

**El Mesianismo Como Motor De Cambio: De La Destrucción a La
Desactivación**

Juan Sebastian Sanchez Tovar

Programa de filosofía, Universidad de Pamplona

Tutor: Diego Alejandro Botero Urquijo

Pamplona, Norte de Santander

21 de noviembre del 2025

Dedicatoria

Le dedico este trabajo a mi mamá, a mi abuela y a mi hermana, Martha Janeth Tovar Franco, Amanda Franco y Milena Andrea Sánchez Tovar, quienes, aunque no lo sepan, con sus historias me han enseñado a estar del lado correcto de la historia, a reconocer al otro en sus dificultades, a nunca dejar de lado a las personas que estimo y a no subestimar nunca mis propias capacidades.

Agradecimientos

Agradezco a mis amigos, quienes siempre estuvieron ahí para escucharme desvariar sobre las diferentes cosas que se me venían a la mente; a Martha y a Deicy, quienes siempre me acompañaron y discutieron conmigo los diferentes conceptos que hoy veo plasmados en este trabajo; y a mi tutor, Diego Botero, quien desde el día en que lo conocí fue una persona que me guio por el camino que yo sabía culminaría en estas páginas.

Contenido

Introducción.....	6
1. Capítulo I: Fundamentos para una praxis de liberación.....	19
1.1. La crítica ética del sistema desde la negatividad de la víctimas.....	19
1.2. Principios transformadores: Una ética crítica integral.....	26
1.3. De la ética a la Acción	31
1.3.1. Fundamentos éticos para una transformación política: pensar, existir y transformar la realidad.	32
1.3.2. El principio Material-fraternidad: superación de la negación de la vida.....	33
1.3.3. Entre la utopía y la realidad: factibilidad como criterio de liberación	37
1.3.4. El consenso como fundamento del orden democrático	38
Observaciones finales	40
2. Capítulo II. La comunidad del umbral	42
2.1. Ley fuera de sí: Umbral soberano, vida expuesta y vías de retorno	42
2.1.1. Arquitectura de la Excepción: cuando la Ley es incapaz.....	43
2.1.2. Política de la exposición: del cuidado a la cosificación	46
2.2.3. Interrupción y retorno: de lo sagrado al uso común.....	49
2.2. Hospitalidad y uso, el tener lugar y la ética del calsea	52
2.2.1. Calsea, una comunidad sin presupuesto	52
2.2.2. Dignidad sin propiedad, pertenecer sin identidad	54
2.2.3. El afuera que reúne	56
Observaciones finales	58
3. Capítulo III. Deconstruir o instituir, dos gramáticas del mesianismo	61
3.1. Mesianismo en disputa.....	61
3.2. El Mesianismo como fuerza de transformación social y justicia radical.....	65
3.3. Liberación desde la destrucción propositiva.....	69
3.4. El Mesianismo como desactivación del poder.....	75
3.5. Mesianismo: Liberación vs. Desactivación	78
Conclusión.....	82
Referencias	87

Introducción

El pensamiento filosófico contemporáneo ha situado la reflexión sobre la vida, la justicia y el poder en el centro de sus preocupaciones éticas y políticas. En este horizonte, la noción de mesianismo emerge como una categoría capaz de interrumpir la continuidad de los sistemas de dominación y abrir la posibilidad de un tiempo distinto para la acción humana. Desde esta perspectiva, el problema no se reduce a la espera de una salvación futura, sino que apunta hacia una transformación concreta de las estructuras que perpetúan la exclusión. Como lo señala Dussel (1998) “la negación de la vida humana es ahora nuestro tema” (p. 309), afirmación que introduce el punto de partida ético de toda crítica al sistema, allí donde la vida se ve negada, comienza la exigencia de una respuesta liberadora.

Dussel concibe esa exigencia como una praxis de liberación fundadora en la voz de las víctimas, en quienes se manifiestan la falsedad de un orden que se proclama justo mientras produce miseria y opresión. La ética, entendida desde esta negatividad no se limita al diagnóstico del mal, sino que formula la obligación de transformar las condiciones materiales que impiden la reproducción digna de la vida. Por ello, se sostiene que “debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones” (Dussel, 2006, pp. 102-103). Este principio material de afirmación de la vida sitúa a la víctima como sujeto epistémico y normativo de la crítica, lo que convierte la denuncia en una tarea de reconstrucción histórica.

La propuesta de Dussel alcanza su sentido pleno cuando se contrasta con la lectura que Agamben realiza del poder soberano y de la ley. Ambos autores se ocupan de la relación entre vida y normatividad, aunque desde escenarios distintos, mientras Dussel examina la negación de la vida en el sistema capitalista, Agamben explora su captura dentro del orden jurídico – político moderno. En su análisis, “la paradoja de la soberanía se enuncia así: el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico” (Agamben, 1998, p. 27). Esta estructura revela cómo el derecho produce su propio espacio de validez al excluir no l designa como exterior, para así generar la figura de la *nuda vida* como existencia despojada de protección y de significado político.

El vínculo entre ambos pensadores radica en que, para ellos, la vida humana constituye un valor ético fundamental, mientras que la legitimidad política, nacida del

consenso, sólo se justifica en la medida en que protege y afirma esa vida. Dussel (1998) juzga “negativo-éticamente el sistema capitalista desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad” (p. 319), lo que equivale a sostener la violencia como fundamento del orden. Frente a ese contexto, el mesianismo se presenta como un lenguaje de interrupción que desactiva la lógica de la excepción y devuelve a la comunidad la posibilidad del uso y la vida común. En ambos casos, la política y la ética se reformulan a partir de la afirmación de la vida y desde una crítica a los mecanismos que la niegan o la capturan.

De esta manera, el mesianismo deja de ser una promesa transcendente para transformarse en una praxis inmanente de ruptura. Agamben (2018) indica que la profanación no es solo un acto de despojar algo de su carácter sagrado, sino de reintroducirlo en la esfera de lo común, lo que equivale a liberar la vida de su clausura en el orden soberano. En sintonía con Dussel, quien concibe la acción ética como una práctica que “adopta la posición de las víctimas y ha sido lanzada a la acción por la conciencia ético-crítica” (1998, p. 317). Ambos caminos convergen en una misma dirección: la necesidad de un pensamiento capaz de interrumpir la inercia del poder y restituir la vida al ámbito de la comunidad. En esa línea se inscribe la presente investigación, que entiende el mesianismo como fuerza de desactivación de los dispositivos de dominación y como principio ético – político para una nueva praxis de liberación.

El horizonte filosófico que plantean Dussel y Agamben evidencia una fractura profunda entre las promesas emancipadoras de la modernidad y las realidades históricas de exclusión y dominación que esta ha producido. Los dos autores se enfrentan a una misma paradoja, el orden jurídico, que se concibe como garantía de libertad, que, además, también se erige en fundamento de violencia.

Dussel advierte que “el mundo moderno eurocéntrico es un sistema de dominación global” (1998, p. 68), mientras Agamben describe que “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico” (1998, p. 27) la coincidencia de ambos diagnósticos revela que, la racionalidad moderna ha vaciado de contenidos su propia idea de justicia, y que la vida humana ha quedado subordinada a mecanismos normativos que reproducen su negación.

Esta tensión filosófica constituye el núcleo del problema que orienta la investigación. La vida, entendida como fundamento ético y político, ha sido capturada por estructuras de

poder que la administran y definen. En esa lógica, Agamben muestra que la excepción soberana convierte la ley en un dispositivo de exclusión al afirmar que “la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose” (1998, p. 108). Dussel, desde la ética de la liberación, coincide en que “la negación de la vida humana es ahora nuestro tema” (1998, p. 309), pues en la base de todo orden injusto se encuentra la eliminación sistemática de las víctimas. De esta manera, el problema filosófico no se limita a la crítica de instituciones particulares, sino a la pregunta por las condiciones de posibilidad de una política que no sacrifique la vida.

El contexto de este problema se remonta al modo en que la modernidad configuró la relación entre poder, ley y sujeto, pues, para Dussel la modernidad se edificó sobre la exclusión del otro colonial, mientras que para Agamben la política occidental se construyó mediante la distinción entre el *zoé* y *bíos*, es decir, entre la vida natural y la vida cualificada por el derecho. En ambos casos, la norma opera mediante la producción de un resto humano despojado de valor, Dussel subraya que la totalidad “niega a las víctimas de manera material y real” (1998, p. 316), mientras que Agamben identifica en la *nuda vida* el resultado de ese mismo proceso de desposesión. Así el problema emerge como una crítica a la lógica de la exclusión que sostiene tanto la economía capitalista como la soberanía jurídica.

La relevancia de este conflicto radica en que afecta la comprensión contemporánea de la política, la ética y el sentido de la vida. Si la ley puede legitimar la violencia, entonces la justicia debe buscar su fundamento fuera de ella. Dussel propone juzgar “negativo-éticamente el sistema capitalista desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad” (1998, p. 319), y Agamben intenta pensar una forma de acción que rompa la continuidad del poder sin reproducir sus efectos. La cuestión no es únicamente teórica, sino que implica la posibilidad de imaginar una praxis liberadora que restituya a la comunidad del control sobre su propia vida.

Por ello el problema del mesianismo adquiere una relevancia central, como punto de encuentro entre ambos autores. No representa una esperanza trascendente, sino una potencia inmanente de transformación. Agamben (2018), sostiene que no se trata solo de despojar algo de su sacralidad, sino de reintegrarlo al espacio común de todos y Dussel propone “descubrir las causas de la negatividad y transformar adecuadamente las instituciones” (2006, p. 103). Esta perspectiva converge en la idea de que la liberación requiere interrumpir las

lógicas que capturan la vida y restituirla a la comunidad. En ese punto se sitúa la investigación, ¿cómo pensar una ética y una política capaces de desactivar la violencia estructural que niega la vida y abrir el horizonte desde una praxis mesiánica?

La investigación sostiene que el mesianismo, en la confluencia del pensamiento de Agamben y Dussel, representa una categoría filosófica capaz de cuestionar el poder instituido y abrir posibilidades para la emancipación política. En Agamben, el mesianismo se configura como una fuerza que actúa sobre límites del derecho, mientras que en Dussel se manifiesta como una praxis que emerge desde el pueblo oprimido. Ambos enfoques coinciden en comprender que la redención no proviene de la instauración de nuevo orden sino de la capacidad de interrumpir la lógica que perpetua la dominación. Agamben (2006) afirma que “la klesis mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación en la forma del cómo no, de todas las divisiones jurídico-fácticas” (p. 39), expresión que sugiere una acción que desactiva la norma sin reemplazarla por otra estructura de poder.

Desde la perspectiva dusseliana, el mesianismo no se reduce a una suspensión del orden existente. Sino que se convierte en una praxis creadora que impulsa una transformación ética y política. Dussel sostiene que “la liberación es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y nuevos sistemas políticos desde el consenso crítico, la fe comunitaria del actor colectivo de la nueva política: el pueblo” (2022, p. 122). Esta afirmación marca la distancia entre una visión que neutraliza el poder y otra que lo reorienta hacia la justicia. Para Dussel, la acción mesiánica no consiste en destruir por destruir, sino en instituir nuevas condiciones de dignidad para quienes han sido excluidos. Así, el mesianismo adquiere un valor histórico y político que convierte a la comunidad en sujeto activo de liberación.

La tesis central articula estas dos concepciones en una lectura comparativa, el mesianismo como principio de desactivación en Agamben y como principio instituyente en Dussel. Agamben describe que “ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación en la forma del cómo no, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer)” (2006, pp. 35-36). En contraste, Dussel concibe la acción liberadora como un proceso en el que “la praxis mesiánica, entendida desde la Política de la

Liberación, supone un horizonte utópico que rompe la autorreferencialidad del sistema que se ha fetichizado” (2022, p. 112). Ambas posturas coinciden en que el

mesianismo no busca el dominio de un nuevo poder, sino la apertura de un espacio donde la Ley, el tiempo y la historia puedan resignificarse desde la vida.

Esta tensión entre destrucción y desactivación constituye el eje central de la reflexión filosófica en estos autores. Para Agamben, la comunidad mesiánica no construye instituciones, sino que las vuelve inoperantes al revelar su vacío; en Dussel, la comunidad mesiánica reconstruye desde la negación una nueva praxis fundada en la solidaridad y justicia. la noción de ‘ahora mesiánico’ introduce un tiempo de oportunidad donde se da paso a la acción colectiva que rompe con las estructuras existentes” (Dussel, 2022, p. 121). Este ‘ahora’ constituye la temporalidad propia de liberación, un instante en que la historia se abre camino sin depender de un destino trascendente. La coincidencia entre ambos autores radica en la afirmación de la vida como principio ético y político frente a la violencia del sistema.

Antes de articular la tesis de manera comparativa, es necesario precisar qué se entiende por mesianismo en cada uno de los autores. En Agamben, el mesianismo se concibe como una fuerza que desactiva las estructuras jurídicas, lo que lleva a la ley a un estado de inoperatividad. El ‘tiempo mesiánico’ no coincide con un fin escatológico de la histórica, sino con un intervalo en el que las categorías de identidad, propiedad y poder se vuelven inoperantes, en ese marco, la vocación mesiánica no constituye un derecho ni una identidad, sino una “potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella” (Agamben, 2006, p. 39). La comunidad mesiánica, por tanto, no funda un nuevo orden institucional, sino que suspende la eficacia del orden existente al vaciarlo desde dentro.

En Dussel, en cambio, el mesianismo se define como una praxis histórica de liberación que emerge del pueblo oprimido y que, además de cuestionar la legitimidad del sistema, instituye nuevas condiciones de dignidad y justicia. El ‘ahora mesiánico’ nombra un tiempo de oportunidad un *kairos* en el que la comunidad de víctimas irrumpe como sujeto político y reclama el poder para sí en la forma de una hiperpotencia capaz de destruir y reconfigurar la totalidad (Dussel, 2022). A diferencia de Agamben, esta praxis mesiánica no se agota en la desactivación del poder, sino que se orienta a la creación de instituciones orgánicas de un nuevo orden ético-político que asegure la reproducción digna de la vida.

De este modo, aunque ambos autores comparten la idea de que el mesianismo interrumpe la continuidad de la dominación, no lo entienden de manera idéntica. En Agamben, predomina

el gesto de desactivación e inoperatividad de la ley, mientras que en Dussel, se afirma un momento instituyente que reconstruye la comunidad desde las víctimas.

De este modo, la tesis propone que el mesianismo, leído entre Dussel y Agamben, es motor de cambio porque combina dos gestos complementarios, el desactivar las estructuras de dominación, y el instituir nuevas formas institucionales de convivir en sociedad. No se trata de una síntesis conciliadora, sino de una tensión productiva que permite pensar la política más allá del derecho y la ética más allá de la moral. En palabras de Dussel, la praxis mesiánica rompe la autorreferencialidad del sistema, y en la visión de Agamben, “la vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad” (2006, p. 36). Estas afirmaciones condensan la idea que sostiene esta monografía: el mesianismo, como potencia crítica, destruye lo que oprime y desactiva lo que domina para abrir el horizonte de una política verdaderamente humana.

La vinculación entre el problema y la tesis se construye sobre la comprensión del mesianismo como una fuerza que redefine la relación entre ley, poder y comunidad. En Agamben este concepto se despliega como un proceso de desactivación de los dispositivos jurídicos y políticos que sostienen la soberanía, mientras que en Dussel se transforma en una praxis liberadora que impulsa la creación de nuevas condiciones históricas. Agamben sostiene que “la klesis mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación en la forma del cómo no, de todas las divisiones jurídico-fácticas” (2006, p. 39), mientras Dussel (1998) muestra, a partir de su lectura de Marx, que “juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizada: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad” (p. 319). Que Ambas posturas se encuentran en la búsqueda de un horizonte político donde la ley deje de ser instrumento de opresión y la vida recupere su lugar como fundamento ético de la justicia.

La articulación entre el problema y la tesis radica en que el mesianismo opera como categoría filosófica que permite interrumpir el curso normal del poder. Agamben explica que “la vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella” (2006, pp. 35–36), lo cual implica una expropiación del sujeto frente a toda forma de dominio. En contraste, Dussel (2022) convive la praxis mesiánica como una ruptura con la autorreferencialidad del sistema que se ha

fetichizado. Estas visiones se enlazan con el problema central del pensamiento contemporáneo, la necesidad de imaginar una política que desmonte las estructuras de dominación sin reproducir nuevas jerarquías. En esa tensión se formula la tesis sobre el mesianismo como un elemento constituyente potencialmente crítico que desactiva el poder y simultáneamente instituye posibilidades inéditas de acción colectiva.

