulso decisivo de ir al origen, lo que traducía él mismo como buscar el fundamento del aquí y el ahora. En otras palabras, se trata de actualizar nuestra interpretación del mundo contemporáneo.

Con esta consigna, el registro meticuloso de nombres, datos, fechas, lugares, etc. de los episcopados en América Latina representan parte de esta búsqueda desde lo que es hoy el subcontinente considerando los dos grandes troncos culturales, tanto el americano como el europeo. Y son troncos porque se componen de una variedad incuantificable de ramificaciones culturales de ambas partes. Mientras que, con la trilogía antropológica manda el mensaje del rumbo que irán tomando sus inquietudes filosóficas.

En efecto, la *Historia general de la Iglesia en América Latina* y *El episcopado hispanoamericano* son obras monumentales que llenan un vacío de interpretaciones en un momento en que se pierden vocaciones en las familias religiosas; además, el resquicio que todavía queda de religiosidad en las sociedades del continente se vincula a las luchas sociales y políticas asociadas, aunque no necesariamente articuladas, a las luchas armadas clandestinas que operaban tanto en las ciudades como en la vida rural. Por eso, estas obras –en varios tomos– cobran un sentido histórico específico, a saber, el de dotar la justificación teológica más actualizada posible. Representa, para las décadas de los sesenta y setenta, una estrategia de inserción que intenta azuzar las perennes luchas en las comunidades humanas más vulnerabilizadas desde tiempos inmemoriales. Estratégico, porque en algún lugar remoto es más fácilmente reconocido Moisés que Homero o Cicerón; de manera que, el conocimiento de las instituciones eclesiales había dejado ya un cúmulo de imaginarios, personajes y vocabularios de más fácil acceso para la interacción entre los distintos sectores sociales.

Y todo esto generaba fricciones en la academia secularizada. A pesar de ser una aportación estrictamente teórica era rechazada como no filosófica, esta aportación de Dussel se tradujo en la teología de la liberación que ya se iba fraguando desde varias fuentes, como la *Black Theology* de los protestantes norteamericanos; o, autores de la Escuela de Frankfurt como Marcuse ya hablada del tema en su *Ensayo sobre la Liberación*, trabajo que se articuló a los movimientos del 68 en EUA y Europa. En Latinoamérica, la pedagogía de la liberación propuesta por Freire ya había adquirido carta de naturalización en diversos escenarios, tanto como la sociología propuesta por Fals Borda. Además, las teorías de la dependencia abonaron en esta línea; en buena medida, se colocaba un andamio teórico al poner las bases para explicar la pobreza y la desigualdad en la región. Personajes como Boff, Ellacuría, Scannone, Segundo, Gutiérrez, etc. lograron articular inquietudes teóricas para proveer un solo corpus teórico revitalizado gracias al ímpetu creciente de los más marginados de las sociedades latinoamericanas, pero no únicamente. A

finales de los años sesenta la teología de la liberación era un hecho consumado, aunque algunos estudiosos ponen el inicio en la publicación de Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, de 1971, obra en la que se muestra la base epistemológica de la teoría de la dependencia como soporte teórico para la praxis teológica.

Por otra parte, la trilogía antropológica la componen *El humanismo semita*, *El humanismo helénico* y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*. La redacción estuvo preparada desde los años sesenta y la publicación se fue dando desde 1969 hasta 1975. A nivel intelectual, Dussel sienta las bases de su pensamiento propio al dejar claro el diálogo Atenas-Jerusalén y al distinguir los pilares en los que se sustenta la cultura floreciente en el occidente europeo. Es decir, se trata del vínculo entre dos realidades culturales –la semita y la helénica– pero con la distinción de sus presupuestos éticos a través de la consideración antropológica; tan imbricados después de dos milenios atrás y por lo mismo confundidos en el pensamiento filosófico europeo actual. Se trata de una síntesis de la cristiandad que recorre toda la escolástica hasta prácticamente los años previos a 1492. Y aún más importante, podemos argumentar que la filosofía de la liberación es una filosofía semita en sus presupuestos antropológicos más básicos; lo que supondría, a su vez, una subsunción de la filosofía del occidente europeo y la norteamericana. Ambas tradiciones culturales son encubridoras de la realidad mundial. Desde entonces, el pensamiento dusseliano hará frente al eurocentrismo de ellas.

Trazadas las condiciones antropológicas e históricas del pensar filosófico, Dussel tiene clara conciencia de no volverse un simple repetidor de los grandes pensadores europeos; así que en el exilio mexicano escribe una declaratoria de principios, más a manera de proyecto o programa futuro de acción: *Filosofía de la Liberación* en 1975. En este libro describe aquello que heredó como formación y punto de partida que abandonará después, la fenomenología, la política, la naturaleza y la ciencia; y, lo que creará adoptando como suyo: liberación, antifetichismo, económica y la filosofía de la liberación. Cada uno de estos rubros es respuesta al anterior. La primera categoría de la filosofía dusseliana, por ejemplo, es la proximidad –relación interhumana– *versus* la proxemia –relación humano-naturaleza–; ésta como base de la filosofía griega que está imposibilitada a pensar los temas que inquietan a las mayorías pauperizadas; aquélla como un pensamiento que da prioridad al cara-a-cara, a la sensibilidad en un monismo antropológico y recupera la alteridad como pilar fundamental de su filosofía.

La lectura y recuperación de Marx en el pensamiento dusseliano, debe verse como una etapa larga y de meditación constante, articulando categorías anteriores e inventando otras nuevas. Además, le ofrece un paso definitivo a la comprensión de los aspectos materiales de la vida. La raíz semita de Marx le da la clave de interpretar la economía política desde la Exterioridad de Levinas, algo novedoso en sus circunstancias particulares cuando los estudios sobre el marxismo estándar eran hegemónicos en la academia y en la praxis de los movimientos sociales. A la crítica sobre la distorsión de los argumentos de Marx para ser adaptados a la filosofía de la liberación, Dussel respondía que no había un Marx hecho a la medida, sólo había que leerlo a la luz de la crítica de las categorías de la economía política, justo como el pensador alemán de raigambre judía, lo había hecho. Desde entonces, la filosofía dusseliana se promueve como crítica de las categorías. Es así que a finales de los años setenta, Dussel comienza la lectura y publica, primeramente, una compilación de ensayos, cursos, ponencias y traducciones en la filosofía de la producción de 1977; pero ya a principios de los ochenta, hay una decidida recuperación sistemática decantada en las cuatro redacciones del capital en *La producción teórica de Marx*, *Hacia un Marx desconocido* y *El último Marx*; añadiría todavía, *Las metáforas*

teológicas de Marx y una década después, *16 tesis de economía política*. Así que no se puede hablar sólo de la trilogía, sino de un compendio pormenorizado de la obra de Marx. Con este escenario de fondo, Dussel ha propuesto una segunda crítica de la economía política que todavía está por escribirse, si tomamos en cuenta que la primera tuvo su debate a lo largo del siglo XX.

Los diez años que van desde 1989 hasta 1997 sostuvo un diálogo con Karl-Otto Apel. No fue el único con pensadores europeos importantes, pero sí al que finalmente le debía no sólo el compromiso intelectual, sino la reiterada necesidad de proponer más determinaciones para pensar la ética completa que vería la luz en 1998; es decir: *Ética de la liberación* de la que hablaremos después. Al formalismo de la fundamentación de la *Ética de Discurso* de Apel, Dussel contrastaba el materialismo recuperado de Marx. Pero no era la materia cósmica, sino lo «material de contenido», como finalidad en la satisfacción de una necesidad, como pervivencia en la siempre menesterosa vida en comunidad. De ahí que proponga una nueva arquitectónica donde al binomio Totalidad-Exterioridad se le adhiere tres aspectos, materialidad, formalidad y factibilidad a cada uno de ellos. La ética de la liberación se proponía ser una ética sin criterios unilaterales y reduccionistas, además de pretender la universalidad de sus preceptos al enmarcar el panorama categorial completo con la actualización metódica. La pequeña obra *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, de 2016, será una especie de *postfacio* de la ética de la liberación de 1998.

