



Una Ontología de la Política: Fundamentación del Poder Político desde la Vida Humana en Enrique Dussel.

Camilo Estiven Coral Carlosi

Sergio Díaz Cordón

Universidad del Valle.

Facultad de Derecho y Ciencia Política

Estudios Políticos y Resolución de Conflictos.

Santiago de Cali.

2024.



Una Ontología de la Política: Fundamentación del Poder Político desde la Vida Humana en Enrique Dussel.

Camilo Estiven Coral Carlosi

Sergio Díaz Cordón

Trabajo de grado como requisito para obtener el título de
Profesional en Estudios Políticos y Resolución de Conflictos.

Director:

William Alberto Giraldo Sánchez Ph.D

Universidad del Valle.

Facultad de Derecho y Ciencia Política.

Estudios Políticos y Resolución de Conflictos.

Santiago de Cali.

2024.

Agradecimientos Camilo

A mi padre (q.e.p.d.), a mi familia por el apoyo, a mi hija Laia por la esperanza, a la combativa Universidad del Valle por la formación, a nuestro grupo de Estudios Políticos y sus docentes, a mi amigo Sergio por lo recorrido a lo largo de nuestra formación, a quienes desde la lucha social creen en un mejor mañana y a quienes de una u otra forma acompañaron este proceso desde cualquier orilla.

Agradecimientos Sergio

Gracias a Dios: orden moral del mundo. A mi madre Luz Mery, a mi padre Edilson. A los hermanos que la vida me dio: Nickoll, Jilder, Camila, Brayan, Melissa, Valentina, Fabricio y Sebastián. En especial a Camilo quien me acompañó en la carrera y en esta monografía. Gracias a mi familia en general. A los compañeros que me han acompañado en el proceso de formación (tanto en Estudios Políticos como en Filosofía). Gracias al alma máter que me abrazó y me enseñó sobre sueños colectivos, gracias a los profesores de los Programas de Estudios Políticos y Profesional en Filosofía, sus enseñanzas siempre me acompañarán. En especial a los profesores, Martín Urquijo, quien ha sido todo un maestro para mí, y William Giraldo, quien ha acompañado esta monografía como director. Gracias a los *Otros* y las *Otras* del mundo, inspiración absoluta de esta monografía.

Gracias a mi ángel, Ingrid Marcela Cordón (1973-2020). La voluntad en tí se ha extinguido; pero tu vida ha marcado mi existencia con tal nivel de dulzura y fortaleza, como si los surcos de todo esfuerzo posible fuesen arados por tu ejemplo. Cada logro, cada éxito, es una oración de amor y respeto a tu memoria.

Dedicatoria

A la memoria del maestro Enrique Dussel (1934-2023).

A quienes luchan por la justicia social, a las víctimas y sus familias, a los colectivos, movimientos y procesos con carácter popular que aportaron y aportan con sus vidas, con ellas y ellos se piensa y construye una Nueva Colombia.

Tabla de contenido

Epígrafe general a la monografía.	6
Resumen	7
Introducción	8
Planteamiento del problema: La Constante Reflexión Desde la Teoría Política	9
Capítulo I. Potentia: El fundamento de la política desde la voluntad, el ascenso dialéctico	18
1.1. El Ascenso Dialéctico	18
1.2. La Tradición Cognitiva	23
1.2.1. La Causalidad	24
1.3. La Tradición De La Voluntad: Vida Humana Como Fundamento	46
1.3.1. La Fundamentación Del Poder Desde Su Fetiche	56
1.4. Conclusión Del Primer Capítulo	65
Capítulo II. Potestas: Teoría del Estado y fetichización del poder en Dussel	67
2.1. El Cerrarse Sobre Sí Mismo Del Poder Político	67
2.1.1. El Fetichismo En Marx	68
2.2. Estado y Potestas	70
2.3. Tres Constelaciones Diacrónicas de la Política	78
2.4. Fetichización Del Poder	82
Capítulo III. Hiper-potentia: la vida de la víctima como fuente creadora.	90
3.1. El Tercer Momento.	90
3.2. Totalidad: La Conjunción Entre Ser e Identidad Como Realidad y Su Superación	91
3.3. La Analéctica Como Superación De La Dialéctica: Fundamento y Fuente Creadora	102
3.4. La Víctima: El Otro Como Base De Liberación	108
3.5. Nuevas Reglas y Nuevos Derechos: Iusmaterialismo	113
Reflexión Final: Un nuevo concepto de poder político para los estudios políticos	122
Referencias	124

Epígrafe general a la monografía.

Quien elija aquella clase de profesión en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que estas no serán otra cosa que sacrificios asumidos en interés de todos; quien obre así, no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán, calladamente, pero por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los seres humanos nobles.

——— Karl Heinrich Marx¹

¹ Citado en Dussel, 2022.

Resumen

La Política de la Liberación es sin lugar a dudas una de las obras contemporáneas más relevantes para el estudio crítico y desde el Sur global de las consecuencias del sistema-mundo y de las posibilidades que desde los oprimidos surgen para establecer una nueva legitimidad, que rescata a quienes se les excluyó, que transforma el sistema político vigente en su encuentro con la víctima y que establece una nueva dinámica para el Estado y la sociedad.

El ensayo representa el esfuerzo por realizar un aporte a la reflexión continua que la teoría política hace sobre el poder y su fundamento, tomando como eje central la obra de Enrique Dussel, quien en diálogo con otros referentes teóricos develará la concepción positiva del poder político en contraposición a lo expuesto por los clásicos de la Ciencia Política (Weber, Hobbes), abriendo la posibilidad de entender al Estado y sus instituciones desde la voluntad de creación y al poder mismo desde la voluntad de vida. De este modo, el Estado y las instituciones vistas desde la teoría de la dominación se posicionan desde una parte incompleta de la comprensión en su conjunto del poder, el poder fetichizado, que en su esencia es excluyente, entonces, es necesario superarlo desde la acción del Otro, de las víctimas del sistema político vigente para encontrar una nueva legitimidad analéctica que realice el ideal de justicia desde y para éstas.

Palabras clave: alteridad, teoría política crítica, voluntad de vida, víctimas, marxismo latinoamericano.

Introducción

En el presente ensayo se pretende analizar la fundamentación ontológica del poder político desde la vida humana en la política de la liberación de Enrique Dussel. Esto a través de detallar los componentes de la fundamentación ontológica del poder político de Enrique Dussel, lo que llevará, en un primer capítulo, a la meditación filosófica dialéctica para denotar ese fundamento como *voluntad de vivir*. Para ello, es necesario enunciar brevemente las tradiciones filosóficas que abordan el problema desde dos aristas: en un primer lugar, la tradición cognitiva que indaga sobre las posibilidades del conocimiento en general como propedéutica. En segundo lugar, la tradición de la *voluntad* que va más allá de esas condiciones de posibilidad e indaga por el conocimiento más inmediato, el del *querer* en el que consiste la voluntad. Una vez se hagan estas claridades, se enunciará esta *voluntad* en tanto *querer permanecer en la vida*, como conocimiento más inmediato, argumentando que esta *voluntad de vida* es el *fundamento de todo lo que llamamos político*, este *fundamento* supone una reelaboración positiva del concepto de *poder*, porque se sitúa como un *poder permanecer en la vida*. Se terminará el primer capítulo haciendo una crítica a las fundamentaciones metafísicas débiles que tergiversan ese *fundamento positivo* de la propia voluntad, como es el caso de la realizada por Thomas Hobbes.

En un segundo capítulo se aborda la *fetichización del poder*, que es el fenómeno que se presenta cuando el *fundamento* se cierra sobre sí y desconoce a su *fuentes*. Este *cerrarse sobre sí* genera nada menos que la corrupción del sistema político como totalidad, es la subversión negativa de la *voluntad de vivir* en *voluntad de poder* como dominación. El Fenómeno de la *voluntad de poder* como dominación genera víctimas, pues sus expresiones en el mundo no son sino la violencia con la que se reprime al pueblo. En este apartado, se

realizan críticas a las lecturas de autores como Max Weber, para quien el poder político es mera dominación al orden general, impersonal abstracto y *aparentemente racional*.

En un tercer capítulo, se buscará superar la negatividad expresada en la *fetichización del poder* a través de la *metafísica de la alteridad* de Lévinas, para quien, las instituciones políticas no pueden partir del propio yo, sino que nacen de mi relación con el *Otro*. En un segundo momento esa *relación con el otro* nos llevará a deconstruir el relato metafísico de la emanación dialéctica, superando las definiciones defectivas de la teoría política. Se concluirá el capítulo abordando temas de frontera que quedan tras de sí en esta reelaboración ontológica del poder político, como lo es, el nuevo derecho, ya no basado en la validez de la norma sino en la materialidad de la vida humana, motivo central de esta monografía.

Planteamiento del problema: La Constante Reflexión Desde la Teoría Política

" Instrúyanse, porque necesitaremos toda nuestra inteligencia.
Conmuévanse, porque necesitaremos todo nuestro entusiasmo. Organícense,
porque necesitaremos de toda nuestra fuerza."

(Gramsci, 1919)

La labor del politólogo consiste en el análisis metódico de las coyunturas (momentos políticos), el sistema político y en general de los comportamientos y transformaciones materiales del poder, ocupándose de una de las más grandes creaciones humanas: la política. Así, la Ciencia Política busca desentrañar respuestas a los interrogantes de la época con base en argumentos empíricos y teóricos, de acuerdo con Rivas (2002):

los politólogos asumimos los desafíos que actualmente se presentan y se desprenden de la transformación de la política, de sus actores y agencias (concepciones y prácticas) a lo cual se le agregan los desafíos impuestos por el proceso de globalización y las nuevas relaciones, órdenes y actores que surgen a escala mundial, nacional y local. (Rivas, 2002, p. 51).

Por otro lado, siguiendo la lectura de Garzón (2009) el papel de la filosofía política, que se ocupa de la justicia, consiste en la búsqueda por una justificación racional de los diferentes problemas que surgen en y sobre la sociedad bajo los criterios de “coherencia lógica” y “concordancia con los hechos” (Garzón, 2009, p. 309), de este modo, el filósofo político confronta su interpretación lógica de los presupuestos de una teoría política con los elementos empíricos extraídos del contexto para establecer frente a ellos un juicio acorde a la construcción ideal de un orden social justo, sobre el cual, no existe un consenso.

De acuerdo con lo anterior, la teoría política como cuerpo conceptual referido a los hechos políticos, permite encontrar los argumentos normativos o empíricos sobre los cuales se construye la comprensión del fenómeno político se supedita:

[...] a la naturaleza misma de las cuestiones políticas, el carácter opinable de las posibles alternativas, los intereses en juego, y la imposibilidad de predecir el futuro en forma exacta e infalible. (Garzón, 2009, p. 312)

Del mismo modo, la teoría política desde Nosetto et al (2020):

[...] constituye un ámbito de prácticas de investigación, escritura, enseñanza y aprendizaje que ha adquirido cierta consistencia disciplinar en virtud de temas,

problemas y enfoques comunes. Considerada una rama de la ciencia política, la teoría política constituye una aproximación a los problemas políticos del presente, informada en la tradición de pensamiento político contenida en las obras del pasado y atenta a las coordenadas históricas propias de cada tiempo. (Nosetto et al, 2020, p.10)

Así, la teoría política o el pensamiento sobre lo político de acuerdo con Von Beyme (Trad, 2014) contiene, como toda teoría de tres elementos fundamentales: 1. Generalizaciones individuales, 2. Teorías parciales como las que versan sobre el fenómeno del voto y 3. Teorías generales sobre el sistema político completo. Todas las anteriores surgidas de la constante interacción de los hechos, por ello, Nohlen (2012) enuncia que “las teorías políticas están influidas sustancialmente por el contexto histórico-social en que se formularon y que tratan de modificar” (Nohlen, 2012, p. 24).

De forma concomitante, pueden presentarse diferentes formas de abordar una metodología en la teoría política, al respecto en el manual denominado *Métodos de la Teoría Política*, Nosetto et al (2020) reflexionan a partir de la forma en la que la teoría política construye el conocimiento y llegan a la tesis de que “una constatación metodológica corriente respecto a la investigación en teoría política es su visible apartamiento de los patrones que rigen a los diseños estándar de investigación empírica en ciencias sociales (...)” (Nosetto et al, 2020, p. 11), de este modo, se establecen diferentes alternativas al método como la remisión a la historia intelectual, la historia conceptual o la teoría crítica; a las tradiciones de largo aliento como la historia de las ideas o la hermenéutica; o centrado a aludir al legado y desarrollos de conceptos desde los grandes aportes del pensamiento, generalmente producto de la filosofía política.

Con respecto a lo anterior, desde los aportes de Nosetto et al (2020) referentes al método de la teoría crítica como método para teoría política se realiza una advertencia metodológica, puesto que, la teoría crítica por su naturaleza no se circunscribe únicamente a un campo disciplinar, sin embargo, “si concebimos a la “política” en este sentido amplio, como aquello referido a las relaciones de fuerza y a las luchas por el poder, resulta comprensible que la teoría crítica pueda asociarse a la teoría política” (Nosetto et al, 2020, p. 174). Así, el abordaje de las formaciones sociales desde esta perspectiva metodológica no pretende proponer una suma de elementos, reglas o pasos *sine qua non*, más bien permite descubrir tres sugerencias en el marco del abordaje de las formaciones sociales: inscribir los fenómenos en un marco histórico amplio que permita identificar una racionalidad subyacente, habilitar un campo de estudio transdisciplinario y entender la práctica teórica como una actividad que descifra las contradicciones que atraviesan a la praxis social en general, es decir, evitar la frontera entre el hacer teórico y las prácticas estudiadas.

Por lo anteriormente expuesto, es posible encontrar en la filosofía política de Dussel elementos que permiten ubicar su apuesta teórica en la Ciencia Política a partir de la construcción de una teoría política que basa su concepción metodológica en la teoría crítica, por lo anterior, uno de los objetivos de este trabajo es develar la construcción de una teoría política crítica a partir de la obra de Dussel, destacando en el primer apartado la forma en la que el autor llega a las conclusiones que plantea desde la filosofía y aportando al universo de posibilidades para los estudios politológicos una concepción distinta del poder, las relaciones en el marco de éste expresadas en la política y finalmente del papel histórico del Estado y las instituciones.

El contexto propio de América Latina es un escenario generador de teorías políticas que buscan acercarse a la comprensión del fenómeno desde la experiencia de la periferia, aquí Enrique Dussel mediante la Política de la Liberación “elabora una construcción crítica general a todo el sistema de las categorías de la filosofía política burguesa” (Urquijo, 2016). Es en este punto donde el *quid* de el presente trabajo se materializa: poner de manifiesto los puntos que desde la propuesta de Enrique Dussel constituyen una apuesta en términos de la teoría política y develar, desde esta apuesta, el papel de la vida humana del *Otro*, de la víctima en la construcción de una nueva legitimidad y un nuevo sistema político que se aleja de la concepción del poder como dominación, concentrándose en las oportunidades para la reproducción de la vida.

Sin embargo, para develar las reflexiones novedosas que propone la teoría política propuesta por Dussel, es necesario recorrer por su tradición filosófica, en dicho campo, ahondar por la forma de conocimiento de lo que se denomina como político en la filosofía hasta llegar a la comprensión de Dussel de este asunto es indispensable para entender la fundamentación de la Política de la Liberación, uniendo a lo largo de dicho análisis las lecturas filosóficas como preámbulo de una discusión en sentido político del Estado y del poder.

Por ello se pretende una aproximación en principio filosófica que deviene en un proyecto integral de una teoría de la política (Nohlen, 2012) donde se destacan elementos claves para la comprensión de la propuesta teórica, posteriormente, la reflexión develará el vínculo de la experiencia de crisis, la crítica y la reflexión sobre el sistema político, configurando lo que Nohlen denomina como teorías de crisis que, a pesar de tener fines prácticos, como afirma Dussel de su Política de la Liberación, por otro lado trasciende del

vínculo concreto con la época en sus propósitos explicativos, es decir, construye una vigencia futura como teoría integral para la comprensión material del fenómeno político y, como un propósito adicional, realiza agitación en torno a la vinculación de los sujetos en la acción política concreta.

Por lo tanto, el estudio de los asuntos relevantes destacados por Dussel pone en evidencia uno de los elementos más relevantes al momento de estudiar desde la Ciencia Política, la distinción entre dicha ciencia y la Filosofía Política, no se ahondará en la delimitación, divergencia y convergencia de ambas a lo largo de su trasegar histórico, sin embargo, es menester rescatar lo que para Duque (2019) siguiendo a Anver de Shalit (2009) la necesaria cooperación entre ambas se denomina así:

Si ambas disciplinas no cooperan, la filosofía política puede perder su pertinencia, crear una noción distorsionada de la política y cometer un error metodológico, y la ciencia política puede perder sustancia y relevancia al enfocarse en estudios irrelevantes y sobrespecializados. De esto trata la cuarta perspectiva, de las posibilidades de convergencia entre disciplinas consideradas como vecinas, que comparten lo político como objeto de estudio. (Duque, 2019, p. 19)

Otro punto de convergencia en el presente trabajo puede delimitarse desde la obra de Easton (trad, 2006), para quien “la vida política, a diferencia de los aspectos económico, religioso, etc. De la vida, se puede describir como un conjunto de interacciones sociales de individuos y grupos. Las interacciones son la unidad básica de análisis”, por supuesto, desde aquí no se aborda a profundidad las interacciones sociales como punto de partida, sin embargo, analógicamente Dussel en la propuesta política que presenta parte desde una

concepción del poder basado en una óptica relacional con base en el *Otro*, con quien se desarrolla, se construye en el marco del sistema político y su superación. Las posibilidades para la reproducción de la vida y la voluntad-de-vivir guardan en su concepción política una profunda reflexión de la relación entre un *yo* y un *Otro* desde donde se insinúa la construcción de una nueva institucionalidad, así, una concepción basada desde la vida humana, desde la persona, es la que permite relacionar la posición dusseliana como un enfoque plausible de ser estudiado desde la Ciencia Política.

Con respecto al sistema político, a través de las tres constelaciones diacrónicas de la política, Dussel plantea una teoría de cambio institucional que parte desde el reconocimiento de quienes se encuentran y se relacionan fuera de éste, puesto que, al cerrarse sobre sí mismo se convierte en una pretensión de totalidad (fetichiza) y, materialmente, al no ser una totalidad consecuentemente genera exclusión, de este modo, la revisión dusseliana del sistema político parte de una concepción dialéctica que tiene como elemento también el análisis sobre el cambio de los sistemas, cuestión abordada desde la Ciencia Política desde innumerables formas, sin embargo, la novedad de esta propuesta radica en la trascendencia del método dialéctico mediante su momento analéctico, sobre el cual Dussel (1983) enuncia que “el momento analéctico del método dialéctico parte de la categoría de “exterioridad”, categoría ética por excelencia y crítica por antonomasia” (Dussel, 1983, p. 36).

Por ende, el proceso de cambio que se puede evidenciar en la *transformación* dusseliana se puede entender inicialmente desde el método dialéctico, que llega a su momento analéctico como base del análisis del sistema político vigente y la nueva legitimidad Nohlen (2012) sobre los métodos de la Ciencia Política enuncia que “lo que es

válido para los objetos, las teorías y los intereses que guían al conocimiento y para el objetivo gnoseológico, también vale para los métodos” (Nohlen, 2012, p. 26), del mismo modo, “para la Ciencia Política es constitutiva la variedad de los programas científicos, programas, métodos y técnicas de investigación” (Nohlen, 2012, p.26). Así las cosas, el método dialéctico puede aplicarse a los estudios politológicos, siendo la investigación dialéctica aquella que

[...]incorpora necesariamente la construcción de opciones (*valores*) éticas, morales y políticas en su propio proceso y concibe el conocimiento construido que resulta como discursos situados en un juego de poderes dirigido hacia una u otra meta. Los valores y los objetivos (lo que podríamos llamar el momento ‘teleológico’ o también ‘utópico’ del pensamiento reflexivo) no se imponen como abstracciones universales exteriores sino que se llegó a ellos por medio de un proceso vivo (incluyendo la investigación intelectual) que integra formas de praxis y juego de poderes ligados a la exploración de una u otra potencialidad (en nosotros mismos así como en el mundo que habitamos). (Harvey, 2018, p. 257)

Posterior a ello, el momento analéctico del método dialéctico mencionado se fundamenta en “la anterioridad absoluta de la exterioridad sobre la totalidad, hasta afirmar la prioridad del Otro como origen creador sobre la creación como obra” (Dussel, 1983, p. 36). Es decir, Dussel parte de la revisión de la dialéctica como el método desde el cual se entiende la dominación, la contradicción dentro de la totalidad llegando a este punto a la reflexión “alienación-liberación” (Dussel, 1974a, p. 279) que se completa desde América Latina bajo “la metafísica de la alteridad [...]es por ello que la conceptualización de la liberación latinoamericana deberá descartar la ontología de la totalidad, donde arraigan el

capitalismo liberal, el individualismo moderno y el moderno marxismo ortodoxo y europeo” (Dussel, 1974a, p. 279).

De este modo, descartar la ontología de la totalidad significa la formulación de una analéctica que no solo implica pensar fuera de las estructuras mentales de la totalidad sino también pensar más allá de las contradicciones, hacia el entendimiento del *Otro* como un universo entero sobre el cual se revela una forma de interpretar las instituciones desde esta nueva perspectiva de encuentro, en la cual, se superan la *ley de unidad y lucha de contrarios*, por cuanto esta es una pretensión de la totalidad y la *ley de la negación de la negación* por cuanto lo nuevo (la nueva legitimidad de Dussel) no puede volver en la negación del *Otro* excluido y ahora fundamento del nuevo poder, es decir lo antiguo no puede negar el fundamento de lo nuevo aunque sí lo haga en su forma, además, en lo antiguo también se encontraría *Otro*, el cual no será negado más.

Por lo expuesto anteriormente, el problema pertinente para la Ciencia Política objeto del presente trabajo es describir el aporte que desde la filosofía política plantea Dussel para la teoría política en uso del método de la teoría crítica, en especial, los resultados que desde el estudio dialéctico en su momento analéctico revelan sobre el concepto positivo del poder político en la Política de la Liberación, reconceptualizando el fundamento del poder como dominación y las instituciones del Estado con la emergencia de elementos producto de su lectura crítica de la realidad latinoamericana, los aportes del marxismo en diálogo con los aportes filosóficos que fundamentan las categorías que se enunciarán y las reflexiones que éstos permiten para comprender al mundo y sus momentos.

Capítulo I. Potentia: El fundamento de la política desde la voluntad, el ascenso dialéctico

En la entrada del camino de la ciénaga se había puesto un anuncio que decía Macondo y otro más grande en la calle central que decía Dios existe. En todas las casas se habían escrito claves para memorizar los objetos y los sentimientos. Pero el sistema exigía tanta vigilancia y tanta fortaleza moral, que muchos sucumbieron al hechizo de una realidad imaginaria, inventada por ellos mismos, que les resultaba menos práctica pero más reconfortante.

—— Gabriel García Márquez. *Cien Años de Soledad*.

1.1.El Ascenso Dialéctico

Analizar la vida concreta de un sujeto concreto para encontrar en ella las explicaciones sobre los fenómenos humanos, siendo uno de ellos todo lo que es llamado como *político*, supone el abordaje de dos esferas principalmente (que se desarrollan como tradiciones filosóficas posteriormente): la de la razón o cognición; y la de la voluntad o la pasión. La primera pone su foco de atención en el pensamiento como tal; es decir, se concentra en desarrollar metafísicamente la propedéutica de todo *conocimiento posible*, sus estructuras y sus sustentos. La segunda tradición es la del orden práctico, ¿cómo es posible la acción? ¿Existe acaso un precedente a toda acción posible? Son aquí los problemas que hay que responder. Lo anterior se puede resumir en la siguiente expresión: lo cognitivo se dedicó *grosso modo* a responder la pregunta ¿Cómo es posible el pensamiento? Mientras que la segunda tradición se enfocó en la acción en general y se preguntó ¿Cómo es posible la praxis humana?, en política no se puede ignorar el abordaje de una o de la otra. Sin embargo, para Dussel, *lo político*, que es aquello por lo que indagamos aquí, se teje a través de la segunda pregunta, el poder es aquí una acción: «*poder hacer*». Para llegar a ese «*poder hacer*» se debe recorrer todo un entramado filosófico que desembocará en la

voluntad, bajo la cual se encuentra el fundamento de todo lo que llamamos «*poder político*».

Se trata aquí de tejer el problema de la *voluntad*, no sólo de la forma en cómo Dussel (2009) la expone en el §14 de *Política de la Liberación Vol. II: Arquitectónica*, sino también tratando de referenciar una fundamentación que denote otros asuntos no tenidos en cuenta por el autor. De modo que no se pretende abordar a la *política de la liberación* dusseliana en su totalidad; es momento de abandonar empresas demasiado ambiciosas, y dedicar los esfuerzos de la propia voluntad a tareas de menor ambición, pero mayor profundidad. El presente trabajo sólo ingresará a una pequeña sección de la *política de la liberación*, a saber, su *fundamentación ontológica*.

El *fundamento del poder político*, el *en sí* de la política como asunto «ontológico», no exige cosa menor que un cuidadoso análisis de cómo es que tal fundamento es descubierto en la obra de Dussel. Por ello, como fase preliminar, debe de establecerse con claridad las diferencias específicas entre la pregunta *ontológica* de la política (que indaga por su fundamento, la estructura intrínseca desde la que se descubre su *ser*), y la pregunta *óntica* de la misma (que cuestiona por las formas en las que los entes se presentan en el mundo, que se enunciarán más adelante). De este modo, se salvaguardará la orientación que esta disertación «ontológica» de la política pueda llegar a tener, pues no se estaría, en primer lugar, preguntando por la forma, sino por el fundamento, que como es precedente de toda forma ha de desnudar la fuente misma del *poder político*.

Al interrogar por el ser mismo de las cosas, sólo ha de definirse en su equivalencia de identidad, es decir, siempre a la pregunta por el ser mismo de los objetos en los que se sitúa nuestro conocer, se incluye el ser en término medio entre el sujeto de un enunciado y

su predicado: “no sabemos lo que quiere decir «ser». Pero ya cuando preguntamos «¿qué es “ser”?»», nos mantenemos en cierta comprensión del «es», sin que podamos fijar en conceptos lo que el «es» significa” (Heidegger, 2022, p. 29). Cuando se afirma que el poder político «es», se debería tener absoluta constancia de lo que el ser (que se sitúa como término medio, entre aquello de lo que se predica y lo que se predica) quiere decir, puesto que, se estaría asegurando un pleno conocimiento del objeto estudiado al atreverse a definir su “ser” como algo ya comprendido. Por este asunto, el poder político no puede ser conocido simplemente por sus fenómenos, su análisis y estudio no ha de limitarse a todo cuanto es posible saber empíricamente de él, porque si se quiere penetrar en sus esferas más profundas, se debe adentrar al *en sí* de su propia existencia, que está más allá de sus propios fenómenos y de toda experiencia posible. El *poder político* está tan ligado a la condición humana que parece ubicarse en el terreno de lo necesario, pero ¿cuánto sabemos de él más allá de su mera expresión fenoménica? Si se desea contestar a este interrogante, la política debe ser abordada ahora como cosa en sí; no como algo percibido, sino como algo que es conocido más allá de la experiencia, en su *campo ontológico pleno*.