Desde este marco, se generan las siguientes preguntas que orientan el estudio con el fin de indagar cómo el mesianismo redefine la relación entre norma y vida, y que implicaciones éticas y políticas derivan de esta resignación. ¿De qué modo el pensamiento de Agamben permite comprender la desactivación de la ley como posibilidad de emancipación? ¿Cómo el mesianismo en Dussel convierte la praxis liberadora en fundamento de un nuevo orden político basado en la justicia? Estas preguntas no solo entrelazan el problema con la tesis, sino que trazan el camino para examinar el mesianismo como categoría capaz de articular la creación, la ruptura y la reconstrucción.

Este enfoque se justifica teóricamente en la posibilidad de pensar el mesianismo como punto de encuentro entre dos tradiciones filosóficas distintas. El estudio no se limita a yuxtaponer ideas, sino que las sitúa dentro de una red de relaciones conceptuales, históricas y políticas. Según Smid (2009), la filosofía comparada exige tanto una atención crítica a las ideas como una reflexión sobre el acto mismo de comparar, lo que permite superar la lectura superficial entre autores pertenecientes a marcos conceptuales distintos. Esta orientación metodológica posibilita identificar las convergencias entre la desactivación agambeniana y la liberación dusseliana como gestos complementarios dentro de una misma crítica al poder.

La relevancia del problema se refuerza al reconocer que el mesianismo, como categoría filosófica, no se agota en el ámbito teórico, sino que apunta a transformar la comprensión de la política y la justicia. Gonzales (2017) sostiene que la filosofía comparada “puede enriquecerse cuando incorpora herramientas analíticas que proviene de la sociología del conocimiento”, pues ellos permiten desarrollar una reflexión más profunda sobre los objetivos y las condiciones del pensamiento. Así, el estudio del mesianismo en Dussel y Agamben se justifica porque ofrece un marco de análisis capaz de reconfigurar el sentido del poder, la ley y la vida. En este horizonte, la tesis adquiere su pleno significado, el mesianismo

se erige como motor de cambio que interrumpe la dominación y abre el espacio de una comunidad fundada en la dignidad.

Las soluciones filosóficas que derivan del pensamiento de Giorgio Agamben y Enrique Dussel no buscan restaurar la autoridad del poder, sino replantear sus condiciones de existencia. En Agamben, la respuesta se orienta hacia la inoperatividad de la ley, entendida como un acto político que revela su vacío estructural. El autor sostiene que “el mesianismo paulino debe ser visto en esta perspectiva, actúa como un correctivo respecto de la hipertrofia demoníaca de los poder angélicos y humanos; el mesías desactiva y vuelve inoperante tanto la ley como a los ángeles y de este modo, los reconcilia con Dios” (2008, p. 291). Esta desactivación no representa una pasividad, sino una forma de acción que anula la eficacia del dominio sin instaurar otro en su lugar. La solución agambeniana, por tanto, reside en abrir un espacio donde la ley deje de ser fundamental del orden y la vida recuperar su sentido político.

En el marco de pensamiento dusseliano, la solución adopta un carácter positivo y creador. Frente a la inoperatividad, Dussel (2022) propone un acto instituyente que no se limita a la negación del poder, sino que inaugura nuevas formas de organización histórica comunitaria. Dussel (2022) afirma que “a la consideración negativa o el carácter mesiánico de una ruptura no le está impedido el instituir, porque precisamente estos surgen como instituciones orgánicas” (p. 155). Esta afirmación transforma la noción de ruptura en principio de creación, la liberación se convierte en procesos políticos y éticos que reconstruye el sentido de comunidad. Por ello, Dussel insiste en que:

<interpretar> el mundo en una exclusiva posición teórica presupone aceptar el sistema dado desde su mismo horizonte. <Transformar> (momento 10, como praxis de liberación o acción transformativa de normas, acciones, instituciones, sistemas de eticidad, etc.) es lo que propone la razón ético-crítica, que adopta la posición de las víctimas y ha sido lanzada a la acción por la conciencia ético-crítica. (p.317)

El argumento central en Agamben (2006) se sostiene en la figura del mesías como límite del poder. “El mesías es la figura con que las grandes religiones monoteístas han tratado de resolver el problema de la ley” (p. 76). Con ello, Agamben (2006) convierte el mesianismo en una forma de pensamiento que no reemplaza la ley, sino que la somete a su

propio agotamiento. Esta idea se refuerza cuando señala que el mesías llega “el último de los últimos días” (p. 78), momento en el que el sistema jurídico pierde toda legitimidad. En consecuencia, el mesianismo se presenta como una práctica que redefine la política desde el umbral del derecho, lo que muestra que el verdadero poder se expresa en la capacidad de suspender sus propias categorías.

Dussel (2022), por su parte, articula su argumento en torno al poder instituyente como núcleo del mesianismo que se pretende liberador, afirma que toda ruptura verdaderamente auténtica lleva en su interior la posibilidad de instituir algo nuevo; de lo contrario, se reduciría a un gesto pasajero y estéril. Desde esta perspectiva, la praxis mesiánica no se limita a demoler el orden existente, sino que lo resignifica y lo transforma para abrir camino a un nuevo orden ético. La liberación no surge de la nada, sino de la reactivación de la capacidad creadora de los pueblos; de este modo, la justicia se configura como horizonte regulador y la política se reinterpreta como una práctica ética orientada a la preservación y afirmación de la vida y la dignidad humanas.

La discusión entre estas posturas muestra una tensión productiva entre desactivación e institución, Agamben revela los límites de toda estructura jurídica al exponer su vacío de legitimidad, mientras Dussel ofrece una salida a través de la praxis creadora del pueblo. Esta tensión permite pensar el mesianismo no como contradicción, sino como movimiento dialéctico “lejos de promover un cambio directo o la instauración de un nuevo sistema, su enfoque resalta la necesidad de llevar la ley a un estado de inoperatividad” (Agamben, 2006, p. 68), mientras que Dussel responde que la verdadera liberación requiere “romper la autorreferencialidad del sistema que se ha fetichizado” (2022, p. 112). La solidez de estos argumentos radica en su complementariedad, uno interrumpe la dominación y el otro instituye la justicia, para así componer juntos una propuesta filosófica que concibe el mesianismo como la fuerza que transforma la historia desde la vida misma.

Una primera pregunta que se deriva del análisis de ambos autores interroga la manera en que el mesianismo puede sostener una acción política sin recaer en una nueva forma de dominación. Si, como confirma Agamben (2008) “el mesías desactiva y vuelve inoperante tanto la ley como a los ángeles y de este modo los reconcilia con Dios” (p. 291), ¿cómo puede entenderse esa desactivación como una posibilidad real de emancipación y no como una

forma de vacío político?, una respuesta inicial sugiere que en esa inoperatividad se halla un gesto profundamente político, que revela el límite del poder y su fundamento en la violencia. En este sentido, el mesianismo no anula la acción, sino que la redirige hacia la apertura de un espacio en el que la comunidad recupere su capacidad de decidir sin someterse a la ley.

Una segunda pregunta, cuestiona si la praxis mesiánica dusseliana logra resolver la tensión entre ruptura y creación. Dussel (2022), plantea que el momento negativo o mesiánico de una ruptura no excluye la capacidad de instituir algo nuevo, ya que, precisamente, de esa misma ruptura brotan instituciones orgánicas. La hipótesis que se desprende de esta afirmación es que la verdadera liberación requiere una capacidad de instituir desde la negación, una creación que surge de la crítica. La ruptura solo adquiere sentido cuando produce nuevas formas de vida que restituyen la dignidad de los oprimidos. En consecuencia, el mesianismo no se define por el acto de destruir, sino por la posibilidad de refundar la historia desde la experiencia de quienes han sido excluidos.

El problema de investigación se centra en la tensión entre la desactivación del poder propuesta por Agamben y la praxis de liberación postulada por Dussel. La cuestión central emerge de la necesidad de comprender cómo el mesianismo puede operar como categoría filosófica capaz de transformar las estructuras de dominación si reproducir nuevas formas de poder. En palabras de Agamben (2008):

el mesianismo paulino debe ser visto en esta perspectiva: actúa como un correctivo respecto de la hipertrofia demoníaca de los poderes angélicos y humanos; el mesías desactiva y vuelve inoperante tanto la ley como a los ángeles y de este modo, los reconcilia con Dios (p. 291)

Esta idea formula un problema que no es meramente teológico, sino político, la posibilidad de una acción que libere sin sustituir la opresión por otro orden autoritario.

La delimitación del problema también involucra la lectura que hace Dussel del mesianismo como praxis creadora. Dussel (1998) afirma que:

La praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjética y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas es el criterio sobre el

que se funda el principio más complejo de esta ética- que subsume a todos los otros principios en un nivel más concreto, complejo, real y crítico. (p.553)

La tensión entre estas dos perspectivas reside en el punto de encuentro entre negación e institución, entre la crítica que disuelve y la acción que instituye. El problema no busca elegir entre ambas posturas, sino examinar como pueden articularse dentro de una concepción filosófica del mesianismo que integra la crítica radical del poder con la afirmación de una nueva comunidad política.

La pregunta de investigación que surge de esta problemática se formula de la siguiente forma: ¿cómo el mesianismo, en las obras de Agamben y Dussel, permite una praxis política que desactive el poder sin caer en vacío y que instituya justicia sin repetir la dominación? Esta lectura se da desde una lectura Agambeniana “la vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella” (Agamben, 2006, pp. 35–36), junto con la idea dusseliana de que “la praxis mesiánica, entendida desde la Política de la Liberación, supone un horizonte utópico que, en su dimensión crítica, rompe la autorreferencialidad del sistema que se ha fetichizado” (Dussel, 2022, p. 112). Ambas formulaciones definen un mismo eje de indagación, la posibilidad de una acción que interrumpa el poder sin asumir su lugar.

Su justificación se da en su capacidad de replantear la relación entre ley, comunidad y poder en el pensamiento contemporáneo, Agamben (2006) explica que “el tiempo mesiánico no implica el fin de los tiempos, sino una etapa en la cual las categorías tradicionales de poder, identidad y propiedad se desvanecen” (p. 68). Dussel (2022), por su parte, introduce el concepto de “ahora mesiánico” como “un tiempo de oportunidad, un momento histórico en el que la promesa de liberación converge con la acción de la comunidad para transformar el presente” (p. 121). El problema se despliega, entonces, en el terreno donde la filosofía se cruza con la historia, cómo comprender el tiempo de la liberación en una época en que la política parece agotada.

Esto se articula en la idea de que el mesianismo no es una categoría meramente religiosa, sino una estructura filosófico - política que permite pensar el fin del dominio sin el fin de la acción. Dussel (2022) propone que “la ruptura auténtica guarda íntimamente un instituir, de lo contrario la ruptura sería fugaz y estéril” (p. 155), mientras Agamben (2008)

muestra que el mesías “no establece un nuevo sistema ni persigue una reorganización; por el contrario, su presencia causa una inoperabilidad de la ley” (p. 291). Esta convergencia define el núcleo del problema, cómo concebir una política que se realice en el límite del poder, en el umbral entre destrucción e institución, donde la vida recupere su centralidad como principio ético y político.

El primer capítulo de este texto se concentra en la lectura de Enrique Dussel y en su propuesta política, en esta sección se analiza como él concibe la crítica al sistema de dominación como un acto ético que parte de la voz de las víctimas, Dussel (2022) explica que:

Se trata de preguntarnos por el sujeto de la praxis de liberación. Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normal, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad. La ética de la liberación es una ética posible acerca de toda acción de cada día, sin embargo, lo propio de esta ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que opera como el/los sujetos en última instancia. (p. 513)

Este planteamiento transforma el mesianismo en una fuerza histórica que se opone a la negación de la vida y propone un nuevo orden fundado en la justicia.

El segundo capítulo desarrolla la interpretación del pensamiento de Agamben, su propuesta redefine la relación entre norma, soberanía y vida, lo que permite mostrar que el poder puede ser neutralizado al revelar su vacío. La reflexión se dirige a comprender la política como un espacio de suspensión, donde la comunidad se constituye fuera de las lógicas de dominación y propiedad. En ese sentido Agamben plantea que la intención del mesianismo no es un derecho ni constituye una identidad definida, si no, que potencialmente usa esta, sin apoderarse de esa misma, lo que expresa una ética del uso en lugar de la posesión.

El tercer capítulo establece el punto de encuentro entre ambos autores al propone una lectura comparativa que articula la tensión entre deconstrucción e institución. El texto examina cómo Dussel y Agamben conciben la acción mesiánica desde perspectivas complementarias. En el caso de Dussel (2022), el carácter negativo o mesiánico de una

ruptura no anula su capacidad instituyente, sino que, por el contrario, es justamente de allí de donde pueden surgir nuevas instituciones orgánicas (p. 155), mientras Agamben (2006) enfatiza la inoperatividad como la condición que permite “la nulificación en la forma del cómo no, de todas las divisiones jurídico-fácticas” (p. 39). Este contraste revela que, para ambos, el mesianismo no implica pasividad, sino la creación de un nuevo horizonte político y ético.

Cada capítulo, contribuye al desarrollo de la tesis al mostrar cómo el mesianismo funciona como categoría crítica une la ética de la liberación con la filosofía política contemporánea, en Dussel, la solución se orienta en la praxis colectiva; en Agamben, a la suspensión del poder, ambas perspectivas permiten pensar una política de la vida que rechaza tanto la opresión material como la fetichización normativa. Así, el análisis comparativo no busca una síntesis totalizadora, sino la comprensión de una complementariedad dinámica que otorga al mesianismo el carácter de principio transformador, la investigación, además, evidencia que tanto la desactivación, como la institución constituyen respuestas filosóficas a un mismo problema histórico, la crisis de la modernidad y la pérdida del sentido de la vida en el poder.

El propósito general del estudio consiste en mostrar que el mesianismo, interpretado desde Dussel y Agamben, constituye una categoría filosófica capaz de reconciliación la crítica del poder con la posibilidad de una acción política justa. En ambos pensadores, se encuentra la convicción de que el cambio no proviene de la simple sustitución de sistema, sino de una transformación radical del sentido del poder. Las perspectivas de los dos autores se articulan en una misma búsqueda, liberar la vida de la subordinación al dominio y restituir su valor ético dentro de la historia.

1. Capítulo I: Fundamentos para una praxis de liberación

1.1. La crítica ética del sistema desde la negatividad de las víctimas

Apel y Dussel (2013) indican que la ‘víctima’ se concibe con relación a la figura del *otro excluido*, siendo el caso particular la persona que se encuentra empobrecida y que se ubica en el tercer mundo. Para Dussel (2013), este otro representa la fuente originaria de toda ética, porque encarna la negatividad histórica de la opresión y la miseria. El parte de la “evidencia vivencial ética de la interpelación del pobre” (p. 251). Esta interpelación no es una categoría moral, sino un hecho empírico y ético – político que revela la violencia estructural que sostiene el sistema capitalista mundial. Dussel (2013), otorga al rostro del otro el carácter de exigencia de responsabilidad y lo inscribe en la historia concreta de los pueblos excluidos.

Mientras, Apel (2013) en dialogo con Dussel, reconoce la necesidad de que esa voz excluida encuentre un espacio dentro del marco de la ética del discurso. Para él, la víctima no puede permanecer fuera de la racionalidad comunicativa, pues su exclusión reproduce la injusticia estructural que la ética pretende superar. Es en este sentido que “en todos los casos de problemas éticos relevante [...] hay que considerar los intereses de todos los afectados [...] hay que incluirlos como derechos validos en el ‘discurso práctico’ (p. 258). Con esta afirmación, Apel amplía (2013) la intuición dusseliana del grito del oprimido al ámbito del discurso racional, proponiendo que la legitimidad ética dependa de la participación efectiva de los afectados en la deliberación.

Ambos autores coinciden en que la víctima, el pobre, el oprimido, el excluido, no es un sujeto pasivo de compasión, sino un agente de interpelación que obliga a repensar las condiciones institucionales y comunicativas de la justicia. Apel (2013), sin negar la densidad histórica y material del sufrimiento que Dussel (2013) subraya, plantea que la respuesta ética debe darse en términos de una comunidad ideal de comunicación capaz de integrar la voz de quienes han sido históricamente marginados. Por eso, al afirmar que “lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las condiciones-marco institucionales [...] con el objetivo de hacer justicia la interpelación de los pobres del tercer mundo” (Dussel; Apel, 2013, p. 2015), lo que permite enlazar la ética discursiva con la praxis e liberación, para configurar un terrero común en donde la víctima se convierte en el núcleo de todo fundamento moral y político.