Pasarían algunos años antes de ver publicada su pequeña obra *20 tesis sobre política*, de 2006, donde ofrece a grandes pinceladas el panorama aproximado de lo que será posteriormente su política definitiva, publicada desde 2007 hasta 2022. Obra que además es producto de un curso impartido a políticos profesionales en México en los años previos a la redacción. En esta obra hay un detalle metodológico que se advierte implícitamente; a saber, que la parte crítica contiene una subparte negativa y otra positiva. Esto será de la mayor importancia en su arquitectónica posterior para la política definitiva. En torno a estos años, también verá la luz *Hacia una política de la liberación*, de 2001, colección de ensayos que traducen la política de manera muy próxima a la arquitectónica de la ética; además, de incorporar estudios históricos asociados al globalización, modernidad y el sistema-mundo, que representan una síntesis de debates en los años anteriores donde se pone a prueba la universalidad de la visión histórica mundial, junto con la perspectiva marxista como punto de apoyo material a las reflexiones geopolíticas. Otra obra significativa es *Materiales para una política de la liberación*, de 2007; se trata también de una compilación que incorpora debates personales con varios intelectuales, estudios históricos de recuperación de clásicos de la región, ética y política. Otras obras, abonarán al debate del populismo, como en *Filosofías del Sur*, de 2016, tema controvertido y que despierta suspicacias por parte de pensadores europeos por ser asociado al nazismo y a otras corrientes aledañas de los movimientos sociales y políticos actuales.

Toda esta pléyade de textos, y algunos otros más, converge en una misma dirección: la *Política de la liberación* de 2007, cuyo subtítulo es: *historia mundial y crítica*. El recuento es pretencioso, ciertamente, pero ya es un libro que puede ser usado en debates históricos de gran calado, como las clásicas obras de historia de la filosofía que abundan en los estudios universitarios. Destaca el énfasis de los relatos encubridores del eurocentrismo de la filosofía occidental y la crítica puntual desde Latinoamérica. Un par de años después, el segundo tomo, la arquitectónica cumple con la descripción más detallada posible sobre la totalidad del orden vigente, con un innumerable registro de definiciones, precisiones terminológicas, articulaciones metodológicas e imbricaciones conceptuales. Desde entonces hasta el 2022, justo después de la pandemia, pasaron largos años de meditación sobre la parte crítica de

la política, hasta que, finalmente y de manera muy generosa, invitó a varios de sus alumnos a ser parte de este tomo. En efecto, la tercera parte de la política, *la crítica creadora*, pretende ofrecer un panorama de lo que implica la ruptura crítica y las condiciones actuales de la superación futura, donde arroja ideas de lo que puede pensarse como un proyecto político, tema no del todo bien discernido en las plataformas concretas de la política que se practica hoy en día.

Los últimos años estuvo concentrado más en la estética. Desde 2017 ofreció varias conferencias y escribió su primer ensayo intitolado, *Siete hipótesis para una estética de la liberación*¹ y finalmente en 2023 terminó la redacción de su estética definitiva que verá la luz póstumamente. Son seis décadas de trabajo comprometido.

2. La primera redacción de la Política

El primer texto explícito sobre política se encuentra en la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada en 1975 y concebida originalmente como un curso que impartiría a principios de los años setenta en Argentina. Dadas las circunstancias políticas en Latinoamérica y la peculiar sensibilidad del joven Dussel, su curso no podía ser una repetición de lo establecido en Europa, ni en la academia norteamericana; a pesar de la redacción original, propuesta como una recuperación de Heidegger y Hegel. El trabajo de Levinas, *Totalidad e Infinito*, regalo de su amigo y colega Juan Carlos Scannone, le obligó a pensar más allá de la Totalidad hegeliana para desbordarse hacia la Exterioridad levinasiana, superando las posiciones propias y marcando la agenda futura. Con Levinas debía ser claro que se trataba de algo nuevo: «Pasar a lo otro del ser, otra manera que ser. No es ser de otra manera, sino de otra manera que ser. Ni no es no-ser» (Levinas, 1990, p.13). Esto cambió la orientación general de su propuesta ética, tanto como la de su obra en conjunto. De ser un comentario exquisito en precisiones terminológicas, el manuscrito adquirió una reconfiguración metodológica significativa, detonante de reflexiones imprevistas para la fundamentación más sólida de la Filosofía de la Liberación de los próximos años. La significativa recuperación del sentido de la alteridad absoluta del filósofo de origen lituano provocó en Dussel un desmontaje total de su propio pensamiento: «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...» (Dussel-Guillot, 1975, p. 7). Esto lo demuestran los cientos de citas esparcidas por toda su obra hasta el final. Porque ya no era la posición «cómoda» del profesor eurocéntrico, repetidor del pensamiento europeo, de una postura (en el mejor de los casos) desde la contradicción interior de la Totalidad, sino la profunda adopción desde lo absolutamente otro que la Totalidad. No sólo era decirlo –como en un problema de filosofía del lenguaje–, sino de caminar junto a los indignados, los vulnerados, los excluidos, los marginados de esta «Patria grande»; y sólo a través de esa experiencia, hacer la teoría necesaria para transformar la realidad. En una entrevista a Levinas, dijo: «Conocí a Dussel, que en otro momento me citaba mucho, y que ahora está más cercano al pensamiento político, y aún geopolítico. Por otra parte, conocí un grupo sudamericano muy agradable que elabora la “filosofía de la liberación”, -Scannone en particular» (Levinas, 1991, p. 129)². El pensamiento levinasiano parecía entonces más significativo para la filosofía elaborada en Latinoamérica que en Europa misma; y, desde entonces, fundamental para entender la Filosofía de la Liberación, quizá sin sospechar los futuros frutos de esta relación.

¹ Dado que hay varias versiones de su manuscrito, puede consultarse como primer capítulo en la compilación en la que él mismo participó activamente, en Téllez (2020).

² La entrevista se llevó a cabo los días 3 y 8 de octubre de 1982. La realizó Raúl Forner y A. Gómez.

La propuesta fundamental se halla en los dos primeros tomos, los siguientes tratan los campos prácticos: la erótica, pedagógica y la política. La política es considerada como el «cara a cara» cuyo sujeto concretamente se manifiesta en el pueblo, categoría que será ampliamente discutida desde entonces hasta sus últimas obras. Cada campo debuta con la simbólica³, como lo propone Ricoeur cuyo núcleo ético mítico intenta ver el fondo de la situación desde la perspectiva antropológica. Desde la perspectiva histórica, la obra de *Las Casas* es el inicio de la crítica política desde el amerindio; relato que no intenta ser objetivo de los hechos sino indicador del sentido de la injusticia y su posible liberación popular. Sin embargo, lo más significativo para la arquitectónica que comentaremos aquí es el sentido positivo de la política (como servicio) y no sólo el negativo – como dominación–. Dice Dussel:

La liberación no es primera ni esencialmente un odio o una lucha. La liberación primera y esencialmente es un movimiento de amor al bien común futuro, una esperanza en el bien-estar, una voluntad de libertad, un sentido de realidad (que es exterior al ser del sistema opresor) (Dussel, 1979, p. 77).