Bien así lo reconoce Dussel (2009) cuando afirma que, para ubicarnos en la *plena ontología*, donde ya los fenómenos no son sino meras representaciones, se debe ascender dialécticamente entre los *entes* del mundo práctico, que son mediaciones que *hacen posible*: «lo óntico», para lograr acceder al *fundamento* («lo ontológico»), que está más allá de toda experiencia posible pero que sustenta todas las acciones políticas, pues en últimas estas se realizan con miras a él. Así, la pregunta ontológica de la política, desde la que se buscará ascender es: “¿Cuál es el fundamento (Grund) de todo lo que llamamos político? ¿Cuál es la última referencia irrebasable que explica a la acción política, a las instituciones

políticas y a los principios políticos implícitos?” (Dussel, 2009, p. 47). Nótese que la segunda elaboración contiene lo que es posible llamar cómo la *pregunta óntica*, pues si el centro de atención no fuese esa última referencia irrebasable, sino la acción política, las instituciones políticas y los principios políticos implícitos en pleno, con sus formas y fenómenos, entonces se estaría ante la *pregunta óntica*, que como ya se dijo, investiga por las formas del *fundamento ontológico* precedente y esto no es lo que se quiere indagar en el presente trabajo.

De modo que, habiendo recorrido esta distinción y creyendo que se haya logrado cierta claridad sobre lo que se pretende (desnudar el *fundamento* de lo que Dussel llama *lo político*), se debe en primera instancia remontar a las respuestas que se despliegan desde el ser concreto: la cognitiva y la referente a la voluntad. A esta tarea se dedica el primer capítulo, describir su desarrollo y reintegrarlas en el relato dusseliano para desembocar, en última instancia, en la vida humana concreta como fuente del poder político. La idea a defender es que ese «*fundamento del poder político: lo político*» se encuentra para Dussel en la *vida humana* concreta de cada sujeto humano, por lo tanto, las instituciones son mediaciones prácticas que se colocan en el mundo y se desarrollan dialécticamente transitando entre el *querer permanecer en la vida* expresado en la voluntad de cada sujeto concreto (como asunto metafísico); y el *poder permanecer en la vida* como fenómeno. El ascenso que se propone desde los entes de la política hacia aquello que los funda y explica, es en últimas el espíritu de este capítulo, pues él deberá entretenerse con las partes.

Este ascenso denotará un fundamento positivo, cuyos desarrollos son demasiado generales como para notar aún las contradicciones entre esta elaboración positiva y la realidad, porque bien podría imputársele un cargo de fantasía al percatarse de que, mientras

las instituciones encuentran su fundamento en el tránsito del *querer* primordial de la vida al *poder* hacerlo efectivamente, éstas al mismo tiempo generan víctimas. Estas víctimas son personas que sufren en su corporalidad el dolor de un sistema que *niega su vida*. El tratamiento de esa situación de contradicción se abordará en el siguiente capítulo, en donde ese fundamento se cierra sobre sí mismo «fetichizándose», por ahora es sólo el momento de hallar desde el *volver sobre sí*, en el que consiste el ascenso dialéctico, ese fundamento positivo.

Para lograr explicar la propuesta, los siguientes apartados del capítulo abordan lo siguiente: en primera instancia se debe ingresar a la *tradición cognitiva*, pues la *voluntad* es una instancia previa a todo fenómeno, porque a los fenómenos pertenece la *causalidad* y la *voluntad* como principio de acción es siempre actualidad, por lo que no se sostendría que sea una segunda cosa, en otras palabras, se sostendrá aquí que la *voluntad* es previa a toda razón y por lo tanto la *causalidad* no es condición suya. Para ello se ingresará a Kant y Hume (denotando la *causalidad*) para reensamblar esta elaboración de la *tradición cognitiva* con el relato dusseliano que trata sobre la *voluntad*. En un segundo apartado, denominado *la tradición de la voluntad*, se expondrá lo elaborado por Dussel en el segmento referido líneas atrás, con una mayor profundidad, y se verá que esa *voluntad* como *fundamento* (como asunto ontológico), consiste en el *querer permanecer en la vida* que anida en todo ser humano; pero que en política como se indaga por el poder, se transforma en un *poder permanecer en la vida*. Desde ahí parte la acción política, desde ahí nacen las instituciones y los principios políticos apuntan a él (como asuntos *ónticos*). Llegando a este punto, se podrá afirmar sin mayores rodeos, que todo lo que llamamos

poder político es un reflejo de la *vida humana* en su insaciable sed de conservarse a sí misma.

1.2. La Tradición Cognitiva

Las filosofías reductivas de lo «político» tienden a desplegarse desde las particularidades que se encuentran superficialmente ubicadas en los contornos del campo político. No pudiendo efectuar una fundamentación estricta que, ascendiendo desde la complejidad concreta, logre dar cuenta de todas las instancias fundamentales contenidas en el campo político, para luego descender desde la abstracción fundamental de lo político hacia las mediaciones concretas, específicas y complejas de la realidad política (los entes, mediaciones ónticas entre los fundamentos y su desarrollo fáctico). Padece la teoría política de una multiplicidad de dolencias materializadas en comprensiones reductivas de su objeto de estudio. Para no caer en ese reduccionismo, es ahora el momento de seguir el trazado dusseliano sobre este asunto, expresado en la *arquitectónica* de este modo:

[...] el pensamiento moderno (pero también griego y occidental en general) ha dado prioridad al nivel cognitivo, deseamos comenzar por mostrar la importancia, y mayor pertinencia en la política del tema de la *voluntad*. La política se teje en torno a la cuestión del «poder» [...]. El «poder», como veremos, en última instancia, tiene que ver con la voluntad. Ya entre los egipcios, el dios originario Ptah tenía una doble dimensión: Horus, que se manifestaba como el corazón, e indicaba el poder, la voluntad, el afecto, y *Thot*, que siendo la lengua, se refería al momento lingüístico, racional, de la sabiduría, de las ciencias, la

matemática y la filosofía, pero igualmente, de la producción artística y las técnicas.

(Dussel, 2009, p. 46)

De acuerdo con lo anterior se propone señalar ese momento cognitivo, de las ciencias, para indicar por qué en política es pertinente iniciar el abordaje de este asunto desde la *voluntad*. Para ello se ingresará en Hume y Kant desde sus filosofías sobre la ciencia y el conocimiento para indicar por qué en filosofía política, que es una filosofía práctica y encuentra su objeto de estudio en la *praxis* humana y su «*indeterminación*», es mejor abordar filosóficamente la voluntad humana, arbitraria, no causal, *libre* y hasta donde no, terrible. Por ello el tema central aquí implica indagar por el principal problema de sus epistemologías: el problema de la *causalidad*, para mostrar, por qué el *en sí* político, por el que se busca interrogar, no responde a estos planteamientos.

1.2.1. La Causalidad

Es inevitable otorgar un enorme mérito a David Hume, quien a los 26 años asestó tal golpe a la metafísica que no dejaría escapatoria a la razón humana y mostraría su incapacidad total de conocer. Tal fue el impacto que su estruendo despertó a Kant del sueño dogmático en el que lo había internado la filosofía hasta ese momento, pues como bien mostró el filósofo escocés, tanto en su *Tratado* como en el *Enquiry*, la razón, hostigada hasta por la más mínima filosofía, debe verse resignada a suspender sus juicios. Una razón impotente y asediada por la aniquilación, que admira desde sus contornos la caída al abismo de la *apraxia*², se adormece y cede su trono en el intelecto humano a la imaginación que muestra ficciones basadas en las impresiones sensibles del mundo, con el fin de resguardar del fatal destino que espera si se asume un escepticismo total. Para Hume, es la

² Por *apraxia* se entiende el cargo de inactividad al que tiene que hacer frente el escepticismo. Porque ¿cómo podría actuar quien niega todas sus creencias y desconfía de todos sus conocimientos?

imaginación y no la razón, la parte del intelecto más poderosa, pues funda ficciones descabelladas; que no se deberían aceptar y, aun así, no se halla más alternativa que la internación en la creencia. Como bien dicen los estudiosos de Hume, para evitar la apraxia que amenaza la vida humana, hasta un filósofo tan escéptico como él debe negarse tal privilegio de la suspensión del juicio y adentrarse en las ilusiones que si bien son *ficciones* (Stroud, 1996, p. 9; Popkin, 1951), son la única salvaguarda de la propia existencia (sobre este planteamiento se volverá más adelante).

Para transitar de Hume a Kant. Es necesario transitar del problema de la causalidad en el escocés, a este mismo problema en el alemán. Hume en el *Tratado* no se niega a aceptar que se *deben* tener ciertas creencias, así establece que hay ciertas creencias a las que *la naturaleza* nos obliga a creer. Se depende de ellas, no se podría existir sin ellas, gracias a ellas es posible utilizar a la imaginación para intentar comprender un mundo que está ya muy lejos para tal minucia como la razón humana. Es claro que la mejor arma ante tal tarea intrincada e imposible no recae en la razón, sino en la *imaginación*, pues esta es la única que puede rescatar de la aniquilación total que se manifiesta impetuosa en el *absoluto escepticismo* y su *apraxia*, así, ¿cómo podría actuar aquel que niega todos sus juicios? Quien niega todos sus juicios se lanzaría desde los balcones, desconfiando de que, al caer al suelo, cada uno de sus huesos se romperían, pues este sujeto ha *suspendido el juicio* y tal cosa como una caída al vacío no es un juicio con suficiente fuerza como para ser asentido. Aquí se encuentra uno de los conceptos centrales que han aparecido tras algunos de los comentaristas de la obra de Hume: Su *naturalismo*, aquello que se cree, pero que *no se debería creer*; que la naturaleza impone creer (Smith, 1905). Uno los elementos que

componen esas *creencias naturales* es justamente aquello por lo que se indaga en este ensayo: *la causalidad*, que es definida por Hume como:

Un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. O en otras palabras, el segundo objeto nunca ha existido sin que el primer objeto no se hubiera dado. [...] Un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento a aquel otro.
(Hume, 1980. p. 101)

La filosofía reta a las creencias y Hume, que no puede separarse de su existencia, debe esperar en el asentimiento de ciertas *creencias*, la preservación de su propia vida. El escéptico no es solamente un cerebro que piensa, sino además un cuerpo que actúa y para hacerlo, debe creer en ciertos aspectos necesarios para su praxis; estos son, según la literatura los aspectos constitutivos del naturalismo humeano: “la mayoría de las creencias en las que se basa la vida práctica (por ejemplo, las creencias en la existencia de un mundo exterior, la causalidad, la unidad del yo, el bien y el mal morales, etc.) carecen de justificación racional y se adoptan de manera irreflexiva, casi instintiva o mecánica (González, 2022, p. 88)³. En últimas, la *causalidad* a la que no se *debería* asentir, pero que aun así se hace, es algo que no se puede evitar, pertenece a las «*creencias naturales*»:

No podemos explicar por medio de la razón ninguna de las características últimas de nuestra experiencia: el origen de nuestras sensaciones, la verdadera naturaleza de la conexión secreta de la causalidad, [...]. Y la alternativa no es el escepticismo, sino la prueba práctica de la validez humana. Ciertas creencias o

³ Traducción propia.

juicios [...] pueden demostrarse como *naturales, inevitables, indispensables* y, por lo tanto, quedan fuera del alcance de nuestra duda escéptica. (Smith, 1905. p. 105)⁴

Al afirmar su naturalismo, Hume asestó tal golpe a la filosofía y la *metafísica* (que daba total confianza a nuestra capacidad de conocer el mundo racionalmente) que hasta el propio Kant parece que así lo reconoce en el prólogo a *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Postula sin titubeos que el espíritu de la investigación que Hume llevó a cabo, es decir, una crítica sin miramientos a los grandes problemas de la filosofía de su tiempo (entre los que se incluye a la *causalidad*), generó tal estruendo por la caída de tantos edificios filosóficos, que despertó a Kant del sueño en el que esas mismas construcciones filosóficas le había internado. Era el momento de que el presagio que Giordano Bruno lanzó como epitafio al ser conducido a arder en la hoguera por sus ideas, se realizara en la filosofía siglos después: “[...] aunque una oleada de sombras encubra las tierras, lleva tu cumbre, Olimpo nuestro, hasta el claro Júpiter” (Bruno, como se citó en Schopenhauer, 2022a, p. 487). ¡Despertad, Kant, y levanta a la razón de la demoledora crítica que a ella Hume sometió! Tras este contexto, se entiende por qué Hume calificó a la *causalidad* como una mera creencia a la que adscribimos casi *instintivamente* y que no anida en la razón, sino en la *imaginación*. Para Kant tal genio:

[...] concluyó que la razón no tenía absolutamente ninguna facultad para pensar, ni aun solo en general, tales nexos, porque entonces sus conceptos serían meras invenciones, y todos sus presuntos conocimientos a priori no serían más que experiencias vulgares, mal marcadas; lo cual equivale a decir: no hay ninguna metafísica, ni puede haberla. (Kant, 1999, p. 25)

⁴ Traducción propia

Es momento de explicar ahora las palabras de Kant sobre Hume. Para él, la única forma de conocimiento posible es la empírica, que a través de los sentidos presenta al mundo, brindando sus datos. Sería demasiado apresurado conjeturar una conexión necesaria entre una causa y un efecto si mediante la experiencia sólo se posee conocimiento de un sólo caso, pero cuando la observación de un fenómeno y su conexión necesaria se sigue en distintos casos similares es donde la costumbre registrada en el fenómeno induce a la *imaginación* a la conjetura de la conexión necesaria entre causas y efectos:

[...] esta idea de conexión necesaria entre sucesos surge del acaecimiento de varios casos similares de constante conjunción de dichos sucesos. Esta idea no puede ser sugerida por uno solo de estos casos examinados desde todas las posiciones y perspectivas posibles. Pero en una serie de casos no hay nada distinto de cualquiera de los casos individuales que se suponen exactamente iguales, salvo que, tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que sentimos en la mente, esta transición de la representación de un objeto a su acompañante usual es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria. (Hume, 1980. p. 110).

La causalidad es la base de la posibilidad de conocer a través de razonamientos de hecho o de existencia. Todos los juicios sobre cosas que están fuera del alcance del conocimiento empírico o cuyos datos no se depositan en la memoria dependen de la causalidad, por lo que ella es la base de toda ciencia. La causalidad pues, se sigue del razonamiento de que, dado un suceso en el mundo natural *se espera que exista un suceso*

precedente. El objeto consiguiente no puede darse sin presuponer la existencia de un objeto precedente, que es su causa (Hume, 1980, p. 112).

La razón no posee por tanto ninguna posibilidad de comprender tal cosa como la *causalidad*, este es un producto de la *imaginación* formulado a partir de meros hábitos. La razón, incapaz de conocer el mundo, que en su débil intento proscribiera todo juicio certero y se interna en el letargo del dogmatismo, sin poderse sostener así misma, encontró en Hume un verdugo digno, pues el escepticismo clásico habría concedido a la razón la posibilidad de corregir nuestros sentidos, es decir, les abre la posibilidad de conocer; en Hume, tanto en el *Tratado* como en el *Enquiry* a la razón no se le deja más alternativa que *la suspensión de sus juicios*:

[...] Los argumentos escépticos tradicionales son débiles, mientras que los argumentos escépticos inventados por Hume son fuertes. Los argumentos escépticos tradicionales son débiles porque la razón puede corregir nuestros sentidos y debe emplearse en la vida común. La mera observación de la diversidad de percepciones, a medida que varían las circunstancias, no implica que los sentidos no puedan ser corregidos, por lo que se puede alcanzar la verdad. De la misma manera, una mera consideración de la diversidad de opiniones no impide el adecuado funcionamiento de nuestra razón en la vida común. Pensemos en el caso de la moral y la estética. Podemos llegar a un estándar, a pesar de todas las variedades en opiniones; la razón puede corregir y mejorar nuestros gustos y maneras. En todos estos casos, los sentidos y la razón siguen siendo facultades confiables y fiables. Los argumentos escépticos basados en una ciencia empírica de la comprensión humana son fuertes porque, al mostrar cómo funciona realmente nuestra comprensión en la vida común,

nos damos cuenta de que sus fallos no pueden ser corregidos por la razón. No importa cuán defectuoso sea el proceso de formación de creencias, nos aferramos a estas creencias. No es posible que la razón corrija los sentidos, la memoria, la imaginación o a sí misma, ya que son los mecanismos naturales e inevitables los que están siendo descubiertos por la ciencia empírica de Hume. La ciencia de la naturaleza humana de Hume proporcionaría los mejores argumentos escépticos ya que mostraría imperfecciones que no podemos evitar. La imaginación no puede sino operar de la manera descrita por la ciencia empírica de Hume, y los errores, falacias, ilusiones y ficciones siempre permanecerán con nosotros. ¿No es ese un resultado deprimente? La filosofía, cuando intentó corregir el sistema vulgar, por ejemplo, solo multiplicó las dificultades y proporcionó más armas a los escépticos. (Smith, 2011. p. 119)⁵

La razón presa de sus vicios e impotencias es desprovista de toda posibilidad de llegar a conocer y, ante el silencio de la razón, es la *imaginación* la que tramita los procesos del entendimiento como la *causalidad*, con los datos suministrados por los sentidos. Pero sucede, como bien se aventura a intuir el mancebo Hume del *Tratado*, que los sentidos no son suficientes para sustentar los razonamientos del mundo (Popkin, 1951, p. 388), sino que ocurre un proceso en tres partes secuenciales al momento de realizar razonamientos respecto de algo: “Primero: la impresión original. Segundo: la transición a la idea de la causa o el efecto conectados. Tercero: la naturaleza y cualidades de esa idea” (Hume, 1992, p. 146). La impresión proporciona al entendimiento información respecto del mundo exterior, pero es la imaginación y no la razón, la encargada de formar los razonamientos

⁵ Traducción propia.

respecto de la causa y el efecto y la conexión necesaria. Esto porque, en primer lugar, la razón, plagada de oscuridades y procesos que no comprende (cómo la voluntad, abordada a profundidad en el *Enquiry*), confiere fidedignidad a la imaginación que opera desde la fuerza y vivacidad de sus invenciones para sustentar a los juicios (Hume, 1980, p. 89). Ante una razón impotente, parece ser que el escepticismo absoluto ha dejado a la humanidad sin escapatoria, por tanto, la *imaginación* es la única salvación y esto se puede ver con total claridad en el *Tratado*:

Ya he señalado, en efecto, que cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria. Solo nos salvamos de este escepticismo total en virtud de esa singular y, en apariencia, trivial propiedad de la fantasía por la que penetramos solo a costa de gran dificultad en las consideraciones remotas de las cosas, y somos incapaces de hacerlas seguir de una impresión tan intensa como hacemos con las que son más sencillas y naturales. Hume, 1992, pp. 375-376

La *imaginación* permite formular las creencias que la naturaleza impone, pues para la existencia humana, a precaución de no perecer víctimas del cargo de *apraxia*, la mente humana formula juicios que no comprende y que muy probablemente no esté en la capacidad de hacerlo, así que interna la praxis en lo meramente *instintivo*⁶ y el sujeto se edifica como un «*volente*» de algo que realmente no logra conocer. Asediado por la angustia, de no conocer realmente, pero tener que dar crédito a su imaginación, pues no tiene otra opción, arriba el joven Hume en la parte final del primer libro del *Tratado*, como

⁶ Téngase muy presente esto último porque sobre él se volverá en para transitar a la *voluntad*.

un exiliado de la ensoñación ya no es capaz de agregarse a los demás hombres, pues ha generado tal agravio a sí mismo, que no puede internarse en la calma del dogmatismo:

En primer lugar, me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres, y dejado en absoluto abandono y desconsuelo. De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad. (Hume, 1992. p. 371)

Este traumático proceso de delirio y ostracismo es el contexto del despertar Kantiano, ante tal preámbulo, la respuesta kantiana busca, en últimas, sostener, desde una postura con ciertos tintes de *escepticismo* que Hume, aunque erró sus conclusiones, entregó a la filosofía el espíritu de una investigación que revelaría cuanto afirmamos del mundo sin realmente conocerlo. En esa vía, Kant no sólo propone una defensa de la metafísica, sino que, además, postula la posibilidad del conocimiento *a priori* de la causalidad, que Hume había reservado sólo para los razonamientos procedentes de la experiencia. Nótese que un Kant despierto pretende en últimas, continuar con las investigaciones Humeanas, pues si bien hay algo que no se conoce, para Kant, no es cierto que la ley de causalidad sea una inferencia sintética reservada exclusivamente a la experiencia, y para entrar en materia ¿Qué es la experiencia para Kant?

Kant distingue dos elementos de la experiencia, en primera instancia, está la mera impresión sensible, que conserva el argumento central de la investigación de Hume; a saber, podemos tener, de una u otra forma, datos del mundo externo que impactan en el *yo* y

le aventuran a emitir juicios. Pero tan pronto como interviene el juicio en este procedimiento, Kant se separa de su antecesor y promulga que el autor del *Tratado* fue hábil al percatarse de la intuición (la receptividad sensorial como forma de conocer), pero erró en no tener en cuenta que a la experiencia también pertenece el juicio: los juicios *no están contenidos en la mera receptividad*, sino que se enlazan con «*categorías generales*» que abren la puerta a su aparición; bien así lo establece cuando dice que:

La intuición dada debe ser subsumida bajo un concepto que determine la forma del juicio en general con respecto de la intuición, que enlace la conciencia empírica de la última en una conciencia en general y, de ese modo, proporcione validez general al juicio empírico; el mismo concepto es un puro concepto del entendimiento a priori; el cual no hace más que determinar cómo una intuición puede servir para el juicio (Kant, 2010b, p. 667)

Para que surta un juicio, debe enmarcarse en la posibilidad misma de todo conocimiento, es decir, en aquellas intuiciones que siempre subyacen y que suponen toda forma de sí mismo. En la *Estética Transcendental*, Kant inicia a remediar el error humeano, pues toda experiencia posible está soportada por intuiciones generales abstractas, que son trascendentales en la medida en que nos son dadas *a priori* dado que toda experiencia posible se fundamenta en ellas, trascienden la experiencia y la sustentan; *tiempo y espacio* son pues, las idealidades en las que se sustenta nuestra razón, pues son la base misma de toda experiencia y además todos los juicios deben partir de ellas:

[...] Constituye un importante descubrimiento de Kant la tesis de que precisamente esas condiciones, esas formas de la experiencia, es decir, lo más general en su percepción, lo que pertenece por igual a todos sus fenómenos, es

decir, el tiempo y el espacio, no solo pueden ser pensados *in abstracto* por sí mismos y al margen de su contenido, sino inmediatamente intuitos; que esa intuición no es acaso un fantasma tomado de la experiencia mediante repetición, sino que es tan independiente de la experiencia que, más bien a la inversa, esta ha de pensarse como independiente de ella; pues las propiedades del espacio y el tiempo, tal y como lo conoce la intuición *a priori*, rigen como leyes de toda experiencia posible a las que esta siempre se tiene que conformar. (Schopenhauer, 2022a. p. 54-55)

El *tiempo* y el *espacio* son las intuiciones que subyacen a toda experiencia posible, de ellas aquella surge y su cognoscibilidad es dada *a priori*. En la medida en que es posible entender por espacio “la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad” (Kant, 2010a, p. 66) es también posible denotar la extensión de los fenómenos, así como sus partes; el *espacio*, es una intuición pura de la sensibilidad que radica en la mente:

[...] el espacio no es una entidad real ni mera relación espacial de las cosas, sino algo *subjetivo ideal*, algo propio de la mente humana [...] «*un esquema coordinador de todo lo sentido externamente*» [...] un esquema mental que estructura y ordena todas nuestras sensaciones provenientes del mundo exterior” Guerrero, 2022, p. 136,

El tiempo por otra parte, para Kant, es la intuición pura de la sensibilidad que se hace presente desde las *sucesiones*: distintos estados de una misma cosa (Kant, 2010a, p. 71). Ambas categorías reposan en el sujeto, las pone el sujeto en el mundo para dar sentido y comprender. *Tiempo y espacio* son pues, aquello que Hume no vio: las formas más puras

del entendimiento que dan sustento a la experiencia. Estas idealidades son los constitutivos esenciales de los conocimientos humanos más fidedignos. El *espacio* se manifiesta como el sustento de la geometría, y el *tiempo* como sustento de la matemática, además la física se sirve de ambas intuiciones puras. Para Kant, las ciencias sólo son posibles en la medida en que se puedan formular *juicios sintéticos a priori*, es decir aquellos:

[...] Cuyo valor de verdad se determina con independencia de la experiencia [...]. Kant nos dice que estos juicios se dan en la matemática y en la física o ciencia natural. Ejemplos de los juicios sintéticos *a priori* matemáticos son: a). « $7+5=12$ », porque no necesitamos ir a contar ningún conjunto de objetos y podemos verificarlo mentalmente (por lo tanto, no necesitamos de la experiencia). Solé, 2015, p. 62

Para Kant estos juicios no sólo son posibles en matemáticas o física sino también en ética, de ahí que emprenda la fundamentación de la ética como ciencia y su juicio sintético *a priori* se manifiesta en el *imperativo categórico*. El *tiempo y el espacio* kantianos, al ser formas puras de la sensibilidad dadas *a priori*, son el sustento mismo de la materia y la manera en cómo la razón humana la capta en la experiencia, esto debido a que, mientras el espacio brinda las partes y extensión de una cosa, el tiempo brinda los distintos cambios en los que la cosa captada por la razón transita *sucesivamente*. *Tiempo y espacio* son aquellos cimientos sobre los que Kant ha de levantar para la razón los vestigios que de *causa y efecto* Hume dejó.

La causalidad kantiana es la expresión misma de la materia “su ser es su actuar” (Schopenhauer, 2022a. P. 57). De modo que, el dualismo entre estas idealidades puras que presuponen a la materia, pues son representables incluso sin ella, es la puerta de entrada a la

causalidad. Ambas transitan inseparablemente como una correspondencia por disposiciones o formas determinadas de la cosa en un tiempo *sucesivo*: el ser de la materia, en tanto que forma (que llena el espacio), se presenta transitando por cambios «*sucesivos necesarios*» (que llenan el tiempo). Todo esto fue ignorado por Hume que restringió la experiencia a la mera percepción sensible (intuición kantiana), separándola del juicio que sigue a esta impresión.

Lo hasta ahora dicho se puede resumir en la siguiente expresión, “[...] la función de los sentidos es intuir, la del entendimiento, pensar” (Kant, 2010b, p. 671). La experiencia que en Hume se reduce solamente a la impresión sensible, en Kant son dos fases de una misma cosa. En primera instancia se encuentra la intuición sensible, lo empírico que captamos a través de los sentidos. Pero también, como segunda instancia, pertenece a la experiencia el juicio, que se desarrolla gracias a las formas trascendentales puras del intelecto (*tiempo y espacio*), que permiten en últimas todo conocimiento, pues siempre se hallan contenidas en la aplicación de las categorías, que reposan *a priori* en nuestro intelecto, sobre las *intuiciones sensibles*.

Los juicios analíticos y sintéticos (desarrollados fuertemente en la primera parte de la *Lógica Trascendental*), sólo son posibles con las *categorías generales* del entendimiento que trasladan lo meramente subjetivo de la impresión y le otorgan un carácter de validez universal, pues esta complementariedad *necesaria* entre lo subjetivo y a posteriori de la impresión sensible; y la generalidad a priori de las categorías, constituye, para Kant, la base del conocimiento y todo ello se encuentra contenido en el fenómeno de pensar. Su manifestación imperativa, se encuentra en lo que se conoce como *causalidad*, pues causa y

efecto son en buena medida la correspondencia entre intuición sensible y concepto del entendimiento.