Además, Dussel (1998) realiza un análisis del pensamiento de Karl Marx, en donde encontrara sustento para argumentar la configuración de la Víctima como sujeto central dentro de su ética. Dussel (1998) indica que la alienación del trabajo es un tema central dentro de la crítica-ética, explica que el capitalismo convierte al trabajador en una mercancía, lo que lo despoja de su humanidad.

Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizada: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad. El capitalismo es injusto (alineá) porque niega la vida del sujeto obrero. (Dussel, 1998. p. 319)

El sistema capitalista, al explotar al trabajador y al convertir su trabajo en mercancía, niega su vida y lo reduce a una función dentro de una maquinaria económica. La crítica-ética, en este sentido, se centra en la negación de la humanidad del trabajador y en cómo esta alienación es un componente esencial del sistema capitalista.

La crítica ética de sistema vigente que Dussel (1998) realiza, es un ejercicio que parte de la negación de la vida humana como consecuencia de la explotación, la pobreza y la exclusión social. En este sentido Dussel (1998) plantea que las víctimas, aquellas personas que han sido excluidas y explotadas por el sistema capitalista, no solo sufren las consecuencias de una estructura económica injusta, sino que son las que, a través de la toma de conciencia de su sufrimiento pueden llevar a cabo una crítica profunda y transformadora del mismo. El sistema capitalista, lejos de ser un modelo neutral que distribuye oportunidades para todos, está estructurado sobre la opresión y la explotación de las mayorías, lo que genera una realidad de “negación de la vida humana”, expresión que Dussel (1998) integra en su análisis ético de la víctima como sujeto ético.

Dussel (1998), establece que el principio de toda crítica ética al sistema parte de la negatividad de las víctimas. La negación de la vida humana no es un simple accidente dentro del sistema, sino una característica estructural. Dussel (1998) dice “la negación de la vida humana es ahora nuestro tema” (p. 309). Afirmación que encierra la centralidad de la opresión en el análisis ético que él realiza. En ese sentido, la víctimas, al ser despojadas de los derechos más fundamentales, tales como, la vida digna y la libertad, se convierten en los sujetos clave para comprender las contradicciones internas del capitalismo.

Este sujeto ético, las víctimas, en un comienzo no cuentan con una consciencia ética. Crítica de la situación en la que se encuentran. El sufrimiento por el que ellas han pasado, tal como lo indica Dussel (1998) es percibido como un hecho natural (p. 309), algo que simplemente ocurre debido a las circunstancias de la vida. Tal como, Rawls (2006) dirá:

Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. [...] Esto aseguro los resultados al azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. (p. 25)

No obstante, la víctima al despertar en conciencia de su posición, que necesariamente debe ser crítico, y que, además, se da desde una experiencia histórica y consciente de las generaciones anteriores, les permite descubrir que este sufrimiento es producto de un sistema que las explota y las margina. De esta forma:

Pero se *aprende* de la conciencia ético-crítica de los viejos que la afirmación de los valores del *sistema establecido* o el proyecto de *mala vida* para los pobres. Y acto seguido, se lo juzga *negativamente* como lo que produce la pobreza o la infidelidad de las víctimas, dominados o excluidos, la verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad de vivir de las víctimas, se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad. (Dussel, 1998, p. 310)

Las víctimas, a través del conocimiento y la historia, tienen las herramientas que les permite tomar conciencia de que las condiciones materiales-económicas (en este caso la riqueza) de unos pocos se construye a costas de su sufrimiento. Este despertar se convierte en el primer paso para que este sujeto (las víctimas) puedan generar una crítica ética al sistema, ya que permite juzgar negativamente el sistema que reproduce la pobreza, miseria y alienación.

Dussel (2006), entiende ‘víctima’ en un sentido material y relacional; no es solo quien padece un daño, sino quien queda objetivamente impedido para producir, reproducir y

desarrollar su vida por mediación de estructuras sociales e instituciones que bloquean esas funciones vitales. Desde ahí, la categoría de víctima opera como criterio crítico del sistema, ya que, si un orden social impide la reproducción de la vida de algunos, se evidencia su ilegitimidad. La afirmación ética de la víctima, por lo tanto, no es sumisa, si no que, responde a un principio normativo que exige identificar los mecanismos concretos que niegan la vida (políticas, reglas, prácticas) y medir toda decisión política por sus efectos sobre la capacidad de vivir de quienes hoy no cuentan con las condiciones mínimas vitales.

La afirmación de la vida de la víctima, que no-puede-vivir por la injusticia del sistema, es al mismo tiempo lo que permite cumplir con la exigencia de aumentar la vida de la comunidad. [...] la mera reproducción de la vida del pobre exige tales cambios que, al mismo tiempo produce el desarrollo civilizador de todo el sistema. Afirmación de vida de la víctima es crecimiento histórico de la vida toda de la comunidad. [...] ¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentaría la vida de toda la comunidad! (Dussel, 2006, pp. 102-103)

En consecuencia, respecto de la víctima, la propuesta dusseliana se despliega en una doble dimensión, pues es diagnóstica y transformadora. Diagnóstica, porque demanda que se reconozca las causales de negatividad que convierten a sujetos en víctimas del sistema, esto a través identificar como la exclusión económica, jurídica o cultural sabotea los procesos vitales básicos. Transformadora, porque obliga a reconfigurar instituciones y prácticas para que esas vidas puedan efectivamente producirse y reproducirse; y ese mismo proceso hace que los niveles de vida de la comunidad se eleven, no solo para las víctimas.

Ahora, Dussel (1998) nos indicara que el capitalismo, como sistema económico y político, se ubica a sí mismo como un proyecto que pretende por la libertad, igualdad y prosperidad para toda la comunidad, mas, al analizarlo desde una perspectiva de las víctimas, este proyecto se revela como una contradicción interna, que no cumple las pretensiones que el propio sistema enuncia.

El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualada,

riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. (Dussel, 1998. pp 310-311)

Esta perspectiva descubierta pone en el ojo de la crítica las promesas que el sistema-mundo ha determinado, siendo que no son más que mitos contruidos por un sistema que perpetua la desigualdad y opresión. La crítica-ética en este caso surge cuando las víctimas, al ser conscientes de esta contradicción, son capaces de negar que el sistema-totalidad sea válido, aún cuando este se presenta como legítimo, puesto que, en la práctica, excluye a la mayoría de la humanidad.

En este sentido, es posible identificar que existe una contradicción clara interna en el sistema-totalidad, que se percibe cuando las víctimas entienden que “La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos, el contenido, el bien (lo que hemos llamado en otro trabajo *el principium oppresionis*)” (pp. 311-312). Aquí Dussel (1998) realiza una distinción clave entre los valores que el sistema pretende defender y la realidad que produce. Las víctimas, al descubrir esta contradicción, se convierten en los sujetos que, desde su sufrimiento, desmantelan la legitimidad del sistema-mundo y exigen una transformación radical.

Es importante entender que para Dussel (1998) una ética-crítica no puede únicamente desarrollarse como teórica o descriptiva. Él sostiene que la crítica dirigida al sistema debe tener pretensión transformadora respecto de ese mismo sistema. Por este motivo, al tomar conciencia de su opresión, las víctimas no solo realizan la denuncia de la injusticia que viven, sino que también se convierten en agentes activos de cambio.

<interpretar> el mundo en una exclusiva posición teórica presupone aceptar el sistema dado desde su mismo horizonte. <Transformar> (momento 10, como praxis de liberación o acción transformativa de normas, acciones, instituciones, sistemas de eticidad, etc.) es lo que propone la razón ético-crítica, que adopta la posición de las víctimas y ha sido lanzada a la acción por la conciencia ético-crítica. (Dussel, 1998. p. 317)

Este argumento refuerza la idea una crítica-ética que pretenda ir más allá de la mera interpretación y que se convierta en una praxis de liberación. La conciencia ética de las víctimas, al reconocer la opresión, se convierte en el motor que impulsa la acción transformadora. Por tanto, el ejercicio crítico-ético, no se ejerce solo de manera abstracta, sino como una lucha concreta por la justicia.

Además, Dussel (1998) introducirá la crítica-ética en un nivel de abstracción, pero que permita la construcción teórico-crítica y analítico-crítica del sistema. Dussel (1998) indicara que: “Comprendió que la crítica debía situarse en un nivel de abstracción que permitiera un ataque teórico y analítico de constructivo preciso, pertinente, eficaz irrefutable, contra el sistema de eticidad vigente en Europa. (317). Con esto, él pretende indicar que la crítica no solo debe ser una denuncia del sistema, sino una desestructuración profunda del *ethos* que la sustenta. De esta forma, la ética debe dismantelar las ideas que el sistema presenta como verdaderas y que justifican la explotación, la opresión y la pobreza.

Dussel (1998), del mismo modo, expondrá como la pobreza y la negación de la vida humana se articulan como manifestaciones inherentes al funcionamiento del sistema vigente. La pobreza no se entiende solo como una falta de bienes materiales, sino como la negación estructural de la capacidad de los individuos para vivir de manera plena y digna, esto es negarles la reproducción de la vida. Dussel (1998) afirma que “La pobreza es imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana; es falta del cumplimiento de necesidades, pero igualmente origen de conciencia crítica” (318). Por lo tanto, no solo se refiere a una falta de recursos materiales, sino que se convierte en un obstáculo para la reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones. Esta imposibilidad de vivir plenamente es lo que da origen a la conciencia crítica de las víctimas, que, al experimentar la pobreza, comienzan a cuestionar el sistema que perpetua esta realidad.

El concepto de subsunción (supeditación) que Marx (1956) desarrolla indica que:

La productividad del capital consiste, ante todo, incluso fijándonos simplemente en la supeditación formal del trabajo al capital, en la coacción para obtener plustrabajo [...] Incluso fijándonos en esta relación meramente formal [...] vemos que los medios de producción [...] no aparecen sometidos al trabajador, sino éste sometido a ellos. (pp. 428-429)

Este punto es esencial para Dussel, con el fin de entender la dinámica de explotación del capitalismo o de represión por parte del sistema vigente. Dussel (1998) dira:

La <subsunción del proceso de trabajo> es la alienación, la negación real (no sólo la ideología). La <fuente creadora del valor> (persona digna y pone los fines) queda fundada en su producto (como su mediación): se trata de una <inversión>. La valorización del valor es el <ser> y el <fundamento> de un sistema que vive de la vida del obrero, es una ontología totalizada. (p.322)

La subsunción describe el proceso a través del cual el trabajador es absorbido por el capital y es despojado de su autonomía. En este caso el trabajador, que originalmente era dueño de su proceso de trabajo, pasa a ser controlado por el capitalista; en un primer momento de manera formal, y luego material a través de la mercantilización del trabajo. Esta transformación del trabajo en una mera función del capital es una forma de inversión en la que el capital vive a expensas de la vida del trabajador.

En este sentido, es evidente que el valor de la mercancía se desconecta de la vida humana que lo genera.

Este ocultamiento del mal es un proceso de Fetichización de fundamentación de la pretendida verdad de la no-verdad del sistema. La crítica del fetichismo es entonces una versión de la inversión: es el descubrimiento de la no-verdad del sistema desde la víctima. (Dussel, 1998. p.373)

El fetichismo del capital oculta la realidad de la explotación, presentando las mercancías como productos autónomos, desvinculados del sufrimiento humano. Las víctimas, al ser conscientes de este fetichismo, revelan la no-verdad del sistema, desmantelando las ideologías que justifican su explotación.

De esta forma, Dussel pone a la Víctima como sujeto normativo y epistémico de la crítica. El identifica la alienación del trabajo como un mecanismo estructural que despoja de humanidad a las víctimas. Desde esta premisa, surge un criterio ético negativo: donde la vida no logra reproducirse, el sistema falla en su pretensión de valides, el propio capitalismo evidencia esta contradicción entre su promesa de libertad e igualdad y la experiencia real de pobreza y exclusión que se vive por parte de las víctimas. En este sentido, cuando las víctimas

adquieren conciencia ético-crítica, se desvela la no-verdad del orden vigente y se legitima un juicio que niega la pretensión de universalidad del sistema que es expuesto como ilegítimo. La crítica, por lo tanto, no se agota en diagnóstico; esta exige una praxis capaz de desmontar las mediaciones que perpetúan la subordinación (subsunción del trabajo, fetichismo del valor) y reorientar el horizonte hacia la vida como estándar para la institucionalidad.

Desde este análisis, es importante destacar que para la teoría y para la política: una ética que parte de la negatividad de la Víctima no admite neutralidad, ni esperar soluciones desde el interior de la misma lógica que produce daño. El imperativo consiste en colocar la reproducción y desarrollo de la vida humana como estándar de verdad, justicia y factibilidad, además de asumir la responsabilidad por el Otro en cuanto al Otro.

1.2.Principios transformadores: Una ética crítica integral

En la crítica-ética que Dussel (1998, 2016) propone, se genera una propuesta en donde destacan tres principios fundamentales, siendo estos, el material, el formal y el de factibilidad. Estos principios estructuran la crítica-ética y también proporcionan el marco normativo necesario para guiar las acciones que generan una transformación hacia la liberación efectiva de quienes se encuentran oprimidos Dussel (1998, 2016) establece que, para que cualquier crítica del sistema sea válida y logre una transformación real, debe considerar de manera conjunta las condiciones materiales de vida, las normas éticas que rigen la sociedad y la viabilidad práctica de las acciones propuestas.

El acto con pretensión de bondad exige algo más que solo afirmar la vida de la comunidad. Obviamente, se descubre rápidamente que una persona, por más sabia y prudente que pretenda ser, no puede moralmente decidir por un pueblo entero. Es necesario que acerca de la vida humana decida y elija los medios la comunidad toda en igualdad y libertad, sin violencia. (Dussel, 2016, pp. 84-85)

Es decir, no basta con teorizar sobre justicia o liberación, sino que es imperativo articular una praxis que sea liberadora y que, además, tenga en cuenta los aspectos materiales, éticos y estratégicos de la transformación social.

El principio *Material* refiere a las condiciones materiales de existencia de las víctimas del sistema vigente. En este contexto, la pobreza, la explotación y la alienación no son solo aspectos que afectan la vida de quienes se encuentran oprimidos, sino que se constituyen como barreras fundamentales para la mera reproducción de la vida humana de manera digna. Para Dussel (1998, 2016), la liberación no puede ser una mera abstracción, ni una promesa que se encuentre vacía; debe basarse en la garantía de las condiciones materiales necesarias para que las personas tengan los medios para satisfacer sus necesidades más básicas, estas pueden ser, acceso a la alimentación, educación, salud y vivienda. En este sentido Dussel (1998, 2016) entiende que el sistema vigente en su vertiente económica (el capitalismo) hace que los humanos se transformen en mercancías, despojándolos de su humanidad. Este proceso de deshumanización impide que los individuos puedan desarrollar su potencial completo y que puedan vivir de forma digna.

Desde esta manera de comprender la negación de la vida generada por el sistema vigente, la liberación debe partir de la transformación de las condiciones materiales que producen y perpetúan la pobreza y la exclusión, siendo esto una condición previa para la instauración de cualquier otra forma de justicia. De esta manera, no se puede hablar de justicia, si no se garantiza el acceso a las necesidades materiales fundamentales para que se desarrolle la vida humana.

Por lo tanto, el principio material constituye una condición indispensable para la liberación, este principio no se limita a la distribución de bienes materiales, sino que está vinculado con la reorganización de la economía teniendo como eje central la vida humana.

“La vida humana, siendo el fin de los fines, es el contenido último de todo acto humano. De manera que el *contenido* final de todo acto es la afirmación de la vida humana misma; su materialidad acabada” (Dussel, 2016. p. 58). Dussel (1998) argumenta que los recursos y la producción debe orientarse hacia la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en lugar de la acumulación de capital que, a lo largo del tiempo, ha revelado su capacidad para concentrar riqueza en manos de unos pocos y perpetuar la miseria de muchos.

Este principio (el *Material*) requiere de forma necesaria una reconfiguración profunda de las relaciones económicas, de modo que la riqueza y los recursos sean mejor distribuidos

de forma equitativa, lo que asegura que todos los humanos puedan tener acceso a lo vitalmente necesario para tener una vida que sea considerada digna por ellos. Para Dussel (1998, 2016), la crítica-ética no debe, ni puede limitarse a una mera aspiración de igualdad de derecho, que en sistemas fetichizados solo se enuncian; esta debe pasar de la teoría a la praxis de manera coherente para la creación de condiciones materiales necesarias para el desarrollo de la vida humana de forma plena.