La cuestión del sentido positivo –como «amor al bien común...» –de la política será fundamental para recuperar su obra desde la perspectiva de la continuidad de sus preceptos más significativos; y, en parte, para ahondar en las precisiones de la filosofía política de la liberación. Con esto, se inicia el comienzo metodológicamente correcto de la interpretación completa de la política.

La obra en el campo práctico de la política se centra en el pueblo marginado y en el pobre de la economía política. Se nota también que el cambio desde la tácita aceptación de la Exterioridad hasta las últimas redacciones de los últimos textos⁴ se ha trabajado ya con la lenta, pero decidida, recuperación de Marx al menos en sus líneas más generales. Lo importante es que la configuración de las categorías, la arquitectónica, está bien asumida en la explicación del binomio Totalidad-Exterioridad, no obstante, los ajustes que hará después a raíz de la publicación de la ética del 98.

Desde aquella redacción del campo práctico de la política, como subconjunto contenido en la antropológica, de una obra todavía mayor, la *Ética Filosófica* del 71, los siguientes diez años serán de búsqueda minuciosa de la manera de pensar más estricta posible. Se trata de que la fundamentación de la filosofía de la liberación sea estrictamente científica, pero, a su vez, de contenido y orientación crítica. No sólo es lo pensado –la realidad–, sino también y simultáneamente, la mejor manera de pensarlo (el método) en aras de su posible transformación –la praxis de liberación–.

3. La ética definitiva

En ese sentido, la *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, de 1998, marca un punto de inflexión en la propuesta teórica dusseliana. Y no solamente para la política, sino para todo el quehacer metodológico de sus obras posteriores. No se trata de una simple actualización de los temas ya trabajados, sino de una nueva configuración categorial que radicaliza su postura y la remonta a una pretendida universalidad difícil de fundamentar. Se trata de una nueva arquitectónica. Es culminación de múltiples debates y llega después de decenas de libros aledaños, a manera de intentos bien logrados, pero todavía conscientemente parciales. En efecto, de aquel texto de los años setenta a la ética definitiva adhiere tres aspectos a cada una de sus categorías principales. Con la lectura y recuperación de Marx, desde

³ Para una revisión de la relación entre Dussel y su maestro Ricoeur, quien se asume como crítico de Levinas, ver: Téllez (2022).

⁴ Con anotaciones adicionales al original en 1978 y algunos de los títulos cambiados.

principios de los años ochenta, descubre el aspecto material de las actividades humanas, distinto al materialismo hegemónico en aquel momento bajo el nombre de materialismo histórico y que dejará muy aislado al marxismo anidado en la práctica profesional de la política; no así, en movimientos sociales de muy amplia gama de variación ideológica.

Dussel percibía años atrás que la filosofía europea después de ser teo-logía se convirtió en logo-logía, en tanto filosofía del lenguaje; en otras palabras, la filosofía actual era incapaz de interpretar el mundo en la medida de no considerar más que el lenguaje como la totalidad de lo que debía pensarse. Por eso, desde entonces, hay un especial énfasis en concentrar los esfuerzos en recuperar lo material desde la obra primeramente de Zubiri y después de Marx, a pesar de que aquel nunca realizó una recuperación de éste, pero Dussel los articuló en función de la consideración de la verdad relativa a la realidad material. Esto conduce a la idea de distinguir verdad y validez, con sus respectivos criterios entre lo material y lo formal.

La ética definitiva recupera esta idea del aspecto material para comenzar la obra: esta ética, nos dice Dussel, es una ética de la vida, sugiriendo la emergencia material desde ella misma; es decir, la ética es consecuencia de la vida, como *a posteriori* antropológico, no como *a priori* de la razón. Por eso es material, y no exclusivamente formal como la mayoría de las propuestas con las que sostuvo diálogo. Justo la ética discursiva de Apel es importantísima para Dussel, porque provee de distinciones que le eran necesarias para completar el marco categorial mínimo y necesario de su ética. Además, la distinción fundamental es concebir lo material no al nivel de la física inanimada, sino a nivel de los fines completamente humanos: no es lo mismo comer –en tanto acto físico de masticar el alimento– que alimentarse –como gozo y satisfacción de una necesidad vital–, aunque éste se encuentre supuesto en aquel. Lo mismo el hambre, cuya sensación en la mucosa del estómago no es una ficción teórica, ni es un juego del lenguaje, sino la viva sensación de arrojarse por alimento, que sirve de soporte material de los seres vivos.

Esta ética, nos repite Dussel, es una ética de la vida, consecuente con mediaciones para la consecución de la vida. De ahí surge la necesidad de los aspectos formales de la relación entre los humanos. Pero no se encontrarían aislados, sino articulados a los aspectos materiales. No sería posible la vida sin la comunicación para llegar a acuerdos. Se trata de un aspecto siempre intersubjetivo en la convivencia; en esta unilateralidad se concentran las éticas formales. Ciertamente, sin la normatividad en los actos humanos sería imposible la organización que permite la vida. En ética, la validez de los actos se justifica con argumentaciones que se ponen a disposición de interlocutores que, eventualmente, permiten la aceptación o el rechazo.

Este ámbito formal es el lugar teórico de la ley. Sin embargo, el cumplimiento de la ley no necesariamente lleva a la justicia. En esta confusión residen los argumentos leguleyos de casi todos los legislativos porque llevan a la ley al máximo tribunal de lo impoluto para decidir desde ahí la totalidad de la política, la ética, la jurisprudencia, o cualesquiera otras disciplinas o profesiones. Aún cuestiones eminentemente materiales como el cambio climático se les suele reducir a tratados, pactos y el seguimiento de las normas para su solución; esto es importante pero no es lo único, ni la última instancia de decisión. La conducción de la justicia sólo sería posible si la ley es justa, pero al ser propuesta por humanos y éstos al no ser perfectos, proponen leyes imperfectas; luego, toda ley es equívoca y, aún más, puede ser explícitamente injusta como la permisión de la esclavitud y otras atrocidades. Entonces es empíricamente imposible identificar ley y justicia, debido a su inconsistencia teórica y a la falta de articulación desde otros criterios éticos.

Esta es una ética de la vida, nos reitera Dussel, una ética de lo posible que necesita de la reflexión teórica en términos de las posibilidades empíricas. Sólo lo posible puede ser pretendidamente bueno. Para saber qué es posible, o no, es necesario atravesar una reflexión suficientemente precisa de la realidad. Se trata del problema de la factibilidad. Este aspecto de la vida estuvo marginado de las reflexiones políticas hasta que Hinkelammert lo puso en el centro mismo de su propuesta ética. Bajo la consigna de que no se puede exigir lo imposible, dice: «El deber sigue al poder; [...] la ética no está abolida sino mediada -y relativizada- por las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana concreta. [...]. El deber sigue a la posibilidad, no le precede» (Hinkelammert, 2002, p. 370). Solo que, a diferencia de Dussel, este latinoamericano por adopción accede a la cuestión de la factibilidad por la vía larga de los mitos, como advierte Ricoeur. De manera que los mitos no trabajan con conceptos, sino con imágenes, metáforas, fábulas, parábolas, etc. Así que, pensar en los «experimentos mentales», como en física, es significativamente fructífero en filosofía dado que el saber absoluto conduciría al poder absoluto; como se piensan, por ejemplo, las máquinas perfectas, a través de cuya reflexión se construyen empíricamente máquinas reales. En otras palabras, se puede pensar ese ser perfecto para pensar lo humano desde la antropología, o mejor: la imperfectibilidad humana obliga a encontrar los límites de las acciones. Pero la única manera de saberlo de antemano es mediante la reflexión teórica de lo imposible. Por eso es importantísimo para la ética, porque no se pueden saber los efectos negativos de las acciones en el futuro lejano, dado que son imprevisibles. Es el caso del posible colapso ecológico en un futuro mediato, imprevisible hace décadas de progresos materiales; y, francamente impensable en el siglo XIX cuando se pone en marcha la era industrial como la conocemos hoy.