El pensar para Kant es, en últimas, la reunión de *representaciones* en una conciencia, y esta operación es realizada por el sujeto, el *yo trascendental* kantiano que usando las intuiciones trascendentales del pensamiento (denotados en la *estética trascendental* como *tiempo y espacio*), puede relacionarlas causal y necesariamente en la conciencia, por eso un filósofo kantiano como Schopenhauer dirá más de 40 años después de que apareciera la primera edición alemana de la *Crítica de la Razón Pura* que, “toda necesidad es una relación de la consecuencia a la razón y nada más que a eso” (Schopenhauer, 2022a. p.166). Al traer la serie de representaciones, la causalidad se presenta como una de las formas constitutivas de todo conocer y es esto además, lo que lleva a Kant a afirmar que la reunión de las *representaciones* en la conciencia constituye la característica principal del juicio: en la medida que estos juicios apelen a la subjetividad de una conciencia serán juicios subjetivos, y objetivos si se sostienen en una conciencia general (como la de los conceptos).

Las relaciones entre los fenómenos y sus determinaciones que contengan juicios alrededor de existencia son dinámicas, esto quiere decir, que jamás se llegaría a ellas “y ser utilizable para una experiencia, si no está dado bajo principios a priori que hacen posible el conocimiento experimental en relación a los mismos” (Kant, 2010b, p. 674), a este respecto se integra la fundamentación de los conceptos puros del entendimiento. En este punto, Kant propone el concepto de *sustancia*, el cual subyace en el fondo de nuestras determinaciones sobre las cosas mismas. De la misma manera, como los fenómenos se presentan en un

tiempo dado, lo que indica “un suceso dado, *estos*, deben ser subsumidos bajo el concepto de *efecto* en relación a una *causa*” (Kant, 2010b, p. 674).

El principio de *causalidad* se sustenta en Kant en dos momentos, en primera instancia, se ubica la intuición sensible, sustentada por las formas puras de la sensibilidad (*tiempo y espacio*), y de ahí se emite un juicio sustentado por las categorías puras del entendimiento (los conceptos), pero, «¿*la causalidad es un principio universalizable a todos los fenómenos?*», ¿Dónde quedan las determinaciones de la propia conciencia que actúa? El planteamiento que se defiende aquí es, entonces, que para escapar al dogmatismo (en la crítica de la razón pura, pues en la razón práctica Kant abandonó todo su escepticismo), que pretende universalizar el *principio de razón* a todos los fenómenos, Kant propone su *noúmeno*, del mismo modo en que Hume asume su naturalismo; porque al quedar la *cosa en sí*, fuera de nuestra posibilidad de conocimiento, quedan resguardados nuestros juicios del dogmatismo sin tener que recurrir al peligroso escepticismo total que aqueja a Hume en su delirio. Conocemos los fenómenos, pero no podemos acceder al *en sí* del mundo, este se nos oculta. Para iniciar a explicar esta idea, Kant, aceptando el mérito de las exposiciones humeanas sobre la causalidad, establece que:

La relación de la existencia de una cosa con la existencia de cualquier otra que es dada necesariamente por aquella, no podemos en modo alguno comprenderla por medio de la razón. Yo añado todavía, que tampoco comprendemos el concepto de subsistencia, es decir, de la necesidad de que, en el fondo de la existencia de las cosas, este dado un sujeto que, el mismo, no pueda ser, en modo alguno predicado de cualquiera de otra cosa y, aun, que no nos podemos formar concepto alguno de la posibilidad de tal cosa [...] Y que, igualmente, esta incomprendibilidad se refiere

también a la totalidad de las cosas, puesto que no se puede comprender como, del estado de una cosa, puede desprenderse una consecuencia para el estado de otra completamente distinta fuera de ella y recíprocamente, y como las sustancias, aunque cada una tiene su propia existencia, deben depender la una de otra, y depender necesariamente. (Kant, 2010b. p. 677)

La imposibilidad kantiana de transitar de los fenómenos (*las representaciones*), al noúmeno (aquello que es *representado*) provoca girar en el sentido de esta disertación que hasta ahora se ha dado al lector. Pues como se ha mostrado hasta ahora, en Kant se presenta la propedéutica del conocimiento posible, fundándose esta sobre supuestos trascendentales, puros y *vacíos*. Pero la política no sólo puede ser definida desde el puro pensar por el puro pensar, pues si solo se recurriera a los meros fenómenos no se descubrirían las contradicciones del sistema político. Un ejemplo de eso acontece con Weber, para quien el poder político es mera dominación, desconociendo lo que para Dussel (2022) es el fundamento de éste (que siempre hace referencia a la *vida humana*), y otorgándole el carácter de *racional* a un sistema que no es sino defectivo de sí mismo; seguir estrictamente a Kant, como hace Weber, impide ver la positividad perdida en las instituciones que se expresan en el Estado Burgués, definiendo al poder político desde una particularidad: *su fetichismo* (que se desarrollará en el capítulo 2), por el momento, se pretende llegar a la comprensión del poder desde su *fundamento positivo*, que no se puede hallar desde Kant.

Lo hasta aquí visto ha indagado por el conocimiento *abstracto* de la causalidad, es decir, como base de todo cuanto predicamos del mundo y de la naturaleza sin recurrir necesariamente a la experiencia. Piénsese en un ejemplo de la vida cotidiana, si alguien tuviera dolor de cabeza, tomaría un medicamento como el acetaminofén para calmar la

cefalea, pues sabe que el medicamento tiene un *efecto* analgésico que calmará su dolor, así emite un juicio respecto de aquello que sabe. Pero, lo que sabe no es aquello que se indaga aquí, lo que se busca es explicar la acción efectiva de este sujeto de actuar y tomar el medicamento. Su acción como actualidad, no como algo que se piensa, sino como aquello que se realiza; ¿Acaso subyace en él algo que sea sustento de su praxis como la *causalidad* lo es de su entendimiento? Ahí se encuentra el problema al que desde el principio se quiere llegar. Con Kant se elabora la propedéutica de lo que la razón puede conocer, su estado puro enunciado como *crítica*, desnuda los componentes trascendentales de su ser como conocer. Pero aquí no se quiere llegar allí, no al conocer, sino al actuar, por ello desde la crítica a Kant es desde donde se puede retomar a Dussel, pues no elabora una política desde lo que *conocemos* de ella (desde los fenómenos, como hace Weber), sino que se enlaza alrededor de las acciones de aquello que se sirve como un *poder hacer*. Al ser la política algo práctico ¿acaso existe mejor manera de *conocer* la política que indagar por aquello para lo que sirve? Como acción, la política ahora exige ir más allá de sus fenómenos abstractos pensados, para adentrarse en lo meramente instintivo *práctico*, por ello es ahora tiempo de abandonar a Kant y profundizar en el autor que abordó Dussel en la *arquitectónica*, el alemán Arthur Schopenhauer, quien al respecto de la causalidad afirma que:

Aunque lo oculta con muchos rodeos, Kant basa el supuesto de la cosa en sí en un razonamiento según la ley de causalidad que reza así: la intuición empírica o, más exactamente, la *sensación* orgánica de la que aquella nace, ha de tener una causa externa. Ahora bien, según su propio y correcto descubrimiento, la ley de causalidad nos es conocida *a priori*, por consiguiente, es una función de nuestro

intelecto y tiene origen *subjetivo*; además, la propia afección sensorial a la que aquí aplicamos la ley de causalidad es innegablemente *subjetiva*; y, finalmente, incluso el espacio, en el que por medio de esa aplicación establecemos como objeto la causa de la sensación, es una forma de nuestro intelecto dado *a priori* y, por tanto, *subjetiva*. Con ello, toda la intuición empírica permanece sobre una base y un terreno subjetivos, como un mero proceso dentro de nosotros; y no hay nada totalmente distinto de ella, independiente de ella, que pueda ser introducido como cosa en sí o presentado como su supuesto necesario. La intuición empírica es y sigue siendo realmente nuestra mera representación: es el mundo como representación. (Schopenhauer, 2022a. p. 501)

La intuición empírica significa abrirse paso al conocimiento del mundo a través de sus fenómenos, pensar (como representación), pero el fenómeno no es la *cosa en sí* y Kant, que realizó un profundo análisis de los fenómenos, se quedó sin herramientas para inferir la *cosa en sí*: aquello que es representado a través de los fenómenos, el supuesto ontológico de todo cuanto se expresa en el mundo como real. Schopenhauer consagró su filosofía a resolver ese problema y no se ocupó en ocultar este propósito, pues al llamar a su gran obra *el mundo como voluntad y representación*, no podía darse el lujo de decir que su propósito era otro. De este modo, los fenómenos son el mundo como *representación* y su columna vertebral es la *causalidad*; pero el *en sí* del mundo es *voluntad* y se presenta en el mundo siempre como actualidad, como una externalización que es actuar y pensar sincronizados en un mismo tiempo (por lo que la *causalidad* no es condición suya) junto a su expresión en la acción. Para Schopenhauer, Kant nunca pudo percatarse de esto y su argumento es en sí mismo el corazón de su crítica a él:

1) que la ley de causalidad, según se ha demostrado suficientemente, es de origen subjetivo, al igual que la afección sensorial de la que nace la intuición; 2) que también el tiempo y el espacio en los que se presenta el objeto son de origen subjetivo; 3) que si el ser del objeto consiste en su actuar, ello quiere decir que consiste solamente en los cambios que suscita en otros, así que, por y en sí mismo, no es absolutamente nada. [...] Más el objeto intuido tiene que ser algo en sí mismo y no simplemente algo para otro: pues si no, sería únicamente representación y tendríamos un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico, en el que toda realidad se suprime y el mundo deviene un mero fantasma subjetivo. (Schopenhauer, 2022b. p. 231).

Así, ya no se aborda a la representación como una conjunción entre sujeto y objeto, sino que aquello (objeto) es el constitutivo propio hasta de sí mismo (sujeto). No es representación, es algo de lo que emana la representación, como un fuego inextinguible que alienta el conocer, pero no desde el sujeto trascendental puro y vacío kantiano, sino desde un sujeto corporizado que existe y está en este mundo. Aquel que se mueve, aquel a quien sus afecciones, dolores y deseos no le son cosa extraña. Aquel que vive, que llora y que ríe; no sólo aquel que piensa. Hume parece percatarse de lo mismo, pues este recurre a la crítica que desciende desde el conocimiento de las ciencias hasta aquel conocimiento más *instintivo* que es totalmente oculto. Para Hume, las ciencias, en especial dos, la matemática y la moral, siguen sucesiones de argumentos demostrativos para proclamar haber llegado a tal cosa como el conocimiento. Sin embargo, los juicios matemáticos y geométricos requieren sucesiones menos extensas de argumentos para diferenciar lo verdadero de lo falso, lo que es conocimiento y lo que no; la moral, al contrario, requiere un mayor grado

de elaboración de sus argumentos, por lo que, no es tan clara la distinción entre lo bueno y lo malo como si lo es entre un triángulo y un óvalo. Con esto en mente, es posible ver que hay grados diferenciados de elaboración de aquello que conocemos (grados de abstracción).

El conocimiento del mundo no es ajeno a estos grados de elaboración que oscilan entre aquello que se conoce y aquello que no. Si bien es posible afirmar que en el mundo todo es conocido a partir de la relación *causa y efecto*, bien se podría decir que, en una mesa de billar, cuando es golpeada una bola con la intención de moverla para impactar y mover otras bolas, se tendría que aceptar que, la relación entre el movimiento y los golpes entre las bolas, que se traspasan movimiento en forma de energía es conocido por nosotros. Pero el escepticismo humeano se hace presente al afirmar que “en la metafísica no hay ideas más oscuras e inciertas que las de *poder, fuerza, energía o conexión necesaria*” (Hume, 1980, p. 96). Nótese la oscuridad en uno de esos casos: el poder.

El poder procede de la *voluntad*, el ente volente ejecuta acciones que *pueden* ser realizadas y de hecho lo son, pero ¿qué sucede con los movimientos del cuerpo?, ¿se es consciente de todos ellos: tanto de levantar un brazo como de los latidos del corazón? Hume establece que sólo en el primer caso se está ante la posibilidad de cognoscibilidad de lo volente en un acto, pues es el sujeto quien *decide*, desde el influjo de su voluntad cuándo y cómo mover un músculo, aún así, ¿son conocidas todas las instancias transitadas desde el mero influjo de la voluntad hasta la acción efectivamente realizada? Sólo se accede al influjo de la voluntad desde la acción como un suceso ya acontecido, desde el que se emiten juicios basados en la experiencia de haber movido un músculo pero se desconoce la operacionalización de la *voluntad* en movimiento: el *cómo puede hacerse*. La *voluntad* es

siempre actualidad de ella misma: impactan los deseos con tanta fuerza en el sujeto que el propio juicio se resume en acción.

De tal forma que, quien expresa un querer (no un mero anhelo) se ha despojado del pensar sin más y se encuentra ante los actos *prácticos* de la *voluntad*, aquí se ha hecho explícita la separación humeana entre la voluntad y la conciencia, la voluntad no es conciencia, es una instancia separada y de la que no se puede llegar a conocer más que sus expresiones como fenómenos en el mundo. Pero ella en sí misma queda apartada, sujeta más allá de los límites de la comprensión humana, por esto, un filósofo posterior, inspirado por Hume entenderá este problema de una forma formidable: la voluntad no pertenece a la conciencia, en otras palabras, este mundo que se presenta y que se pretende conocer no es sino *voluntad y representación* que en una danza armónica se enuncian desde Hume como aquello que se desconoce (la voluntad) y aquello que se conoce: los designios de la voluntad como acción, que son su *espejo*, su *representación*. Esta separación está presente también en Schopenhauer, sobre los designios de la voluntad, su influjo como acción y su posterior reflexión como pensamiento el alemán dice que:

«Todos los conceptos que no se basen en una intuición en el espacio y el tiempo (intuición sensible), esto es, que no hayan sido sacados de una intuición tal, son estrictamente vacíos, es decir, no proporcionan ningún conocimiento. Pero, dado que la intuición solo puede proporcionar fenómenos y no cosas en sí, no tenemos conocimiento alguno de las cosas en sí». Convengo en todo esto, excepto por lo que se refiere al conocimiento que cada uno tiene de su propio querer: este no es una intuición (pues toda intuición es espacial), ni tampoco es vacío; antes bien, es más real que cualquier otro. Tampoco es a priori como el conocimiento puramente

formal, sino totalmente a posteriori; por eso en algunos casos no podemos anticiparlo y con frecuencia nos equivocamos acerca de nosotros mismos. — Nuestro querer es de hecho la única oportunidad que tenemos de comprender también desde su interior cualquier proceso que se presente externamente y, por lo tanto, lo único que nos es inmediatamente conocido y no, como todo lo demás, dado únicamente en la representación. Aquí se halla, pues, el único dato apropiado para convertirse en clave de todo lo demás o, como dije, la única estrecha puerta hacia la verdad. En consecuencia, tenemos que llegar a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, a nosotros mismos desde la naturaleza. Lo inmediatamente conocido ha de proporcionarnos la explicación de lo que conocemos solo mediatamente, y no al revés. ¿Acaso se entiende el rodar de una bola por el impulso que recibe mejor que el movimiento de uno mismo por un motivo percibido? Puede que alguno se lo figure; pero yo digo: es al contrario. Sin embargo, llegaremos a conocer que en los dos procesos mencionados lo esencial es idéntico, pero tan idéntico como lo es el tono más grave perceptible en la armonía a su homónimo situado diez octavas más arriba. (Schopenhauer, 2022b. p. 234)

El querer no es un fenómeno como los otros, es tan inmediato que no se halla entre mediaciones, su presencia conmueve a tal nivel que lleva a la acción. Por esto no es vacío, el querer es siempre llenado por el cuerpo que se torna como su *volente*. Sus influjos no encuentran recipiente en la causalidad pues los presupone, se presenta como actualidad, no como anhelo, sino como una acción efectivamente hecha. No es a priori pues no se lo conoce hasta que se hace presente, pero al hacerlo impacta con tanta fuerza que no se puede

ignorar, el *querer* en el que consiste la *voluntad* es el *en sí* del mundo y de la política. Tal fuerza no está mediada por nada, se presenta al ser como su única posibilidad, su *en sí*:

La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición. De aquí en adelante se nos mostrará que lo mismo vale de todo movimiento del cuerpo, no solo del que se efectúa por motivos sino también del movimiento involuntario que se produce por meros estímulos; e incluso que todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación. (Schopenhauer, 2022a. p. 152).

La voluntad objetivada, un querer llenado por el cuerpo, tiene una referencia, se ejecuta siempre con miras a algo y ese algo es la vida, por eso quien dice *voluntad* se refiere al *querer de la vida objetivado* para su conservación: “La voluntad es el *querer vivir* de la vida, de la vida humana” (Dussel, 2009, p. 47).

1.3. La Tradición De La Voluntad: Vida Humana Como Fundamento

Si la *cosa en sí* es una misma cosa que no pertenece (como se vio *ut supra*) al campo del principio de razón (denominado antes como *causalidad*), entonces ésta sólo puede derivarse de lo que el individuo es *en sí*, lo que implica que al conocer los fenómenos, es necesario ubicar a la *cosa en sí*, más allá de su propia representación, la *cosa en sí* solo puede encontrarse fuera del dominio del *tiempo* y *el espacio*, pues estas son condiciones de la representación y del principio de razón: ella es lo que le permite ser (en término de resuelto) al *tiempo* y *el espacio* mismos y se encuentra fuera de ellos porque los presupone. Así que, *la cosa en sí*, como se ha visto, está tan cercana al sujeto que le es inmediata y se manifiesta en todas sus expresiones como una misma cosa: *voluntad*. Pero

¿cómo se explica la pluralidad de un mundo que es una sola cosa?, pues, a través de que, aquello que comparten que se *presenta* como plural, como individualizado, lo que *es* unitario, se convierte falsamente en una pluralidad (fenómenos), *a este respecto*, Schopenhauer lo conoce como: *velo de maya*. La *cosa en sí* es ocultada en el *velo de maya* y se presenta como plural.

La segunda diferencia entre la *cosa en sí* y la *representación*, es que la primera no está sometida al principio de razón y su pluralidad, la unidad de la *cosa en sí* cuando se halla individualizada, da lugar al todo de la pluralidad de nuestro mundo. La *cosa en sí* nos es conocible como fenómeno, en la medida en que lo abstracto resulte particular, contingente, diverso, cosa que solo le es posible al *tiempo y el espacio* (pues son constitutivos propios de las formas en las que se captan los fenómenos como se vio con Kant), por ello Schopenhauer afirma que: “denominaré el tiempo y el espacio, el *principium individuationis*” (Schopenhauer, 2022a, p. 165). La pluralidad del mundo solo es conocible a través del tiempo y el espacio, y estos, a su vez, sólo son posibles como *individuación* de la *cosa en sí*. La *cosa en sí* es diferente de todos ellos, es algo abstracto que sólo puede expresar un carácter unitario; a este *en sí* de nuestro fenómeno lo denominamos: «*voluntad*». A la *voluntad* sólo le es propio su «querer» (que como se vio antes es el conocimiento más inmediato) como *permanecer y aumentar*; por ello, se ubica en el terreno de los seres vivos, porque solo entre ellos se puede encontrar tal cosa como el querer. La *voluntad* expresa un *querer primordial* que no es otra cosa que conservarse a ella misma y que como es condición de los *seres vivos*, la *voluntad es «querer permanecer en la vida» una voluntad de vida*.

La *voluntad de vida* solo puede expresar una mera aproximación al conocer, porque como ella se encuentra contenida en un *querer* absoluto, su conocer es su mero instinto de conservarse, es «*instintivo*»⁷; si bien es cierto que como se mostró antes, *la voluntad* no pertenece al mundo de la *representación*, en ella se refugia un atisbo de conocimiento, del que deviene su querer como *deseo de permanecer*. Esa es la única forma del conocer de la *voluntad* y la más trascendental, está en todo lo individualizado y se representa a través de la multiplicidad del mundo de la representación. Por ello, el filósofo afirma: “la actividad de la voluntad es tan manifiesta como es sus restantes actuaciones; pero se trata de una actividad ciega, acompañada de conocimiento, pero no dirigida por él” (Schopenhauer, 2022a, p. 167): el motor de la voluntad es el mero instinto, una forma elemental y muy cercana del conocer, que tiene siempre como referencia última a la vida concreta de la que parte.

Este modo de representar lo hace por *necesidad (causalidad)*, lo que hace que el sujeto necesite definir a los entes gracias a un *carácter individual*, un carácter constitutivo que le cuestiona por sus razones, apelando siempre, en tanto representaciones, al principio de razón suficiente: “*toda necesidad es una relación de la consecuencia a la razón y nada más que a eso*” (Schopenhauer, 2022a, 166). Dado que el cuerpo llena en el espacio los designios de la *voluntad*, pues gracias a él estos se externalizan y le conmueven a tal punto que desencadenan la acción⁸, tal proceso es la forma de expresión de la *voluntad* en un cuerpo que también es representación, *pues es su objetivación*. En ciertos casos, el cuerpo mismo, por acción del mero conocimiento *instintivo*, que está muy cercano a la *cosa en sí* (Schopenhauer, 2022b, p. 89), no expresa *representaciones* en sí mismas, sino formas

⁷ Como el naturalismo de Hume.

⁸ Desde la óptica del *principium individuationis*

plenas de la *voluntad*, pues se actúa por mero instinto. Por lo tanto, el conocer y representar son formas de expresión de una *voluntad* ciega e irracional que siempre las presupone y actúa en todo tipo de animalidad. Ejemplifica Schopenhauer:

El ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para que teje su tela, ni la hormiga león de las hormigas para las que excava un foso por primera vez; la larva del ciervo volante practica un agujero en la madera donde quiere sufrir su metamorfosis, agujero que es doble de grande cuando va a ser un escarabajo macho que cuando va a ser hembra, en el primer caso a fin de tener sitio para los cuernos de los que no tiene representación alguna. (Schopenhauer, 2022a. p. 167).

Lo *vivo* representa ciegamente las manifestaciones de la voluntad en su *querer*, y en sus restantes modos de actuar, tal *querer* de lo vivo es tanto desconocido por esas actividades ciegas, como al mismo tiempo el *querer* se encuentra acompañado de algún modo de conocimiento que le permite su *permanecer* como *voluntad de vivir*. La *voluntad de vivir* es un momento primordial de todo por cuanto conocemos aquí como la *cosa en sí*, su inspiración no es otra que su absoluta obligatoriedad y condena, obligada por su abstracción a ser un *desearse a sí misma*. La *voluntad de vivir* es una esfera objetivada e individualizada que ya solo puede expresar su propio deseo; *de ahí* que solo pueda visualizarse en la totalidad como una conservación de sí misma que es *absoluta y ciega*: “El movimiento por impulsos” (Schopenhauer, 2022a, p. 169).

La *voluntad de vivir* únicamente se tiene a sí misma por objeto de su *querer*. En cambio, siempre que el *objeto* del conocimiento (y, por tanto, del *querer*) se distancie de la

unitaria *cosa en sí*, se diversifica, desde el principio de individuación que sufren todos los entes. Cuando esto último se produce, ya no se está actuando por mero *instinto*, se encuentra el sujeto en plena *representación*, pues se conocen los motivos del pensar (se transita del conocimiento instintivo, más cercano a la cosa en sí, al abstracto, de las ciencias y el pensamiento en general): cuando ya no se está en una esfera de un querer lineal —*objetivado*, siempre en un mismo objeto de su querer, hablamos de representaciones de un nivel más elevado (Dussel, 1998, p. 342).

Los múltiples *velos de maya* que al sujeto se le presentan en este nivel, no son una casualidad, sino el producto del proceso que surte efecto en su conciencia, al desdoblarse el mundo en sus diversos entes, se multiplican los objetivos del querer de la voluntad, que desde afuera del principio de razón y estando ciega, pues ella solo expresa deseo, condena al individuo *víctima* de los diversos *velos de maya*, a una existencia de *insatisfacción* y de *dolor*. La pluralidad de los objetos del *querer* constituye el punto fundamental de tránsito, desde un conocimiento elemental absolutamente instintivo, a un conocer y establecer en la pluralidad del mundo sus objetos de deseo. Desde aquí, desde ese *dolor* que nunca cesa, Dussel se separará de Schopenhauer, pues la visión sobre el *poder* del latinoamericano no es negativa, como sí lo es en el alemán. La categoría schopenhaueriana es la *voluntad de poder* que degenera en dominación, mientras que la categoría dusseliana será la *voluntad de vivir* en su permanecer y aumentar.

La pluralidad de los objetos del conocer que suponen las representaciones humanas no son un atributo positivo de las mismas. Bien se ha dicho, que el *en sí* del mundo es uno sólo y su pluralidad es *la apariencia de un mundo que se oculta en sí mismo*⁹. El sujeto

⁹ Esto será desarrollado en el capítulo III.

queda atrapado en los fenómenos del mundo que, como múltiples posibilidades, potencian su voluntad acelerándola e instaurando su objeto del querer más allá de su propia posibilidad. Así el sujeto, que multiplica las formas de la representación, se escinde de sus formas fundamentales (que son puramente instintivas y apuntan a la *vida*), y hasta puede llegar a negarlas. En la *voluntad* tiene siempre que incluirse la posibilidad de efectuar un movimiento, el desear empuja al cuerpo, por tanto, la voluntad designa la acción (como actualidad) que ejecuta el cuerpo con miras a los objetos queridos, un *ir más allá* de uno mismo: “La voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su *ser-señor*; su Poder-poner” (Dussel, 2009, p. 51). Pero en el mundo de la representación, en ese instante elemental, ese querer no es múltiple, sino que funciona linealmente porque sus objetos del conocer no son todavía abstractos, sino que se refieren a instantes netamente instintivos de su preservarse, la *vida que quiere vivir*. Todas estas formas elementales de la representación son iguales para todos los seres contenidos en la animalidad (Schopenhauer, 2022b. p. 89).

Los seres humanos no sólo pertenecen al nivel de la animalidad, sino que sus representaciones también pueden ser abstractas: el *tiempo y el espacio*, que designan al individuo y hacen cognoscibles una multiplicidad enorme de objetos que pueden llegar a ser queridos por una *voluntad ciega* que nos aprisiona. La multiplicidad de los objetos del *querer*, guían la corporalidad en una carrera fatigante, pero que este no puede abandonar, pues el deseo corresponde de la manera más intrínseca a todos sus movimientos (he aquí en pesimismo antropológico absoluto de Schopenhauer). El sujeto que ha objetivado su voluntad a través de su constitución corpórea, actúa en el mundo para efectuar el logro de

todos sus deseos y abandona la mera razón, *yendo más allá de sí*. El sujeto, sofocado por sus múltiples formas de desear, se encuentra ya en el mundo como una acción que se traduce en «*hacer posible*», es «*poder*» en sentido pleno y desde aquí se puede señalar la distinción entre lo *positivo* y lo *defectivo*:

La diferencia estribará entre dos maneras de «Poder-poner»: como mediación de la permanencia y aumento de la Vida (el «primer» Schopenhauer), o como «Poder-poner» *sobre* la voluntad del otro (como «ser-señor» o dominación). Esta segunda manera de ejercer el poder político lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más recientes. (Dussel, 2009. p. 51)

Así nacen las instituciones políticas, como formas de *poder poner el mundo* instrumentos para *hacer posible* el *poder permanecer en la vida* del total de sujetos de una comunidad política, este deseo inextinguible designa su existencia, es decir, en su determinación positiva.