Dussel (1998), resalta que:

La víctima es un viviente humano y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema. La re-sponsabilidad por el Otro, de la víctima como víctima, igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene otra capacidad para ponerse de pie. (p. 371)

En este sentido, la víctima no es simplemente un objeto de sufrimiento, sino un ser humano con exigencias propias que no son cumplidas dentro del sistema, motivo por el cual, la ética se convierte en una responsabilidad con el otro una obligación para permitirle al otro las condiciones materiales que le permitan salir del estado de víctima, de opresión y exclusión en el que se encuentra.

El principio *Formal* se refiere a las normas éticas y las estructuras sociales que deben regir la acción que se pretende transformadora. La crítica formal en una crítica-ética no solo debe cuestionar las condiciones materiales de la vida, sino también los valores y las normas que perpetúan la opresión y la explotación. Dussel (1998,2016) señala que el sistema vigente no solo explota laboralmente a los oprimidos, sino que también genera un sistema de valores que justifica la desigualdad y la injusticia. Este sistema normativo no solo reproduce las relaciones de poder existentes, sino que las presenta como naturales y legítimas, lo cual es un aspecto fundamental que impide la liberación. Para que una acción transformadora sea legítima. Debe estar basada en un nuevo *ethos* que reconozca dentro de las instituciones que de este se creen, la igualdad y la dignidad humana como principios fundamentales.

Este principio *Formal* también se vincula con la participación democrática y la deliberación pública. Para Dussel (2016), la justicia debe ser entendida como un proceso

continuo en el que todos los individuos tienen voz y voto en la construcción de las normas que rigen su convivencia. En este sentido, la acción ética no puede ser dictada desde una posición de poder hegemónico, sino que ser el resultado de un consenso democrático en el cual todos los sujetos sean reconocidos como iguales.

Obra de tal manera que los actos y las instituciones sean decididos teniendo siempre como supuesto la participación simétrica de los afectados a fin de alcanzar un consenso compartido por toda la comunidad, mediante un debate donde se presenten argumentos racionales, sin violencia. (Dussel, 2016. p.84)

El autor subraya que las nuevas normas deben ser formuladas de modo que aseguren la participación activa de las víctimas en la creación de una nueva sociedad, donde la libertad y la igualdad no sean meras palabras vacías, sino realidades vividas y experimentadas por todos los humanos que la compongan.

Entonces, la crítica que se compone como *Formal* no solo busca reemplazar las estructuras de poder económico, sino también reformar las estructuras normativas que legitiman ese poder. Al subrayar la importancia de las normas éticas y la justicia normativa. En este sentido, la acción ética no puede limitarse a una reconfiguración de las condiciones materiales, sino que también debe incorporar una transformación cultural y normativo que rompa con los valores y sistemas que sustentan la explotación y la marginalización. Este principio, aboga por la construcción de una nueva ética social que sea inclusiva, equitativa y respetuosa de la dignidad humana, materializada en las instituciones que componen la sociedad.

El ultimo principio que Dussel introduce es el de factibilidad, el cual trata sobre la viabilidad de las acciones transformadoras dentro de las condiciones históricas, políticas y sociales existente.

La *posibilidad* de la factibilidad se sitúa en 2. Es la acción práctica que elige y pone las mediaciones que hacen *posible* la existencia del acto moral o la institución intersubjetiva como existente en el mundo. Si la acción moral no es *posible* (momento 2a), es decir, no es factible (es entonces *imposible*), no puede operarse, y el intentarlo sería un acto que no tendría pretensión *real* (sino ilusoria) de bondad, porque nunca

podría realizarse. No puede ser justo el acto *imposible* porque no existirá. Es el peligro de intentar lo *imposible*, por más buena voluntad moral o ética que se tenga. Ello abre el horizonte da un *realismo crítico*. (Dussel, 2016. p.89)

La ética crítica, según este principio, no puede ser simplemente un ejercicio teórico; debe tener en cuenta las fuerzas de poder y las circunstancias materiales que condicionan la acción. Dussel (1998, 2006) argumenta que la liberación no puede ser un horizonte desconectado de la realidad concreta de los oprimidos, sino que debe estar situada en una evaluación muy precisa de los recursos disponibles, las capacidades organizativas de los sujetos y las condiciones de lucha.

Este principio de factibilidad hace referencia a la imperatividad de formulación de estrategias que sean prácticas y que permitan una transformación real del sistema. Para que la liberación sea posible, es necesario que las acciones de los oprimidos sean realistas y puedan llevarse a cabo dentro de los márgenes de lo que es posible en un contexto dado. La factibilidad implica que las transformaciones sociales no deben ser meras aspiraciones idealistas, sino que deben contar con una base sólida en termino de recursos, organización y posibilidades de implementación. De este modo, el principio de *Factibilidad* resalta la importancia de una crítica que no solo sea profunda y coherente en su diagnóstico, sino que también sea capaz de ofrecer soluciones viables que puedan ejecutarse dentro de los márgenes de las posibilidades históricas y políticas.

En este sentido la operabilidad o factibilidad moral se fija ciertos límites que no encuadran la mera factibilidad técnica. Esos límites son la vida de la comunidad y el consenso acerca de los medios a operar para afirmar y acrecentar la vida, a través de instrumentos (mediaciones, acciones o instituciones) que los hacen *posibles*. Es todo el tema de la *posibilidad o imposibilidad* de las acciones e instituciones morales. (Dussel, 2016. p.88)

Esta crítica previene que las propuestas sean meras utopías que no se conecten con la realidad, para así promover un enfoque práctico que busque soluciones viables en el contexto

concreto. Este principio es esencial para que se garantice que las propuestas que se pretenden de renovación ética no se conviertan en un ejercicio abstractos, sino en proyectos materializarles que puedan ser implementados eficazmente en las circunstancias concretas que enfrentan los oprimidos. Tal cual, la factibilidad se convierte en un criterio que asegura que las transformaciones propuestas sean no solo deseables, sino también posibles de llevar a cabo en la práctica.

La crítica propuesta por Dussel (1998, 2016) presenta un enfoque integral que trasciende la mera teoría y busca transformar las condiciones reales de vida de los oprimidos. La articulación de los tres principios fundamentales (*Material, Formal Y de Factibilidad*) permiten que la crítica al sistema vigente sea no solo una reflexión sobre la injusticia, sino una guía práctica para la acción transformadora.

El principio *Material* enfatiza la necesidad de garantizar las condiciones básicas de vida para los oprimidos, sin las cuales cualquier intento de justicia sería vacío y superficial. El principio *Formal* subraya la importancia de un nuevo sistema normativo que no solo valore la igualdad, sino que se construya desde la participación activa de los sujetos oprimidos, lo que permite, la creación de una nueva sociedad más inclusiva. El principio de *Factibilidad* se refiere a la necesidad de que las propuestas transformadoras sean viables dentro de las condiciones concretas, evitando la tentación de construir desconectadas de la realidad.

1.3.De la ética a la Acción

En este apartado se profundiza el movimiento que hace la reflexión ética a la acción política en la obra de Dussel. Se explica que la crítica al sistema vigente sólo adquiere sentido pleno cuando se traduce en una praxis de transformación histórica. Dussel (2009) sostiene que toda política emancipadora requiere un fundamento ético robusto articulado en tres principios interrelacionados, el principio material, que en clave de fraternidad sitúa la vida digna de las víctimas como criterio último de legitimidad, el principio formal, que se manifiesta en la exigencia democrática de participación simétrica de los afectados; y el principio de factibilidad estratégico-política, que evalúa las condiciones reales para la realización de los cambios propuestos. A partir de estos ejes, pensar, existir y transformar la realidad dejan de aparecer como momentos escindidos y se integran en una praxis crítica

orientada a la superación de la fetichización del poder y a la creación de instituciones capaces de garantizar la reproducción digna de la vida en comunidad.

1.3.1. *Fundamentos éticos para una transformación política: pensar, existir y transformar la realidad.*

Dussel (2009) desarrolla su tesis ética ahora en el ámbito de la política, en donde determinara que toda política emancipadora solo puede adquirir validez y eficacia si se fundamenta en tres principios interrelacionados, el *Material* (que para el caso sea el principio de *Fraternidad*), el *Formal* (que para el caso será el principio *Democrático*), el de *Facilidad* (que para el caso será el principio de *Factibilidad estratégico-político*), los cuales articulan un marco crítico frente al sistema vigente y, al mismo tiempo, orientan la construcción de una praxis transformadora. Esta idea que él presenta, no es solo un ejercicio abstracto, sino que se da, bajo la pretensión de respuesta a las condiciones históricas concretas en las que las víctimas de la opresión se convierten en el punto de partida para pensar la legitimidad y la orientación de la Política.

Dussel indica que el sistema actual, las estructuras políticas y económicas vigentes producen víctimas y ocultan esta realidad mediante procesos de fetichización. La existencia de los excluidos y explotados constituye una refutación material de la pretendida justicia del sistema, la cual, como ya se mostró este no puede asegurar, pues revela la falsedad de sus promesas de bienestar universal. A partir, de este diagnóstico inicial es que Dussel formula los principios normativos que le permitirán superar la negatividad ya identificada. Lo que permite establecer que la política no puede desligarse de la Ética, ya que no solo mediante un criterio ético de liberación se puede enjuiciar al sistema y proponer alternativas que garanticen la vida digna.

El primer eje de sus tesis se articula a través del principio *Material*, que establece que la vida humana constituye el fin último de toda acción política. La legitimidad de cualquier sistema depende de su capacidad para asegurar la reproducción digna de la vida de todos los seres humanos. En este sentido, denuncia que el capitalismo transforma a los sujetos en mercancías y priva a millones de personas de condiciones mínimas de existencia. La pobreza, exclusión y la explotación no son fenómenos accidentales, sino consecuencias estructurales del sistema. Por ello, la política que Dussel plantea exige una reorganización profunda de la

economía y de la distribución de los recursos, de modo que la producción se oriente hacia la satisfacción de las necesidades básicas y no hacia la acumulación de capital. El principio material, por lo tanto, define la condición necesaria de cualquier transformación social, lo que, quiere decir que, sin garantizar la vida y la dignidad de las víctimas, ninguna propuesta política puede considerarse legítima.

El tercer pilar que Dussel identifica es el de *Factibilidad*, que introduce la dimensión estratégica de la política emancipadora. En ese sentido, una crítica-ética, se vuelve útil si no toma en cuenta en cuenta las condiciones históricas, materiales y políticas que hacen posible la acción. La *Factibilidad* obliga a evaluar los recursos disponibles, las correlaciones de fuerzas y las oportunidades concretas para que un proyecto de liberación pueda realizarse. Este principio impide caer en utopías abstractas que, aunque moralmente deseables, resultan imposibles de implementar en la práctica. Dussel resalta que la viabilidad de la liberación no depende exclusivamente del poder de los oprimidos, sino también de la fragilidad inherente del sistema en sus momentos de crisis. La mera existencia de víctimas conscientes y organizadas constituye ya un signo de esas crisis, al poner en evidencia la incapacidad del sistema para garantizar la vida digna.

Finalmente, estos tres principios no pueden operar de forma aislada, necesariamente se interrelacionan. Una política que se pretenda liberadora solo puede desplegarse plenamente si se articula de manera conjunta. Así, el principio *Material* establece las condiciones mínimas de vida, el principio *Formal* asegura la legitimidad democrática de las normas, y el principio de *Factibilidad* garantiza la viabilidad histórica de las transformaciones propuestas. Así Dussel configura una crítica y a la vez una praxis de liberación, orientada por tres principios buscando la creación de instituciones justas, democráticas y viables que hagan posible la liberación de las víctimas.

1.3.2. El principio Material-fraternidad: superación de la Negación de la vida

La crítica al sistema vigente parte de la afirmación de que las víctimas son la prueba viva de la falsedad de las instituciones, pues en ellas se revela la imposibilidad de garantizar la reproducción de la vida. A partir de este *reconocimiento*, Dussel (2009) articula la formación de principios que permitan enfrentar la injusticia estructural y proyectar nuevas formas de organización política. Estos principios no constituyen normas independientes, sino

dimensiones completas mentarías de un mismo horizonte ético-político que tiene como finalidad la afirmación de la vida en comunidad.

En este escenario, el principio *Materia-Fraternal* se erige como la base fundamental de cualquier proceso de transformación, pues señala la necesidad de garantizar las condiciones que hacen posible la reproducción digna de la vida. La pobreza, la exclusión y la explotación constituyen realidades que no pueden explicarse como hechos naturales, sino como consecuencias directas de un sistema económico orientado a la acumulación. Es por esto, que la existencia de víctimas que carecer de acceso a los bienes básicos como alimentación, salud o educación muestra que el sistema falla en su pretensión de justicia y equidad.

La vida humana, siendo el fin de los fines, es el contenido último de todo acto humano. De manera que el *contenido* final de todo acto es la afirmación de la vida humana misma; su materialidad acabada. (Dussel, 2016. p.58)

Por ello la transformación política debe orientarse hacia una reorganización de la economía que coloque en el centro la satisfacción de las necesidades humanas desplazando la lógica de acumulación que deshumaniza y cosifica a los sujetos. La vida humana, entonces, es entendido como fin último de todo acto, se convierte en el criterio universal que orienta la acción, de que toda política justa debe partir de esta afirmación.

Dussel (2009) indicará que toda praxis política encuentra su validez última en la preservación y desarrollo de la vida humana. La política no puede concebirse como un simple juego de instituciones ni como la administración de procedimientos formales desligados de la existencia concreta de las personas. El principio *Material-fraternal*, en este sentido, coloca en el centro de la reflexión el deber ineludible de producir y reproducir la vida de todos los miembros de la comunidad. Este deber no se reduce a la mera sobrevivencia biológica, sino que abarca la posibilidad de una vida digna con acceso condiciones sociales, económicas, ecológicas y culturales que permitan el despliegue pleno de la humanidad de cada sujeto.

Este enfoque confronta directamente aquellas visiones que han concebido la política como el espacio de la enemistad o de la lucha por el poder sin referencia explícita a la vida. Al afirmar que la eliminación del antagonista equivale a la negación de la política misma, se

afirma un límite ético absoluto, en donde ninguna praxis política puede justificar la destrucción de la vida del otro. Por el contrario, la política solo se legitima en tanto orienta sus fines y medios hacia la afirmación y el cuidado de la vida común.

Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizada: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad. El capitalismo es injusto (alineá) porque niega la vida del sujeto obrero. (Dussel, 1998. p.319)

En este punto, la fraternidad emerge como categoría fundamental, pues constituye la condición de posibilidad del poder como potencia colectiva. La cohesión de las voluntades, basada en la solidaridad permite concebir la política no como imposición sino como construcción comunitaria orientada al bien común.

Desde esta perspectiva, Dussel (2009) realiza una crítica en donde la insuficiencia de los formalismos que, como en el caso de Habermas, priorizan la validez intersubjetiva sin atender a la dimensión material de la vida.

El cuasi-idealismo de la teoría consensual de la verdad de Habermas (que es en realidad teoría de la validez intersubjetiva), al no descubrir la capacidad material de la razón, le impide analizar toda la esfera de los contenidos referentes a la vida inmediata de la comunidad política, en sus esferas ecológica y económica, reduciendo —como J. Rawls, Ch. Taylor y tantos otros— el aspecto material de la existencia humana a la esfera de la cultura, y a los valores fuertes de dicha cultura. (Dussel, 2009, p. 444)

Así, la legitimidad de todo consenso debe medirse también en términos de su capacidad para garantizar la vida de quienes participan en él. Una política que no atiende al hambre, a la miseria o a la amenaza ecológica se desvanece en abstracciones incapaces de responder a la materialidad de la existencia humana. frente a ello se propone un realismo crítico que reconozca la corporalidad de los sujetos y sus necesidades vitales como criterio insoslayable de verdad práctica.

La racionalidad política, bajo este principio, no puede limitarse a la eficacia instrumental de los medios ni a la legalidad formal de las normas. Debe convertirse en razón

material orientada por la vida como contenido y criterio de toda decisión. De esta manera, la política se concibe como un ejercicio de discernimiento que juzga tanto los fines como los medios en función de su capacidad para conservar y acrecentar la vida.

Es decir, no se puede obrar <cualquier acción> - ni usar cualquier medio, ni elegir cualquier fin, etc.- sino que solo pueden decidirse, fundamentarse discursivamente, <aquellos> que sean <posibles> (fundados o aplicables) dentro del estrecho marco delimitado por dichos principios. De manera asombrosamente precisa -en el nivel de la organización estratégica- Luxemburgo indica que los principios delimitan y contienen criterios de decisión <tanto en referencia a los fines al alcanza, como a los medios de lucha que se aplican y finalmente a los modos de lucha. (Dussel, 1998. p.506)

Este enfoque permite desenmascarar la contradicción de sistemas que, como el capitalismo generan pobreza estructural y degradación ecológica al tiempo que proclaman valores de progreso y bienestar. La existencia de la Víctima, como figura concreta de la negación de la vida, se transforma así en la refutación empírica de la verdad proclamada por dichos sistemas.