El establecimiento de las condiciones para alcanzar la bondad es el fin último de la ética; sin embargo, la pretensión de bondad hace referencia al hecho de saber de antemano que no se alcanzará plenamente dicha bondad, debido a la imperfección humana. Así que solo se puede aspirar a la tendencia asintótica que se va posibilitando en el ejercicio mismo de las actividades. Y sólo es relativamente posible si se toman en cuenta los tres aspectos, materialidad, formalidad y factibilidad, puestos en marcha juntos y simultáneamente. De otra manera, volvería a ser unilateral una ética que sólo se concentre en uno de ellos.

La crítica, para Dussel, es poner en cuestión al sistema vigente; pero no desde el mismo sistema, sino del afuera, la Exterioridad. No existe el sistema empírico perfecto; luego, tendrá efectos positivos tanto como negativos. Una ética desde el criterio de los efectos positivos no tiene sentido como ética; pero desde los efectos negativos cobra un sentido de ser plenamente crítica del sistema. Estos efectos negativos son imprevisibles, porque de antemano no sería posible conocer lo que no se ha producido, e indeseables –una vez aparecidos, nadie desearía su existencia–; además son no-intencionales; es decir, nadie los desea previamente a la puesta en marcha del sistema. Dichos efectos negativos son las víctimas. Por eso la víctima es muestra de que la autoafirmación del sistema no es perfecta. Justo debido a su no-perfección es que se interroga por la existencia de la víctima, en tanto efecto negativo del sistema. Y esto representa que puede ya no ser válido el sistema y la existencia de la víctima exige que debe ser cambiado. La víctima es una irrupción inevitable que pone en cuestionamiento la finitud, los límites, de cualquier sistema que se autoproclame como único, culminación, fin de la historia, irremplazable, etc., como la mayor parte de los sistemas que sobreviven en la etapa final y tratan de perpetuarse. No se trata de una simple percepción errada de la realidad, dado que existe el incumplimiento empírico cristalizado en pobreza, exclusión, marginación, opresión, etc. Todas estas facetas históricas de los sistemas empíricos ponen en crisis al sistema de donde surgen. A los tres principios que enuncia Dussel en su ética del 98,

si el principio material propone el acrecentamiento de la vida en comunidad, el incumplimiento material es tal que la víctima lo es debido a la privación de bienes que le permitirían vivir dignamente.

Se parte de un “hecho empírico”, de “contenido”, material, de la corporalidad, de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, como dimensión de una ética material [...]. Sólo aquí se puede vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. Antes hubiera sido difícil entender su propuesta. Espero que quizá ahora se podrá comprender que el “hecho” de ser víctima enjuiciado ética-críticamente, [...], no es un “hecho inmediato” o primero. Necesitábamos antes afirmar la verdad, la validez, la factibilidad del “bien” del sistema de eticidad (Dussel, 1998, p. 310).

Sólo después se contradice empíricamente el orden vigente dado que la mayoría de los participantes son sólo «efectos negativos» que no podrán sumarse. Es desde la positividad de la totalidad que la negatividad experimentada como muerte, exclusión en las decisiones, como imposibilidad del proyecto propuesto, puede tener un sentido pleno el sentido ético. De manera que la víctima descubre como no-verdad, como in-válido y no factible el sistema que debe revertir si quiere permanecer en la trama de la vida.

Si el aspecto formal propone el involucramiento en las decisiones, su incumplimiento trata la invalidez del sistema normativo, dado que no estuvo considerado en la toma de decisiones que le perjudica. Si el aspecto de factibilidad es proponerse lo posible del acto ético, el incumplimiento es la imposibilidad empírica del proyecto, o de la política pública. Las múltiples facetas de la negatividad es un estado de cosas que exige ser revertida porque producen sistemáticamente víctimas. Esta exigencia obliga a elaborar una destrucción del orden vigente. Es decir, la crítica es un desmantelamiento del sistema absolutizado –autorreferencial– en términos de la transformación posible.

4. La política definitiva

Inmediatamente después de la publicación de la ética definitiva, Dussel siguió pensando en el mismo esquema categorial, el binomio Totalidad-Exterioridad. Ya tenía dos grandes categorías divididas en tres aspectos diferenciados y articulados; así que, restaba proponer la explicación de la realidad política. Se le decía, y él mismo aceptaba, que la segunda parte de la ética era ya la política. Sin embargo, otro conjunto de críticas apuntaba al carácter deontológico de los seis principios; es decir, la política no se podía reducir a principios éticos, si bien debe contenerlos, al menos desde la posición adoptada. Con esto en mente, no era difícil cambiar la «pretensión de bondad» por la «pretensión de justicia», pero tampoco era suficiente. Lo de menos era relacionar puntualmente cada principio de la ética con un principio de la política, pero no era claro si a nivel histórico y, concretamente la praxis política de liberación responde a esta misma arquitectónica. La política debería estar compuesta de otras determinaciones igualmente importantes que era necesario encontrar. Además, el cambio de siglo trajo consigo una serie de cambios políticos en la región que no podían pasar desapercibidos por Dussel. Se trata del llamado «ciclo progresista» que lleva ya más de veinte años y puede ser interpretado en un lapso más largo como una emancipación cuyo referente más próximo es la revolución cubana y el más alejado son las guerras de independencia de dos siglos atrás.

Los primeros intentos guardan relación estrecha con la misma arquitectónica de la ética⁵, contrastado con la realidad vigente y su crítica. Sabía con claridad que, como en muchas otras ocasiones, estaba planteando algo nuevo: «Esta *Política de la Liberación* tiene clara conciencia metodológica [...] hacia la constitución futura de una filosofía política global, verdaderamente planetaria -hasta este momento inexistente» (Dussel, 2009, p. 521). Pero conforme iba avanzando, se dio cuenta que el conjunto de preceptos éticos debía transformarse en un subconjunto contenido dentro de otra arquitectónica. Y aún más, la moral y la ética jugaban un papel central en esta discusión, porque la ética se proponía como crítica de la moral; pero ambas deben estar contenidas en la política, a manera de andamios que soportan una subestructura. La política sin ética es guerra; y queda reducida al nivel exclusivamente estratégico. De la misma manera, en la guerra no tiene sentido la ética. Así que, hay *principios* éticos contenidos en la política; pero también, *estrategias*.

Para Dussel, el primer principio de la política puede ser ilustrado con el mito de Caín y Abel; no se *debe* matar al hermano, de donde el cara-a-cara concreto es la proximidad, como primera categoría de la filosofía de la liberación. Si se mata a alguien ya no tiene sentido la relación entre ambos como política, sino como guerra. Se trata de la muerte material del hermano, no obstante, la posible supervivencia lleva a la convivencia en tanto conducta formal. Y para hacer posible la convivencia entre grupos humanos cada vez más grandes en lo cuantitativo y más complejos en la imbricación cualitativa, se requiere de una estrategia política. Casi todos los autores que interpretan la política en el ámbito filosófico se concentran en el aspecto estratégico únicamente; y quizá una buena parte, niega la existencia de principios para reducirla a los movimientos estratégicos como si todo se tratase de una guerra. Pero no todo en política es estrategia y principio, también es *institución*. En otras palabras, las instituciones son el lugar empírico donde se cristalizan tanto los principios como las estrategias; y representan, en última instancia, relaciones entre personas. Las instituciones son mediaciones a través de las cuales es posible ejercer el poder político. Una política sin instituciones es anarquía, es vitalismo ingenuo, es un mundo de seres indiferenciados, es homogeneidad sin sentido. Una política de la liberación que tenga pretensión de justicia debe articular los principios, las estrategias y las instituciones, tanto para explicar el orden vigente como su crítica y superación.