Como se indicó antes, la *voluntad de vivir* no solo es descubierta desde su metafísica, desde el proceso de descubrir el fundamento mismo del mundo a través de la reflexión del propio yo. Si no que, además, al ente corpóreo, que se ubica en el tiempo y el espacio: en un lugar físico (ubicado espacio temporalmente)¹⁰, la *voluntad* le asigna el movimiento, como causa de objetivación de sí misma. La *voluntad* es la sede de todo estímulo que puede generar un *querer*, mismo que activará al movimiento para satisfacerse.

¹⁰ De esto se percató Heidegger con su *Serahí*.

La *voluntad objetivada* se descubre así, porque desde el desear podemos explicar el movimiento de los entes animales. La sensibilidad instintiva pura de una *voluntad de vivir* se regirá por el criterio del deseo, y su objeto no es otro que la posibilidad de conservar su vida misma, y que activa todas las potencialidades del ser para conseguirse. La *voluntad* para poder objetivarse y alcanzar sus objetos de deseo, ha de suponer fuerza, como el criterio de movimiento que liga las instancias metafísicas y físicas del ser: desde la fuerza de la voluntad se ejerce la exteriorización de sus propios fines, es decir, la *voluntad* que se objetiva en el mundo a través de la fuerza pone en el mundo las mediaciones para hacer realizable su *querer vivir* que es insaciable (Dussel, 2009, p. 54).

Lo anterior muestra el nivel *material* de la vida humana, pues el ser vivo, es un ser con la potestad de conservarse a sí mismo a través de su fuerza. Se conserva, porque la esencia de la *voluntad* no es nunca verdaderamente conocida, sino que, contiene un *conocimiento* primario que solo tiene la función de presentarle su deseo de sí misma como única posibilidad; de ahí en más, es incapaz de expresar cualquier otro conocimiento:

La voluntad, que considerada en sí misma carece de conocimiento y no es más que un afán ciego e incontenible [...], al añadirsele el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se le presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad: y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonismo que en lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir». (Schopenhauer, 2022a. pp. 330-331).

Ese querer elemental de la vida es el más cercano de todos los deseos que ella: la *voluntad*, puede contener. Al encontrarse en el mundo y suponer fuerza, la *voluntad* como cosa en sí, supone: *ir más allá de uno mismo*. Empuja al sujeto a la empresa por sus propios deseos y de ahí proviene el dolor, no solo de la existencia propia sino también del que se inflige a otros, producto de que al *ir más allá*, se produce una conversión en de los sujetos en *dominadores* (surgiendo la *voluntad de poder* como se dijo antes).

El poder como *dominación* es la forma más fiel a la objetivación de la *voluntad* que se desprende del *principium individuationis*, un sujeto que se halla presa de su propia individualidad solipsista, que no expresa cosa distinta de un *plural querer*. En cambio, el *querer vivir*, es la absoluta permanencia de su condición *a priori*. El sujeto debe superar los velos de maya que le muestran (o mejor le presentan) una pluralidad donde existe unidad. *El querer de la vida en sí misma, es el fundamento de todo lo político*, en tanto tal, porque es la objetivación del componente *ontológico* que supone todo lo demás. La solidaridad aparece aquí como una fase que exige superar al *principium individuationis* y obliga a ver en el ser, solo una cosa específica: su voluntad de vivir. Por ello, como su única condición en tanto que *voluntad* es su *querer propio*, su conservarse a sí misma, la *voluntad de vida* se configura como “afirmación de la vida de la comunidad para vivir” (Dussel, 2009, p. 60; 2006, p. 23).

Todo lo anteriormente mencionado busca la ubicación del lector en la categoría del *poder en sí*, cuando el *poder en sí* se escinde y se desdobla sobre sí mismo «*dialécticamente*», da lugar a la diversidad del fenómeno del campo político, apareciendo lo que al principio de la disertación se denominó lo *óntico*, las cosas tal y como son dadas en la experiencia. Dussel utiliza dos locuciones latinas para explicar este desdoblamiento

que serán la base central del análisis del presente ensayo, *potentia* y *potestas* que cumplen la relación que se da en la *voluntad misma*, que se desdobla para hacerse posible.

El poder político posee un *en sí* de todo su fenómeno, al *en sí* del campo de lo político, se le conoce como *potentia*, como el fundamento que brinda validez y legitimidad a todo lo que viene después: “[...] La *potentia* es el poder *en sí*, la *potestas* es el poder *fuera de-sí*” (Dussel, 2019, p. 29). Si se sabe que la *voluntad* es la cosa *en sí* de todo lo vivo, entonces se puede establecer que todo cuanto está vivo puede expresar la forma más elemental de la *voluntad*, su querer insaciable, ciego e irracional (porque no se encuentra sometida al *principio de razón*). La *voluntad* únicamente puede expresar un querer a sí misma: un *querer permanecer en la vida*. Que cuando es intersubjetivamente objetivado, configura un *poder permanecer en la vida*, apareciendo así lo fenoménico de todo el campo político: la *potestas*, las *instituciones* para hacer posible, para que las cosas ocurran en el tiempo y el espacio. Lo *ontológico* queda así definido desde la *cosa en sí* del campo político: la *voluntad de vida* referida por Dussel como *potentia*.

Lo óntico, por contraposición, corresponde a la pluralidad de la *potestas*, es decir, de todas las instituciones que surgen como mediaciones ónticas para *hacer posible*, el *querer vivir* primordial en el que consiste el fenómeno de la voluntad. Lo *ontológico* es el «*poder en sí*» de todo el campo de lo político, el único fundamento desde el que se puede explicar y fundar la totalidad de los entes que pertenecen al grupo de *entes políticos*. La *potestas* es la cosa pública, que se conoce desde un sujeto que superó el principio de individuación que le apresaba, para ver al mundo libre de todos los velos que antes se le anteponían. El sujeto que ha superado los *velos de maya* ya no actúa por la pluralidad de las representaciones, sino que ha tenido la suerte de poder encontrar que este mundo se erige

sobre una sola cosa: un insaciable deseo de conservarse. Cuando lo óntico, deviene en defectivo de su fundamento, se halla en la obligación de debilitarle; así, surge el fenómeno de la «fetichización»¹¹, en donde se otorga el carácter de *cosa en sí* a lo óntico en su pluralidad, negando lo *ontológico* en su unidad. Es la afirmación absoluta del *principium individuationis* en un sujeto, que se afirma como dominador.

La *potestas* no es la *cosa en sí* del campo político, en política las instituciones no son la sede del poder, ese es el pueblo, las instituciones son resultados de las mediaciones necesarias para objetivar el poder del pueblo y *hacerlo posible*. *Potentia* y *potestas* son caras de una misma moneda, una que contiene él *en sí* y otro que es su instancia fenoménica. Para empezar a concluir este capítulo se realizará una elaboración *ontológica* del poder político que no es positiva, sino que, al contrario, sustenta absolutamente *el fetichismo* del poder, las instituciones y el Estado.

1.3.1. La Fundamentación Del Poder Desde Su Fetichismo

La fundamentación del Estado monárquico en el absoluto unitario de la voluntad de un sujeto es solamente el síntoma de la justificación *fetichizada* de un Estado débil. En las divisiones en las que Enrique Dussel articula su comprensión de la modernidad (temprana, madura y tardía), siendo la *modernidad temprana* la abordada en el Cap. 2, § 8: 129-135 (Dussel, 2007, pp. 254-259). Las monarquías absolutas, formas confesionales de repúblicas, aparecieron en Europa como resultado del paso del feudalismo de la ciudad medieval autosuficiente, a las primeras redes de intercambio mercantil entre territorios cercanos. Se presentan en el momento en que el feudo se queda pequeño para la burguesía naciente y debe unificarse el poder y el territorio para favorecer dos procesos derivados, el primero

¹¹ Desarrollado fuertemente en el siguiente capítulo.

responde a la necesidad de ampliar las redes mercantiles, naciendo un mercado de gran alcance se generaba a la vez la menesterosidad de la unificación de diversos territorios bajo un mismo modelo de administración (nacimiento de los primeros sistemas burocráticos); el segundo efecto generado implica la unificación de los ejércitos particulares de cada feudo, naciendo la seguridad soberana de un Estado sobre su territorio.

En la segunda *modernidad temprana*, se ubica el nacimiento del Estado moderno en su sentido lato, una organización burocrática capaz de ejercer control sobre extensos territorios que tienen cierta homogeneidad cultural, lingüística e institucional (Dussel, 2007, p. 243). Nótese, que se usa la expresión *república* en sentido peculiar, pues aquí el término no implica un régimen de gobierno específico, sino que “la República es gobierno justo de muchas comunidades, de lo que les es común, con poder soberano” (Bodin cómo se dictó en Dussel, 2007, p. 243). Un poder que es soberano porque se impone desde arriba hacia abajo constriñendo a los sujetos que por institucionalización de un poder controlador, favorece la coexistencia pacífica de los individuos. Es claro entonces que toda forma de *soberanía* responde en primera instancia a la necesidad civil de la protección de los sujetos de ellos mismos, por esto no es extraño que interpretaciones contemporáneas de autores de este tipo (Hobbes o Bodin), arguyen que la justificación de un Estado absolutista es la seguridad, misma que se presta al interior de las fronteras de ese Estado, tanto en la protección de las redes de intercambio que sustentan al mercado interno, como en la protección de los ciudadanos mismos, pues la ciudadanía es la enajenación del *poder* hacer lo que se quiera, para la instauración de una *soberanía* que se ejerce como poder coactivo de toda potencialidad de agresión.

Los seres humanos adolecen de una naturaleza estrictamente pasional, que los impulsa como un móvil autómatas, cuyas acciones devienen en actos del mero deseo. Para entender esta perspectiva de justificar la existencia del Estado absoluto en Hobbes se debe de abordar brevemente su atomismo solipsista, pero este, por temas de extensión, solo se limitará a la formación del Estado. De tal manera que, la pura coacción (un mal en sí mismo) puede configurarse en un mal menor que es absolutamente necesario, pues en una sociedad sin Estado:

[...] Debido a las características del ser humano como tal, en concreto, a la naturaleza misma de las pasiones humanas, los individuos se encuentran en una continua “guerra de todos contra todos”, a pesar de que deseen vivir en paz y tranquilidad; de suerte que todos llegan a reconocer la necesidad de acordar la instauración de un poder común que posea una magnitud tal que logre disuadirlos permanentemente de que no se invadan entre sí. La pretensión con esta respuesta es la de dar cuenta de la necesidad racional del Estado con un poder cuya magnitud y eficacia logre mantener asegurada la paz para la convivencia, que, en términos de Hobbes, se cristaliza en el cumplimiento efectivo de los pactos. (Romero, 2002, p. 115)

Las pasiones humanas, que son la instancia definitiva de la teoría de la acción en Hobbes, son además aquellas de las que deviene el poder del Estado. El autor inglés establece un dualismo en donde Dussel (apoyado en Schopenhauer) ve unidad. Para Hobbes, en el sujeto particular (desde donde se despliega su existencia), se generan dos mociones: las *vitales* y las *animales*. Las mociones vitales son intrínsecas a la condición de sujeto vivo, aparecen con el nacer y se terminan en el morir del sujeto, son intrínsecas e

involuntarias, no se detectan en estricto sentido, pero se ejecutan sin cesar como el respirar, la circulación de la sangre, el pulso o la nutrición (Hobbes, 2005, p. 40). Las segundas, las animales, son nombradas también como *mociones voluntarias* y de aquellas devienen las pasiones. Las *mociones voluntarias* dependen de la «*voluntad*». Las *mociones voluntarias* presuponen la cognoscibilidad de la conciencia, referida en el *Leviatán* como imaginación. En un primer instante, las sensaciones impactan los sectores sensibles del cuerpo y es la imaginación, quien recepciona la información de los sentidos y efectúa juicios respecto de las sensaciones, de tal manera que, las *mociones voluntarias* son precedidas por el pensamiento mismo del sujeto (Hobbes, 2005, p. 41). Abierto el horizonte de las posibilidades de la acción humana, deviene el proceso de *deliberación*, el cual responde al *pensamiento* que precede a la *voluntad*, en la *deliberación* se designa el deseo y en tanto el juicio determine el deseo como posible, la *voluntad* surge como deseo sin más (Romero, 2002, p. 122), de modo que la *voluntad*, solo se expresa como el *acto de querer*; nunca cómo la capacidad (Hobbes, 2005, p. 48). La *voluntad* contiene todo el espectro de las acciones deseables.

Siendo la *voluntad* la totalidad de las acciones posibles del sujeto, recién ahora se puede entender el Estado primero del que parte Hobbes, *el Estado de naturaleza*. Por naturaleza entendemos el estado inicial del sujeto mismo, que actúa desde el mismo desear, siendo el deseo la acción misma de conseguir el objeto deseado; su deseo, por tanto, es fuente de su primer derecho, el «*derecho natural*». Este consiste en “la libertad que cada ser humano tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia vida” (Hobbes, como se citó en Dussel, 2007, p. 248). La conservación de la vida misma, la totalidad de la acción del sujeto, impone a todos una guerra por los recursos, de donde

viene el estado de guerra de todos contra todos. Si el deseo mismo constituye el primer derecho, el vivir constituye el primer deber, la primera ley natural, un sujeto vivo, en *movimiento*, tiene prohibido hacer lo que afecte a su propia vida particular, y además no se le puede privar de los medios para conservarla. A este punto, Hobbes no deja escapatoria, la guerra es la única instancia en la que el sujeto puede vivir, el estado permanente del miedo, pues sus deseos son la única posibilidad desde la que se desprenden sus acciones, *las pasiones* como exterioridad de su querer, le imponen una libertad que no encuentra límite alguno más allá que su propia *voluntad* (la cual cesa con la muerte). De esta forma, todo *querer* implica un *poder*, un poder luchar, un poder matar, que no es garantía ninguna, pues las agresiones de los otros son siempre una potencialidad; su vida, no encuentra nunca la paz.

La única forma de superar este macabro salvajismo implica renunciar al poder mismo del sujeto, aquí se hace referencia a una renuncia absoluta, no una delegación, porque toda delegación supondrá siempre la posibilidad de recuperación de ese derecho perdido; en el solipsismo hobbesiano no ocurre ni como posibilidad que el sujeto recupere su derecho, pues “mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra” (Hobbes, 2005, p. 107). De tal manera que la *voluntad* del rey es *voluntad soberana del Estado*, porque “la restricción que se impone a sí mismo el individuo aparece como una *transferencia*, en cuanto la renuncia se deposita en la voluntad de otro elegido, el soberano (el rey)” (Dussel, 2007, p. 250). El Estado aparece así como la mera coacción que se ejerce a todos los ciudadanos obedientes a la voluntad del rey soberano.

El Estado en Hobbes implica la renuncia del derecho natural del sujeto para sustentar, desde arriba, desde el rey soberano, toda posibilidad institucional. Por eso, para Dussel, en el *Leviatán* se efectúa la fundamentación de un Estado débil, pues no descubre Hobbes, la fuente misma del poder, sino que funda ese poder desde el *fetichismo* del Dios en la tierra. El *fetichismo* implica un extrañamiento del producto de una acción determinada (mercancía en el caso de Marx); aplicado al caso particular de Hobbes, la fundamentación y justificación del Estado se realiza sin descubrir la fuente misma del poder, por eso se recurre a Dios, porque para el autor inglés le es desconocida una procedencia estricta del poder. Así los individuos ven a las instituciones a las cuales se están sometiendo sin descubrir aún su verdadera funcionalidad, de este modo, se presentará a continuación un juicio crítico a la luz del problema de la *voluntad* del que en ambos autores (Hobbes y Dussel) procede el poder, en el primero como una *sospecha*, en el segundo como total certeza.

Líneas atrás se dijo que lo que para Hobbes constituye un dualismo, para Dussel constituye unidad. Juicio arriesgado que se intentará desarrollar hasta donde más se pueda para efectos de claridad desde los aportes que Dussel realiza para la comprensión de dicho juicio, de este modo, vale la pena recordar que para Hobbes la *voluntad* es querer consciente y objetivado, es una *moción animal*, que procede de las relaciones entre estímulo sensorial, pensamiento y acción (deliberación y voluntad), sin embargo, no se dedica a la explicación de esta separación de mociones *vitales y animales*, ¿acaso las mociones pueden darse ignorando la categoría vida? La vida misma del sujeto es al mismo tiempo su realidad concreta desde donde se despliega su *voluntad*, la inconsciencia de las mociones *vitales*, son el *absoluto querer de toda voluntad*. No puede existir un querer sin

la a priori voluntad de vida del sujeto particular: la vida se sostiene desde el querer mismo del permanecer en la vida, desde ese *querer primordial*, se despliega todo poder:

Nietzsche pareciera negar aparentemente el querer-vivir, cuando escribe:

«No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí solamente se encuentra el querer». Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay vida puede «encontrarse el querer». Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer permanecer en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer la sostiene. O al revés: solo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder sobre-vivir. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente); el querer, así, une, liga la vida presente con la vida-futura, con la sobrevivencia como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está «asegurada». (Dussel, 2009. p. 48).

Hobbes parte de una definición *defectiva* de la *voluntad* y del querer, puesto que, no articula a su comprensión la categoría central, «*la vida*», asumiendo ésta como condición implícita (que no es desarrollada) del sujeto, mismo que movido por sus pasiones no encuentra límites a sus actos, un sujeto salvaje que debe renunciar a su propia *voluntad* para poder hacer posible el *permanecer en la vida*, o en una versión más hobbesiana, el *poder no*

morir asesinado, el *querer primero* es el querer permanecer en la vida y de él deviene la voluntad, es así como se configura el primer punto de discusión con Hobbes.

En cuanto al segundo punto en discusión puede enunciarse desde la concepción de la subjetividad como *a priori* intersubjetiva (Dussel. 20006, p. 19), en este punto de discusión, las instituciones no podrían fundarse desde el solipsismo de átomos alejados que contraen pactos para no agredirse. La política, que recién ahora puede ser fundamentada desde su sentido fuerte, parte de la comunidad intersubjetiva de individuos que institucionalizan positivamente (como exterioridad) su *voluntad de vida* para permanecer en la vida, el poder del Estado en Dussel viene dado de la suma de las voluntades de las comunidades que en *potentia* poseen ellas mismas el fundamento mismo de todo poder posible, el *poder permanecer en la vida*. Esta característica nunca se pierde, el *poder en potentia* se convierte en *potestas*, pero las comunidades jamás renuncian a él, pues el poder se corrompe como totalidad si desconoce a su fuente, la comunidad. Por eso la política es servicio en Dussel, ya no es la *voluntad* soberana del rey la que se impone, sino que la soberanía es el ejercicio connatural de toda comunidad que se ha dado instituciones, brindando un sentido de *fuerza* al Estado.

Para el autor latinoamericano la política es servicio, es obediencia del orden positivado a su fuente, es *mandar obedeciendo*; ello implica hacer una escisión ontológica entre la fuente del orden y su forma. Es por esto por lo que se argumenta en dos categorías ontológicas, *potentia* y *potestas*, la primera hace referencia a la fase ontológica de la política, su fundamento primario, y la segunda hace referencia al orden institucional que nace como producto del *fundamento* antes denotado. *Potentia* y *potestas* son antecedente y consecuente de todo orden político posible.

La *potentia*, reúne las determinaciones funcionales, primarias y absolutamente necesarias para el despliegue o momento *fundacional* de todo orden institucional, esta categorización se configura como el sustento metafísico de la *totalidad*, al entenderse que la *totalidad* existe y con ella implica, como segunda instancia, una pretensión universal de verdad y legitimidad (Dussel, 2009, p. 47). Así pues, se sabe que la *potentia* puede entenderse a través de la *voluntad*, más específicamente la *voluntad de vivir* (Dussel, 2009, p. 46; 2006, p. 23). Cuando se dice que la *voluntad* designa la vida, se está afirmando la pretensión permanente del ser viviente a permanecer en ella, puesto que, es extremadamente vulnerable y la *voluntad* de aquello que está vivo se expresa, como asunto intrínseco y permanente, en su incesante interés de continuar con su existencia. La *totalidad* institucional es siempre la exteriorización de la *voluntad de vivir* de quien vive, la vida desnuda y vulnerable quiere vivir y expresa su *voluntad* para ello, así, la *totalidad* (como cuestión metafísica), aparece en el marco de una pretensión universal de verdad (la vida) y de legitimidad (la *voluntad* que busca permanecer en la vida, *voluntad de vida*).

Teniendo presente el fundamento del orden político, viene la *potestas*, como orden institucional que permite a la comunidad permanecer en la vida (pero siempre como un ejercicio delegado, *poder delegado*). Esto implica la exterioridad de lo que descansa en supuestos aún metafísicos, por ello se sabe que el orden institucional es una alienación positiva del fundamento consciente, para permanecer en la vida, es menester establecer mediaciones que lo hagan posible:

[...] Ejercer el poder se origina en el *querer* en el que consiste la voluntad; es decir, sin voluntad no hay poder, ya que la voluntad es la fuerza, la potencia, el motor, la condición del poder. Ser-voluntad es el querer por sí de la vida humana en

su permanecer y aumentar. El querer de la voluntad asegura a la vida humana en su *sobre-vivir* en la duración del tiempo. Si la vida pierde el *querer-vivir* queda a la deriva, se encuentra en situación de suicidio. Las mediaciones que constituyen el nivel óntico de la política, o la totalidad de los entes *políticos* en tanto políticos, quedan así fundados ontológicamente en la Voluntad de Poder, en el Poder de la Voluntad— en una primera instancia abstracta y general. (Dussel, 2009, p. 54).

El poder político no puede justificarse desde la voluntad solipsista de un sujeto, sino que aparece como un momento institucional de las comunidades políticas que ligan, unen, juntan intersubjetivamente sus *voluntades de vida* (Dussel, 2009. p. 56)¹².

1.4. Conclusión Del Primer Capítulo

Con lo dicho hasta ahora, es necesario dejar atrás lo que aquí se ha denominado *la tradición cognitiva*, misma que fue desarrollada en dos apartados en primera instancia: con Kant, se analizó el abordaje del conocimiento humano más fidedigno: las ciencias, todas ellas basadas en el principio de causalidad; se elaboran dos formas constitutivas de la intuición: *el tiempo y el espacio*, las cuales son dadas *a priori* y son vacías, pues pueden ser pensadas separadas de la materia, pero esta (la materia), no puede existir sin ellas, pues ambas intuiciones son además sus constituyentes primarios, pues el pensamiento no puede *representarse* la materia sin ellas, recuérdese la expresión de Schopenhauer «*su ser es su actuar*». *Tiempo, espacio y causalidad* son aquí la base de la forma de representar al mundo, es decir, la forma en cómo son captados sus «fenómenos», es el mundo como representación. Pero la elaboración kantiana parte de una *intuición* del pensamiento puro, es

¹² Todo esto quedará más claro en el tercer capítulo, por lo que aquí es mencionado superficialmente, dado que para llegar a la argumentación fuerte del *unir* las voluntades, debe comprenderse el tránsito de una metafísica del *ser* a una metafísica de la *alteridad*, todo esto desarrollado en el tercer capítulo.

decir, la sensibilidad de Kant no es aquí lo que se busca, esto porque al partir de una *intuición* vacía, fundamenta toda una explicación del pensamiento en general; en otras palabras, al darse a los sujetos un mundo que les impacta desorganizadamente, es la intuición y sus formas las que lo *ordenan* en la experiencia y desde ahí parten sus juicios.

Las formas vacías, las intuiciones puras, son para Kant la base de las ciencias: la matemática, la geometría y la ciencia natural (física), ellas están basadas en *juicios sintéticos a priori*, es decir, juicios que agregan información nueva pero que no recurren a la experiencia (como los juicios matemáticos). Las esferas prácticas de la vida humana obligan aquí a realizar una separación de Kant, pues el hecho de que pretenda sostener que en la ética existan estos juicios, no es aquí lo que se busca, pues desde el *vacío* que supone la sensibilidad kantiana no se descubre el dolor, la maldad, la injusticia, en últimas no se halla la materialidad de la vida. Por ello, es necesario el transitar hacia Schopenhauer, quien permite llenar todo el vacío Kantiano con el cuerpo como objetivación de la voluntad, para luego describir esa voluntad como un querer primordial de la vida por conservarse, del que parten las instituciones y se configura como el fundamento *ontológico* de todo lo *político*, aún con lo expresado, esto último deberá ser analizado con más cuidado, en primera instancia (capítulo II), como fetichización y en un segundo momento crítico (capítulo III) como *alteridad*.

De este modo, la fundamentación filosófica precedente cobra relevancia por cuanto es necesario transitar por la construcción de las categorías que serán abordadas en adelante, de este modo, se podrá comprender en una mayor medida el impacto y la importancia de la propuesta de Dussel desde su rigurosidad y el método que guió a las reflexiones que serán abordadas a continuación.

Capítulo II. Potestas: Teoría del Estado y fetichización del poder en Dussel

“La historia es duración. No vale el grito aislado, por muy largo que sea su eco; vale la prédica constante, continua, persistente. No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento”.
(Mariátegui, 1928)

2.1. El Cerrarse Sobre Sí Mismo Del Poder Político

Como pudo verse en el desarrollo del primer capítulo, todo lo que llamamos político encuentra su fundamento en la *voluntad de vivir* que expresa cada comunidad de sujetos intersubjetivos. Pero no siempre ese fundamento se expresa pleno en los objetos tal y como son dados en el mundo; porque existe dominación, se inflige dolor a la corporalidad concreta de cada sujeto vivo, las instituciones que emanan de la sed inextinguible que expresa la voluntad de cada sujeto se encuentran en situación de contradicción.

Por lo anterior, en el presente capítulo se realizará una exposición que parte de la positiva *voluntad de vivir* a su instancia defectiva: la *voluntad de poder*. En este tránsito, el fundamento se subvierte sobre sí mismo, su desdoblamiento que da lugar a su posibilidad en el mundo no es ya un poder como «*poder hacer*», sino que se ha separado de su fuente y ha subvertido todas sus formas como un «*poder dominar*», se ha «*fetichizado*». Explicar ese fetiche es el propósito de este capítulo en donde se iniciará enunciando su desarrollo en Marx, quien lo usa en su magna obra *El Capital* para designar aquel proceso por el cual las mercancías obtienen características que no les deberían ser propias, pues ellas son siempre producto del *trabajo* de un obrero. Se reintegrará al relato dusseliano para entender su

sentido, que no es otro que, aquello que se *fetichiza* se aparta de aquello que lo produce, *cerrándose sobre sí mismo*.

Después de esto se verá cómo este proceso de la fetichización del poder político es una expresión propia del estado liberal, esto porque en el seno de su despliegue, descansa siempre como fundamento la dominación a la que los sujetos se ven sometidos. En este punto se abordará cómo el poder político en el Estado burgués no tiene otra lógica que su despliegue como fetiche, es decir, como mera dominación sobre sujetos obedientes a los que somete y se presenta así mismo como fuente. En un tercer momento se enuncian las constelaciones dusselianas con el objetivo de mostrar que, llegados a este punto, el Estado no es sino una construcción violenta y defectiva de sí misma (segunda constelación). Se cerrará el capítulo con el desarrollo de la *corrupción de la política* como ese fenómeno propio del Estado y su *fetiche*.