A demás, el principio *Material-Fraternel* adquiere una dimensión histórica, puesto que la tradición política desde Spinoza y Locke hasta Rousseau y Fichte, ya contenía la idea de que la vida debía preservarse como fundamento de la comunidad. En el siglo XX, autores como Hans Jonas (1995), reforzaron esta intuición al advertir, con su imperativo, “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana autentica en la Tierra” (p. 40), esto sitia la vida como criterio ético-político frente a la amenaza ecológica y a la violencia estructural que caracteriza al mundo moderno. La política, para Dussel (2009), no puede reducirse al cálculo de intereses, sino que debe asumir la responsabilidad intergeneracional de garantizar la reproducción de la vida en su relación inseparable con la naturaleza.

En consecuencia, el principio material, redefine la política como praxis responsable de la vida humana en todas sus dimensiones. Su carácter normativo se despliega en una doble exigencia, pues es prohibido cualquier acción que destruya la vida del otro y además, se deben promover activamente las formas que permitan el desarrollo de este como sujeto dentro

de la sociedad. Esta perspectiva no solo transforma la manera de entender la legitimidad política desde Dussel, sino que ofrece un juicio crítico frente a los sistemas vigentes, revelando su verdad o falsedad en función a su capacidad para sostener la vida de quienes integran la comunidad.

1.3.3. Entre la utopía y la realidad: factibilidad como criterio de liberación

Para Dussel (2009), La política en clave de liberación reconoce que las acciones no pueden formularse desde un horizonte abstracto o idealizado, sino que deben situarse en una condición necesaria para que cualquier proyecto de transformación social conserve legitimidad y eficacia. No se trata solo de diseñar propuestas cargadas de buena voluntad, sino de evaluarlas, sino de evaluarlas en función de los recursos disponibles, las condiciones históricas y las consecuencias previsibles que producen en la vida de la comunidad. Es así como la política adquiere un carácter ético-practicó en le que la obligación no se limita a definir fines justos, sino a materializarlos en acción viables que garantice la reproducción digna de la vida.

La factibilidad se convierte en un criterio que evita que dos formas de concebir cierta postura se conviertan en un problema. La razón estratégico-Política asume el deber de proyectar cambios que transformen el sistema desde la realidad concreta, sin caer en la ilusión de lo irrealizable ni en la resignación ante lo existente.

La factibilidad estratégica debe entonces enfrentarse a la complejidad en el tiempo. Es un tipo de racionalidad medio-fin que, gracias a la imaginación, observa con anterioridad (construyendo escenarios futuros) los efectos por venir de los acontecimientos presentes, fruto de acciones o instituciones. (Dussel, 2009. p. 471)

El orden institucional no puede desaparecer, pues constituye el marco que asegura la estabilidad mínima de la vida en común, sin embargo, dichas instituciones deben transformarse para responder a la exigencia de justicia y dignidad de las comunidades, superando su posible fetichización.

El principio de *Factibilidad* no se limita a un cálculo técnico de medios, sino que implica un proceso de anticipación y evaluación de los efectos de la acción en el corto,

mediano y largo plazo. Una decisión puede ser técnicamente posible, pero políticamente inviable si no logra legitimidad o si atenta contra la vida. Por ello la factibilidad estratégica exige articular la eficacia con la legitimidad de modo que todo proyecto político se oriente a garantizar la vida en comunidad y conserve la aceptación democrática de los afectados.

De esta forma, según Dussel (2009) la factibilidad no solo la posibilidad de poder medir la las acciones empíricas, sino también su coherencia con los principios materiales y formales de la ética, que demandan tanto la preservación de la vida, como la participación equitativa en la toma de decisiones.

La «pretensión de factibilidad política» de la acción estratégica, entonces, debe cumplir con las condiciones normativas materiales y formales en cada uno de sus pasos, ya establecidas en los párrafos anteriores, pero, además, con las exigencias propias de la eficacia política, en el manejo de la escasez y la gobernabilidad, para permitir a la factibilidad normativa el poder dar existencia a un orden político que, en el largo plazo, alcance permanencia y estabilidad. (Dussel, 2009. p. 480)

En este sentido, la gobernabilidad aparece, como un criterio operativo de éxito, no basta con que un plan político logre cumplir ciertos objetivos inmediatos, sino que debe sostener en el tiempo mediante la creación de consensos, la administración eficaz de recursos escasos y la capacidad de manejar la complejidad social sin aumentar el desorden dentro de las instituciones. Dussel (2009) dirá que “La eficacia política es una cualidad fundamental de la acción, que permite efectuar el máximo de resultados con un mínimo de recursos” (p.487). Lo que quiere decir que la acción política que carece de factibilidad genera frustración, erosiona la legitimidad y refuerza las estructuras de dominación que pretende superar. Por el contrario, la acción que se funda en este principio se convierte en praxis liberadora, porque no solo crítica las estructuras injustas, sino que ofrece caminos concretos para su transformación.

1.3.4. El consenso como fundamento del orden democrático

Dussel (2009) determina que es una exigencia normativa la que permite distinguir entre un poder legítimo y uno degradado en formas de dominación. La democracia no puede comprenderse solo como un sistema de reglas institucionales ni como un procedimiento de

mayorías, sino como, el principio *Formal* que garantiza la validez del orden político. Su fundamento se encuentra en la capacidad de los ciudadanos de participar en condiciones de igualdad y libertad en la producción de consensos que estructuran las normas e instituciones. Sin la simetría en la participación, la comunidad política se fractura y el poder pierde legitimidad, pues se transforma en imposición hegemónica.

El principio *Democrático-Formal* inicia por reconocer que en ninguna comunidad se puede mantener en la fuerza o en la obediencia ciega; necesita un trasfondo de acuerdos compartidos que otorgan estabilidad y sentido al orden político. Ese consenso no es un contrato puntual, sino un horizonte intersubjetivo que se renueva en cada deliberación pública.

La *ratio política* libre, autónoma, discursiva, procedimental o democrática (*formaliter*) es un uso de la racionalidad que permite alcanzar la legitimidad (validez formal) de toda norma legal, acción o institución. Para ello es necesario que la razón pueda ejercerse en la participación pública, efectiva y simétrica de los afectados. (Dussel. 2009. p.397)

De este modo, la democracia se constituye en condición de posibilidad de la política, ya que establece que toda norma o institución solo será válida si ha surgido de un acuerdo ya que establece que toda norma o institución solo será válida si ha surgido de un acuerdo alcanzado en procesos discursivos libres y racionales. Al mismo tiempo que se impugna cualquier intento de naturalizar las jerarquías o se justifica la exclusión, puesto que, la legitimidad se deriva de la inclusión de todos los afectados en la toma de decisiones.

Dussel (2009), realiza una crítica a las teorías contractuales y formalistas, en donde muestra los límites de concebir a la comunidad política como una agregación de individuos aislados o como un simple procedimiento abstracto de validez. Por ejemplo, el contractualismo, al postular un individuo previo a la comunidad, ignora el carácter constitutivo de la vida común. Mientras, el formalismo puro, al privilegiar el método discursivo sin entender a las condiciones materiales, corre el riesgo de legitimar sistemas que, aunque formalmente democráticos, mantiene estructuras de injusticia. Para esto Dussel (2009) propone que el político dentro del eje de la praxis de liberación debe estar constituida

por el principio democrático como imperativo dentro del proceso de deliberación en términos de igualdad, sin dejar de lado los demás principios.

La democracia, dentro de este contexto, se articula como procedimiento y como principio. Como procedimiento, pues establece las reglas para garantizar la participación y el consenso racional; mientras que también se conforma como principio, de manera que se convierte en criterio universal que juzga la validez de toda norma, institución o decisión política. Esta doble dimensión asegura que la democracia no se reduzca a un mecanismo técnico, por el contrario, se mantenga como fuerza normativa.

Tiene pretensión de bondad todo acto humano o institución comunitaria si, y solo si, además de la afirmación de la vida (primer principio) y por acuerdo de los afectados (segundo principio), son empíricamente posibles según los diversos campos y sistemas que entren en su efectución concreta (Dussel, 2016. p.97)

En este sentido, el ejercicio político se legitima en la medida en que las decisiones colectivas respondan de manera real a acuerdos alcanzados libremente, además que respeten la simetría de los participantes. En sentido contrario, la política generaría dominación y se rompería el vínculo que la une con la justicia.

La exigencia de una democracia sustantiva implica también que el principio formal no opere en aislamiento, sino en diálogo con las condiciones materiales de vida. No es suficiente garantizar espacios de deliberación si las víctimas permanecen excluidas de los medios básicos para sobrevivir y participar activamente en la comunidad. Dussel (2009) afirma que la democracia se deslegitima cuando, aunque formalmente abierta, se sustenta en desigualdades que impiden a los oprimidos ejercer sus derechos. Por ello el principio *Democrático* se encuentra ligado al *Material* y al de *Factibilidad* solo de su integración surge una praxis política que asegure la vida, la justicia y la viabilidad de las transformaciones sociales.

Observaciones finales

La reflexión que Dussel plantea permite comprender que la crítica al sistema vigente solo alcanza completa validez en la medida en que se fundamenta en la vida concreta de los sujetos

oprimidos. La ética, en este marco, no se reduce a un ejercicio especulativo ni a una teoría desligada de la praxis, sino que se configura como un proyecto profundamente comprometido con la realidad histórica de las víctimas. En este sentido, su propuesta se orienta a la construcción de horizontes normativos capaces de responder al sufrimiento humano cuestionando los fundamentos del orden dominante y planteando caminos de transformación que tenga como centro la introducción y el desarrollo de la vida.

El análisis desarrollado demuestra que los principios *Materiales, Formales y de Factibilidad* no operan como simples categorías abstractas, sino como criterios inseparables que orientan el juicio crítico frente al sistema y la acción práctica de liberación. Lo material asegura las condiciones de vida digna; lo forma establece las bases de un consenso democrático inclusivo; lo factible delimita el horizonte de lo posible dentro de la historia, la articulación de estos principios constituye el núcleo de una ética crítica que busca no solo denunciar la injusticia, sino también ofrecer alternativas viables para superarla.

De este modo, la ética-crítica se convierte en una apuesta por la responsabilidad hacia el otro, asumida como deber ineludible frente a la vulnerabilidad de las víctimas. La denuncia de la exclusión y la explotación se transforma en exigencia de acción, pues no basta con reconocer el mal sistémico, sino que resulta necesario construir instituciones, prácticas y valores que encarnen un orden distinto. Así, la propuesta de Dussel se presenta como un horizonte integral que une teoría praxis, diagnóstico y acción, con el propósito de sentar las bases de una nueva forma de convivencia que rompa con la lógica de la dominación y fetichización del poder.

Finalmente, esta concepción abre la posibilidad de una ética-política que trascienda los marcos discursivos para proyectarse en la configuración de proyectos históricos concretos de emancipación. Esta no se limita a enunciar ideales abstractos, sino que exige compromisos reales con la transformación social y política.

2. Capítulo II. La comunidad del umbral

Agamben (1996,1998) propone una crítica radical al concepto de soberanía, no la concibe solo como la capacidad de aplicar o suspender normas, sino como una operación que produce el espacio jurídico y configura el umbral entre lo que está dentro y fuera del orden normativo. Su reflexión sobre el lenguaje como espacio que instituye la ley y el poder soberano como el que decide los límites de dicha ley, plantea una comprensión de la soberanía que no se limita a la aplicación de reglas, sino que abre una nueva dimensión en la que se incluye a través de la decisión de lo que debe ser normado.

Este enfoque cuestiona las estructuras tradicionales de poder y abre un debate sobre el papel de la vida humana en el contexto de la biopolítica y el derecho. La reflexión sobre la nuda vida, el homo sacer y la distinción entre lo político y lo religioso introduce una crítica profunda sobre la relación entre la ley, el poder y la vida misma. Este análisis pretende reconsiderar las estructuras legales y políticas en su capacidad para producir no solo ordenes sociales, sino también sujetos que, despojados de su estatus político, quedan atrapados en una vida despojada de derecho.

2.1. Ley fuera de sí: Umbral soberano, vida expuesta y vías de retorno

La figura de la ‘ley fuera de sí’ ocupa un lugar central en la propuesta de Agamben, pues permite situar el problema del umbral soberano en el corazón de la reflexión jurídico-política. En esta clave, la soberanía configura el límite entre interior y exterior del orden normativo, el Estado de excepción instituye el espacio mismo de la juridicidad y la vida aparece expuesta como *nuda vida*, siempre susceptible de captura. A partir de ello, el análisis se organiza en tres momentos: primero, la arquitectura de la excepción y la incapacidad de la ley para contener la violencia soberana; segundo, la política de la exposición, que convierte cuerpos y existencias en objetos de gestión; y, por último, las vías de interrupción y retorno que la tríada profanación, mesianismo y uso abren frente a la normalización de la excepción. Con este marco conceptual, la excepción deja de entenderse como anomalía del derecho moderno y se revela como su paradigma operativo, de modo que cualquier reflexión sobre la legitimidad y la justicia resulta obligada a pensar límites y desactivaciones frente a la maquinaria que captura la vida.

2.1.1. Arquitectura de la Excepción: cuando la Ley es incapaz

La arquitectura del poder soberano en Agamben (1998) se entiende como una secuencia inseparable: el lenguaje instituye el espacio de validez del derecho, la soberanía decide desde un umbral que combina exterior e interior, y el Estado de excepción opera como técnica que suspende la norma para producir el ámbito mismo de la juridicidad. Esta tesis no admite una concepción instrumental del lenguaje; dicho medio no solo transmite significados, sino que abre y sostiene la escena donde el derecho adquiere posibilidad y alcance. Agamben sitúa la clave en una estructura prepositiva de limita interior y exterior sin abandonar el medio lingüístico; por ello, la de nominación cumple una doble función, incluye y excluye en un único gesto que anticipa el régimen de aplicación de la regla.

El lenguaje es el soberano [...] declara que no hay fuera de la lengua [...] la estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura prepositiva del lenguaje humano [...] es decir es siempre, en ese sentido *ius dicere*. (Agamben, 1998, pp. 34-35)

Entonces, se autoriza una consecuencia central, llamar soberano al lenguaje no confunde discurso y poder, sino que puntualiza una homología estructural entre la operación lingüística que traza el dentro/afuera y la operación jurídica que fija la vigencia de las normas. En ese sentido, la validez jurídica presupone una demarcación previa que el propio lenguaje realiza con un acto de *ius dicere*; sin esa demarcación, la norma carece de lugar efectivo y el derecho pierde sustento material para su acción.

En relación a este sustento material para su acción, Agamben (1998) explica la soberanía como una decisión que se sitúa en este mismo umbral. El soberano aparece, a la vez, fuera de la validez ordinaria y dentro de su competencia. Esto no describe un abuso eventual, sino una definición conceptual que explica como la decisión soberana crea la situación en la que el derecho vale dentro de la sociedad. En este caso, la ley se muestra fuera de sí por obra de quien suspende su aplicación y, sin embargo, preserva su fuerza normativa para el conjunto. Por tanto, el soberano, como un dispositivo, no deriva de una regla previa, sino que instituye el medio homogéneo de la normalidad a través de un poder de límite que autoriza o retira la regla según la necesidad que el orden requiera. Sobre esto Agamben (1998) resalta “la paradoja de la soberanía se enuncia así < el soberano este, al

mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico> [...] la ley está fuera de sí misma” (Agamben, 1998, p. 27)

En esta formulación se encuentra la relación del vínculo entre decisión y validez. En donde la autoridad se define por la competencia sobre el límite, la cual, autoriza el comienzo efectivo de la norma o su retiro estratégico para restablecer la vigencia futura del conjunto. Es en este sentido, que la operación no busca un exterior absoluto; pues configura un umbral de paso donde el orden afirma su fuerza en el punto exacto en que interrumpe su curso normal. La paradoja entonces lejos de bloquear el pensamiento, revela la mecánica de producción del espacio jurídico por medio de un acto que decide lo que se considera esta adentro.