En la ética, los distintos aspectos son el material, el formal y de factibilidad, como hemos visto ya; sin embargo, la transformación hacia la política cambia no sólo de léxico sino de profundidad semántica y de articulación. Esta situación la convierte en una lectura de mucha exigencia para el lector; Dussel está consciente de las cuestiones metódicas:

Nuestra *Política de la liberación* deberá como el artista de circo (en equilibrio sobre una fina cuerda) o el andinista en el filo de las montañas (sin caer en ninguna de las dos laderas) mantenerse en la articulación dialéctica de los opuestos para alcanzar una rica diversidad que supera los falsos dilemas reductivistas (Dussel, 2022, p. 41).

Justo lo que se busca al robustecer la arquitectónica es evitar dichos reduccionismos y tener una fundamentación completa de la política. Los actos políticos se vuelven unilaterales cuando se explicitan en las mediaciones que solo toman en cuenta un aspecto de varios que pueden ser considerados.

⁵ En principio, se trata de los *10 momentos* que describe en la ética. El esquema era muy importante para la exposición en clase; con él, se comprende muy bien toda la dinámica desde la Totalidad (sistema I) hasta la Exterioridad (sistema II). *vid.* Esquema 4.3, Dussel (1998, p. 304).

Ya no se trata de la *verdad válida posible* de la comunidad ética en sus tres aspectos, sino de la *voluntad consensual factible* de la comunidad política que concretamente se manifiesta como pueblo. Se tiene, entonces, tres niveles: el nivel (A) trata de la acción estratégica-política; luego, el nivel (B) las instituciones políticas, es decir, las mediaciones sistemático-funcionales de la acción; y, finalmente, (C) el nivel de los principios implícitos normativos de la política. Estos niveles se entretrejen con las esferas –antes aspectos– para transformarse en: esfera material, esfera de legitimidad formal y esfera de factibilidad estratégica. La recuperación de los niveles viene del diálogo que sostuvo Dussel con Apel, pero invirtiendo los niveles cuando recupera a Rawls⁶. Es un nivel inimaginado por ambos autores, pero necesario en la arquitectónica dusseliana para «animar» a la acción estratégica experimentando sus fronteras y sus marcos de discernimiento. Se trata del pleno ejercicio del «poder obediencial», como lo propuso Evo Morales, o de la variante del «mandar obedeciendo» de los zapatistas en el sureste mexicano; de manera que en un primer momento la voluntad «mueve» a la acción política para crearse instituciones –que pueden fetichizarse– y cuya exigencia queda supeditada por los principios. Son estos dos niveles, las instituciones y los principios, los que juegan esta triple división en la arquitectónica. Además, los principios políticos obligan desde dentro de la esencia misma del poder a acrecentar su voluntad desde el consenso factible. El saber moverse conscientemente entre los tres niveles y las tres esferas hace asequible, teóricamente hablando, el discernimiento entre la interpretación teórica y la posible transformación empírica de la política. Este periplo teórico ciertamente es largo y aumenta en mucho la complejidad de pensar la política como concepto y ejercicio. La arquitectónica hasta este punto, crece en imbricaciones de esferas y niveles⁷ en cada «constelación», como veremos. Y no será su última novedad.

Justo frente a la complejidad creciente de las subcategorías dentro de las categorías originales, resultó necesario renombrar al conjunto más grande como «constelación». En este momento de las reflexiones teóricas, Dussel cuenta con una variedad importante de determinaciones al grado que el tercer tomo de su política definitiva aclara desde el inicio las «tres constelaciones diacrónicas de la política». Se trata de la «Totalidad vigente» que supone el «principio conservador creador» que cuando domina se vuelve «poder como dominación». En la segunda, la «ruptura mesiánica» supuesto en el «principio anárquico», surge entonces el poder liberador, como crítica negativa cuya confrontación se dirige al poder como dominación. De manera que, en la tercera constelación, la «creación del nuevo orden» le presupone el «principio de la imaginación» dado que no hay nada escrito y se tiene que hacer camino caminando; surge entonces el «poder obediencial» positivo. Se tiene así, un momento dialéctico que parte de la totalidad vigente cuyos efectos negativos apelan a confrontarse desde la exterioridad; y, simultáneamente, el momento ana-dialéctico⁸ piensa desde la exterioridad misma, pero de manera positiva, de hecho, como pasaje desde la exterioridad a una nueva totalidad diferente. En el argot político se dice que, lo nuevo no acaba de nacer y lo viejo no termina de morir. La Totalidad representa lo «viejo» cuya matriz puede continuar ahí mientras sea funcional; pero, lo nuevo es más difícil que llegue a su plenitud, dado que se mueve en el camino que todavía no existe y que se persigue, en tanto concebido como deseado. Eso «nuevo» es una Exterioridad que se manifiesta como una afrenta a la Totalidad y como otra que se propone un futuro como proyecto que se mueve en la plena contingencia.

⁶ En Rawls, su *Teoría de la justicia*, comienza con los principios, luego las instituciones y los fines. En Dussel, la inversión es empírica porque se piensa desde la realidad comenzando con el acontecimiento del acto político. En el caso de Apel, en su *Ética del Discurso* solo interesa la fundamentación de la ética.

⁷ Ver el esquema 13.01 (Dussel, 2009, p. 43).

⁸ La cuestión de la analéctica, ana-dialéctica, fue tratada en *Método para una filosofía de la liberación*, inicialmente propuesta como un comentario conmemorativo de Hegel. Scannone también propuso y promovió el término.

Este es uno de los mayores problemas al que se enfrentan las izquierdas. Al no contar con experiencia –no han gobernado– no conocen del manejo administrativo del bien común, en estricto sentido, de la república. El siglo XX latinoamericano ha sido de mucho aprendizaje en el territorio, en las calles, en la protesta social, pero muy poco del escritorio. La medianía no es cuantitativa, sino con el criterio político de que el liderazgo no se desvincule de aquello que le da sentido: el pueblo; justo porque la *potestas* –las instituciones– se subvierten rápidamente cayendo en un desprestigio aún más profundo que antes de iniciada la transformación. Era necesario que una teoría –como se propone esta *política de la liberación*– se pronunciara al respecto y, en su consistencia lógica, articulara estos temas. En otras palabras, la «eficiencia administrativa» en términos de la factibilidad política es un aspecto significativo en la «pretensión política de justicia». No es algo menor; sobre todo porque el argumento del político conservador siempre apuntó hacia la inexperiencia de los grupos de izquierda. Con el pretexto de la super-especialización en la técnica administrativa del tecnócrata, los gobiernos de derecha cometieron fraudes burdos para desesperanzar a las opciones políticas distintas. La ascensión al poder de algunos gobiernos contrarios a la etapa llamada neoliberal, o que pretenden un cambio de rumbo político, se han topado justo con dicha inexperiencia al quedar desacreditados por los mismos problemas que señalaban antes de tomar el mando, como ocurre con el fenómeno Milei, en Argentina. Así que grandes sectores sociales evalúan la «creación de lo nuevo» con gran escepticismo. Y sólo en muy pocos casos se pueden percibir la aceptabilidad cuantitativa de los gobiernos, como los casos de Brasil –desde el segundo periodo de Lula da Silva– y México –desde el 2018–. Esto deberá cambiar con los gobiernos que se digan «progresistas», o críticos del neoliberalismo, aunque en la mayoría de los casos su toma de mando ha representado un aprendizaje lento, contradictorio y torpe. Así que la construcción creativa de alternativas, con instituciones renovadas y gobiernos volcados al servicio político en todos sus niveles para el pueblo, es de las tareas más difíciles de lograr.