2.1.1. El Fetichismo En Marx

En el primer tomo de *El Capital*, Marx muestra la sustitución del carácter social del trabajo que produce y genera mercancías, por el carácter social del producto, es decir, un atributo propio del ser humano. Su trabajo, se presenta como una característica propia de una mercancía, un objeto exterior, y con ello introduce la noción de fetichismo refiriéndose a su aplicación a la teoría económica, específicamente a las mercancías así: "a esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil" (Marx, trad. 2008. p. 89). En esa misma línea, Dussel en *Las metáforas teológicas de Marx*, explica que el carácter fetichista del capital se funda en la "absolutización de lo relativo" (Dussel, 1993. p.96). En este caso se mistifica uno de los términos de la relación mediante la negación de otro, por

ello, el valor se totaliza frente al trabajo vivo: “la autoafirmación absolutizante del capital, como valor que se auto-valoriza desde sí, por la pretensión de una autocreación de la nada” (Dussel, 1993. p.103).

De este modo, Orospe (2016) identifica tres dimensiones analíticas que desarrolla Dussel sobre el proceso de fetichismo que pueden aplicarse más allá de la cuestión económica: Una dimensión lógica, donde el fetichismo separa a uno de los términos en la relación concediéndole autonomía y autosuficiencia. Una dimensión ontológica, donde se presenta la absolutización de una totalidad y la negación o aniquilación de una exterioridad, así, el trabajo vivo quien es el Otro que capital, es una alteridad en su sentido abstracto y concreto: el primero porque el trabajador no tiene otra cosa para vender más que su fuerza de trabajo y el segundo porque la venta de su fuerza de trabajo se desarrolla en la complejidad multidimensional de la comunidad, ambos sentidos negados como se puede evidenciar con la fetichización de la mercancía. Finalmente, una dimensión ideológica, donde la religión fetichista del capital utiliza como objetos sacramentales a las mercancías y, a medida que se aleja el análisis de la producción se mistifica más el capital, así, el momento más fetichizado de todo el capitalismo para Orospe es el capitalismo financiero y el interés. Pues profundiza en la ilusión de creación de capital desde la nada cuando, según Dussel, la realidad detrás del *fetich* es la sangre de los trabajadores ofrecida en sacrificio para la acumulación de valor.

La importancia del concepto de *fetich*, en las dimensiones analíticas que propone Dussel, radica en que este concepto puede usarse para un análisis del poder político, como se evidencia en el *Volumen III* de la *Política de la Liberación*, rescatando también la exterioridad de Lévinas para situar un proceso de reivindicación del Otro invisibilizado y excluido en el proceso de *fetichización del poder político* en la *potestas* (la

institucionalidad del poder, el poder delegado) en el centro de una concepción liberadora de la política basada en el método analéctico, como superación de la dialéctica frente a la situación del Otro y la sensibilidad frente a su situación manifestada en la vocación en su servicio. Por lo anterior, Dussel desarrolla la tarea enunciada por Marx en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde la filosofía debe desenmascarar la forma sagrada de la negación de la humanidad, por lo tanto: “La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (Marx, trad. 1968. p. 8).

2.2. Estado y Potestas

Sobre la cuestión del Estado, Dussel en el segundo volumen de la *Política de la Liberación*, formula una crítica a la tesis planteada por Hobbes (trad. 2005), anotando que en *El Leviatán* se deposita el poder absoluto en un soberano mediante un contrato que exige al resto de la comunidad renunciar a parte de su derecho natural, alineándose a la *Voluntad de Poder* del soberano y debilitando el poder desde abajo, teniendo como consecuencia la *fetichización del poder*. Del mismo modo, la concepción positiva del poder en Dussel (*Voluntad de vivir*), se contrapone a la versión del ser humano en el hipotético estado de la naturaleza, así, el poder según Dussel no es un atributo de un individuo, ni una voluntad narcisista, el poder político es un “un momento de una comunidad política, cuando la pluralidad de voluntades se liga intersubjetivamente con los otros miembros del mismo grupo” (Dussel, 2009. p.56)

Del mismo modo, Dussel plantea una apuesta teórica para profundizar en la idea del poder y consecuentemente en la construcción de la comunidad y el Estado, retomando los aportes de Gramsci, Althusser y la Escuela de Frankfurt frente a la lectura crítica del

Estado, sumados a la reformulación de Weber planteada por Bourdieu para establecer que el poder no puede ser pensado únicamente como dominación, puesto que, la tesis de la dominación de Weber (trad. 1979) sería la adecuada para describir al *poder fetichizado* y, sumado a esto, sostiene una concepción basada en la *potentia* o *voluntad de vivir* como el fundamento del *poder político*. Esta *voluntad* que lleva a la relación material de los seres humanos y que introduce una noción positiva del poder político, ubica a la política como una “actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (Dussel, 2006. p. 24), por ello, un poder ejercido desde el dominio despótico o aparentemente legítimo pero basado en la violencia o la pura violencia ha fetichizado el poder, desnaturalizándolo.

Dussel establece que el ser humano ejerce *la voluntad de vivir* como fuerza que lo impulsa a la acción política, esta no es una *voluntad de poder* sobre los otros seres humanos, por el contrario, la *voluntad de vida* (como se mostró el capítulo anterior) constituye la responsabilidad por el otro, haciéndole inevitablemente comunitaria a diferencia del contractualismo liberal individualista¹³ (Dussel, 2022, p. 87). Consecuentemente con ello, se construye la comunidad política bajo los consensos racionales para generar las condiciones encaminadas a la producción, reproducción y aumento cualitativo de la vida en cada sujeto de la comunidad política mediante la *voluntad creadora*, que es dinámica, superando a *la voluntad de poder* como dominación (fetichizada) mediante el poder obediencial (poder en sentido positivo), esto no excluye que cualquier momento en la política sea susceptible a ser fetichizado.

¹³ Sobre esto se volverá en el tercer capítulo.

En este orden de ideas, Dussel destaca el aporte de Weber con relación a la conceptualización del poder como dominación (poder fetichizado), estableciendo al Estado como aquel que posee el monopolio de la fuerza, dicho monopolio, siguiendo la interpretación de Weber que realiza Bobbio (1989) se constituye mediante un proceso de expropiación por parte del Estado de las formas de violencia privada como las armas y a su vez, la expropiación de los medios de producción logrando así el óptimo común, entendido como la posesión por parte del Estado de un aparato administrativo para la prestación de los servicios públicos y el monopolio legítimo de la fuerza (todo ello amparado en una racionalidad *supuesta y aparente*). La violencia Weberiana es reformulada por Bourdieu, quien considera que la violencia en la dominación es simbólica “invisible para sus propias víctimas” (Bourdieu, 1999. p. 12), esto plantea el desarrollo de aparatos ideológicos, de comunicación, de conocimiento o incluso del sentimiento que sostienen a los dominados a aceptar el orden político como natural, deseable y llevan a concebir al mundo como inamovible, retomando así a Gramsci para quien la hegemonía cultural de las clases dominantes expresada en la educación, los medios de comunicación, las instituciones sociales entre otras generan un proceso de “dirección política y cultural de un grupo social sobre otros segmentos (...)” (Kohan, 2022. p.12).

Debe recordarse que los requerimientos sobre el ordenamiento weberiano se suponen y se creen como racionales, cuando en realidad son *aparentemente racionales*, esto se afirma por cuanto los requerimientos del ordenamiento *general, impersonal, por tanto, abstracto*; responden a intereses intersubjetivamente (o inter-corporativamente) contruidos en relación a la *capacidad de intervenir*. Así, las relaciones entre actores suponen un *mercado* en el que intervienen actores racionales (con una capacidad monetaria precedente)

que provocan momentos de compra y venta de capacidades institucionales, teniendo siempre como base de su acción intereses particulares, no *valores generales* intersubjetivamente contruidos desde abajo (Dussel, 2009, p. 111). La racionalidad del Modelo Legal Racional weberiano (en adelante MLR), se despliega desde las comprensiones del agente egoísta actuando en un sistema rígido de intercambios, por ello se le permite a Dussel asegurar que ese *Bloque histórico en el poder* se expresa, en sentido Gramsciano estricto, en una condición de degradación del sistema, generado gracias a los enormes costos para funcionar.

En ese *mercado*, existen grupos como actores, económica y políticamente capaces de intervenir en el proceso de acceder al poder *real*, pero el poder como poder *real* responde a unos *fundamentos* metafísicamente explícitos por Dussel (abordados aquí en el capítulo 1), por lo que, el orden institucional se debe a algo que está mucho más allá de su ejercicio como dominación, ellas (las instituciones) están ahí, porque ¡Se les permite estarlo! Decir esto permite cuestionar si existe una condición precedente desde la que a la institución se le permite serlo, se levanta Dussel y al hallarse en este punto se escribe: el poder es obediencial, *el que manda, manda obedeciendo* Y si manda ¿Por qué obedece? Porque su poder viene dado desde una mediación, una mediación que responde en razón absoluta a la *voluntad de la comunidad de mantenerse en la vida*. El poder es servicio del orden positivado a su fuente y cuando el poder no le sirve a la comunidad desde la que nace, esta inevitablemente se levanta. Ello es lo que le permite a Dussel superar a Gramsci, porque hay siempre un momento *biopolítico* que se degrada en *necropolítico* (para Gramsci ambas dimensiones son lo mismo), por ello, no se puede hablar de una *dominación* en solitario, la *dominación* es la expresión que enuncia el momento *defectivo* del fundamento

del poder político y esto porque la *dominación* es la imposición de un orden abstracto y general que sustentado bajo su *fetiché* le impone al total de sujetos el logro de unos valores que no son más que intereses particulares de una clase particular. En contraposición a su defecto como mera *dominación*, la institución se creó para ejecutar un algo y por eso existe el poder, el *poder vivir de la comunidad política* que desborda a la dominación como categoría.

Ese campo de interacciones de intercambio entre agentes que actúan en el marco de una racionalidad *particular* se encuentra amparado en la legitimidad aparente de la transacción condicionada. Es decir, los actores son los grupos, *los bloques históricos*, las *élites* en el poder, y el poder se ejerce a través de una dominación que responde en manera parcial a su fuente: el pueblo, o el individuo (como actor). Las acciones implican unos costos de transacción entre agente (*bloque*) y comunidad política (receptor pasivo), permitiendo la transacción sólo sobre modelos racionales de la conducta del cuadro administrativo. Por ello se asume una racionalidad intrínseca de la institución, porque al sujeto pasivo se le incluye sólo como receptor o como comentador de las acciones institucionales que le afectan. Pero no como agente real, con todas las capacidades para participar. El mismo Weber lo admite cuando afirma que la dominación legal racional:

[...] Es un cosmos de *reglas* abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; que la judicatura implica la aplicación de esa regla al caso concreto; y que la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación. (Weber, 2004, p. 173)

Ahora, hay que prestar especial atención a la frase con la que se cierra la cita, la *administración* se encarga del cuidado racional de los intereses previstos por las

ordenaciones de la asociación, ello implica que existe un orden institucional que responde a los intereses intencionalmente pactados entre grupos administrativamente capaces de participar. En ese marco, la comunidad, es beneficiada por paquetes de medidas adoptadas como cocientes entre los costos de transacción entre grupos, porque las instituciones, *aparentemente*, deben cumplir funciones que tienden a la *generalidad*. A este fenómeno, Dussel lo denomina: *universalidad concreta*. Se está entonces ante una *generalidad inacabada*, una *racionalidad instrumental de clase* y una legitimidad aparente y esta última nos permite ingresar en nuevos matices.

¿Por qué Dussel asume que Weber está dialogando con una legitimidad *aparente*? Pues bien, ahora se sabe que la acción estratégica ante todo, responde a lógicas de constitución hegemónica en forma de *valores* (Dussel, 2009, pp. 110-112). Cierta grupo o ciertos grupos definen el modelo con arreglo a una racionalidad basada en *valores*, *valores* que pueden descansar en un universo teórico que desconoce la *materialidad real* del acto administrativo como ejercicio delegado, por eso “lo estratégico en Weber, entonces, tiene por momento fundamental *material* la referencia a los valores dados, siendo estos necesariamente particulares (los de un grupo cultural concreto). No habría, fuera de estos, ninguna posibilidad de un criterio *material* intersubjetivo de mayor consistencia ni universalidad” (Dussel, 2009, p. 111). Con todo esto, la administración, necesariamente tiene que ver a la comunidad política como un sujeto pasivo, porque siempre que la comunidad sea un agente involucrado realmente en el proceso administrativo, se está ante la intersubjetividad efectiva de un agente que experimenta la realidad interactuando con distintos *campos*, por lo que supone un sistema abierto de reforma constante de las

instituciones, o por lo menos, supone retos administrativos mayores, al asumirse que los pactos se hacen con *arreglo a mínimos* y no a *valores*.

En la ética, se efectúa una crítica inscrita en la abstracción absoluta respecto de la *aparente legitimidad* sobre la que descansa el cuadro administrativo mismo, ello como dimensión axiológica e histórica que no es sino la manifestación de un fenómeno mayor, la «modernidad». Pero el proyecto de *modernidad* no solo es una particularidad geográfica, sino que asistimos en la *modernidad* a la mundialización de un proyecto civilizatorio particular (el europeo y norteamericano), que en el marco de su *gestión* ha creado máquinas abstractas de codificación institucional que pueden ubicarse, *auto-rreferencialmente*, como funcionalidades formales abstractas que pierden el horizonte material, al estar centradas únicamente en la particularidad axiológico formal. Por eso:

La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad. El capitalismo, mediación de explotación y acumulación (efecto del sistema mundo), se transforma después en un *sistema formal independiente* que, desde su propia lógica autorreferencial y autopoietica puede destruir la vida humana en todo el planeta. Y esto es lo que Weber sospecha, pero reductivamente. Es decir, advierte parte del fenómeno, pero no todo el horizonte del sistema-mundo. En efecto, el procedimiento formal de simplificación para tornar «manejable» el sistema-mundo produce subsistemas formales racionalizados que después no tienen pautas internas de autorregulación de sus límites en la propia Modernidad, que pudieran re-conducirlos al servicio de la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de cada sujeto ético. (Dussel, 1998.p.62).

Es claro entonces que lo que aquí se entiende por *poder político* no es todavía la dominación weberiana, se torna como dominación en la medida en que se «*fetichiza*», se asume a sí misma como su fuente y se sustenta en *valores particulares* de un grupo hegemónico en el poder:

En primera instancia y por su naturaleza, el poder no consiste, como hemos repetido frecuentemente, en una dominación sobre otros, sino que, muy por el contrario, el poder, en sentido estricto, es fuerza unitiva de la comunidad que acumula potencia (potencia como resistencia ante factores externos y ante disidencias internas debilitantes, y principalmente como fuente creadora de la vida política). Esa potencia de las voluntades orgánicamente unidas, cuando se pone en acción como poder político, se manifiesta, sin necesidad de dominar, como una capacidad constructiva, tanto material de permanencia y acrecentamiento de vida, como formal de legitimidad procedimental y normativa en la toma de decisiones, en la organización de instituciones o el dictado de las leyes. Educadas las voluntades en el consenso racional (a esto debe llamarse formación de la voluntad política, la fraterna tolerancia democrática) saben oponerse a los elementos disolventes que debilitan su poder comunitario. [...] Cuando el ejercicio de la violencia desmoviliza a los ciudadanos, cuando los despolitiza para poder mejor manejarlos, pareciera que el gobierno alcanza más poder sobre ellos (como en el caso de la tiranía, el autoritarismo o el totalitarismo). Pero, en realidad, en esos casos disminuye el poder de la comunidad, porque se aísla a los miembros del todo político; la comunidad pierde poder y el gobernante también pierde fuerza (en tanto que no puede ejercer delegadamente dicho poder para desarrollar la vida de la comunidad o defenderse de

ataques externos), y da pasos al uso de la coacción sin consenso', la pura dominación o la violencia. (Dussel, 2009, p. 150).

A lo largo del desarrollo de su tesis, Dussel también retoma lo que para Engels en *Los orígenes de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (trad. 1891), puede definirse como la existencia de éste, que no se fundamenta en una verdad moral absoluta proveniente de un poder impuesto desde el exterior de la organización humana, por el contrario, es el producto de una sociedad que llega a una fase determinada en su desarrollo con la aparición de la propiedad privada y la expresión de sus consecuencias bajo la desigualdad económica. Así, la sociedad se divide en clases, dejando al comunismo primitivo atrás, modificando todas las formas para la dirección de los asuntos en la sociedad y, para evitar perecer ante el antagonismo de clases, da forma a un poder llamado a mantener los conflictos en los límites de un orden determinado por el derecho.

Del mismo modo, como también enunció Lenin (Trad. 1978), el Estado fundamentado en el conflicto entre las clases y la manifestación de su contradicción se constituye como un órgano de dominación producto del ser humano que ya no se fundamenta en una voluntad divina; el Estado es desprovisto de su carácter neutral por lo que obedece a los intereses políticos derivados de un modo de producción particular, así, puede entenderse mejor la posibilidad de su modificación, sustitución o extinción producto del devenir histórico, el desarrollo dialéctico de sus intereses al interior y al exterior, en el “orden” internacional.

2.3. Tres Constelaciones Diacrónicas de la Política

Para profundizar en la naturaleza cambiante del Estado, siendo un producto humano y sujeto a las condiciones materiales objetivas, Dussel emplea la enunciación de tres momentos o constelaciones diacrónicas esenciales en la política. En primer lugar, la constelación referente a la totalidad, que se divide en tres etapas: *auroral o inicial*, donde se establecen las instituciones bajo una clase dirigente que le dota de legalidad; *tiempo de estabilidad*, que según Dussel puede durar siglos y *decadencia*, donde la clase dirigente se convierte en dominadora y corresponde al modelo de Estado burgués moderno, donde se expresa el momento necro-político de la política. Una segunda constelación se caracteriza por la confrontación al Estado en su fase de *decadencia* que se expresa en la *fetichización del poder* y levanta banderas bajo la exigencia de superación del Estado dominador y el planteamiento de otro orden político que comparte la tesis anarquista de la extinción del Estado en su momento de *decadencia*, pero difiere en cuanto a la extinción definitiva del Estado o comunidad. Finalmente el tránsito hacia una tercera constelación donde la política se presenta en su momento positivo, que no hace referencia al positivismo jurídico o a la positividad del sistema dominador de la primera constelación, sino a la *capacidad creadora* posterior a la deconstrucción propia de los procesos en la segunda constelación, donde las teorías o acciones negativas son insuficientes y su finalidad es afirmar la vida de la comunidad a partir del ejercicio del *poder obediencial* (mandar obedeciendo) que trae como consecuencia inmediata la creación de nuevas instituciones que realicen un Estado al servicio de la comunidad (Dussel, 2022, p. 16).

Por lo tanto, la transformación de las instituciones y la reglamentación normativa de las relaciones entre personas en el proceso de materialización de un nuevo orden en la tercera constelación enunciada por Dussel (2022), también supone la emergencia de un

sistema que contraponga a la hegemonía y el dominio de las prácticas políticas de ésta, que para Poulantzas (1974) se expresa bajo dos formas de dominación: primero, el dominio de las estructuras políticas institucionalizadas que bajo una forma específica de poder comprenden la instancia de “universalidad”, presentándose así como la estructuración del interés general de la nación cuando realmente representa el interés real de las clases dominantes en el marco de un Estado separado de la sociedad civil. Segundo, en el dominio de las prácticas políticas de las clases dominantes mediante la designación de una forma institucionalizada del poder (sistema y régimen político) y la forma particular de poder no institucionalizado (que podría traducirse a algunos ejercicios de participación política), que se expresa en la medida en que supere a la *posición de fuerza* y debe ser correspondiente a la estructuración universalizante de los intereses económico-sociales de la clase dominante en su relación constitutiva con el Estado político. En este orden de ideas puede presentarse la dirección por una parte de los grupos subordinados bajo la pretensión de universalidad de los intereses dominantes (*valores particulares*) pero bajo la orientación de éstos, puesto que, la dirección como práctica política se encuentra bajo el dominio de la hegemonía.

De acuerdo con lo anterior, para la transformación del dominio institucional, la reglamentación normativa de las relaciones entre las personas en el Estado burgués enunciada por Poulantzas debería convertirse en el establecimiento de un nuevo paradigma jurídico que transforme las relaciones de igualdad y libertad bajo las cuales existe una igualdad ante la ley que se limita al reconocimiento de cada persona como un *individuo privado*; se configura una sociedad compuesta por la combinación de una *multiplicidad de centros autonomizadas* y donde se pretende convertir al pueblo soberano en una mera aglomeración de ciudadanos-individuos, cuestión que en la práctica encuentra resistencia

mediante los movimientos sociales que se levantan frente a la pretensión universalizante e individualizante del modelo de Estado burgués.

A propósito de las dinámicas de movilización y resistencia junto al concepto de pueblo, Dussel retoma y discute a Laclau bajo el argumento de que tiene dificultad en definir el criterio para distinguir lo populista y lo popular. Laclau establece que *la construcción del pueblo como sujeto histórico* (populismo) se produce mediante las demandas democráticas que no logran satisfacerse, provocando con esto la conformación de un actor que supone una dicotomía en el espectro político, de este modo, las que habían sido peticiones al interior de las instituciones pasan a ser exigencias a las instituciones que pueden pasar a ser exigencias contra el orden institucional. Dussel advierte sobre la constitución del pueblo desde el populismo de Laclau, que se presenta como una parcialidad que asume la legitimidad de representar a la totalidad, configurando una plenitud ausente que expresada como espacio de representación es hegemonizada por una de las demandas, que a su vez, configura una unicidad fallida porque el significante pueblo así concebido es un significante vacío y, finalmente, Dussel delimita la categoría popular de populista, siendo esta última la manipulación del pueblo distorsionando sus reivindicaciones mediante la mediocracia y lo popular, como un hecho político que media en la transformación de *plebs* (bloque de los oprimidos) a *populus* (comunidad en general) (Dussel, 2009. p. 130):

¿Cuál sería la dificultad en la constitución de la categoría *pueblo* por parte de E. Laclau? Dicha dificultad estriba en que manteniéndose solo en el nivel del discurso lingüístico, pierde la posibilidad de hacer jugar la categoría política *pueblo* en una esfera material, económica y sociológica, como referencia a la

intersubjetividad de actores que poseen semejanza equivalencial unificada en torno a reivindicaciones (que se van tornando hegemónicas), ya que cumplen los intereses de movimientos sociales de los más diversos tipos. Es decir, la *reivindicación* nos remite a *necesidades* humanas (que se refieren de manera inmediata al campo económico, ecológico o cultural), que se tornan *intereses* en cuanto *voluntad-de-vida* que busca las mediaciones para su sobrevivencia (reproducción y aumento de vida humana). (Dussel, 2022. p. 149)

Dussel concibe al pueblo como *plebs*, el bloque social heterogéneo y sincrético de los oprimidos que desafía al régimen que lo domina siendo consciente del origen y fundamento del poder, este plebs se levanta a partir de una violación al principio de la vida, de la subsistencia y pervivencia humana que produce víctimas, en este orden de ideas, la concepción de pueblo a la que se refiere la presente monografía es a la de *plebs*, que siendo un bloque, una parte de la comunidad tenderá a englobar a todos los ciudadanos *populus*, en el nuevo orden (que podría ser la representación de la tercera constelación), donde las reivindicaciones encuentran satisfacción y el principio de solidaridad por el Otro *analéctica* potencia el avance social.

Así las cosas, dentro de la segunda constelación de Dussel se encuentran elementos que permiten entender los obstáculos a superar frente a la consolidación de un nuevo orden, por lo que se abordará también la cuestión institucional central frente a la fetichización del poder delegado.

2.4. Fetichización Del Poder

La categoría de *fetiché* es retomada por Dussel desde su lectura de Marx y el uso por parte de este último para describir la fetichización de la mercancía, como se describió *ab initio* del presente capítulo. Dussel emplea este concepto para denominar a la corrupción de lo político, la ruptura entre la *potentia* y la *potestas* mediante el aislamiento del poder delegado de la fuente del poder, es decir, lo “fundado aparece como fundamento” (Dussel, 2006. p. 42). Como enuncia Dussel en sus *20 tesis de política* esta *fetichización* es la afirmación de la institución o su propia subjetividad como sede o fuente del poder político por parte de un actor político, por eso el “Estado se afirma como soberano” (Dussel, 2006. p.13). De este modo, los funcionarios y miembros del Estado, usufructúan la institución (*potestas*) para asegurar la supervivencia de la misma burocracia que se valida a sí misma y se posicionan desde un lugar donde ejercen el poder desde una autoridad referida a sí mismos en un ejercicio de corrupción doble del poder, puesto que, por un lado está el gobernante que cree ser la sede del poder y por otro la comunidad política que lo permite. Este fenómeno lleva al surgimiento de los partidos políticos como maquinarias electorales y la aparición o el fortalecimiento de los partidos cartel, que según Katz y Mair (1995) articulan intereses propios alejándose de la función de intermediación entre la sociedad y el Estado, que actuando más como agentes del mismo Estado, tienen como resultado candidatos burocratizados en beneficio únicamente de sus intereses partidarios, materializando la corrupción en la subjetividad del político.

Por lo anterior, la *fetichización del poder* consiste en *una voluntad de poder* que se opone a la *voluntad de vivir* y busca la dominación sobre los más débiles, los más pobres, el pueblo en general, «*las víctimas*», que se encuentran hegemónicamente sometidos a la voluntad de las instituciones. Como se enunció con Poulantzas, en este caso, a las

instituciones fetichizadas en favor de algunos miembros de la comunidad, quienes no se sustentan en la fuerza del pueblo sino en grupos que someten violentamente a éste o en poderes extranjeros, metropolitanos o imperiales militar y/o económicamente poderosos “cuando el consenso dominante ha perdido efectividad para producir la obediencia de las masas” (Dussel, 2010. p.48). Aunado a lo expuesto, al interior del Estado la opinión pública juega un papel fundamental, proporcionando interpretaciones de los aspectos de la vida, desplazando los asuntos de relevancia para el debate público, sustituyéndolos por el espectáculo, conduciendo a la mediocracia. Así, mediante el control de las prácticas políticas, el aparato cultural mediante el manejo comunicativo y bajo la expresión hegemónica de las instituciones se configura una totalidad totalizada, que se cierra en sí misma negando a cualquiera que se le oponga, generando así a las *víctimas del poder fetichizado*.

Adenda, Dussel enuncia siete niveles de la corrupción en el proceso de fetichización del poder (Dussel, 2022. p. 97): el primero, consiste en el ejercicio de la voluntad de poder sobre el pueblo, los más débiles, las víctimas de la necropolítica, quienes padecen ante la ejecución del poder sobre los antagonistas, en este sentido, podría aplicarse también aquí la estrategia del lawfare o la guerra jurídica que, utilizando al derecho como un arma, busca desaparecer políticamente a los contradictores o desestabilizar al gobierno valiéndose del poder judicial y del ministerio público. Un segundo nivel, donde se debilita el poder político de la comunidad para destruir a la *potentia* en favor de la *potestas*, de este modo se crean conflictos, se desune a la comunidad para que sea solo el poder auto-referente quien prevalezca. Un tercer momento, en el que quien ejerce *el poder fetichizado* recibe o espera recompensas ilegítimas, como en el caso del enriquecimiento mediante la usurpación de los

bienes públicos, así, la avaricia se expresa en la acumulación de bienes o el dominio erótico de los cuerpos. Un cuarto, en el que se corrompen las burocracias políticas de los partidos, como lo enunciado *ut supra* con los partidos cartel y, más allá de eso, la destinación de los partidos políticos en empresas electorales basadas en el ejercicio déspota que exige al pueblo rendirse ante su autoridad, olvidando que el *poder* reside en el *pueblo* y constituyendo la inversión de un pueblo que en lugar de ser servido se torna en servidor. En quinto lugar, la lucha interna por el poder de las corrientes al interior de los partidos y por posicionar a sus candidaturas con fines burocráticos mediante medidas violentas, deshonestas, torcidas o fraudulentas, olvidando su responsabilidad con la comunidad política marcada por el ejercicio de un *poder obediencial* a la *potentia* del pueblo, aquí Dussel señala que un partido debe ser una escuela de servidores públicos con una ideología debidamente decantada, estudiada y producida que se materializa en acciones políticas siempre públicas. En un sexto momento se presenta corrupción en los grupos populares por medio de la colaboración con el *poder fetichizado* que gobierna, valiéndose de lo que sea necesario para beneficiarse del poder corrupto. En séptimo lugar, pueden corromperse pueblos enteros, como enuncia Dussel, cuando poblaciones enteras ignoran los crímenes de lesa humanidad cometidos contra otros pueblos.