El Estado de Excepción aclara el modo en que dicha decisión produce espacio político. La excepción no equivale al desorden; sino, que designa una suspensión de la norma en la que la ley se aplica por su desaplicación. La excepción no se instala en un exterior puro, al contrario, constituye un espacio donde la norma se retira para asegurar su propia vigencia. En ese umbral hecho y derecho se aproximan hasta un punto indistinto con el que se hace visible la lógica de inclusión por exclusión que atraviesa la relación entre comunidad, vida y normal.

La Ley se aplica al caso excepcional desaplicándose [...] así también el homo sacer pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. (Agamben, 1998, pp. 107-108)

De esta forma se acepta que la normativa confirma su dominio a través de un gesto de retiro que no abandona el campo, sino que lo produce. Esta lógica adquiere visibilidad plena cuando adopta una localización estable. Un ejemplo de esto, es el campo de concentración que ejemplifica la conversión de la excepción material de manera constante: allí la norma y suspensión aparecen como una forma continua de lo ambiguo de la soberanía. Esta continuidad fija el *nomos* de lo moderno, en el cual la excepción deja el estatuto de remedio temporal y asume el rango de régimen.

Agamben (1998), dirá que “El campo [...] inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción [...] el estado de excepción se realiza normalmente” (p. 216), lo que indica que, en el campo lógico, la excepción soberana incluye lo exterior mediando un movimiento de desaplicación. Este movimiento introduce un umbral de indiferencia que sostiene el dispositivo y permite la confluencia de representación en un punto de contacto y permite la confluencia de representación y presentación en un punto de contacto sin equivalencias previas. De esta forma, la decisión soberana no solo delimita la vigencia de la regla; sino que produce la región donde lo que no es representable del orden adquiere figura política y curso operativo.

En conjunto, la arquitectura del poder soberano se comprende como una imbricación de tres operaciones. El lenguaje traza el adentro y el afuera que el derecho debe presuponer, de esta forma, la soberanía puede decidir sobre la existencia del límite desde una posición que conserva tanto la exterioridad como la interioridad, a partir de esto, la excepción proporciona el mecanismo de suspensión que permite a la norma afirmarse a través de su propio retiro. La política moderna, por tanto, adopta un rostro topológico, en donde no se reduce a aplicar reglas, sino que crea el lugar donde una regla puede existir y sostener eficacia.

Desde esta perspectiva, el lenguaje no solo expresa la Ley, sino que instituye el escenario de su vigencia. Dicha operación inaugura la dinámica de inclusión por exclusión que ilumina la paradoja de la soberanía. El soberano se afirma fuera y dentro del orden porque declara el límite que la ley no puede producir por sí sola; en ese marco, la excepción aparece como técnica que abre un umbral donde la norma, con un gesto paradójico, confirma su dominio a través del retiro estratégico.

Es en este escenario en donde el Estado de excepción no queda como margen transitorio. Agamben lo ubica como *nomos* de lo moderno. La suspensión deja el papel de respuesta extraordinario y se convierte en régimen. El diagnóstico no clausura la reflexión, más orienta la indagación hacia formas de derecho y de política capaces de poner límites a la captura de la vida mediante la suspensión, al tiempo que exige una crítica de la validez que no ignore su raíz en el *ius dicere* del lenguaje.

2.1.2. Política de la exposición: del cuidado a la cosificación

Agamben (1998) sostiene que los mecanismos contemporáneos de poder y exclusión pueden describirse como una secuencia que comienza con la nuda vida, continúa con la biopolítica y alcanza su estabilización en un espacio donde norma y suspensión se confunden. En ese punto, la reducción de personas a objetos administrables se vuelve visible y permite, con valor analítico, hablar de fetichización del cuerpo y de la vida. *Nuda vida* se designa como una vida situada en una doble exclusión, no admite sacrificio religioso, ni queda protegida como homicidio jurídico, pero queda expuesta a una violencia impune. Esa vida no habita un ‘afuera’ del orden, permanece capturada en un umbral que la incluye por la vía de la exclusión y, así, inaugura el campo de acción del poder soberano.

El homo sacer pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se dé muerte violenta. La vida insacriticable y, sin embargo, susceptible de muerte es la vida sagrada. (Agamben, 1998, p. 108)

De esta forma, el poder no opera desde un exterior absoluto, sino en una zona límite que captura, separa y, a la vez retiene. La doble exclusión no anula la pertenencia, la redefine para permitir intervenciones que el derecho ordinario no tipifica. En este marco, la política moderna desplaza su foco hacia la vida biológica de la población y empieza a organizar decisiones que, antes, se reservaban para momentos excepcionales. El resultado es un desplazamiento de las fronteras que distinguen la vida y la muerte, normalidad y excepción, derecho y hecho dejan de ser estables y pasa a funciones como una línea móvil que se reacomoda con el concurso de saberes jurídicos, médicos y técnicos.

Simultáneamente a la afirmación de la biopolítica se asiste en efecto, a un desplazamiento y a una progresiva ampliación, más allá de los límites del Estado de Excepción, de las decisiones sobre la nuda vida en qué consistía la soberanía [...] ya no se presenta hoy como una frontera fija [...] es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no solo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote. (Agamben, 1998, pp. 155-156)

El tránsito desde la vida capturada a la biopolítica como régimen de gobierno, no describe un exceso esporádico, sino una forma de normalidad que integra expertos procedimientos y protocolos. Este desplazamiento requiere una localización concreta para volverse plenamente inteligible. Esa localización recibe el nombre de campo: un espacio en el que el Estado de excepción se realiza como regla donde la separación entre norma y suspensión deja de funcionar y donde las personas quedan reducidas a pura exposición.

Si no se comprende esta particular estructura jurídico – política de los campos, cuya vocación consiste precisamente en realizar el estado de excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito [...] el campo [...] al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. (Agamben, 1998, p. 217)

La estabilización espacial de esta lógica permite nombrar con más precisión su efecto material, los cuerpos y la vida convertidos en objetos técnicos de gestión. Esto no se trata solo de un lenguaje fuerte, se trata de una condición donde el orden jurídico se transmuta en hecho y viceversa, hasta producir una discernibilidad práctica que habilita decisiones sobre vidas despojadas de mediaciones políticas y simbólicas.

La nuda vida en que esos hombres fueron transformados [...] no es un hecho extrapolítico natural [...] es un umbral en el que el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho, y en el que los dos planos tienden a hacerse discernibles (Agamben, 1998, p. 2018)

Desde esta indiscernibilidad se puede explicar con rigor y en términos accesibles, la fetichización como resultado analítico, la persona pierde su estatuto político y aparece como cosa disponible. Agamben (1998) ofrece una imagen potente para ilustrarlo, la vida como estatua que sustituye a la persona, una figura sin voz propia que revela la cosificación bajo el dispositivo soberano.

El *homo sacer* es, por así decirlo, una estatua viviente, el doble o el coloso de sí mismo [...] y es en la figura de esta ‘vida sagrada’ donde hace su aparición en el mundo occidental algo similar a una nuda vida [...] con un vínculo esencial con el terreno en el que se funda el poder soberano. (Agamben, 1998, pp. 129-130)

Una vez que el campo funciona como un paradigma, no como metáfora, la excepción ya no corrige un desorden, sino que produce el espacio ordinario de gobierno. Es en este punto, donde se presentan iniciativas como puramente humanitarias y estas pueden sin quererlo reproducir la lógica que aísla la nuda vida y mantener intacto el paradigma que la hace posible.

Agamben (1998) culmina al explicar que la supresión de vida puede dejar de tipificarse como homicidio al fijarse umbrales de valor jurídico, lo que confirma la continuidad entre la figura de la nuda vida y decisiones administrativas sobre la vida biológica.

De este modo queda delineado todo el engranaje que permite comprender, de manera coherente, la *nuda vida* como punto de captura y la biopolítica como transformación de esa captura en principio de organización, mientras el campo estabiliza la operación a través de una excepción normalizada, para que eventualmente se de la fetichización como resultado visible de esa máquina en cuerpo y existencia, materializándolo en acción. Esta descripción no se limita a un evento trágico, más ofrece un marco para analizar decisiones administrativas silenciosas que marcan el límite entre lo que se reconoce a través del derecho y lo que se queda por fuera, sin que se abandone del todo el alcance que este tiene sobre lo exterior.

Este análisis muestra que la exclusión contemporánea no opera desde un margen externo, sino que genera umbrales que integran separación y pertenencia. En esos umbrales, la *nuda vida* se convierte en objeto directo del gobierno y la excepción adopta forma de régimen. Allí se entiende por qué ciertas intervenciones, mantienen la lógica que aísla la vida y consolidan un espacio donde la norma se afirma a través de su propia retirada. Esto teniendo como consecuencia el centrar el análisis en como estos umbrales se desplazan y movilizan entre lo que se considera interior o exterior, además de que efectos genera sobre la condición políticas de las personas.

2.2.3. Interrupción y retorno: de lo sagrado al uso común

En este escenario, Agamben (1998) plantea posibles respuestas y rupturas frente al poder que captura la vida y exige aclarar la relación entre lo sagrado, la ley y la existencia concreta de las personas. La figura de *homo sacer* no describe una paradoja literaria, sino que identifica una vida expuesta a la violencia sin amparo del derecho y del sacrificio religiosos. Esa doble salida del registro ordinario configura un espacio intermedio, sin protección plena, ni rito de expiación, que deja a la persona sin defensa y, al mismo tiempo, la mantiene dentro de la comunidad; en ese punto se hace visible la operación que separa y, sin embargo, retiene.

En términos más precisos, *homo sacer* designa una vida “insacrificable y, sin embargo, susceptible de muerte” (Agamben, 1998, p.108), una vida sagrada en la medida en que el orden jurídico la excluye de la protección penal y la conserva como objeto de una violencia impune. Esta figura condensa el umbral en el que derecho y hecho se confunden, la persona deja de aparecer como sujeto de derecho o como posible víctima de sacrilegio y queda reducida a *nuda vida*, situada en una zona de indistinción entre el interior y el exterior de comunidad política. (Agamben, 1998, págs. 129-130).

Indica, más bien, una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio. Esta doble sustracción abre, entre lo profano y lo religioso y más allá de ellos, una zona de indistinción. (Agamben, 1998, p. 112)

A partir de esto se fija el terreno para que se dé la profanación, ya que, si lo sagrado no equivale a un valor doble, sino a un efecto de separación, la profanación no actúa como un simple ataque a lo sagrado. Esta propone la devolución al uso de aquello que una fuerza previamente aparta de la vida común, en ese sentido, profanar consiste en interrumpir esa separación y en abrir otra vez el acceso a lo que una regla, un rito o un dispositivo jurídico declaró intocable. Agamben (2018) con ello indica que, la profanación no solo implica retirar la sacralidad de algo, sino reincorporarlo a la esfera compartida, donde puede recuperar su utilidad para lo humano.

Entonces, la devolución al uso no prospera sin un corte previo en la confusión entre religión y política. Por eso importa separar ámbitos y evitar explicaciones que mezclan tabú,

consagración y regla como si formaran un mismo cuerpo. Esta distinción no busca dividir por mero capricho, sino que permite ver con más precisión donde nace la captura de la vida y donde aparece una salida posible.

No es la pretendida ambivalencia de la categoría religiosa de lo sagrado la que puede explicar el fenómeno político-jurídico [...] por el contrario, solo una atenta delimitación previa de las respectivas esferas de lo político y de lo religioso puede permitir comprender la historia de su imbricación y de sus complejas relaciones. (Agamben, 1998, p. 105)

A la par con la profanación, el mesianismo introduce un lenguaje de interrupción. No exige devoción ni espera pasiva. Ofrece la figura de un alto real en el curso de la ley, con el fin de abrir una forma distinta de relación con el tiempo, con las normas y con la vida. Esa figura no legitima el caos, sino que nombra una suspensión que detiene la inercia de un orden y crea condiciones para otra práctica posible. Para Agamben (1998), el lenguaje mesiánico no solamente describe el mundo, sino que lo transforma de modo radical, ordena las categorías de la vida y del tiempo, desafía las normas y promete una nueva forma de existencia en el seno del orden de lo excluido.

En este contexto, la profanación designa, en Agamben, la operación que revierte la separación propia de lo sagrado. En lugar de conservar ciertos objetos, espacios o prácticas en una esfera intocable, los restituye al uso común y los abre nuevamente a la experiencia compartida (Agamben, 2005). Profanar no equivale a destruir el ámbito de los usos humanos concretos, por eso, la profanación se presenta como un gesto político que interrumpe la lógica de la consagración y libera lo que había quedado capturado por la ley o por el rito.

Esta interrupción adquiere todo su sentido cuando se observa el campo como la forma estable del Estado de Excepción, en este espacio deja de función la metáfora, lo que define un modo de gobierno donde la suspensión deja de figurar como remedio excepción y para a operar como regla constante fuera del marco jurídico normal, y, sin embargo, con efecto decisivos sobre las vidas de quienes lo habitan.

La inoperatividad de la Ley dentro de ese espacio no debe entenderse como un destino cerrado. La supresión en este sentido expone la estructura del dispositivo, dicha exposición

ofrece una oportunidad, puesto que la profanación logra neutralizar la separación y reconstruir el acceso al uso común. Es así como el derecho deja de actuar, se excluye a la persona del campo político y esta es reducida a *nuda vida*.

Agamben (2018), realiza una lectura genealógica del *sacer* en donde confirma esta vía, la doble expresión frente a la ley humana y divina que permite matar sin delito, ni sacrilegio. La ley se aplica justo cuando se retira y deja un borde activo que sostiene la ruptura de la vida. Con esa claridad, la profanación no sugiere un ritual contrario; propone la salida práctica, para demostrar la separación y reabrir el uso.

La *sacratio* configura una doble excepción, tanto con respecto al *ius humanum* como al *ius divinum* [...] de la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional retirándose de él. (Agamben, 1998, p.107)

En síntesis, la triada profanación, mesianismo y uso formulan una respuesta concreta frente a la normalización de la excepción. La profanación devuelve al circuito el círculo común lo que la separación sustrajo; el mesianismo introduce el corte que detiene la inercia de la ley y de sus dispositivos; el uso reaparece como práctica que se instala en el lugar exacto donde el orden declaró inacción. Esta combinación no busca reinstalar una sacralidad nueva, ni aceptar la inoperancia como fatalidad. Propone una política concreta para desactivar la captura, esto es, separar ámbitos con rigor, interrumpir la inercia de la suspensión y restituir el acceso común.

Un apolítica de respuestas y rupturas no surge de una oposición abstracta de la ley, sino de la neutralización de la separación que vuelve a la vida un objeto administrable. La profanación ofrece el método, mientras reconoce la sustracción, desactiva su eficacia y reintegra al uso aquello que la máquina soberana aparta. El ámbito en el que se separan derecho y sacrificio no implica determinismo alguno, sino que habilita una práctica que permite retornar lo separado a una condición no sacra para su uso.

A demás, el lenguaje mesiánico aporta la figura del corte frente a la normalización de la excepción, pues abre un tiempo de posibilidad que interrumpe y que impide la equivalencia entre vigencia y lo violento. En ese marco, la inoperancia no recibe una lectura fatal, sino

que se vuelve síntoma y a la vez oportunidad para fijar procedimientos de uso que eviten la recaída en nuevas consagraciones.

2.2.Hospitalidad y uso, el tener lugar y la ética del cualsea

La reflexión sobre la hospitalidad y el uso en Agamben sitúa el problema de la comunidad en un terreno distinto al de las identidades fijas y las propiedades sustanciales. Bajo la noción de cualsea (*quodlibet*), la comunidad deja de fundarse en rasgos compartidos y se concibe como espacio donde las singularidades importan tal como son, sin traducción previa a clase, esencia o pertenencia cerrada. En este marco, el tener lugar y el uso adquieren centralidad, lo común no aparece como sustancia ni como contrato, sino como ámbito vacío que permite la exposición de cada uno y hace posible una ética de la dignidad sin propiedad. El apartado examina, en consecuencia, cómo el cualsea abre la posibilidad de una comunidad sin presupuesto identitario, cómo redefine la idea de pertenencia y de ejemplo, y de qué manera vincula amor, uso y hospitalidad como ejes de una ética que preserva la singularidad y, al mismo tiempo, la inscribe en un espacio compartido.

2.2.1. Cualsea, una comunidad sin presupuesto

El término *quodlibet* no designa indiferencia ni arbitrariedad, este indica una singularidad - tal que, sea cual sea, importa- como referencia al campo en que este se desarrolla, esto es sin traducción a clase, propiedad o esencia previa. Agamben (1996) devuelve su vínculo con el deseo (*libet*), lo que ubica el problema de su ética en el terrero del “ser-así” de cada singularidad.