5. La afirmación creadora de la política

El concepto de lo político está en relación directa con el poder político. Una serie de distinciones mínimas de sus categorías se vuelve necesaria, toda vez que su primera distinción teórica, la Totalidad y la Exterioridad, se fue desarrollando con la búsqueda de mayor precisión y profundidad. Es un concepto de difícil discernimiento en la medida en que no es algo sustancial, aunque se manifieste de muchas maneras materiales; pero tampoco es sólo relación, aunque se exprese como reacciones con ciertas causas, o modos de convivir. Tomando en cuenta la tríada de aspectos, material, formal y de factibilidad, el poder tiene otras determinaciones y otros niveles.

5.1. Primera distinción: *potentia* y *potestas*

Argumenta Dussel que lo político es el despliegue del concepto del poder político. Esto significa metodológicamente el ascender de lo abstracto –del mundo cotidiano, de la totalidad vigente– a lo concreto –una primera manera de articular los elementos inconexos de aquella realidad– en un primer trayecto de explicación; en un segundo trayecto se trata de descender de lo concreto –definiciones mínimas que sirven de preceptos para comenzar a comprender la realidad– hacia lo concreto explicado –uso de categorías de comprensión y su posible transformación a varios niveles–. En el primer ascenso, se trata de la construcción de todo el edificio de fundamentación, de todo el sistema de categorías de la filosofía política moderna supuesto en el ego dominante –*ego dominans*– y que, concretamente, se manifiesta el sujeto burgués –en tanto individuo posesivo–, dominante –autorreferencial–.

La larga lista de concepciones del poder cruza la perspectiva de Weber en términos de la obediencia; es decir, el sujeto que domina una situación y manda mientras que su contraparte es otro sujeto que tajantemente obedece. Dicho obediente queda invalidado como interlocutor posible. Sucede lo mismo con conceptos de lo político en términos del binomio amigo-enemigo, y otras versiones que lo reducen a lo procedimental, por ejemplo, entre muchas otras. Dice Dussel:

Si debiéramos anticipar en un solo enunciado lo que sea lo político, diríamos simplemente que es el *despliegue del poder político* [...] en todas sus dimensiones, niveles, sistemas, esferas, fundamentalmente como *potentia* (el poder de la *comunidad* política, o críticamente del *pueblo*), expresada como *potestas* (como la determinación institucional de la primera), *disyunción* [...] necesaria, inevitable y ambigua por excelencia de toda la política (Dussel, 2022, p. 13).

Así como Parménides toma su punto de partida en cuanto al ser y no-ser, lo uno y su contrario, la categoría fundamental de lo político es el *poder político* que se escinde por la «diferencia ontológica originaria» entre *potentia* y *potestas* –ver distinción 1, del esquema 1–. Pero esta escisión no es necesariamente contradictoria; es codeterminante, de manera que uno determina al otro. La *potentia* es indeterminación que se objetiva en la *potestas*, como mediación que regresa a aquella.

Dussel comienza por desentrañar que la fuerza es capacidad; es decir, la voluntad (material) con capacidad de mover, es potencia. De manera que la voluntad es primeramente *potentia*. Cuando esta *potentia* es capaz de ponerse sobre la voluntad de Otro, es dominación. En concreto, se ejerce la *potentia* de esta manera cuando es interpretada como reductivo, o defectivo. Sin voluntad, en la vida no podría darse mediaciones para la pervivencia, se inmoviliza; además, sin poder, la voluntad no podría ejercerse para obrar, no tendría orientación en la dispersión de voluntades. Las mediaciones son, concretamente, las instituciones en las que se ofrece la *potentia* misma para pervivir; de manera que, si la voluntad, en tanto *potentia*, quiere vivir, la *potestas* puede poner las mediaciones para su ejercicio; en concreto, el ejercicio del poder obediencial. Así que el poder político se escinde necesariamente en *potentia* y *potestas*. Se trata de determinaciones, como momentos de la comunidad política que organizan la suma de voluntades. «El poder político como *potentia* no es dominación; no es determinación negativa, sino que es positiva: es afirmación de la vida de la comunidad para vivir» (Dussel, 2009, p. 60). Como se comentó anteriormente con la cita de la primera redacción de la política, no sólo tiene relevancia de contenido político el hecho de pensar el ejercicio del poder como servicio, sino también reviste un significado distinto debido a la importancia metodológica que tiene relación con el «arranque» conceptual de un punto de partida positivo, a manera de Totalidad del sistema vigente. En otras palabras, no se estudia el poder desde su apariencia fenoménica, sino desde su esencia. Y sólo hasta después, en su mera defección, es como se lanza la crítica –negativa–, como efecto negativo justamente, desde el pueblo que no tiene posibilidad de pervivir, o de tomar decisiones que le conciernen, o de idear proyectos factibles para su propio futuro, y no como una imposición.

De ser contradictoria, se entiende que la *potestas* puede llegar a ser autorreferencial donde se afirma sin referencia exterior a sí misma. En concreto, serían las instituciones que pierden su referencia al pueblo de donde surgieron. Pero al perder esa referencia se re-crean en una serie de formalismos propios de la gestión organizativa, donde es posible perder el sentido tanto de su estructura como el de los contenidos de la justicia, bienestar, etc. En última instancia se termina separando hasta que la *potestas* se fetichiza; es decir, se trata de una afirmación autorreferencial sin referencia a la *potentia*. Esta fetichización es una separación donde una de las partes entra a una dinámica de ensimismamiento, de operaciones clausas, que ocupa

toda su energía en sí misma. Esta desvinculación de su origen es la fetichización del poder político; en otras palabras, y más en concreto, es la corrupción. «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» (Dussel, 2022, p. 89). Si se corrompen las mediaciones, las instituciones que se da la propia *potentia*, corre el peligro de corromperse todo; en el fondo se traslada la soberanía a la *potestas* y se pierde en la *potentia*, porque se encubre al pueblo.

En Latinoamérica se tiene la experiencia lamentable de haber tenido un siglo XX con golpes de estado en casi toda la región; y, a partir de este siglo, se descubre al poder judicial por encima del legislativo y el ejecutivo. En otras palabras, ya no son los golpes militares que irrumpen con la fuerza de las armas, sino los magistrados que declaran ilegal a los presidentes elegidos democráticamente, como el caso de Pedro Castillo en Perú o Dilma Rousseff y Lula da Silva en Brasil, los intentos en Guatemala en meses recientes en la nueva ascensión presidencial, o las amenazas explícitas en México –con ayuda de los sectores gubernamentales y medios, de sesgo conservador, norteamericanos y europeos– en pleno periodo electoral, entre otros casos más. Se trata de la «guerra jurídica», o, *lawfare*, muy presente estos últimos años, donde la *potestas*, expresada concretamente en el poder judicial, se autoproclamó soberana en detrimento de la *potentia*, ejerciendo delegadamente el poder como dominación.

De hecho, es una inversión porque la *potestas* de manera autorreferencial se auto adjudica la soberanía del poder político. En concreto, la autoafirmación del ejercicio de la política es creerse –subjektivamente– sede de la soberanía; es decir, el lugar de donde emana el poder. Con esto, surge la posibilidad de disolver toda relación en el ejercicio del poder. En principio todo el ejercicio del poder para sí mismo es fetichización absoluta en el extremo. Esta escisión explica la Totalidad, lo ya dado en el mundo, definición de elementos mínimos que explican el todo, vigencia del orden dado; además, punto de partida indispensable y comienzo de toda categoría posible ulterior.