De esta forma se extiende la fetichización a todo el cuerpo político, corrompiendo la acción política hacia intereses particulares de quienes se encuentran en los espacios de poder burocrático, usando este poder para dominar y no para servir, entrando en contradicción con la definición y el fundamento de las instituciones que se define como la afirmación de la vida, la realización de la biopolítica, para transitar hacia el momento necro-político que realiza la fetichización dotada de una apariencia legal ante las mayorías,

bajo el uso de figuras jurídicas que permiten la totalización. En el tercer volumen de la *Política de la Liberación*, Dussel explica que, al transformarse el orden positivo alcanzado por las luchas políticas del pasado en la pura apariencia de las cosas, es decir, un orden antiguo, burocratizado, repetitivo, anacrónico que transforma la biopolítica en necropolítica y se extiende a nivel mundial bajo la fetichización mundial del poder, desaparece de forma absoluta a las comunidades políticas no fetichizadas ante el dominio o la voluntad de poder imperial, del mismo modo puede suceder internamente con las comunidades étnicas y las diferentes expresiones sociales, cuestión que probablemente encuentre una alternativa con la reconfiguración de las fuerzas en el mundo multipolar (hacia afuera) y con el fortalecimiento del pluralismo jurídico (hacia adentro) en la tercera constelación.

Por lo anterior, el proceso de fetichización del poder que genera víctimas lanza un nuevo proceso a partir de éstas, así, Dussel enuncia que el «*rostro del Otro*» aparece como el de un pobre, el de una raza, el de una mujer (se podría decir el de una expresión de género, una diversidad), el de una generación, el de una clase social, el de una nación que pueden crear una cultura popular alternativa, que será una cultura de resistencia, aunque sea o no revolucionaria. El proceso de liberación se abordará en el siguiente capítulo junto al desarrollo de la tercera constelación política en Dussel.

Frente a la configuración de las resistencias en la segunda constelación es pertinente seguir la lectura que Frías (2019), realiza sobre las instituciones y el Estado en Dussel en cuanto explica la diferencia frente de la tesis de Holloway de “transformar el mundo sin tomar el poder” porque en primer lugar el poder no se toma sino se ejerce de forma delegada, por lo cual, algo similar a tomar el poder en todo caso sería el de la *potestas* o sus mediaciones de este poder, puesto que la *potentia* como facultad de la comunidad política

no puede tomarse, solamente se construye mediante la acumulación de fuerza, la unidad para delegar el poder, a su vez, para Dussel una política que tiene pretensión de transformar al mundo no puede descartar a las instituciones porque sólo es posible transformar lo que ya tiene forma, es decir, solo es posible cambiar una forma dada y, como ya se ha dicho, la forma material dada a la *potentia* en la *potestas* son las instituciones. La creación de una nueva estructura estatal más compleja a partir de la reconstrucción de la *potestas* en búsqueda de la satisfacción material de las necesidades involucra la contraposición al “Estado mínimo” del neoliberalismo con un “Estado subjetivado” que tenga la capacidad de potenciar el despliegue político de los movimientos sociales, realizando lo que para Dussel son las posibilidades empíricas (lo que puede ser realizado), en el marco de la búsqueda por los postulados políticos, (lo lógicamente pensable pero imposible empíricamente), la idea reguladora, que sirve como orientación para la acción, consecuentemente, la sociedad sin clases es un postulado político que permite avanzar en la búsqueda de un progreso social que niega la dominación del sistema presente.

De este modo, podría ubicarse una interpretación de lo enunciado por Lenin en *Estado y Revolución*, (Trad. 1978) bajo la cual el Estado burgués es destruido bajo la dirección de un Estado proletario (ahora podría denominarse Estado popular) y, posteriormente la figura del Estado en general sólo podría extinguirse en el momento ulterior cuando la contradicción entre las clases desaparezca producto de la elevación definitiva y a escala global del pueblo frente a la opresión del capital (idea regulativa), cuestión que Dussel aborda en su artículo *Las Transformaciones Históricas del Estado Moderno* bajo el desarrollo de la *transformación política*, que significa la respuesta a las interpelaciones de los oprimidos mediante el cambio de forma de las instituciones bajo una

nueva manera de ejercer la *potestas*. Las instituciones se transforman parcialmente cuando existe un proyecto distinto que renueva el poder del pueblo, una transformación de todo el sistema institucional (revolución) es “siempre posible” (Dussel, 2007a. p. 15) pero su ocurrencia en el mundo práctico se presenta una vez durante siglos, de este modo, “Creer que la revolución es posible antes de tiempo es tan ingenuo como no advertir, cuando comienza el proceso revolucionario, su empírica posibilidad” (Dussel, 2007a. p. 15).

No obstante, se rescata que la destrucción del Estado burgués, que para Lenin “es la primera condición para la construcción de una sociedad realmente democrática y humana” (Lenin, trad. 1978. p. 11-12), al respecto Dussel en su *Política de la Liberación* afirma que se debe disolver el Estado burgués, liberal o moderno para recrear la tercera constelación como construcción del nuevo orden, del mismo modo, en *20 tesis de política* plantea que las instituciones *potestas* que conforman al Estado no son eternas ni permanentes de forma indefinida en el tiempo, del mismo modo que, el resto de las creaciones humanas, así:

Que sean necesarias no significa que sean eternas, perennes, no transformables. Por el contrario, toda institución que nace por exigencias propias de un tiempo político determinado, que estructura funciones burocráticas o administrativas, que define medios y fines, es inevitablemente roída por el transcurso del tiempo sufre un proceso entrópico. Al comienzo es el momento disciplinario creador de dar respuesta a las reivindicaciones nuevas. En su momento clásico la institución cumple eficazmente su cometido. Pero lentamente decae, comienza la crisis: los esfuerzos por mantenerla son mayores que sus beneficios; la burocracia creada inicialmente se torna autorreferente, defiende sus intereses más que los de los ciudadanos que dice servir. La institución creada para

la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta muerte. Es tiempo de modificarla, mejorarla, suprimirla o reemplazarla por otra que los nuevos tiempos obligan a organizar. (Dussel, 2006. p. 126).

Sumado a lo anterior, Dussel propone el fortalecimiento de un Estado popular que no se opone al postulado de la disolución del Estado liberal, entendiendo la diacronía de estos momentos con base en lo expuesto sobre Lenin, sobre la transformación del sistema, Dussel aporta a la discusión el concepto de la coacción justificable, que puede presentarse durante el proceso de transformación cuando la comunidad oprimida o excluida crea una nueva legitimidad bajo la cual el antiguo sistema de derecho se transforma en ilegítimo y revela su carácter de violencia contra los oprimidos, para configurar la coacción justificable es necesario contar con el apoyo colectivo consensual crítico de la nueva legitimidad, este es un proceso que se puede presentar mientras se niega críticamente la legitimidad del orden político vigente cuando se fetichiza, en la pretensión de justicia de los actores sociales que, por medio de la relación intersubjetiva pasan a ser actores políticos se expresa la praxis de la liberación, que como elemento permite la toma de conciencia de las condiciones materiales para lograr una *vida basada en la dignidad*.

De este modo, el hecho fáctico de la liberación es la respuesta efectiva a las exigencias de los oprimidos, realizando la pretensión de justicia de ésta, de este modo, el derecho también se transforma, puesto que el Estado no es el único creador de derechos, concepción que se entiende desde el pluralismo jurídico, de este modo, el derecho sirve como mecanismo para la transformación interpretando las normas desde una *Filosofía de la Liberación*, por lo tanto, de acuerdo con Sánchez (1994), se sientan las bases de una cultura alternativa en la que el populus sea un actor activo en la construcción del derecho en favor

de los más necesitados y retomando en su aplicación la tesis de Hart (trad. 1980) sobre la discrecionalidad judicial en la creación del derecho en uso de una aplicación principialística de éste. Sin embargo, con todo lo dicho es necesario recordar que, como enuncia Dussel existe una imposibilidad para el establecimiento de un sistema político perfecto, por lo cual es inevitable causar algún efecto negativo aún si no se realiza intencionalmente.

Capítulo III. Hiper-potentia: la vida de la víctima como fuente creadora.

Jaime siempre llegaba a las seis de la mañana, después de entregar el turno, a tomar tinto a mi casa antes de irse donde la mujer. Eran las seis y media de la mañana y yo estaba arreglando la ropa de los otros hijos para que se fueran a la escuela. Sentí que paró un carro frente a la casa. Salí y de entrada me preguntaron si yo era la mamá de Jaime. Ahí mismo sentí otra vez ese frío de muerte que contagian los muertos que son de uno y entonces pregunté que le había pasado a mi hijo. [...] Cuando llegamos al hospital, Blanca gritaba que le habían matado a su hermano. Nos pasaron a la morgue, donde había mucho muerto. Ya había empezado la matazón.

— Alfredo Molano, *Desterrados*, p. 141)

3.1. El Tercer Momento.

Como se ha visto hasta ahora, aquello que es llamado como «*lo político*», indaga en última instancia por el *poder político* y transita por dos momentos. En primer lugar, descubrir el *fundamento del poder político* como *voluntad de vivir*, que es *el querer* primordial de la vida humana por conservarse a sí misma: «*potentia*». Como *ut supra* se mencionó, un sujeto siempre es comunitario e intersubjetivo y por ello este *querer vivir* primordial se desdobra sobre sí mismo sumándose al de los demás sujetos, dando lugar a la *totalidad* política concreta, es decir, da lugar al sistema político en pleno (con sus acciones, sus instituciones y sus principios) y este ha sido denominado por Dussel como «*potestas*», naciendo así el Estado y su complejidad institucional.

En un segundo momento, esa *potestas* desconoce su *fundamento*, cuando eso sucede, las instituciones políticas, o los líderes en cabeza de esas instituciones se creen ellos mismos la *fuerza del poder político*, produciéndose la «*fetichización del poder político*», pues las instituciones se cierran sobre sí mismas transformando el *poder permanecer en la vida* del fundamento en el que consiste la *potentia* en un *poder* como *dominación*. Ese es el momento negativo, *necro-político*, que niega la vida y produce víctimas que sufren en su corporalidad los errores del sistema.

En el presente capítulo se abordará un tercer momento donde la nueva legitimidad se propone y consigue *negar la negatividad* y subvierte el orden fetichizado, dando paso a lo que Dussel llamó como la «*Hiperpotentia*», un momento de nueva positividad en donde son las *víctimas* la *fuerza creadora* desde la cual las instituciones pueden recobrar su positividad perdida, pues la *voluntad impotente* y negada de la víctima es ahora el punto de partida las instituciones políticas. Aquí, la totalidad que las niega se ha derrumbado a través de la *praxis de la liberación* (revolución), proponiendo así un sistema político que busca la *producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en cada sujeto*, en concreto, *de las víctimas*.

3.2. Totalidad: La Conjunción Entre Ser e Identidad Como Realidad y Su Superación

En el pensamiento contemporáneo, existen muchos problemas a los que los filósofos prestan su atención; sin embargo, en el siglo XX pocos acapararon tanto el interés de las mentes brillantes como el problema del *ser*. Este problema cuya luz incandescente ocupó la atención de buena parte de los desarrollos filosóficos europeos, encontró en la pluma de Martín Heidegger un desarrollo como en pocas otras ocasiones (pasadas y hasta qué punto futuras). Uno de esos planteamientos (quizás el corazón de ellos), hace parte de

lo que se desarrolla en el presente ensayo: el *ser* como forma primordial, es decir, como estructura intrínseca desde la que se desenvuelve a sí mismo, se encuentra espacio temporalmente fijado en el mundo; es un *ser-ahí (Dasein)*, que se encuentra arrojado en la existencia y desde ahí, como estructura propia de todo lo demás: «*como el ente de los entes*», les otorga sentido. Sin embargo, como desde él mismo -*como Dasein*- se descubre el mundo, la *realidad* no es más que la conjunción entre *ser* e *identidad como «totalidad»* (pues todo sentido viene de él) y no hay espacio aquí para ningún «*otro*».

Es ahora el momento de reivindicar al *otro*, pues a eso mismo dedicaron no sólo sus plumas, sino sus vidas mismas, otras dos grandes mentes, Emanuel Lévinas y Enrique Dussel; y es ese además el problema al que se propone llegar este trabajo, pues el primer capítulo, donde se *asciende dialécticamente* y se descubre el fundamento de la política desde la *potentia*, no es más que la conjunción *ser-realidad* desde la *potencia*, que es *poder-poner* en el mundo, como sincronía de la conciencia y el cuerpo desde el propio *querer*. El problema aquí radica en encontrar la *fuelle creadora*, lo que implica ir al *otro* como *ascenso analéctico*, es decir, como un salir de la *totalidad* y verla desde sus contornos para encontrar las contradicciones, el *ser* al que le es negado su *querer*: la «*potentia impotente*». Desde ahí se refundan las instituciones más allá de su fundamento, yendo hasta su *propia fuente creadora*, que como se encuentra en la *víctima* (Dussel) o el *otro* (Lévinas), no es más que la *negación de la negación* de su *potentia*, es «*hiper-potentia*».

Para Heidegger, es el propio *ser* lo que unifica las relaciones experienciales (los relacionamientos que se tienen con el mundo). Cuando se percibe algo en la experiencia, desde el *ser* se fijan las determinaciones funcionales de ese *ente* que se presenta; esto último se da porque, para el alemán, nuestro relacionamiento primordial con el mundo es

meramente práctico y no teórico; cuando aparece un *ente* ante el sujeto, a la mano o a la vista¹⁴, se descubre su *ser* desde sus características prácticas (el para qué sirve) y no (primariamente) sus componentes como tal. Y esto es, además, porque al presentarse un *ente* en la experiencia, subyace en él una *estructura pre-ontológica* que lo determina en su presentarse ante el sujeto, esto es, los *entes* se presentan en el *mundo*¹⁵ siempre desde una precomprensión ontológica que otorga su *ser* y esto no es más que su practicidad *para quien percibe*; “[...] «Mundo» tiene aquí una significación pre-ontológicamente existencial” (Heidegger, 2022, p. 98). El *ser* es, el puente que se tiende entre el mundo como estructura *pre-ontológica* y los *entes* que se presentan en el horizonte¹⁶ de la experiencia. Como el relacionamiento primigenio del *ser* con los *entes* es el del orden práctico, y además, este se da dentro de un *mundo* que no es sino enlace pre-ontológico, es tarea del *ser* como singularidad espacio-temporalmente situada, un *ser ahí*, servir como puente entre los *entes* y el *ser mismo*. Es decir, se manifiesta una conexión indisoluble entre *ser* y *realidad* como *identidad*. Esta conexión será denominada de aquí en adelante como: «*totalidad*». La *totalidad* es el propio *conocer* del *ser ahí en el mundo*, bien así lo ilustra uno de los más brillantes discípulos de Heidegger, Emanuel Lévinas:

[...] El ser es inseparable de la comprensión del ser [...], el ser es ya apelación a la subjetividad [...]. La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en apresar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es una relación con lo *Otro*¹⁷ como tal, sino la reducción *de lo otro al mismo*¹⁸. Tal es la

¹⁴ Estas son las categorías usadas por Heidegger en *Ser y Tiempo*, trabajado aquí desde Heidegger, 2022.

¹⁵ Estructura pre-ontológica.

¹⁶ En su sentido *fenomenológico*, tal como lo señala Dussel, 2022.

¹⁷ Cursivas añadidas.

¹⁸ Cursivas añadidas.

definición de la libertad, mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la *autarquía de un Yo*. (Lévinas, 2002b. p. 69)

La *autarquía del Yo* es la *totalidad*, como experiencia de lo suyo. Su ser propio no puede escapar de la identificación entre el *ser* y los entes del mundo, su *realidad* es *identidad*, por lo que, y bien así lo infirió el Lévinas que más impactó en Dussel, si bien es cierto que el *ser* se encuentra espacio temporalmente fijado en la existencia, siempre hay un *otro*, que sufre, que ríe o llora, pero *otro* en genuino término. Es decir, no es tal, que siempre en la existencia se de un proceso de *asimilación* de la mundanidad del mundo en el propio *ser*; sino que en la mirada del *otro* se encuentra el *infinito* que no es asimilable desde el sujeto. Su *rostro* no es solamente unos ojos o una boca, sino que es el *infinito mismo* que se escapa cada vez que el sujeto intenta apresarlos en sí. Queda claro entonces el título de la obra cumbre de Lévinas, *Totalidad e Infinito* son el *ser (totalidad)* y el *infinito (el Otro)* danzando al son de la existencia. Pero sobre el planteamiento Heideggeriano, subyace además un sombrío entramado, la dominación o *tiranía*:

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente-, permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. (Lévinas, 2002b, p. 70)

El ascenso dialéctico *positivo* del primer capítulo, es en sumo sentido una mera elaboración fundamental. Se subvierte sobre sí mismo, se *fetichiza*, el fundamento puede

llegar a negarse. Porque como se vio, la *voluntad de vivir* puede llegar a subvertirse como *voluntad de poder* y sobre ella no encontrar ya ninguna base más que el propio deseo.

Como se expuso antes, se sabe que la cuestión del *poder* no es sino el desenvolvimiento del fundamento que supone fuerza como un *ir más allá de sí*, es un *poder-poner* en el mundo las instancias fácticas de aquello que no resulta para nada extraño para quien impone, es decir, el propio *querer*; y esta es la puerta de entrada a la *dominación*, el *poder poner* como fuerza (Dussel, 2009, p. 52) es, ante todo, una imposición ante lo *otro*. Bien por eso Dussel recomienda a sus lectores que desde el §14 de *Arquitectónica* (2009) se salten al §30 (2022) de *Crítica Creadora*, pues desde el fundamento no se descubren las víctimas (Dussel, 2009, p. 46), puesto que, como se expuso en el segundo capítulo, el poder político, en la tradición canónica de la filosofía política se pensó como dominación.

De esta forma, si desde la propia *voluntad* se asume el poder político instituido como *potestas*, entonces el fundamento originario «positivo» que es la *voluntad de vivir*, degenerará siempre en su instancia defectiva como mera *voluntad de poder*, como dominación, pues como se ha mostrado aquí, la *realidad concreta* del *ser* es *identidad*, por lo que sobre el fundamento positivo siempre intervendrá la asimilación del todo como correspondencia con su ser, lo que no deja salida, el *querer* intersubjetivo se hace sujeto, se separa y se fetichiza, se contrae sobre sí y se manifiesta como dominación¹⁹. Es ahora el momento de recuperar la positividad perdida, el *fundamento*, condenado a fetichizarse no deja escapatoria más que mirar hacia los contornos de la *totalidad*, es tiempo de la meditación *analéctica*: “ya no es la *potentia* que origina el sistema vigente; es la

¹⁹ El mayor desarrollo de esto se encuentra en la obra de Weber, *economía y sociedad*.

Hiperpotentia que lo pone todo en cuestión y es la *fuerza* creadora innovadora” (Dussel, 2022, p. 357), «hay que mirar al rostro del Otro»:

El modo por el cual se presenta el Otro, que *supera la idea de lo otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida [...]. No se me manifiesta por estas cualidades sino καθ' αὐτό. *Se expresa*. (Lévinas, 2002b, p. 73)

Como se ha visto, la meditación filosófica de occidente se ha centrado en el *propio yo*, pero ni la filosofía de la alteridad de Lévinas, ni mucho menos la filosofía de la liberación de Dussel tratan de eso, es más, se dedican a criticarlo. Precisamente, porque en la tradición filosófica de occidente, lo *otro*, al ser descubierto desde su *ser* no puede conservar en sí ninguna *alteridad*: “[...] Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre” (Lévinas, 2000b, p. 25). ¿Cómo rescatar entonces la alteridad? Pues desde aquello que no puede jamás ser asimilado por completo: *el otro*. He ahí la enorme importancia del rostro del *otro*. En el rostro del otro no se puede simplemente *asimilar* sus partes como a un objeto, sino que siempre evoca la mirada misma al *infinito* que nunca será objeto porque nunca puede darse un *conocimiento completo*, es decir, nunca puede ser reducido en cuanto tal a algo asimilado y por tanto conocido. Es absolutamente *otro* y con ello su *alteridad* está asegurada, pues el *rostro* levinasiano, no es simplemente un mentón, unos ojos, o una nariz; si al ver el rostro del *otro* sólo veo eso, entonces lo vuelvo objeto (Lévinas, 2000a, p. 71), una mera cosa. Esto abre la puerta de entrada a dos inferencias profundas, que son, además,

elementales para entender la lectura de Dussel. En primera instancia, nuestra relación con lo *otro* es primordialmente ética. En segundo lugar, como antecede lo ético a lo ontológico (2000a, p. 72), entonces, las necesidades del *otro* son una obligación moral para el sujeto. No se trata entonces de ser *yo en el otro*, se trata de que el *otro* ha estado desde siempre irremediablemente en el *propio yo*.

Cuando se hacen referencias al mundo, como significaciones, en donde se involucra al *ser*, este siempre viene acompañado de un contexto que me revela su *sentido*: se es colombiano, se estudia una carrera en estudios políticos o se vive en Cali, siempre estando presente este contexto que dota de *sentido* nuestras significaciones. Pero el “[...] rostro es significación, y significación sin contexto” (Lévinas, 2000a. p. 72). En su mero presentarse, ya el rostro muestra en su alteridad lo incontenible, esta carga subyacente está siempre presente, pues el *Otro* y su rostro no son sólo un objeto que se presenta y que es reconocido por el sujeto, el *Otro* en tanto conocer no es agotado jamás. Al mismo tiempo, al presentarse, su presupuesto ético se manifiesta pues su irreductibilidad es imposibilidad de cosificación: quien ve en el rostro del *otro* únicamente una boca, una nariz o unos ojos puede llegar a cometer atrocidades. Cosificar al otro es la reducción a la nada misma, no hay ningún límite irrebasable, se está ante la violencia en pleno y la masacre itinerante, tal como Osiris sospecha, *ha comenzado la matazón*²⁰. Cuando se desconoce al *otro* y se infiere desde el propio yo todo lo demás, la violencia es teleológicamente inevitable, he aquí la real expresión de quienes definen el poder desde sus fenómenos como *dominación*, es decir, como violencia “legítima”.

²⁰ Referencia al epígrafe de la obra “Desterrados” de Alfredo Molano.

Como existe un precedente ético en lo ontológico, para Lévinas, el relacionamiento con el *otro* es *responsabilidad*, pero está en un sentido más genuino. No un responder ante actos particulares, sino un *responder al otro*. El rostro del Otro en su *alteridad* implica involucrarse no sólo en su presentarse, sino que sus necesidades son impuestas, como un *cuidar de*, cómo *responder ante el Otro*, su dolor llama, su hambre impacta, su presencia convoca en tanto *ser humano* y bien así siempre ha estado en el corazón mismo de el *ethos* cultural, el cristianismo primitivo, elogiado por todos los corazones rebeldes y hambrientos de justicia, siempre lo han tenido claro:

[...] estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí. Entonces los *justos*²¹ le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos, o, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero, y te recogimos, o desnudo, y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti? Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis. (Reina Valera, 1960, Mateo 25: 36-40)

La precomprensión del ser, que no es sino utilidad para Heidegger, se subvierte ahora en Lévinas. Soy yo quien debe soportar al *Otro*, pero este no se descubre desde el propio ser, su alteridad proyecta lo no aprehensible y con ello, el relacionamiento del sujeto con la *alteridad* no es sino como respuesta ante ella, que llama desde su humanidad en un diálogo conocido intuitivamente por el *ser* que acude en su ayuda: “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, *soy yo en la sola medida*

²¹ Cursivas añadidas.

*en que soy responsable*²²” (Lévinas, 2000a. p. 85). La propia subjetividad, no es sino inferida desde la sensibilidad, como irrupción del *otro* en quien percibe. El sujeto se afirma ante el *otro* como ese responder en el que consiste la *responsabilidad*: La propia hambre es importante, pero es más importante el hambre del *otro* (Lévinas, 2000b. p. 109). Como se dijo antes, el rostro es *significante* sin contexto, por lo que el *cara a cara* es lo más inmediato, la afirmación del propio yo es un responder ante el *Otro* como *responsabilidad*, y esta no ante las faltas (ese es el engaño del liberalismo y del *institucionismo trascendental kantiano*²³) sino como afirmación de la vida del *otro*²⁴, pues el otro es *vulnerable*: la *potencia* del sujeto sólo es tal como *querer vivir* en tanto ese *querer* sólo es explícito para el sujeto en su manera más pura en el *otro*:

En la vulnerabilidad se aloja *una relación con el otro* que la causalidad no agota; relación anterior a toda afección por el excitante. La identidad del *sí* no opone límites al experimentar, ni aun la resistencia última que la materia “en potencia” opone a la forma que la inviste. La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro. Es para el *otro* desde detrás del *otro* del excitante²⁵. Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. (Lévinas, 2005, pp. 124-125)

²² Cursivas añadidas.

²³ Término utilizado por Amartya Sen para designar un prototipo de teorías de la justicia que giran en torno solamente hacia la validez de la norma, sin ningún tipo de contenido material. Véase: Sen, 2010a; 2010b.

²⁴ Por ello se *debe* dar de beber al sediento, dar de comer al hambriento y dar un techo al desamparado, porque este responder es ante la vida desnuda del otro. Este es el punto de partida de la Teología de la liberación.

²⁵ El *mirar desde el revés*, es la situación de la *responsabilidad* ante el *Otro*, el responder al Otro. Situarse en el otro, pero no como asimilación, sino como *alteridad (infinito)*: “Sólo el crítico que «sale» (metafóricamente) del «sistema» [...] privilegiado que es el Otro, puede «sacarse» del mundo (como una vestidura) y verlo «de atrás»” (Dussel, 2022, p. 356). La *Totalidad*, es siempre el horizonte *dialéctico* (emanación de lo uno y lo múltiple) del que hay que «sacarse», la *totalidad*, oculta a la vista del horizonte construido del propio yo todas aquellas contradicciones, es decir, retratadas en el horizonte no se encuentran las víctimas y por eso «hay que verlo de atrás».