La traducción habitual en el sentido de ‘no importa cual, indiferentemente’ es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es ‘el ser, no importa cual’, sino, ‘el ser tal que, sea cual sea, importa’; este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*) (Agamben, 1996, p.9)

La definición desplaza el foco desde la propiedad, lo que el individuo tiene, hacia el modo de ser, lo que el individuo es así. De esta forma se disuelve el falso dilema entre lo inefable de lo individual y lo inteligible de lo universal. La singularidad comparece expuesta como tal, sin reducirse a predicados comunes, ni diluirse a una abstracción. “La singularidad se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del

individuo y la inteligibilidad del universal [...] la singularidad expuesta como tal es cual-sequiera, esto es, amable” (Agamben, 1996, p.9).

Desde esto se explica la necesidad del concepto. Primeramente, *cualsea* corrige el modo habitual de pertenecer, ya no por un atributo compartido, sino por una forma de exposición común. Para aclarar este punto Agamben (1996) indicara que el ejemplo -vale por todos- sin perder su singularidad y sin fundar la pertenencia en una propiedad; la comunicación se sostiene en el ser-dicho, no en una esencia compartida. De ahí que lo común se trace como un espacio vacío que permite aparecer a las singularidades tal cual son, esta solución abre un espacio lógico para que la ética se dé como singularidad, espacio que muestra la vida tal como es.

Como segundo aspecto, el *cualsea* no se define por propiedades, sino por indiferencias respecto de las propiedades que suelen servir como criterio de pertenencia. De ahí que la singularidad resulte ‘amable’, no porque comparta rasgos únicos, sino porque se expone como existir más allá de los géneros y especies. Agamben (1996) explica que el *principium individuationis*, indica que *cualsea* es la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye diferencia, lo que realmente constituye diferencia es la indiferencia que respecto de las propiedades individualiza y disemina las singularidades.

El alcance ético del concepto aparece con toda claridad cuando el texto vincula *cualsea* con amor, uso y tener-lugar. El amor dice Agamben (1996) no busca una propiedad del amado, no se eleva a una abstracción vacía, ama el ser como es y no esta o aquella cualidad de este. ese movimiento abre la ética como práctica general y como captura en esencia. “el amor no se dirige jamás hacia esta o aquella propiedad del amado [...] quiere la cosa con todos sus predicados, su ser tal cual es” (Agamben, 1996, p. 10).

Desde aquí *cualsea* no se agota, genera un espacio propio en donde se da un modo de pertenecer, no como un recinto identitario, sino un espacio adyacente y vacío que hace posible el libre paso y el uso. En este lugar que se genera, el tener-lugar da cada singularidad no clausura lo común, sino que lo abre. De este modo, *cualsea* se soporta desde la exposición que no se convierte en propiedad. Agamben (1996) indica que “Solaz (agio) es el nombre propio de este espacio irrepresentable [...] no tanto el lugar del amor, cuanto el amor como

experiencia del tener-lugar de una singularidad cualsea... agio nombra perfectamente aquel ‘libre uso de lo propio’.” (p.21)

En su propuesta, Agamben (1996) no identifica la ética como un bien fuera del mundo; sino uno que demanda apropiación de la impropiedad y atención al lugar donde lo común y lo propio dejan de excluirse. En este sentido, lo práctico deja de medirse por identidades sustanciales, pero por formas de uso que sostienen la exposición sin capturarla, un modo de habitar lo común que restituye el acceso a lo propio sin que existan limitaciones.

2.2.2. *Dignidad sin propiedad, pertenecer sin identidad*

La ética que emerge de la noción del *cualsea* no propone una lista de atributos morales ni un catálogo de reglas obligatorias, esta describe una forma de trato con lo real que pone a la vista el ser de la forma que es de cada singularidad y con ella, la medida justa de la acción. El *cualsea* no equivale a un da lo mismo, sino que nombra la aparición de una singularidad tal cual, sin traducción a propiedad, clase o identidad. Es así como Agamben (1996) vincula la existencia con un eje estrictamente fenomenológico, el aparecer mismo como tal. Este aparecer define la exposición, no como añadido exterior, sino como su ‘tener lugar’. Lingüísticamente, Agamben diría que el -tal- no define el -cual-, sino que lo expone. De ahí que la filosofía reciba una tarea precisa, la de llevar a la palabra ese ‘como’ originario que se suele esconder cuando dice ‘algo como algo’; es en este sentido que el lenguaje debe nombrar el cómo mismo y no solo es resultado del predicado que lo cubre.

Agamben (1996), indica que es así como ‘amor’ deja de significar afecto por propiedades específicas, méritos o cualidades de un objeto, y expresa una capacidad de visión que afirma el mundo en su esencia misma. “ver simplemente algo en su ser-así, irreparable, pero no por este necesario, así, pero no por esto contingente, es el amor” (Agamben, 1996, p. 71).

Esto aclara dos movimientos que se presentan en su ética, primero, la ética no necesita una esencia previa de lo se considera humano para que esta sea justificada, solo basta con el hecho de la existencia como posibilidad y potencia, que libera la experiencia ética de obligaciones derivadas de una naturaleza o destino predeterminado. Segundo, el amor

reconoce el carácter irreparable del mundo sin volverlo destino ciego ni pura contingencia. Esta lectura coincide con una teoría del lenguaje como potencia interna de la existencia. Pues, el lenguaje abre la posibilidad del no-ser y a la par, sostiene la posibilidad más fuerte de la existencia, por eso en lo real opera un ‘más bien’ que niega el no-ser, con lo cual la existencia no se presenta como dato inerte, sino como capacidad activa.

Esto aplicado a la ética sugiere que se debe mirar y tratar a cada quien tal cual es, obligando a suspender los atajos identitarios y las propiedades que capturan a la persona como algo con rasgos, de cómo que el vínculo con ella no dependa de su inscripción en clases, esta suspensión no conduce al vacío, sino a una forma nueva de pertenencia, pertenecer sin propiedades. En este aspecto es necesario el ‘ejemplo’, siendo aquello que vale por todos sin perder su singularidad, Agamben (1996) lo define como lo único cuya propiedad consiste en ser dicho; en cuanto ejemplo, no ingresa a la clase por una cualidad compartida, sino por la exposición pública de su pertenencia, que a la vez lo coloca fuera como paradigma.

Agamben indicara que “ejemplar es esto que no viene definido por ninguna propiedad excepto la de ser dicho [...] el ser dicho es lo más común que rompe toda comunidad real” (1996, p.14). es en este sentido que ser-dicho despeja el malentendido según el cual el lenguaje solo agrega etiquetas. En la lógica de Agamben (1996), hablar expone el cómo y abre un espacio común que no depende de identidades, permitiendo que las singularidades se relacionen sin estar vinculadas por una identidad fija. Lo común, deja de actuar como aquello colectivo y aparece como un espacio de exposición compartida. Ese espacio no necesita una nueva consagración, porque su régimen no depende de propiedades títulos ni atributos, depende del uso y de la disponibilidad recíproca.

Si el amor dirige la mirada hacia el ser-así y el ejemplo muestra pertenencia sin propiedad, el lenguaje ofrece la energía que mantiene ese orden ético. La existencia que surge desde la nada expresa la capacidad de negar el no-ser; por ello asegura una forma de ser que no está sometida ni a la necesidad ni a la mera contingencia, y sostiene al mismo tiempo la afirmación propia del lenguaje. Con este marco la comunidad deja de fundarse en exclusiones identitarias y en su lugar adopta una topología del aparecer, comunicabilidad sin identidad y

vínculo sin propiedad. La función técnica de esa pertinencia exhibe su relación con la clase sin quedar absorbido en ella, lo cual evita la violencia de las definiciones sustanciales.

El paso ético resultante no propone indiferencia respecto de lo singular, propone mayor atención. La mirada que atiende el ser-así preserva la exterioridad de la singularidad sin convertirla en objeto, esta atención abre un uso común de lo que aparece, puesto que la exposición no produce apropiación, sino disponibilidad. Agamben Explica la exposición como una cosa que no ocupa un sitio en el mundo, sino que señala la utopía como carácter topológico de las cosas: la afirmación del ‘así’ que mantiene abierto el campo del sentido. En ese punto, la práctica ética evita la alternativa entre moral de atributos y decisiones sin norma, tampoco encierra a la persona en propiedades ni la abandona al azar, la reconoce en el ‘tal’ que su decir expone y el amor afirma.

La propuesta ética derivada del *cualsea* fija una relación con las singularidades que no para por cualidades apropiables. El amor entendido como visión del ser-así, afirma la irreparabilidad del mundo si elevarla a necesidad y el lenguaje, entendido como potencia del ‘más bien’, ofrece el sostén ontológico de esa afirmación. La comunidad que corresponde a este régimen no requiere propiedades comunes, ni marcas que a las hagan pertenecer, se organiza como exposición compartida, donde el ser-dicho hace posible una comunicabilidad que no exige identidad. Es en ese aspecto que la ética toma forma práctica, pues el ejemplo muestra como una singularidad vale por todos sin dejar de ser singularidad y el ‘si’ del lenguaje preserva el campo donde esa validez se mantiene abierta. De esta manera, comprender la vida común, no culmina en una sustancia colectiva, se sostiene en un uso que protege el aparecer de cada quien y con ello, su dignidad sin propiedad.

2.2.3. *El afuera que reúne*

El tener-lugar define el modo en que la singularidad se da sin quedar presa de propiedades. Agamben (1996) explica como el sustituirse por el otro que no corrige ni compensa, sino que entra en el otro tal cual es y abre hospitalidad real en el punto exacto de su aparición. Esta sustitución no conserva un lugar propio, sino que revela que el tener-lugar de cada singularidad aparece ya como un común y disponible para una cogida irrevocable:

Sustituir a alguno no significa compensar lo que le falta, ni corregir sus errores, sino expatriarse en él tal cual es, para ofrecer hospitalidad [...] en su mismo tener lugar [...] el tener-lugar de todo ser singular es ya siempre común, espacio vacío ofrecido a al única, irrevocable hospitalidad. (Agamben, 1996, pp. 20-21).

Ese espacio común no se llena con identidades ni con excepciones administrativas; se nombra como *solaz (agio)*. el término no describe bienestar privado, ni intimidad cerrada. Designa el ‘lugar vacío’ donde cada quien puede moverse con libertad y donde el amor se entiende como experiencia de tener-lugar de una singularidad *cualsea*. por eso *agio* nombra, con precisión, el libre uso de lo propio, uso sin apropiación, disponibilidad sin captura.

solaz (agio) [...] el lugar vacío en el que se es posible a cada uno moverse libremente, no tanto el lugar del amor, cuando el amor, como experiencia del tener-lugar de una singularidad *cualsea*, nombre del libre uso de lo propio. (Agamben, 1996, p. 21).

Esta ética se sostiene bajo el requerimiento de una exterioridad pura *cualsea* no añade una cualidad, agrega un vacío que hace posible pertenecer sin propiedad. Agamben (1996), define con claridad este punto; la singularidad de determina por su relación con un totalidad vacía e indeterminada, por eso confina con todo lo posible sin traducirse a una clase. No se trata de un límite cerrado, sino un umbral, un punto de contacto que debe permanecer libre de ocupación representativa. En esa relación *cualsea* equivale a singularidad más espacio vacío, dicho vacío no resta, pues abre el afuera que hace visible la exposición sin imponer identidades.

La singularidad pertenecer a un todo [...] la pertenencia, es aquí solo relación con una totalidad vacía e indeterminada [...] no un límite, sino un umbral [...] Cualsea es una singularidad más un espacio vacío, no puede ser otra cosa que una exterioridad pura, una pura exposición. (Agamben, 1996, p.43).

Agamben (1996) afirma que, el tener-lugar no tiene lugar dentro del mundo como una parcela más, sino que funciona como una utopía en sentido estricto, pues el rasgo por el cual las cosas exhiben su realidad sin cerrarse a predicados. De ahí la forma de asentimiento que sostiene la ética del *cualsea*, la afirmación del modo de lo que aparece. “el tener lugar de las

cosas no tiene lugar en el mundo. La utopía es el carácter topológico mismo de las cosas [...] En toda cosa afirmar simplemente el así, es afirmar el sí” (Agamben, 1996, p. 72).

Esto genera consecuencias, primeramente, hospitalidad sin requisitos identitarios, puede explicarse de manera que el tener-lugar de cada singularidad ya es común, la acogida no exige filtros de pertenencia; sino que pide espacios vacíos donde la exposición pueda sostenerse. El sustituirse por el otro ilustra ese gesto sin delegado, ni representación, como comunidad, irrepresentable, que convierte el lugar del otro en espacio común, no por fusión, sino por apertura compartida.

En segundo lugar, el uso frente a la propiedad se orienta bajo prácticas e instituciones orientadas por dispositivos de uso libre (tiempo, objetos, saberes, lugares) en vez de regímenes de posesión o identidad. La libertad de uso de lo propio no implica descuido, más requiere formas de custodio que preserven el vacío operativo del umbral, porque ese vacío protege la exposición sin convertirla.

Como tercer aspecto, la pertenencia que no se representa se relaciona con la totalidad vacía que impide que la misma pertenencia quede capturada por meta estructuras que convierten a cada quien en caso de una clase. El umbral deber permanecer vacío para que el aparecer no derive en codificación identitaria. En ese plano, la comunidad se entiende como comunicación sin identidad, validez que no se disuelve en universal, ni se asfixia en el privado.

La ética en este sentido pide lugares y prácticas que no se definan por cierre, sino por exposición y uso. La hospitalidad no actúa como tolerancia débil, sino como regla de apertura irrevocable del tener lugar, el *agio* provee la forma concreta de esa apertura en instituciones, aulas y protocolos que prioricen espacios disponibles, tiempos accesibles y bienes de uso antes que sellos identitarios. Así la pertenencia aparece en su rasgo más estricto, vinculado con un afuera que no coloniza ni abandona, sino que resguarda el umbral vacío donde la singularidad llega a sí y se hace común.

Observaciones finales

El marco de Agamben muestra que la ley no solo regula comportamientos, sino que también crea el espacio en el que la norma puede operar. Esta creación se da desde un umbral,

un límite que se mantiene entre lo interno y lo externo al sistema legal. Así, la soberanía se coloca a la vez dentro y fuera del orden, lo que le permite suspender la norma y, a la vez, preservar su fuerza. En este contexto, el Estado de excepción se convierte en una técnica que suspende las reglas para que éstas puedan existir, y este umbral se convierte en el espacio donde el derecho y la vida se entrelazan de una manera ambigua. Lo que se hace visible aquí es cómo la ley, en su excepcionalidad, acaba por crear el campo para la captura de la vida, que se reduce a lo que Agamben llama "nuda vida", una vida despojada de mediaciones políticas y jurídicas.

A partir de este diagnóstico, la propuesta ética de cualsea plantea una alternativa sin caer en ideales imposibles. El amor, entendido como una mirada que ve el ser-así de las singularidades, y el concepto de ejemplo, que permite que lo singular pertenezca sin ser apropiado, abren el camino hacia una nueva forma de comunidad. Este tipo de comunidad no requiere identidades fijas ni clasificaciones rígidas, sino más bien un espacio vacío que permite la exposición, sin reducir la singularidad a propiedad o clase. La profanación, entendida como la reintroducción de lo sagrado al uso común, y el mesianismo como interrupción de la inercia normativa, se convierten en las bases de una crítica que no se limita a un rechazo de la ley, sino que plantea un modo de actuación que interrumpe el ciclo de exclusión y ofrece nuevas posibilidades de relación.

Finalmente, la propuesta de cualsea implica un mundo donde la comunidad no se funda en identidades, sino en la exposición compartida y el uso común. La ética que de ella emerge no se basa en reglas que capturan o clasifican a las personas, sino en un espacio de hospitalidad y apertura. En este sentido, el desafío radica en crear prácticas institucionales que no busquen apropiarse de lo que es común, sino que favorezcan el uso libre, el acceso a lo propio y la dignidad sin propiedad. Así, lo que se pone en juego es la posibilidad de una comunidad en la que lo común no se ve como una posesión ni una clasificación, sino como un espacio en el que las singularidades pueden aparecer y ser reconocidas sin ser capturadas.

En este sentido, se erige como una invitación a replantear el sentido de justicia y la democracia desde la perspectiva de quienes han sido marginados, situando a la vida humana como un principio supremo. Lejos de constituir una utopía irrealizable, este horizonte se presenta como una exigencia histórica y moral, que interpela a las sociedades

contemporáneas a reconstruir sus fundamentos sobre la base de la dignidad, la equidad y la vida plena para todos.