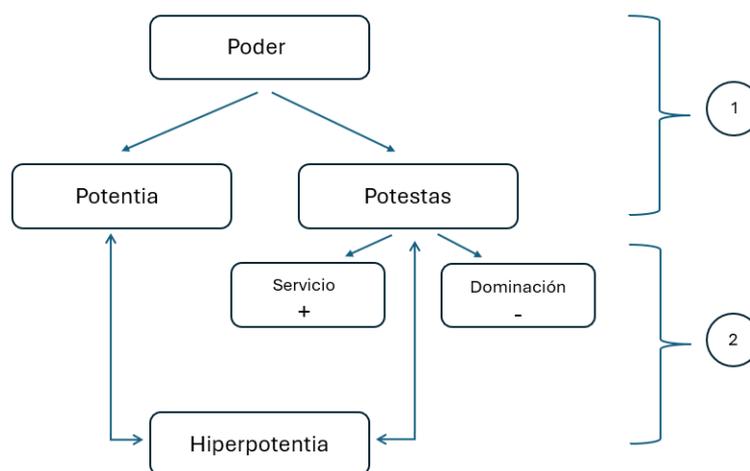
5.2. Segunda distinción: *hiperpotentia*

La *potestas* y la *potentia* explican el orden vigente; el lugar lógico de ambos es la Totalidad. En cambio, el lugar lógico de la *hiperpotentia* en la Filosofía de la Liberación es la categoría de Exterioridad (ver distinción 2 del esquema 1). Dice: «Ya no es *potentia* que origina el sistema vigente; es la *hiperpotentia* que lo pone todo en cuestión y es la fuente creadora innovadora» (Dussel, 2022, p. 357). La distinción es significativa en la medida en que hay un momento originario donde la *potentia* es generadora de una totalidad que, paulatinamente, se va cerrando hasta que se fetichiza y se olvida de su origen. Los pasos lógicos corresponden aproximadamente como sigue: (a) la Exterioridad como resultado que aparece concretamente en un sistema, por ejemplo, en el sistema político aparece el pueblo como Exterioridad, en el sistema económico aparece el pobre como Exterioridad, etc. (b) Esta Exterioridad es subsumida en la Totalidad; es decir, como un momento negativo que se pone en relación de subordinación con ella, como oprimido o marginalizado. (c) Finalmente, dicha Exterioridad se expone a la irrupción de la potencia liberadora, concretamente como «movimiento social» confrontado al sistema político, como «feminismo» frente al machismo y muchas más determinaciones. Es el tránsito de la comunidad política, que explica la Totalidad del orden vigente, hacia el pueblo indeterminado como una Exterioridad de difícil discernimiento. En suma, se trata de un momento crítico – primeramente «negativo» de afrenta, luego de «positivo» de proposición– de puesta en cuestión de la Totalidad desde la *hiperpotentia*. Se trata del tránsito a la actualidad

imprevisible en la medida en que se suspende toda certeza del orden vigente para internarse a la contingencia de lo inédito.

Mientras que la comunidad es un hecho histórico, el individuo es una deducción lógica de la idea de contrato que pretende ser el origen de la socialidad.

La modernidad fetichizada tiene como punto de partida este individuo que pone en marcha toda explicación posible de su funcionamiento; de manera que, se



Esquema 1. Distinciones categoriales del Poder: *potentia*, *potestas* e *hiperpotentia* (elaboración propia)

vuelve necesario des-en-cubrir –en el doble movimiento de remover aquello cubierto previamente– al Otro olvidado en el momento mismo del fetichismo. Fetichismo significa separación de lo fundado con el fundamento y trata justo este encubrimiento, porque para el liberalismo, por ejemplo, el fundamento es la contractualidad, o el Estado; esto es, la apariencia institucional –*potestas*– y ya no el pueblo que le dio origen a la Totalidad que, concretamente representa el campo de la política. Es ahí donde la criticidad de una política debe poner énfasis para des-en-cubrir lo que el fetichismo encubre. En este ocultamiento se encuentra la *hiperpotentia*. Dice:

La pretensión de esta Política de la Liberación es mostrar que más allá del fundamento fetichizado moderno existe una realidad invisibilizada, que es la fuente creadora de toda posible praxis e institución -en nuestro caso praxis liberadora e institución transformada parcial o radicalmente, es decir, revolucionariamente (Dussel, 2022, p. 360).

El campo político en el liberalismo se asumió como una sola estructura homogénea donde la desigualdad era una «pequeña», casi insignificante distorsión que, en tanto regla, podría ser «reparada» sin modificar el núcleo central. En otras palabras, no había necesidad de hacer transformaciones profundas dado que, además, su origen violento, histórico y concreto, quedó oculto mediante un contrato consensuado abstracto, sin sustento histórico. Las llamadas «minorías» tienen sentido en esta interpretación; a pesar de que las minorías sumadas pueden ser más numerosas que las «mayorías» artificiales, sin sustento en la realidad. En países como Bolivia, o Guatemala, las supuestas «minorías» como los indígenas, son simplemente mayorías. En la homogeneidad de lo político, la heterogeneidad se adiciona a una trama de lo político que son las instituciones, el estado de derecho, etc. Todo esto representa un artificio ideológico de legitimidad unilateral para incorporar a todas las naciones en la misma normatividad.

La adopción involuntaria del liberalismo en los países latinoamericanos obliga a respetar las reglas de los derechos humanos, aún en detrimento de su dinámica propia donde la «sociedad civil» también se autoproclama como soberana, en tanto representante de la sociedad en su conjunto; y, a menudo, va en contra del bien común, o de la sociedad misma, dado su carácter injerencista debido a que los financiamientos vienen de sectores específicos de los EUA, o Europa occidental. Y también es aséptica del pueblo: aquella tiene «intereses», éste tiene «necesidades»; inclusive se percibe una especie de rechazo a las clases bajas, profundamente vinculadas a los pueblos indígenas. En el mejor de los casos, se tiene un vínculo paternalista, donde la sociedad civil ejerce algo como un protectorado de las clases más vulnerabilizadas de la sociedad. Las argumentaciones a favor de estas maneras de ejercer el poder deben ser desmanteladas para transitar a una nueva Totalidad que mantenga un núcleo funcional de lo existente –sin el colonialismo interno– y desde la *hiperpotentia* –en tanto, «realidad invisibilizada» –para que pueda crear las novedades institucionales, normativas, o estratégicas, superando las desigualdades que se viene arrastrando, literalmente, desde siglos atrás.

5.3. Tercera distinción: fuente y fundamento

La idea de hacer una crítica de las categorías de parte de Dussel en el campo político tiene vínculo en la crítica de Marx en el campo económico. Si el capital es el «valor que se valoriza», el ser se pone a sí mismo como fundamento de lo que aparece. Es decir, la mercancía, en tanto fenómeno económico, aparece desde su fundamento que es el capital; pero en otro nivel de explicación, el capital tiene, a su vez, como fundamento el valor. No obstante, cabe la pregunta sobre la fuente del valor. Marx comenta que las dos únicas fuentes de riqueza son la naturaleza y el ser humano. Así que, el trabajo sería la categoría que describe la relación entre ambas entidades. Luego, el valor es un atributo dado por lo humano, de manera que el ser humano en tanto trabajador «pone» ese atributo a las cosas. En suma, es el «trabajo vivo» –categoría de Marx para describir el ser humano en tanto trabajador– quien es fuente de valor. Tanto Marx como Dussel disciernen la ubicación del trabajo vivo como fuente del valor, desde la nada; mientras que el valor es fundamento del capital en su circularidad, pero no como fuente. Es decir, primeramente,

El “trabajo vivo”, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal *fuera, más allá, trascendiendo* o, como lo hemos llamado en otras obras, en la exterioridad del capital. [...]. De esa manera, la crítica del capital (como realidad cósmica) se efectuará desde la *exterioridad* del “trabajo vivo”. (Dussel, 1988, p. 293)⁹.