Una teoría política decolonial, crítica y material como la de Dussel debe ubicar estas inferencias metafísicas levinasianas como base, porque ¿cómo se descubre la materialidad? Desde la vivacidad de la irrupción del *otro* en quien percibe, en el sujeto. La *potentia* se agrega intersubjetivamente, porque la base de estas teorías políticas no es el *contrato social*, sino el *cara a cara* antropológico, la *potentia* se descubre desde el *presentarse el rostro del otro* que devela su *voluntad de vivir* como vulnerabilidad, lo que me lleva a una relación de *responsabilidad*, respondiendo ante su vulnerabilidad, la comunidad política se reúne para *alejar la muerte* (Dussel, 2019. p. 23). Es la *alteridad* levinasiana, como asunto metafísico, el punto de partida de Dussel²⁶. Las instituciones políticas *deben* partir atendiendo a esta verdad metafísica y así lo asume Lévinas:

[...] la política que asegura por la fuerza la obediencia a la ley. De ahí, recurso de la justicia a la política, a sus estratagemas y ardidés: orden racional que se obtiene al precio de las necesidades propias del Estado, que le son implícitas. Estas necesidades constituyen un determinismo tan riguroso como el de la naturaleza indiferente al hombre, aunque la justicia -el derecho de la voluntad libre del otro-, haya servido, ella principio de fin o de pretexto a las necesidades políticas. Finalidad pronto ignorada en las desviaciones que se imponen en la práctica del Estado. *Finalidad pronto perdida en el despliegue de los medios puestos a la obra*²⁷. Y en la eventualidad de un Estado totalitario, he aquí al hombre reprimido y los derechos humanos escarnecidos y la promesa de una vuelta final a los derechos humanos aplazada indefinidamente. (Lévinas, 2002a.p. 138)

²⁶ Esto es aún más claro cuando en 20 tesis el autor dice que: “La voluntad de vida es la tendencia originaria de todos los seres humanos ——— corrigiendo la expresión trágica de A. Schopenhauer, la dominante tendencia de la voluntad de poder de Nietzsche o M. Heidegger” (2019, p. 23). Esa *corrección* sólo le es posible atendiendo a Lévinas. No es *potentia* sin más, es *potentia* del otro, como hiperpotentia-.

²⁷ Cursivas añadidas.

Todo el primer párrafo concluye pues en una simple expresión, con Lévinas el pensamiento dussealiano adquiere su espíritu crítico más fuerte. Por ello, es indispensable para la comprensión de la política de la liberación, cierto conocimiento de la metafísica de la *alteridad* de Lévinas. Porque como se ha visto, el *fundamento* de la política que es la *voluntad de vivir*, debe ser deconstruido, no porque este no refleje una relevancia particular en la comprensión del poder político que tiene el autor mendocino, sino porque si este fundamento *positivo* no encontrara contradicción, entonces no habría dominación, pero debe percatarse el lector, que la lectura del poder político como dominación no es nada menos que la lectura canónica de la teoría política, en una tradición que recorre toda la modernidad y de la que autores como Max Weber no son sino la cúspide de esta interpretación. La dominación es moneda de cambio entre uno y otro intérprete de la teoría política occidental desde Hobbes hasta Rawls. Una teoría política crítica, hecha desde Latinoamérica no puede simplemente adecuarse a la lectura europea, debe *mirar al rostro del otro*, para retornar a la positividad perdida. Debe llenar de contenido material todo el vacío meramente formal que las teorías políticas dominadoras dejaron tras de sí, hay que deconstruir lo hasta ahora construido. Salir de la *totalidad* para ponerla en duda y esto está tan en el corazón del planteamiento de Dussel que lo deja claro de entrada:

«Localización» indica la acción hermenéutica por la que el observador se «sitúa» (comprometidamente) en algún «lugar» socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar «desde donde» se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una episteme epocal, como la que desarrollaremos en

esta filosofía política crítica. Enunciamos inevitablemente el discurso «desde algún lugar». (Dussel, 2007. p. 13)

Este es el párrafo inicial de esa obra que tiene tres volúmenes; *política de la liberación* inicia enunciando que aquellas otras lecturas arrancaron en Europa, desde la *propia* voluntad que los llevó a la dominación, aquí se debe arrancar desde América Latina, desde las víctimas de esta tierra, para *evitar la dominación*. Todo esto se le escapa al lector de entrada, porque ¿cómo podría *de-construirse* aquello que ni siquiera se ha construido? No se puede comprender al *otro* y partir de él, sin entender el sistema que lo ha hecho *víctima*. Es ahora claro que aquí, se emitirá el discurso desde fuera de la *totalidad*. Lévinas ayudó a salir de ella, pero Dussel profundiza en ello al no quedarse en la *crítica* y con ello, proponiendo ver en el *otro el rostro mismo del futuro*, pero no como asimilación, sino como absoluto compromiso con su *alteridad*.

3.3. La Analéctica Como Superación De La Dialéctica: Fundamento y Fuente Creadora

En el primer capítulo, donde se ascendió dialécticamente, se descubrió el fundamento positivo. En su mera formalidad, este fundamento positivo se encuentra teleológicamente guiado hacia la dominación y la violencia, pues su desarrollo potentia-potestas no despliega nada más que un orden abstracto altamente coherente que no encuentra contradicción formal en sí mismo: el despliegue arquitectónico del poder político (al que Dussel dedicó el segundo volumen de *política de la liberación*), al separarse de su referencia material, quedando como una elaboración meramente formal, tiende a fetichizarse. Tiende a cerrarse sobre sí mismo y a dejar tras de sí la muerte y la desolación como productos de la dominación violenta que le caracteriza. Llega tanto a contradecirse,

que exclama como verdad, que existe una violencia legítima que puede ejercer y esta legitimidad no le es otorgada desde una meditación ética rigurosa, sino como producto de una elaboración formal vacía, tanto, que puede justificar arrasar con el otro para eliminar todo rastro suyo de la faz de la tierra y todo esto, alegando una legitimidad como defensa.

Contra esa elaboración aparente, meramente formal y vacía, debe emprenderse una re-elaboración que incluya al *otro* como sustento metafísico, y su *voluntad de vida* concreta como base material²⁸. Sin embargo, como se mostró en el capítulo II, el sistema fetichizado, que se cierra sobre sí mismo, produce *víctimas*. Porque sus acciones no son, ni siquiera cercanas, a ese *poder permanecer en la vida* positivo; sino que estas ya se encuentran en el pleno terreno de la dominación y reclaman obediencia a un orden general y abstracto a través de la violencia y el sometimiento. El *otro* es aquí *víctima*. La *potentia* es aquí *impotente*. La positividad primera es aquí negatividad necropolítica. Por eso, es momento de subvertir todo, para encontrar la radicalidad última del proyecto político dusseliano: la *potentia* es *fundamento*, pero al haber sido esta negada a las *víctimas*, entonces, si se quiere recomponer las instituciones políticas debe partirse de esa *potentia impotente*:

«*Hiperpotentia*». El fundamento debe encontrar una *fuentes creadora*, que traiga desde la nada²⁹ misma, las instituciones que permitan *permanecer en la vida* a quien no puede. Es

²⁸ Aquí hay un matiz importante a realizar, el *momento material*, puede parecer meramente como *voluntad de vida*, que como se dijo en el capítulo primero, es la irrupción de lo *instintivo* pulsional en mí, no me es ajeno porque no está mediado jamás, eso es lo desarrollado *dialécticamente* por Dussel en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Cap. 4 § 43: 242-251): (Dussel, 1998, pp. 342-352). Además, es desarrollado por el autor en *Política de la liberación Vol II: Arquitectónica* (§ 14: 250-259): (Dussel, 2009, pp. 46-58). Sin embargo, ese momento material es negado en la *víctima*. Por lo que en su sentido radical, el momento material debe subvertirse, ya no desde la propia totalidad, sino desde aquellos que «no pueden»: “Hemos indicado que el momento material (o por su contenido) es la «voluntad de vida», como la fuerza que impele a la comunidad a cumplir sus cometidos. Ahora bien, esa voluntad de vida es negada en los oprimidos y excluidos de toda comunidad política que ha derivado en su momento dominador, opresor, decadente, fetichista. [...] La voluntad-de-vida de los que no-pueden-vivir es ahora el surgimiento desde la voluntad impotente de una nueva voluntad de creación: una *Hiperpotentia*.” (Dussel, 2022, p. 363).

²⁹ Se dice que se traen estas instituciones desde la nada misma, porque de existir, entonces es una contradicción decir que hay víctimas. Hay víctimas porque no hay *nada* en el orden político vigente que les permita vivir. O lo que es peor, se los niega.

salir de la *totalidad* dialécticamente construida a través de la meditación más radical, la del *Otro*, la *víctima*, que como no son incluidos en la *totalidad*, sólo pueden ser descubiertos *analécticamente*:

El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; *desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes*³⁰. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una falsa) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico. (Dussel, 1974a. p. 182)

La *totalidad* como conjunción *ser-realidad*, no es sino un viejo problema de la filosofía, «la *autoconciencia*» y se llega a ella desde la dialéctica. La «autoconciencia»,

³⁰ Cursivas añadidas.

como forma de acceder *al absoluto* que nos precede, es la dialéctica (Dussel, 2007, p. 378) porque se identifica en el *absoluto* el *ser y la nada*, «el Yo y el No-Yo» (lo ontológico y lo óntico), y es además, el origen mismo de un discurso antiquísimo de la filosofía (Dussel, 1998, p. 313), retomado seriamente ya en el siglo XIX. Las meditaciones posteriores y los problemas devenidos del *absoluto*, son explicados por muchos filósofos que una vez habiendo visto extinguirse la luz de Kant en el 1804, reclamaron como suyo el trono de la filosofía, en el *absoluto*, y trataron de explicar *ontológicamente* la diversidad del mundo: “Téngase en cuenta que la emanación es la doctrina ontológica contraria a la creación semita; es decir, hay continuidad y univocidad entre lo Uno y la multiplicidad progresivamente emanada, no ya por participación creadora ni por analogía” (Dussel, 1974b, p. 140). Esa emanación semita, es la que nos interroga por la *creación de la nada*, siendo esta una contraposición a la otra doctrina, la de la *dialéctica*: univocidad entre lo uno y la multiplicidad como fundamento y totalidad, como *potentia y potestas*

Como se ha dicho, no hay materialidad³¹ en la mera formulación dialéctica³², y fue trabajo de la filosofía alemana del XIX recuperar la materialidad perdida³³: Ludwig Feuerbach, discípulo de Hegel, va a refugiarse en la *sensibilidad*, acudiendo a la *crítica de su maestro*³⁴. Feuerbach da los primeros pasos hacia una *recuperación de la «materialidad»* de la vida humana; para huir de la identidad entre *Ser y Pensar* como

³¹ Puede pensarse que esta afirmación es contradictoria, sin embargo, aquí se aborda la expresión “materialidad perdida” desde la mera elaboración dialéctica hegeliana de *ser y pensar* como monismo metafísico, cuya expresión máxima es el absoluto.

³² Sobre todo, en la Hegeliana, Véase, Dussel, 1998, p. 312: “Para Hegel, el *ser* es el *fundamento* del mundo (y el *ser* como fundamento es la *esencia*, en sentido hegeliano preciso).” (Dussel, 2022, p. 360).

³³ Ese es el punto de partida de Karl Marx.

³⁴ El *criticar* a Hegel es algo recurrente en Dussel, es por ello por lo que su elaboración material parte de uno de sus más grandes críticos (hasta qué punto enemigos), Arthur Schopenhauer. Sin embargo, aquí el tema de discusión es la propia dialéctica como emanación de lo uno en lo múltiple (dialéctica: *potentia- potestas*; *voluntad representación*; debe entenderse esto en el contexto del primer capítulo y del *principium individuationis*), cuya base en la misma (lo uno en lo múltiple).

instancia de un absoluto mismo³⁵, este autor alemán busca superar esa identidad desde la «*alteridad*» de la sensibilidad: “Lo real en su realidad o como real, es lo real como objeto del sentido [...] Verdad, realidad, sensibilidad es idéntico. Solamente lo sensible es un ser verdadero y real. (Feuerbach, 1967, como se citó en Dussel, 1998. p. 312). Llegado a este punto, recién se hace notar al lector la importancia *absoluta* que tiene para la filosofía dusseliana la *alteridad levinasiana*, el «yo que piensa» es un ente *corpóreo* que se identifica con un «yo que siente», no es ya la pura instancia cognitiva del ser³⁶, es su condición de existencia misma desde donde se despliega toda posibilidad de *realizarse en el mundo*, el yo que siente, es un *yo que está vivo*. Pero con Lévinas, donde se supera la *dialéctica*, no es ya la sensibilidad propia como aparición del *otro*, es su *vulnerabilidad* la que me es más inmediata. Esa idea implica el tránsito de lo *dialéctico* a lo *analéctico*: en lo dialéctico prima un yo que siente, en lo analéctico es *inmediato un otro que sufre*. Por esto mismo, tiene que desarrollarse una segunda dualidad de términos: el *fundamento* como *potentia* y la *fuelle creadora* como *Hiperpotentia* sólo descubierta desde la *analéctica*.

Con todo lo dicho hasta ahora, se sabe que: A) existe un *fundamento de todo lo político* al que denominamos *voluntad de vivir*, este *fundamento* es la base desde donde se *despliega «dialécticamente» la totalidad política concreta*. El Estado con sus instituciones, acciones y principios tiene asidero metafísico ahí, en tanto es él, como un poner en el mundo, las mediaciones suficientes para *poder hacer*. Su emanación es *dialéctica* porque sigue la estructura de emanación de lo *uno en lo múltiple* y se despliega como totalidad desde la *potentia* de las comunidades políticas siguiendo la relación *potentia-potestas*. B) sin embargo, ya como *potestas* el poder político, que «*originariamente*» era un *poder hacer*

³⁵ Tesis principal del monismo dialéctico metafísico que se defiende en la *Fenomenología del Espíritu*: Véase en Hegel, 2022.

³⁶ Como en Kant, por eso esta monografía arrancó ahí.

como *permanecer en la vida*, se cierra sobre sí mismo y se separa de su *fuerza* (la comunidad política), «fetichizándose»; es este momento b el negativo, de la dominación, la represión y la violencia, es la *totalidad* meramente cómo fenómeno y su expresión no es otra que la *dominación*, la *voluntad de vivir* es aquí *voluntad de poder*. Al mismo tiempo, al cerrarse *sobre sí*, la *totalidad política concreta* se subvierte sobre sus *fundamentos*, «negándolos», es así como surgen las víctimas del sistema, que se ubican en los contornos del mismo y su *potencia* que es fundamento *se torna impotente*, porque le es negada «*por la misma totalidad que emerge de ellas*». C) es el momento que se ha venido desarrollando en este tercer capítulo, pues es la *víctima*, la *potencia impotente*, la *fuerza creadora* del nuevo orden como *Hiperpotencia*. Al subvertirse la *totalidad*, es momento de de-construirla. Meditando *analécticamente*, se descubren los *otros*, el *resto*, «*la plebs*», el *pueblo*. Y es desde ahí, desde el *pueblo*, desde donde las instituciones nuevas han de nacer. Pero para que esto quede más claro hay que agregar la distinción antes prometida: *fundamento y fuerza creadora*.

El fundamento es la base desde donde se despliega la totalidad, *en política* esta base es material (o de contenido), porque tiene como referencia irrebasable la *vida humana* del sujeto. Pero en su emanación, el sistema *político* al *fetichizarse*, se presenta a sí mismo como *fuerza*. Su *creación* es autopoiesis dialéctica de sí mismo, no encontrando límite alguno en *ningún otro*. Al cerrarse, el sistema político se *separa* de quién lo *produce* y oculta de *dónde viene*. Se ubica autorreferencialmente en el mundo y *oculta* el *Otro* que efectivamente lo ha *creado*: *el pueblo*. El fundamento es aquí: “[...] el ser aparente del sistema en vigencia” (Dussel, 2022, p. 362). Por otra parte, la *Fuerza creadora* es entonces aquella que *transforma* «*la nada en el todo*», pero no desde su despliegue, sino como su

«*creación*». Al cerrarse, el *sistema político* oculta su *f fuente*, o peor, la asesina, la violenta, la sume en la pobreza. Al subvertirse, todo lo que *hacía vivir* ahora se dedica a *hacer morir*. El *otro* es asimilado violentamente en lo *uno*, como *síntesis* del todo, por lo cual, la *totalidad* se dedica a *matar* al *otro*. Quedan tras de sí las víctimas, que son *voluntad impotente*, pero estas, debilitadas, emprenden siempre la *defensa* de su vida, la *vida del Otro*: “La *mera potentia* se transforma en algo nuevo, distinto, que opera desde los oprimidos, desde los excluidos, desde la exterioridad. Voluntad como querer que el otro viva; voluntad metafísica como solidaridad, como creación” (Dussel, 2019. p. 95).

Esta *voluntad como creación* puede asumirse como añoranza, como quien desencantado de la vigilia recurre a la ensoñación y sus promesas jamás cumplidas. Pero existen en la historia aquellos corazones rebeldes que no se refugiaron en la ensoñación, penetró en ellos a tal profundidad las enseñanzas del mesías que se dedicaron a *amar al otro*. Es ahí cuando surge la *praxis de liberación*, la *Hiperpotentia* que permitirá (en el futuro) el vivir del *otro* no es ya promesa sino *bandera*. Uno de esos grandes seres dijo: ¡Proletarios (otros) del mundo uníos, *otro mundo* es posible! Y ahora es que esta frase tiene un sentido más fuerte, el *otro mundo* nace del *otro*, sólo es posible desde la *f fuente creadora*. El filósofo latinoamericano, Enrique Dussel, salió también de la ensoñación, pues en su última gran obra consagró: “«¡*Pueblos de la Tierra: uníos, otro mundo es posible!*»” (Dussel, 2022, p. 75).

3.4. La Víctima: El *Otro* Como Base De Liberación

Como se había mencionado, la fetichización de las instituciones políticas que se convierten en autorreferentes generan víctimas que luchan por su liberación expresada en la superación de la “razón cínico-gestora” (Dussel, 1998. P. 64), que ubica al

eurocentrismo, xenofobia, machismo, racismo y extractivismo (en sus dimensiones epistémica, ontológica y económica de acuerdo con Grosfoguel (2016)) como expresiones del capitalismo en cuanto a sistema económico y del liberalismo en cuanto a sistema político propios del sistema-mundo moderno. De este modo, se ponen en evidencia los límites del capitalismo descritos por Dussel (1998) desde su lectura de Chomsky: en primer lugar, la vida que se topa con grandes obstáculos para su reproducción o desarrollo porque se encuentra ahogada en el escenario del extractivismo que incesantemente destruye a la naturaleza en pro de las ganancias del capital; el segundo, la destrucción de la humanidad mediante la disminución de la proporción de trabajo humano, las personas desempleadas no obtienen un salario y por ende no pueden participar de la adquisición de mercancías cayendo en la miseria y el hambre (Dussel, 1998, p. 65).

En ocurrencia paralela con lo anteriormente mencionado, las dinámicas de la totalidad en sentido cultural e ideológico producen el aislamiento simbólico, cultural, de opinión de las víctimas quienes encuentran sus prácticas como objeto de exclusión, invisibilizándoles y en última instancia extrayendo de ellos la posibilidad de ser, que retóricamente refuerzan desde el ser que existe en cuanto es validado por la totalidad y el no-ser que no es asumido en su exterioridad, puesto que el pensamiento moderno va “intro-yectando el “*Otro*” en “Lo Mismo”, hasta que la Totalidad, como única substancia imposibilita una alteridad real [...]” (Dussel, 1973. p. 108) configurando, entre otros resultados, también el esteticidio en el que, de acuerdo con Dussel:

La víctima dominada será juzgada como lo brutal, salvaje, con una fealdad estética inocultable. Estos juicios estarán sostenidos por escalas clasificatorias de los tipos de humanidad, que hasta por su forma y las dimensiones craneanas, el color de

la piel; la extrañeza de sus hábitos, comidas, vestidos, música, danza, arquitectura, etcétera evidencian tipos humanos inferiores. (Dussel, 2018. p. 24)

Lo anterior permite señalar que las víctimas en su alteridad no encuentran espacio posible dentro del sistema político vigente, la totalidad sofoca sus posibilidades identitarias y de vida mientras las condiciones para su subsistencia se encuentran circunscritas a la venta de lo único que realmente poseen, su fuerza de trabajo, misma que ya no puede venderse por la reducción del trabajo humano, generando un proceso que inflige dolor (negación de la corporalidad).

La víctima es entonces quien experimenta la negación de la corporalidad y por ello, origina el “«juicio de hecho» crítico («Esto no permite la reproducción de la vida del sujeto») y, posteriormente [...], del «juicio normativo» crítico por excelencia («Este sistema es malo, porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas»” (Dussel, 1998. p. 302), así buscan hacer frente al origen de su dolor, pero son excluidas por el sistema político vigente, se les niega la participación y surge entonces el tránsito desde la «no-conciencia» hacia la «conciencia ético-crítica », bajo la cual se desarrolla el juicio ético-crítico negativo contra el *momento* (norma, institucionalidad o sistema) que se descubre como injusto.

Es así como “bajo el capitalismo, sobre todo en su fase superior, se agudizan al máximo las contradicciones entre el trabajo y el capital, entre la metrópolis y las colonias, entre las potencias imperialistas” (Nikitin, trad 1997. p. 212) y en este estadio las víctimas im-potentes, toman conciencia crítica a partir del ejercicio de interpelación intersubjetiva y encuentran por medio de la interpelación posterior actos de solidaridad desde quienes se solidarizan e identifican con las víctimas, esta creación de una nueva comunidad adopta

una posición práctico-crítica del sistema que deviene en un ejercicio de generación de “alternativas dialécticamente posibles” (Dussel, 1998. p. 302), dichas alternativas son las que germinan nuevos *momentos* entendidos como normas, instituciones o sistemas cuando se transforma el Estado a partir de la negación de las negaciones que las víctimas sufrieron en el marco de la segunda constelación Dusseliana o el *momento* de la fetichización de las instituciones.

De aquí que la Política de la Liberación tenga a la víctima como sujeto central, puesto que es desde la comprensión de la negación de su corporalidad donde se formula una nueva comprensión del poder surgido desde la reivindicación de las víctimas en sentido comunitario nacional, por cuanto busca generar las condiciones mínimas de justicia para la reproducción de la vida, y en sentido global, por cuanto estas condiciones pueden replicarse a escala internacional en el marco de las relaciones entre países (centros-periferias). Este punto de partida es lo que fundamenta la concepción del poder obediencial, que transforma la dinámica del sistema político vigente por una nueva, donde la víctima, el *otro*, encuentra sitio, así, “las víctimas políticas de los sistemas positivos, vigentes, rompen el horizonte del «ser» del sistema e irrumpen desde la exterioridad negando la positividad fetichizada y lanzando la interpelación radical: «¡Que se vayan todos!»” (Dussel, 2022. p. 355).

De este modo se presenta la *hiperpotentia* como oposición al ejercicio fetichizado producto de la voluntad de poder, conformado como *hiper* porque trasciende a la *potentia* y se presenta como un nuevo poder, la voluntad creadora que se fundamenta en la nueva legitimidad otorgada a partir de la unidad de las voluntades, un consenso fruto del acuerdo que incluye a los anteriormente excluidos e inicia desde el “*disenso del consenso* dominador” (Dussel, 2022. p. 363), de este modo, la *plebs* (bloque de los oprimidos)

transita hacia consolidarse como *populus* (comunidad en general) bajo el desarrollo de la tercera constelación donde la *hiperpotentia* es la *potentia* misma que renace luego de superar su fetichización por parte de algunos miembros de la comunidad:

Si la *potentia* era todavía el poder *en-sí*, y la *potestas* (todas las estructuras institucionales) era el poder *fuera-de-sí*, ahora la *hiper-potentia* es el poder que retorna hacia sí pero en un grado de mayor profundidad: es el poder *para-sí* con *auto-conciencia* de ser un nuevo momento de la auto-determinación creadora del pueblo en la historia. Es la conciencia del pueblo *para-sí*, que se separa, que rompe con la comunidad política en sus sectores dominadores que queda como la crisálida muerta de una mariposa que vuela en la primavera con renovados bríos hacia una nueva edad del mundo (Dussel, 2022. p. 364).

En este nuevo proceso, Dussel se refiere a las *transformaciones* que ocurren en el proceso de constitución e institucionalización de la nueva legitimidad, en el ámbito económico Nikitin en su Economía Política (trad 1997) acierta al mencionar que una nueva sociedad no puede arrancar desde cero “Marx señalaba que en dicha fase no se trata de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre una base propia, sino de una sociedad que acaba de salir de las entrañas del capitalismo [...]” (Nikitin, trad 2003. p. 214), por lo anterior, bajo la lógica de las categorías del sistema político vigente que se *transforman* hacia otras o hacia nuevas interpretaciones, *la razón del Estado* dirige su rumbo desde la voluntad de dominio hacia la voluntad de servicio, donde el *Otro* se expresa:

[...] Desde su ámbito incomprensible (por ello suprema negatividad o exterioridad, mucho mayor al de las meras cosas reales), por medio de su palabra:

abierto a la escucha, con atento oído que invoca, de la propia vocación que desde "el Otro" se revela como lenguaje. Es bienaventurado el que tiene el "corazón puro" porque no tiene mezcla de la cerrazón que aísla solipsistamente al yo en su mundo como Totalidad irrebasable, irrespectiva, insuperable. (Dussel, 1973. p. 122).

3.5. Nuevas Reglas y Nuevos Derechos: Iusmaterialismo

Consecuentemente a la consolidación de la nueva legitimidad y la superación del sistema político vigente por el resultante en el marco de la tercera constelación dusseliana puede analizarse desde el estudio de cambios en los sistemas políticos, por ello, de acuerdo con Bouza (1991) se pueden adoptar tres posiciones para ello: la primera, una perspectiva global, es decir, el análisis del sistema desde su conjunto; la segunda, una posición que se centra en las interacciones entre la sociedad, las élites políticas y el gobierno; la tercera, se centra en una perspectiva enfocada a las políticas como un producto de la actividad del sistema y su potencial para generar ajustes o “correctivos marginales” (Roth, 2018) en el marco de las decisiones pragmáticas. Para el presente análisis el marco analítico se fundamenta en la primera perspectiva, el análisis del sistema en su conjunto, en su totalidad y la crítica a ésta, proponiendo la *transformación* del sistema político vigente desde la propuesta política que supera al fetichismo del poder, con base en su nueva concepción (la cual es el objeto central del presente trabajo).

Asimismo, el tránsito desde el sistema político vigente por el que se fundamenta en el *otro* requiere el posicionamiento de la *agencia* de los actores como elemento principal, aquí puede decirse que se procura una *agencia* basada en el *otro* (pretensión de bondad en la ética para Dussel, pretensión política de justicia), de este modo, quienes se encuentran en el proceso de resistencia, el bloque de los oprimidos, encuentran un espacio para

afirmar su potencial de *transformación* de las instituciones cuando se ponen de manifiesto las brechas entre la regla, su interpretación y su ejecución (Gómez, 2015), en palabras de lo anteriormente expresado, el proceso mediante el cual se generan víctimas: el *fetichismo del poder político*. Aquí es el institucionalismo histórico el que permite ubicar el papel de los actores en el centro de la vida institucional y, para analizar su proceso de *transformación* cobra especial relevancia el *enfoque distribucional del cambio gradual* propuesto por Mahoney & Thelen (2009), sin descartar la posibilidad que puede tener con otros enfoques neoinstitucionales para explicar el asunto en cuestión.