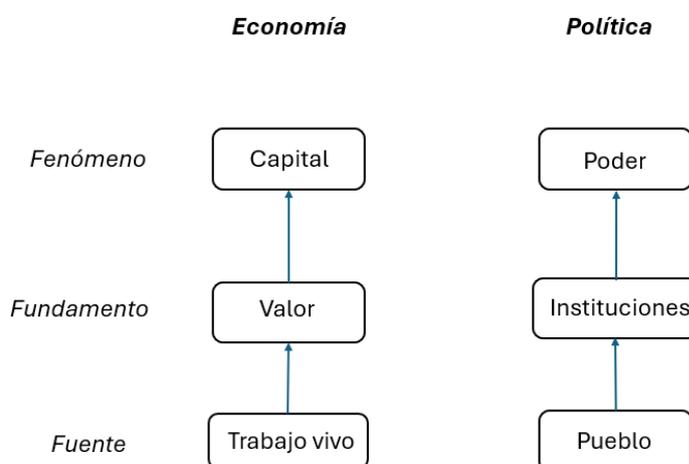
Opino que el momento más importante de esta reflexión no sólo es el des-encubrimiento de ser humano detrás de toda institución, normatividad, producción, distribución, etc. en términos políticos y económicos, respectivamente, sino el salto político que recuperará hasta muchos años después al calor de la política definitiva. Anotará con más precisión cuando comente la tercera y cuarta redacción del capital y al articular creativamente sus estudios con la filosofía de la liberación tal y como él mismo la propone, dice:

La creación de la nada adquiere en Marx un claro sentido científico-crítico en economía (y revolucionario en política): el “trabajo vivo” es la fuente creadora del plusvalor, del valor que se valoriza como esencia del capital, desde la nada -es decir, desde el mismo trabajo vivo como “Potencia”, *dynamis*, más allá del fundamento del

⁹ Se trata del capítulo 14, *Los manuscritos del 61-63 y la filosofía de la liberación*.

mero trabajo objetivado. El “trabajo vivo” es el principio “meta-físico” real y crítico del capital como “totalidad”. (Dussel, 1990, p. 379)¹⁰.

Advertía con sus palabras que, en la política, y no sólo en la economía, era posible pensar el encubrimiento del «trabajo vivo» y del «pueblo», como fuente de posibilidades concretas; ambos representan una unidad, solo separada por su interpretación analítica. Dice Dussel: «La *fuente* del plusvalor (que siendo valor valoriza o aumenta el valor original; es así la esencia del capital) es el ‘trabajo vivo’ (*lebendige Arbeit*) que ‘*crea valor*’ desde la nada del capital en el plust tiempo del plustrabajo por el que pone valor como *plus-valor*» (Dussel, 2022, p. 360). La esencia última de la Totalidad, del capital, sería el fundamento, en tanto la valorización del valor. Es el fundamento ontológico –el valor– de lo que fenomenológicamente aparece –el capital–; pero la fuente es el trabajo vivo.



Esquema 2. Analogía entre economía y política en su fuente, fundamento y fenómeno (elaboración propia)

En el esquema 2 se muestra el «despliegue» completo y la analogía en lo político y en lo económico. El fundamento del poder son las instituciones, o mediaciones, que permiten la pervivencia de la vida en comunidad política; y se recrean constantemente en el tiempo para volver a sí. De manera que el sistema político institucional también aparece como si fuera el fundamento de todas las acciones posibles en el ejercicio del poder. Pero no es así, porque la fuente de las mediaciones o instituciones es el pueblo oculto a través del sistema político. Luego, las instituciones son pueblo objetivado.

El sistema político institucional (la potestas) se comporta con respecto a todos sus momentos (las acciones que lo originan y las instituciones que lo componen) como si fuera el fundamento, como si los hubiera fundado. Las acciones debidas y las acciones vigentes (desde el contrato originario, la Constitución, las leyes, las acciones materiales del Estado, etc.) ya no aparece puestas por su relación simple e inmediata con el poder político del pueblo, de la comunidad política escindida (potentia). El sistema político institucional (en última instancia el Estado) se comporta con respecto a las acciones y las instituciones como puestas y fundadas por él; se vincula con ellas

¹⁰ Se refiere al capítulo 9, *Marx contra Hegel. El “núcleo racional” y la “matriz generativa”*. Tanto el capítulo de la nota anterior y la presente, son un rico debate de confrontación desde los autores clásicos hasta la tradición filosófica latinoamericana; temas descubiertos por Dussel en la segunda redacción del capital.

como el ser (Sein) que las genera desde sí mismo. La fuente creadora (el poder instituyente del pueblo) ha quedado oculto (Dussel, 2022, p. 363).

De lo que se trata es de poner las mediaciones científicamente adecuadas para explicar que en el fondo de toda apariencia se encuentra el «pueblo» en términos políticos y el «trabajo vivo» en términos económicos. Ambas categorías son análogas; y, ciertamente, contienen algo de ambigüedad. Y lo son tanto el proceso de ocultamiento como el de des-en-cubrimiento. Precisamente, la tarea filosófica de revelar las categorías que median entre el fenómeno y la fuente que lo produce, tiene el carácter científico de otras disciplinas concentradas en las ciencias naturales. Si el «trabajo vivo» se objetiva para la producción, usando las categorías a la manera de Marx en estricto sentido, el pueblo se objetiva en las instituciones políticas que deberían servirle para el acrecentamiento de la vida en comunidad, para lograr lo que algunos gobiernos concretamente nombran bienestar, felicidad, o lo que se propongan como fin último del sistema político institucional.

6. Comentarios finales

En el des-en-cubrimiento la afirmación del pueblo se vuelve la fuente transformadora de toda «voluntad legítima factible»; y es fuente también de toda institución que se recrea culturalmente desde y para el pueblo mismo; de manera que las mediaciones institucionales son el fundamento del poder político, pero no son sede de la soberanía; el soberano ha sido, sigue siendo y será, el pueblo. La mayoría de las historias políticas de los países latinoamericanos, desde las independencias en torno al año 1800 hasta nuestros días, tienen el carácter soberanista de afirmación popular. Por eso, los gobiernos que pretenden ser independientes al control externo revisten de significado muy especial en la consideración filosófica. Por eso, algunos de los líderes de las generaciones más añejas que hoy gobiernan viene de luchas asociadas a las guerrillas de la segunda mitad del siglo XX o de movimientos sociales de la izquierda política. Las generaciones más jóvenes vienen de la indignación de ver cancelado un futuro mejor que el de los padres.

Dussel fue sumamente sensible a la praxis política que se fue gestando al calor de esas y otras luchas. Su obra no solo toma ejemplos de los acontecimientos más significativos, sino son recuperados como parte sustancial de las determinaciones que fue construyendo a lo largo de las seis décadas de trabajo intelectual, siempre como discípulo atento, articulado orgánicamente con los liderazgos latinoamericanos. En sus últimos años, estuvo comprometido en la formación de cuadros políticos, especialmente en México, y se le recuerda como promotor de esta larga y amplia lucha de la afirmación del pueblo.

Bibliografía

- Dussel, E. y Guillot, D. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Bonum.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana*. Publicaciones de la Universidad de Santo Tomás.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI- Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Trotta.

- Dussel, E. (2022). *Política de la liberación. Volumen III. Crítica creadora*. Trotta.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Levinas, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset.
- Téllez, E. (2020). *Para una estética de la liberación decolonial*. Lirio.
- Téllez, E. (2022). Ricoeur y Dussel. Simbólica y crítica a la ética ontología. *Inter-American Journal of Philosophy*. <https://ijp.tamu.edu>