Desde el enfoque propuesto pueden presentarse las formas para el cambio institucional que se materializan cuando se hacen evidentes las brechas mencionadas en el párrafo anterior, sumadas a la capacidad de *agencia* y los cambios en el poder, para este caso, la concepción de poder positiva que llama a la transformación del sistema político vigente; así, pueden presentarse los siguientes fenómenos de acuerdo con la lectura de Mahoney & Thelen (2009) que realiza Gómez (2015): *desplazamiento*, que consiste en la sustitución de las reglas existentes por otras, que serían, para este caso, el producto de la nueva legitimidad; *adición o superposición*: que se produce mediante la introducción de nuevas reglas en adición a las existentes, sin eliminarlas, generando instituciones que se superponen: “Se generan mosaicos de autoridad en competencia por ejercer el control sobre materias similares; a menudo existen instituciones con imperativos contradictorios, en conflicto, que originan que los actores exploten las contradicciones y tensiones para crear nuevas formas de poder y autoridad” (Gómez, 2015, p. 401); *movimiento a la deriva*: bajo el cual se producen cambios por modificaciones ambientales, en cuarto y último lugar, la *conversión*: que se expresa cuando “hay una modificación en la promulgación, interpretación o ejecución de las reglas que controvierte el sentido establecido en su

diseño”(Gómez, 2015, p. 401), esta última es la que más aprovecha las brechas descritas o también llamadas como *ambigüedades* de la regla.

Por lo tanto, en el marco de la segunda constelación dusseliana pueden presentarse cambios institucionales por *conversión* y/o por *adición* que aparecen por forcejeo contra el poder en su estado fetichizado, de hecho la *conversión* puede entenderse desde Dussel como la aparición de distintas interpretaciones de las reglas del sistema (que nacen como subversivas) y el conflicto que supone la *adición* puede ser el producto de pequeñas conquistas democráticas que no implican necesariamente la superación del poder fetichizado ni la superación del sistema político vigente por completo, probablemente sea esta una explicación institucional del reformismo, no obstante, lo que puede identificarse del desarrollo desde la tercera constelación es el *desplazamiento*, que ubica a las nuevas instituciones basadas en la voluntad-de-vivir del *otro* como las que sustituyen a las instituciones antiguas, aquí, las reglas, su promulgación, su interpretación y su implementación cambian radicalmente partiendo desde una visión analéctica de éstas.

En el marco del cambio del sistema político y el cambio de las instituciones, por consecuencia se produce también la transformación del derecho como instrumento, al respecto Gargarella en el *Manifiesto por un Derecho de Izquierda* (2023) señala la vinculación de un nuevo derecho, que partió desde la actividad constante en los asuntos sociales dedicándose a asegurar “las condiciones materiales de la libertad colectiva y personal” (Gargarella, 2023. p. 39) y así, paralelamente, posibilitar el ejercicio del autogobierno, de una democracia más amplia y del derecho basado en la conversación entre iguales, por lo tanto, los derechos como construcción de la sociedad deben ser producto de dicha conversación extendida en el tiempo, una construcción susceptible de actualizaciones y transformaciones desde el entendimiento de la posición del *otro* y no los

inamovibles postulados que el derecho burgués posiciona fuera de la discusión democrática y política, de este modo, se puede tener consenso en la supremacía del derecho a la vida pero también a la vivienda derivada de una reflexión desde la negación de la corporalidad que recae sobre quienes carecen de un techo para vivir, y por ello sufren condiciones que no posibilitan el desarrollo de la vida misma.

Sin embargo, como bien anota Dussel:

El surgimiento de los nuevos derechos (primero como autoconciencia de su negatividad, y después como acción política positiva) no es tanto la actualización histórica de una potencial lista de los derechos humanos naturales perenne y *a priori*, sino *una irrupción histórica de nuevos derechos como efecto de la lucha de los oprimidos y excluidos (que surgen desde la ilegalidad necesariamente) que crean dichos derechos como parte inexistente y los integran en el cuerpo del derecho futuro.* (Dussel, 2022. p. 643).

Esta transformación del derecho implica un desafío que guarda relación con el criterio bajo el cual se sostiene la obediencia o se asume la nueva legalidad como parte del nuevo poder y este último se percibe como el *momento*, al respecto, se ha desarrollado la idea de que el *plebs* transita hacia *populus* y en este camino progresivo, para evitar caer en la pretensión de totalidad por una parte se recurre al encuentro con el *otro*, es decir, la participación activa de la víctima en la discusión y decisión política, de este modo, una potencial víctima del nuevo sistema político debe tener la posibilidad de incorporarse a la discusión permanente que genera la apertura hacia los nuevos derechos.

Así, la obediencia en un sistema político concebido desde la óptica positiva de la política no puede entenderse desde la dominación anterior sino desde la apertura a las

posibilidades que permitan hacer al sistema político como el deseable para la reproducción de la vida, a su vez, la nueva legitimidad tiene como tarea emprender en lo concreto las acciones necesarias para transformar la alienación en conciencia crítica para asumir las discusiones desde la analéctica, y consolidar un sistema jurídico más cercano al ideal de justicia.

Cabe destacar que, al hacer referencia a un sistema jurídico nuevo también se pone de manifiesto la superación del monismo jurídico y la consolidación de un sistema de pluralismo jurídico, que puede definirse como “la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas distintos” (Correas, 1993. p. 55), reconociendo así la existencia de normas que toman validez desde la costumbre o las prácticas propias en el caso de los pueblos indígenas en América Latina, igualmente, durante el proceso de sustitución de una legitimidad por otra, aparece en escena lo que Correas (1993) denominó como *derecho alternativo*, que se expresa como el sistema de normas que se tornan como lascivas o incluso delictivas frente al derecho hegemónico, llegando a entablar una confrontación contrahegemónica que apunta hacia el debilitamiento del sistema dominante, en el mismo sentido que lo enuncia Dussel, no obstante, Correas determina también un *uso alternativo del derecho* (cambio institucional por *conversión*), bajo el cual la interpretación del sistema normativo hegemónico puede conseguir la producción de decisiones favorables para los intereses sociales “a los cuales el sistema normativo desea en realidad desproteger” (Correas, 1993. p. 55).

Concomitante al *derecho alternativo* o al *uso alternativo del derecho* se encuentra la *alternatividad del sentido ideológico del derecho* que puede presentarse, al igual que los dos mencionados *ab initio* de este párrafo en el proceso de resistencia de la segunda

constelación dusseliana y, mediante la *transformación* del sistema político se convierten en sustento de la nueva legitimidad, así “la eficacia de esta alternatividad consistiría en la subversión, primero de los valores que inspiran al sistema jurídico hegemónico, y luego en la subversión misma de su hegemonía” (Correas, 1993. p. 59). Por lo tanto, un nuevo derecho o un derecho producto de la Liberación añadirá a la discusión permanente sobre el derecho descrita más arriba, la discusión permanente del *sentido ideológico* del derecho, que pasa por la discusión política de este en contraposición al sentido *deóntico* del derecho que desliga el debate ideológico y político de la norma que, en virtud de las convenciones, se torna legal.

Lo expuesto implica encontrar en las categorías de la Política de la Liberación una pauta (el *otro*) desde donde se encuentra la vigencia y la legitimidad de los derechos, en últimas, la justicia pues son los oprimidos quienes permiten identificar hacia dónde debe dirigirse el accionar de la justicia, realizando una reflexión que se circunscribe en un nuevo paradigma ya no *ius-positivista* o *ius-naturalista* sino “*iusmaterialista*” (Salamanca, 2010. p. 88) que abre la posibilidad a la teoría jurídica referida a la vida de los pueblos, así, el fundamento o su razón de ser se encuentra en la totalidad de la vida humana material, así, el derecho cobra el carácter de praxis jurídica normativa superando la visión del derecho como su mediación expresada en la literalidad de las normas.

De este modo, un derecho producto de la Liberación, basado en la reflexión *iusmaterialista* propone, de acuerdo con la lectura de Dussel por parte de Salamanca (2010) la sugerencia de un sistema de necesidades/capacidades descritas así:

1ª. Necesidades de Comunicación material

I.1. *Necesidades de comunicación material eco-estética:* Necesidad de un medioambiente saludable (1), Necesidad nutritiva diaria (2), Necesidad de una vivienda saludable (3), Necesidad de transportarse (4), Necesidad de atención médica (5), Necesidad estética (6).

I.2. *Necesidades de comunicación material ero-económica:* Necesidad de reconocimiento afectivo personal y familiar (7), Necesidad de reconocimiento afectivo comunitario (8); Necesidad de trabajo (9), Necesidad de apropiación personal (como prestación personal y directa de servicios) y comunitaria (cooperativa y estatal) de los medios de producción laboral (10), Necesidad de apropiación personal del fruto del trabajo (11).

I.3. *Necesidades de comunicación material político-institucional:* Necesidad de participación política en la comunidad (12), Necesidad de instituciones comunitarias al servicio de la reproducción de la vida de los pueblos y cada uno de sus miembros (13):

1º Necesidad institucional de seguridad ecológica; 2º Necesidad institucional de salud popular; 3º Necesidad institucional de un sistema público de transporte; 4º Necesidad institucional afectivas; 5º Necesidad institucional estéticas (lúdicas, deportivas, etc.); 6º Necesidad institucional de sistema económico socialista o comunista; 7º Necesidad institucional de dirección estatal revolucionaria (legislativa, judiciales, ejecutivas), locales, regionales y nacionales; 8º Necesidad institucional internacionales revolucionarias; 9º Necesidad institucional de información del pueblo; 10º Necesidad institucional de opinión crítica del pueblo; 11º Necesidad institucional educativas populares; 12º Necesidad institucional de liberación (v. gr. centros de desadicción,); 13º Necesidad

institucional de Derecho y Centros de Reorientación de la Autodeterminación y Rehabilitación; 14° Necesidad institucional de policía revolucionaria; 15° Necesidad institucional de ejército revolucionario (defensa, soberanía territorial, etc.).

2°. Necesidades de libertad material

II. 4. Necesidad de empoderamiento con la fuerza de liberación personal y comunitaria (14).

II. 5. Necesidad de autodeterminación revolucionaria en el proyecto personal y comunitario (15).

II. 6. Necesidad de fortalecimiento en la permanencia histórica hegemónica de la ejecución del proyecto político revolucionario (16).

3°. Necesidades de verdad material

III. 7. Necesidad de información veraz (17).

III. 8. Necesidad de opinión bien formada (crítica) (18).

III. 9. Necesidad de conocimiento (19). (Salamanca, 2010.p.98)

El sistema enunciado desde la propuesta de Salamanca (2010) es un ejemplo de las nuevas formas para la interpretación de los derechos o el surgimiento de consensos alrededor de éstos, en oposición a la lógica hegemónica, de modo tal que, el derecho desde el *iusmaterialismo* parte del hecho hacia la praxis jurídica normativa que, ateniéndose a la realidad de los pueblos (desde quienes nace la Voluntad-de-vivir) es profundamente moral, adenda, el *iusmaterialismo* se posiciona como moral material porque se sitúa desde el lugar donde tienen cabida las decisiones en favor de la reproducción de la vida (satisfacción o insatisfacción del sistema de necesidades/capacidades). “Este hecho de la ineludible

imposición material de la opción material entre la vida y la muerte es el fundamento físico de la materialidad moral” (Salamanca, 2010. p. 108).

Así, aunque las enunciaciones de listados o mínimos bajo los cuales se reconocen derechos pueden encontrar críticas es cierto que desde la lectura material las necesidades humanas básicas para la reproducción de la vida son un hecho que trasciende las épocas de los llamados derechos históricos y sitúan necesidades constantes en contraposición permanente a la visión económica de los derechos burgueses, materializando una propuesta para el *Estado subjetivado*:

En ese sentido, el Iusmaterialismo, desde la tradición socialista y marxista, afirma que la positivación, y codificación, internacional vigente de los DH, tiene que ser completada y revertida, al menos, con la positivación de tres derechos-fuente, ausentes hasta la fecha: (1º) El reconocimiento como derecho humano del derecho a la revolución de los pueblos; (2º) El derecho humano a la apropiación en modo cooperativo, y de prestación personal directa de servicios, de los medios de producción, de la circulación y la distribución del trabajo y la riqueza de los pueblos; y la consecuente prohibición de la apropiación capitalista; (3º) El derecho humano a la apropiación en modo cooperativo y de prestación personal directa de servicios de los medios de información, opinión y conocimiento; y la consecuente prohibición de la apropiación capitalista. Perfeccionada, completada y revertida así la positivación, y codificación, internacional de los DH, como derechos humanos revolucionarios de los pueblos, éstos se convertirán en el contenido político-jurídico del proyecto político del Estado Socialista de Derecho Revolucionario. (Salamanca, 2010. p. 115).

Aunado a lo anterior y, de acuerdo con su lectura de Dussel, Sánchez (1999) establece el trabajo vivo como derecho puesto que éste es el que permite el desarrollo y mantenimiento de la vida en libertad y agrega “mediante la actividad laboral y el esfuerzo humano creativo no subyugado al capital, los pueblos podrían mantener su idiosincrasia y los individuos mantenerse vivos en solidaridad con sus semejantes [...]” (Sánchez, 1999. p. 271), entonces, el derecho al trabajo vivo es un condicionante para la realización de otros derechos, lo expuesto también pone de manifiesto lo que para Sánchez (1999) es una necesidad: la sustitución del criterio de rentabilidad por el criterio de satisfacción de necesidades humanas básicas, teniendo como base para este último, la recuperación de la esencialidad del trabajo humano como centro para la satisfacción de éstas necesidades.

De este modo, se puso de manifiesto las dimensiones que, desde la Ciencia Política son relevantes en el marco del estudio de la *transformación* dusseliana, en primer lugar el análisis de cambio del sistema, seguido por el análisis de cambio institucional y finalmente el análisis en el cambio de uno de los instrumentos fundamentales para el desarrollo de las primeras, el derecho. Indudablemente en cada uno de los procesos, la óptica de la víctima desarrollada de forma extensa por la Política de la Liberación supone un elemento de análisis determinante para ubicar las categorías de análisis en nuevas posibilidades para la acción en lo concreto.

Reflexión Final: Un nuevo concepto de poder político para los estudios políticos

A modo de conclusión es posible enunciar que a lo largo del presente trabajo se ha expuesto una parte de los aportes que Dussel dejó para la teoría política, articulando esta apuesta en diálogo con otros referentes teóricos para comprender el desarrollo de una

concepción del poder fundamentado en la vida humana, en la víctima, en el *otro*. En los párrafos precedentes se discurió desde la pregunta ontológica de la política mediante la reflexión del fundamento (*Grund*) de todo lo que llamamos político, pasando por la pregunta óntica, es decir, de las formas del fundamento ontológico, para finalmente develar desde la obra de Dussel y las tres constelaciones diacrónicas de la política los procesos de constitución del sistema político con un énfasis en dos momentos claves: la fetichización del poder, que al cerrarse sobre sí mismo excluye a la exterioridad, al *otro* y el momento crítico frente a la fetichización que construye, a partir de la exterioridad negada, una nueva legitimidad.

Se puso de manifiesto una concepción positiva del poder político (asunto central del presente trabajo) que supera a la concepción negativa basada en la dominación, la apuesta de la Voluntad-de-vivir como fundamento de la acción política y de la vida en sociedad aporta una concepción que brinda muchas más posibilidades a los estudios politológicos acerca del poder, del mismo modo, se exploró una apuesta alternativa o revolucionaria que tiene su centro en la organización comunitaria y la reivindicación de los sectores sociales abandonados por las concepciones hegemónicas.

También, en el marco de la tercera constelación se propuso un enfoque institucional, sistémico y un entramado normativo propios de una Política de la Liberación que, teniendo los aportes de Dussel como fundamento posibilita la formación de apuestas en lo concreto frente al cómo articular la nueva legitimidad para que la vida y su reproducción sea el fundamento de las normas, las instituciones y el Estado. Igualmente, retomando a Dussel, las instituciones a pesar de ser necesarias en el momento presente no necesariamente serán eternas, no transformables, inamovibles, de hecho, pensar en sentido contrario sería

fetichizar al poder, degenerarlo, de este modo, aún el sistema que se conquista hoy debe ser la base transformable para el bien de los pueblos hacia el mañana, respondiendo a las reivindicaciones sociales que surjan en su momento producto de diferentes contextos e intentando encontrar en las víctimas (que se generan por acción u omisión de forma intencional o no intencional) al *otro* bajo el cual el sistema político debe estar en constante *transformación*.

Para ello, perseguir a la utopía es necesario, la idea regulatoria (la sociedad sin explotadores ni explotados) sirve como orientación para la acción política en lo concreto, en el día a día (como se propone la Política de la Liberación) para, consecuentemente, avanzar en la búsqueda de un progreso social que niega la dominación del sistema presente expresada en el racismo, machismo, xenofobia, los extractivismos, el capitalismo como expresión económica y el liberalismo como expresión política.

Todo lo anteriormente mencionado busca generar una reflexión en la teoría política desde la perspectiva de una filosofía política que se concentró en la situación de la periferia latinoamericana, los retos y las dificultades que el contexto de esta región presenta para aportar en la construcción de apuestas teóricas y políticas. Desde la región emerge el *mandar obedeciendo* y la inclusión del *otro* como una posible respuesta al caótico escenario que en el marco de la segunda constelación se vive en una gran parte del mundo.

Referencias

- Bobbio, N. (1989). Estado, Gobierno y Sociedad. (Trad. J. Ferandez). [Stato, governo, società. Per una teoría generale della política]. Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1985)
- Bourdieu, P. (1999). La dominación masculina. (Trad. J. Jordá). [La domination masculine]. Editorial Anagrana. (Trabajo original publicado en 1998)

- Bouza, L. (1991). Una teoría del poder y de los sistemas políticos. En *Revista de Estudios Políticos Nueva Época*. (73). p. 119-164. <https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-de-estudios-politicos/numero-73-julioseptiembre-1991/una-teoria-del-poder-y-de-los-sistemas-politicos-1>
- Correas, O. (1993). Alternatividad y derecho: el derecho alternativo frente a la teoría del derecho. En *Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*. (13). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4113912>
- Duque, J. (2019). El conocimiento de la política: saberes académicos, sentido común y acción política. En *Analecta Político*. (16).9. p. 9-35. <https://doi.org/10.18566/apolit.v9n16.a02>
- Dussel, E. (1973). Para una ética de la liberación latinoamericana. I. Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. (1974a). Método para una filosofía de la liberación. Salamanca.
- Dussel, E. (1974b). El dualismo en la antropología de la cristiandad. Guadalupe.
- Dussel, E. (1983). Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Nueva América.
- Dussel, E. (1993). Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta.
- Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. (2007a). *Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar la praxis antihegemónicas*. En *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. (36). pp. 3-34. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2763>
- Dussel, E. (2007b). Política de la liberación: Historia mundial y crítica. (1ra Ed., Vol. 1). Trotta.
- Dussel, E. (2009). Política de la liberación: Arquitectónica. (1ra Ed., Vol. 2). Trotta.
- Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación.. En *Praxis Revista de Filosofía*.(77). doi <https://doi.org/10.15359/77.1>
- Dussel, E. (2022). Política de la liberación: Crítica creadora (1ra Ed., Vol. 3). Trotta.
- Easton, D. (1999). Esquema para el análisis político. ["A Framework for Political Analysis"] (trad. Leal, A.). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1965)
- Engels, F. (1891). El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. ["Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats"]. Madrid: La España Moderna. (Trabajo original publicado en 1884). <https://archive.org/details/BRes041442/page/n35/mode/2up>

- Fogelin, R., (1984). The Tendency of Hume's Skepticism en: Burnyeat, M. (ed.) *The skeptical tradition*, pp. 397-412.
- Frías, J. (2019). Repensando la disolución del Estado. Poder político y soberanía popular en Enrique Dussel. En *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*. 21. pp. 129-145. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/estudiosocontemp/article/view/2645>
- Gargarella, R. (2023). Manifiesto por un derecho de izquierda. Siglo XXI.
- Garzón, I. (2009). ¿ciencia política vs filosofía política? acerca de una interminable disputa epistemológica. En *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*. (39).111. p. 305-335. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/derecho/article/view/3848/3535>
- Gómez, A. (2015). Enfoques recientes para el análisis del cambio institucional la teoría distribucional del cambio gradual. En *Política y gobierno*. (22).2. p. 391-415. <http://www.politicaygobierno.cide.edu/index.php/pyg/article/view/690/574>
- Gonzalez, C. (2022). "Hume's Academic Skepticism: A Normative Theory of Belief" en *Academic Skepticism inHume and Kant A Ciceronian Critique of Metaphysics*, 83-132
- Guerrero, G. (2022), Epistemología trascendental kantiana. En *Problemas convergentes de filosofía y ciencia*. pp. 138-143. Universidad del Valle.
- Grosfoguel, R., (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. En *Tabula Rasa*. (24). 123-143. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39646776006>
- Hart, H. (1980). El concepto de derecho. ["The concept of law"] (trad. Genaro Rubén Carrió). Editora Nacional. (Trabajo original publicado en 1961)
- Harvey, D. (2018). La dialéctica. En *Territorios*. (39). p. 245-272. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/view/6935/6161>
- Hegel, G. (2022) Fenomenología del espíritu (Trad. Jorge Aurelio Díaz). Siglo del Hombre. (Trabajo original publicado en 1807).
- Hegel, G. (1968). Filosofía del Derecho con una introducción de Carlos Marx, ["Zur Kritik der Hegel' schen Bechts - Philosophie von Karl Marx"]. La Editorial Claridad. (Trabajo original publicado en 1844)
- Heidegger, M. (2022). El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2005). Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. (Trad. M. Sánchez). [Leviathan or the matter, From and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and civil]. Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1651)

- Hume, D. (1992). Tratado de la naturaleza humana (Trad. Félix Duque). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1739).
- Hume, D. (1980) Investigación sobre el conocimiento humano. Alianza editorial.
- Kant, I. (1999). Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. Istmo
- Kant, I. (2010a). Crítica de la Razón Pura (Trad. Pedro Ribas). Gredos. (Trabajo original publicado en 1781).
- Kant, I. (2010b). Kant I. Gredos.
- Katz, R. & Mair, P. (1995). Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party. En Party Politics.1. (1). pp. 5-28.
- Kohan, N. (2022). Antonio Gramsci una introducción a su pensamiento. Ocean Sur.
- Lenin, V. (1978). El Estado y la Revolución, en Obras Escogidas. 2.[Государство и революция]. Editorial Progreso. (Trabajo original publicado en 1918)
- Lévinas, E. (2000a). Ética e infinito. (Trad. Jesús María Ayuso Díez). [Éthique et infini]. Machado libros. (Trabajo original publicado en 1982).
- Lévinas, E. (2000b). La huella del otro. (Trad. Esther Cohen et al). [La trace de l'autre] Taurus. (Trabajo original publicado en 1967).
- Lévinas, E. (2002a). Fuera del sujeto. (Trad. R. Ranz). [Hors Sujet]. Caparrós Editores. (Trabajo original publicado en 1987)
- Lévinas, E. (2002b). Totalidad e infinito. (Daniel E. Guilloit). [Totalité et infini]. Ediciones sígueme. (Trabajo original publicado en 1961).
- Lévinas, E. (2005). El humanismo del otro hombre. (Daniel E. Guilloit). [Humanisme de l'autre homme] Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1972).
- Mahoney, J. & Thelen, K. (2009). La Teoría del cambio institucional gradual. [A Theory Of Gradual Institutional Change]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511806414.003>
- Mariátegui, J. (1928). Aniversario y Balance. En *Amauta*. (3).17.
- Marx, K. (2008). El Capital Tomo I. (Trad. P. Scaron). [Das capital Kritik der politischen ökonomie]. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1867)
- Nikitin, P. (2003). Economía Política. (Trad. L. Vládov). [Ekonomi politik].3R Editores. (trabajo original publicado en 1958)
- Nohlen, D. (2012). ¿Cómo estudiar Ciencia Política? Una introducción de trece lecciones. Marcial Pons.

- Nosetto, L. et al. (2020). Métodos de teoría política: un manual. Instituto de investigaciones Gino Germani-UBA/CLACSO. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/01/Metodos-de-teoria-politica.pdf>
- Orospe, M. (2016). Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. En *Revista De Estudios Latinoamericanos*. 62. pp. 79-102. <http://dx.doi.org/10.1016/j.larev.2016.06.005>
- Popkin, R. (1951) "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism" en *Philosophical Quarterly* 1 October 1951, 385-407. Reimpreso en Popkin R, (1980) *The High Road to Pyrrhonism*. 103-132. Reflection", en: Popkin, R. (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy: a Pan-American Dialogue*, 115-134.
- Popkin, R. (1951). David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. en *Philosophical Quarterly* 1 October 1951, pp. 385-407.
- Poulantzas, N. (1974). Sobre el Estado capitalista. Editorial Laia.
- Reina Valera. (1960). Biblia Online. <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-1960-RVR1960-Biblia/>
- Rivas, J. (2002). La politología: retos y desafíos. En *Revista de Ciencias Sociales (RCS)*. (8).1. p. 48-61. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/rcs/article/view/25166>
- Romero, R. (2002). En torno al Leviatán de Thomas Hobbes.. En G. Praxis, *Obras Clásicas del Pensamiento Político* (págs.). Santiago de Cali, Colombia: Grupo Praxis.
- Roth, A. (2018). Políticas Públicas formulación, implementación y evaluación. Ediciones Aurora.
- Rubio, D. (1999). Filosofía, derecho y liberación en América Latina. Desclee de Brouwer.
- Salamanca, A. (2010). Iusmaterialismo teoría del derecho de los pueblos. En *Revista Crítica Jurídica*. (29). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4114889>
- Sánchez, D. (1994). Filosofía de la liberación y derecho alternativo. Aplicaciones concretas para una apertura de diálogo. En *Crítica Jurídica Nueva Época*. (15). https://www.criticajuridica.org/index.php/critica_juridica/article/view/317
- Schopenhauer, A. (2022a). El mundo como voluntad y representación (Trad. P. López de Santa María). Trotta. (Trabajo original publicado en 1818).
- Schopenhauer, A. (2022b). El mundo como voluntad y representación. Vol. II (Trad. P. López de Santa María). Trotta. (Trabajo original publicado en 1834).
- Sen, A. (2010b). La idea de la justicia. (Trad. Hernando Valencia) [The idea of justice]. Taurus (Trabajo original publicado en 2009).

- Sen, A. (2010a). Adam Smith y el mundo contemporáneo. (Trad. Revista Razón Pública) [Adam Smith and the contemporary world] En *Teoría de los Sentimientos Morales*. (Trad. Raúl Meléndez Acuña). Editorial Universidad de Antioquia.
- Smith, Norman Kemp. (Sen1905). The Naturalism of Hume (I). *Mind* 14 (54): 149–173.
- Smith, P. J. (2011). Hume on Skeptical Arguments en Machuca, D. (2011) *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, pp. 171-189.
- Solé, J. (2015). Kant. El giro copernicano en la filosofía. Salvat.
- Stroud, B.(1996) “Hume’s Scepticism: Natural Instincts and Philosophical.
- Urquijo, M. (2016). Reconceptualizaciones contemporáneas sobre la ciudadanía democrática. En Grueso, D. (2016). *Re-conceptualizando la política y la democracia*. Editorial Universidad del Valle
- Von Beyme, K. (2014). Introducción a las teorías políticas de la actualidad. En Sánchez, H. et al (2014). *Fundamentos, teoría e ideas políticas*. [Die politischen Theorien der Gegenwart]. Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 2000)
- Weber, M. (2004). Economía y Sociedad (Trad. José Medina Echavarría et al). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1921),
- Weber, M. (1979). El político y el científico. (Trad. F. Rubio). [Wissenschaft als Beruf/ Politik als Beruf]. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1919)