3. Capítulo III. Deconstruir o instituir, dos gramáticas del mesianismo

3.1. Mesianismo en disputa

El mesianismo, como concepto filosófico, se presenta como una herramienta crítica para cuestionar y transformar las estructuras de poder. Este texto propone explorar cómo se configura esta práctica en las teorías de Giorgio Agamben y Enrique Dussel, lo que parte del problema central de comprender qué implica el mesianismo en la literatura filosófica y cómo se traduce en una praxis transformadora. A través de un análisis comparativo, se busca resaltar las similitudes y diferencias en las visiones de estos autores, para destacar las implicaciones políticas y sociales en sus formas de abordar el concepto de mesianismo.

En la obra de Giorgio Agamben, el mesianismo se define como una fuerza destinada a desactivar las estructuras de poder y neutralizar la ley.

Como las clases representa la disolución de todos los órdenes y la emergencia de la fractura entre el individuo y su condición social, del mismo modo la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación en la forma del *cómo no*, de todas las divisiones jurídico-fácticas. (Agamben, 2006, p. 39)

Lejos de promover un cambio directo o la instauración de un nuevo sistema, su enfoque resalta la necesidad de llevar la ley a un estado de inoperatividad, esto en ultimas revela sus límites y su vacío esencial. Este concepto se articula en el ‘tiempo mesiánico’, que no corresponde al fin de los tiempos, sino a un periodo donde las categorías tradicionales como identidad, propiedad y poder pierden su relevancia. La comunidad mesiánica, en este marco, no responde a una identidad fija, sino que actúa desde una posición ambigua y anónima, la cual, genera una ruptura con las estructuras dominantes sin consolidar nuevas formas de dominación. Agamben describe esta práctica como un uso del poder que rechaza cualquier forma de posesión o jerarquía.

La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación en la forma del *cómo no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta

expropiación no funda una nueva identidad; la -nueva criatura- no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja. (Agamben, 2006, Pp. 35-36)

Por otro lado, Enrique Dussel (2022) comprende el mesianismo como una praxis de liberación que brota históricamente del propio pueblo oprimido, en cuanto sujeto colectivo. La liberación, en este sentido, implica un ejercicio crítico y redentor que posibilita la creación de nuevas formas de praxis y de organización político-institucional, fundadas en un consenso críticamente construido y en la fe comunitaria del pueblo como actor central de la nueva política. “La praxis mesiánica, entendida desde la Política de La Liberación supone un horizonte utópico que, en su dimensión crítica, rompe la auto referencialidad del sistema que se ha fetichizado” (Dussel. 2022, p.112).

Este enfoque resalta la capacidad del pueblo para rebelarse contra las estructuras opresivas y establecer un nuevo orden político basado en la justicia y el reconocimiento de la alteridad. La noción de ‘ahora mesiánico’ en Dussel (2022) introduce un tiempo de oportunidad donde se da paso a la acción colectiva que rompe con las estructuras existentes. Este momento no es limitado al desactivar el poder, al contrario, se construye una nueva realidad social en donde, la dignidad y la justicia se transforman en los pilares que fundamentaran este momento. Desde este momento, se constituye la rebelión mesiánica que no solo destruye el sistema opresor, sino que, instaura un nuevo *ethos* político que brinda soluciones a las demandas historias de los marginados.

La figura del mesías aparece en Dussel (2022) como un punto de irrupción ética y política que permite condensar la negatividad histórica del pueblo en un sujeto capaz de nombrarla y enfrentarla. Esta singularidad mesiánica se caracteriza por asumir la responsabilidad frente al sufrimiento colectivo, tal como expresa “El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías [...]. ¿Quién [...] toma sobre sí el sufrimiento de los otros sino el que dice ‘Yo’? [...] El mesianismo es [...] mi responsabilidad universal” (Dussel, 2022, p. 178). Esta capacidad para cargar con el dolor de los excluidos no configura una superioridad ontológica, sino un ejercicio de exposición que rompe el miedo y desnuda la violencia estructural. Por ello, el mesías cumple una función inicial en todo proceso de liberación, ya que, actúa como

el catalizador que transforma la impotencia dispersa de las víctimas en una potencia organizada orientada hacia la ruptura del orden fetichizado.

En este marco, la idea de líder carismático adquiere un matiz crítico. Dussel advierte que la política democrática no puede desligarse de la dimensión afectiva del pueblo. La crítica a los teóricos del consenso revela que ninguna transformación se sostiene únicamente en la razón abstracta, porque la comunidad requiere afectos, reconocimiento y vínculos capaces de movilizarla. De ahí que afirme que “la política democrática necesita [...] una influencia real en los deseos y fantasías de la gente” y que un líder debe “ofrecer formas de reconocimiento y afectos que conduzcan a prácticas democráticas” (Dussel, 2022, p. 162). Este líder carismático no se define por un culto subjetivo, sino por la capacidad de articular emocionalmente las experiencias de injusticia y orientarlas hacia la acción colectiva. No obstante, cuando el carisma se autonomiza y se presenta como poder absoluto, deja de expresar al pueblo y reproduce la lógica que buscaba superar.

El liderazgo mesiánico, en cambio, no se reduce al carisma ni se identifica con un dirigente que ocupa el lugar del pueblo. Dussel (2022), lo describe como una categoría que expresa la irrupción de un sujeto que emerge desde las víctimas y encarna una praxis crítica a favor de los excluidos. En sus palabras, “la figura del mesías como liderazgo liberador no designa [...] un ‘pastor’, [...] sino una categoría que expresa la irrupción de un elemento singular que [...] se constituye como término portador de las causas de lo popular” (Dussel, 2022, p. 156). Este liderazgo no sustituye a la comunidad, porque “su aparición [...] se distiende en la comunidad que, al mismo tiempo que lo mantiene persistente, lo disuelve” (Dussel, 2022, p. 156). La comunidad, entonces, no queda anulada por el líder mesiánico, sino que, lo reproduce como parte de un proceso colectivo de constitución política.

De este modo, el mesías inaugura la ruptura, el líder carismático moviliza los afectos necesarios para sostenerla, y el liderazgo mesiánico integra ambos momentos sin caer en caudillismos ni en lógicas de concentración personal del poder. La centralidad final recae en el pueblo, entendido como actor colectivo que organiza, fiscaliza y orienta la transformación histórica. El mesías abre el camino, el carisma anima y cohesiona, y el liderazgo mesiánico restituye la potencia del pueblo en instituciones y prácticas que evitan la fetichización del

poder. Así queda claro que la liberación no culmina en un individuo excepcional, sino en el despliegue de la comunidad política como sujeto capaz de deliberar, decidir y sostener un orden justo.

Estos dos autores comparten la iniciativa de criticar el poder institucional vigente, sin embargo, lo hacen de diferentes formas en relación a sus métodos y finalidades. Agamben entiende el mesianismo como una desactivación del poder que pretende superar la ley y la autoridad, sin que se instaure un nuevo sistema. Mientras tanto, Dussel, lo entiende como una acción directa que además de cuestionar el poder, también toma su lugar con una nueva y mejor estructura que se fundamenta en lo social y la justicia. Estas diferencias también se reflejan en sus maneras de concebir el tiempo mesiánico: el primero, Agamben, lo entiende como la transición y neutralización de la ley, a diferencia del segundo, Dussel, que lo interpreta como un momento activo de acción y transformación de las instituciones.

Estas dos formas de concebir el mesianismo, liberación y desactivación, plantean interrogantes clave sobre la eficacia de las propuestas que los dos autores proponen. ¿Es suficiente desactivar el poder sin ofrecer una alternativa estructurada, como propone Agamben? O es indispensable, como sostiene Dussel, ¿construir una nueva realidad política tras la rebelión? Las dos perspectivas aportan instrumentos importantes que permiten entender el cambio social. Agamben, infunde una necesidad de crítica al poder que muestra sus limitaciones internas. Dussel, apunta por una acción política que debe responder a las críticas provenientes de la sociedad, además de dar un diseño nuevo al tejido social desde una visión que incluya a toda la comunidad.

Entonces, se entiende el mesianismo como una categoría que tiene más de una faceta, pues esta se fundamenta desde tensiones entre la resistencia y la transformación. Agamben, permite reflexionar sobre la naturaleza del poder y como este puede ser neutralizado, a diferencia de Dussel, que indica de forma enfática la necesidad de una praxis activa que permita materializar la justicia y la dignidad como una estructura posible dentro de la sociedad. Por estas razones, el presente análisis, no solo enriquece la forma en la que se entiende el mesianismo como un concepto, sino que también plantea un marco para

comprender los enfrentamientos políticos actuales, en donde la crítica y la estructuración deben plantearse buscando una sociedad que permita la justicia como principio fundamental.

3.2.El Mesianismo como Fuerza de Transformación Social y Justicia Radical

El mesianismo, visto como una fuerza que supera las estructuras convencionales del poder, se presenta como un instrumento imperante para reconsiderar los fundamentos de la justicia y la emancipación en escenarios históricos y actuales. Esta perspectiva resalta la importancia de que exista una estructura relacionada con la justicia, que no se base en cuadros normativos interlineados con el derecho positivo o natural, con el fin de generar oportunidades para concebir modelos alternativos de sistemas sociales que tengan como prioridad la equidad y la solidaridad.

Lorena A (2020), menciona que la crítica inmanente que se hace en este ámbito, facilita la descomposición de la historia entendida como un flujo homogéneo, para así, descubrir oportunidades redentoras ocultas en los rincones de esta. Desde esta nueva perspectiva del pasado, el mesianismo se convierte en una fuerza activa que guía el presente bajo posibilidades aún no materializadas. Así, la memoria, vista como un proceso de transformación, recupera las experiencias de los oprimidos para convertirlas en fuerzas que impulsen la emancipación, lo que plantea una justicia que trasciende las barreras entre lo legal y lo ilegítimo.

Esta dualidad no hace referencia a un formalismo en el ámbito jurídico, sino que conlleva una tensión entre la naturaleza ética y política de los conceptos. En ese sentido, la legalidad o lo legal, hace referencia a la fundamentación que se da desde la "Violencia mítica" (Acosta, L. 2020, p. 145), la cual, procura por un sistema legal basado en la culpa y el control de la vida. Oponiéndose a la "violencia divina" (Acosta, L. 2020, p. 145), que pretende desafiar ese orden sin reproducir la lógica que el reproduce; ella no se avala desde reglas, sino por la capacidad redentora que tiene. Por tanto, el derecho se presenta como un dispositivo que, aún desde su formalidad, posee la capacidad de mantener prácticas que son inherentemente ilegítimas. Lo que evidencia que la verdadera transformación, no se da por una reforma legal desde adentro, sino, desde la suspensión de la pretensión de la necesidad historia que de esta se tiene, para así revelar su arbitrariedad y abrir paso a un nuevo capítulo

de la historia que se entrelace con la justicia y que ya no responda a criterios del poder instituido.

En este contexto, la noción de violencia se desvía de una perspectiva destructiva y nihilista. En cambio, adopta un carácter emancipador, que dismantela las estructuras de poder que mantienen la opresión. Esta violencia aspira a liberar a la vida de las restricciones del derecho y del mito, lo que genera oportunidades para la creación de nuevos paradigmas sociales. La justicia radical que surge de esta praxis no busca establecer un nuevo sistema, sino que busca crear perspectivas liberadoras que modifiquen las circunstancias actuales. Es una exhortación a actuar, a superar los confines establecidos por las regulaciones actuales y a edificar un ambiente que valore la dignidad humana y la equidad estructural.

De ahí que la única manera de dar con un concepto nuevo de historia pase por una crítica del presente, en el sentido de una construcción que es, en el fondo, una destrucción de lo existente que se presenta como lo único posible. (Acosta, L. 2020, pp. 146-147)

El presente no puede asumirse como una realidad inmodificable. Tal como lo plantea Acosta, L (2020), al señalar que solo una crítica radical del presente permite la apertura hacia un concepto nuevo de historia. El análisis no promueve una negación vacía, sino una ruptura activa con aquello que se impone como necesario y natural. Esta operación crítica no pretende sustituir un orden por otro, sino interrumpir el curso de un tiempo que clausura las posibilidades. En esta dirección, la historia deja de presentarse como una línea continua e inevitable, se abre como un espacio de intervención donde lo nuevo puede irrumpir desde lo olvidado, lo excluido o lo no reconocido.

Bajo esta perspectiva, el mesianismo no es limitado por una espera neutral, sino que se transforma en una demanda de cambio urgente. El sistema vigente, fetichizado, solo se vuelve habitable cuando se dismantela la apariencia de necesidad ficticia que sostiene sus estructuras. Esta evaluación ofrece la posibilidad de imaginar un entorno que aprecie la dignidad humana y la equidad estructural, no como promesa lejana, sino como compromiso con lo viable en el instante actual. Por lo tanto, actuar de forma mesiánica surge para afirmar

que el cambio no solo es esencial, sino también lógico, perceptible y factible en el núcleo mismo de las situaciones actuales.

El sistema que se encuentra fetichizado, solo se vuelve habitable cuando se desestructura su aparente necesidad ficticia que lo sostiene y las estructuras que en él yacen. Este análisis genera la oportunidad de pensar un entorno que aprecie la dignidad humana y la equidad desde una forma estructural y no desde una promesa lejana, un compromiso con lo viable en el presente. Por lo tanto, actuar de forma mesiánica afirma el cambio no solo en esencia, sino también desde una perspectiva lógica, perceptible y factible en el núcleo mismo de las situaciones actuales.

En el contexto histórico político, el mesianismo se presenta como un componente que pone en duda los fundamentos del poder soberano y las jerarquías imperiales. Esta perspectiva no solo permite criticar los sistemas de control, sino también sugerir opciones utópicas que fusionen anhelos espirituales con conflictos físicos. Emmanuel Taub (2021) examina cómo el mesianismo profético, que surge en circunstancias de crisis y exilio, se transforma en una herramienta política con la habilidad de intervenir en las dinámicas del poder soberano. Este análisis histórico muestra el uso de estos términos en diferentes contextos, desde la época inicial del cristianismo hasta movimientos contemporáneos que buscan enfrentar las crisis de poder en un mundo globalizado. La transición del mesianismo de un contexto profético a uno político resalta su capacidad para adaptarse a los conflictos históricos, se ofrece un contexto crítico que conecta las aspiraciones de justicia con las dinámicas de poder. Este recorrido revela un cambio conceptual en el que lo trascendental se convierte en una práctica tangible y revolucionaria.

El vínculo entre lo sagrado y lo profano, lo trascendente y lo inmanente, se transforma en un eje principal para entender cómo el mesianismo puede motivar movimientos de cambio social. Cossette, A (2024) indica que lo sagrado se entiende no como una propiedad exclusiva de la religión institucional, sino como una fuerza que irrumpe y quiebra la normalidad del orden imperial, y que, además, actúa como crítica a lo profano, que para el caso se ve reducido a técnica, normal o convención. Lo trascendente a diferencia, no remite a una fuga del mundo, sino a la presencia de lo absoluto en la historia, como alteridad radical que impide

naturalizar el poder. Esta tensión activa el mesianismo no como esperanza pasiva, sino como exigencia que irrumpe desde dentro del presente para reconfigurar la experiencia, el lenguaje y la acción; de esta forma, el mesianismo no elimina lo profano, sino que lo desborda, no instituye lo inmanente, sino que lo redime.

Esta síntesis posibilita cuestionar las dicotomías convencionales entre la religión y la política, ya que, se fusionan aspectos de la tradición religiosa con anhelos sociales y políticos. En su estudio sobre los Macabeos, Cossette, A (2024), emplea estos conceptos para indagar en la relación entre el mesianismo y las utopías de emancipación. Existen ejemplos en la historia, como la insurrección de los Macabeos, que demuestran como el mesianismo ha permitido que se manifiesten cambios fundamentales en relación a la equidad y la solidaridad. Este estudio, permite determinar que el mesianismo no es solo un concepto teórico, sino que también se suscribe como una herramienta real que permite la materialización de transformaciones importantes en la estructura de poder, para así, demostrar su habilidad al conciliar lo espiritual con lo material en la batalla por la emancipación.

El mesianismo como categoría también se entiende desde una dimensión utópica dentro de su habilidad por vislumbrar un futuro que deshace las estructuras de poder vigentes.

El componente crítico del mesianismo utópico es clave, pues desarticula el potencial alienante y mecanicista de la ideología, cualquiera que ésta sea. [...] La utopía trata del no lugar en el sentido de su potencial subversivo, orientada hacia la transformación del orden actual (Cossette, A. 2024, p. 94)

Esta perspectiva utópica no está limitada bajo la expectativa de una pasividad de redención, sino que se transforma en un acto que en sí mismo es consciente y que además busca materializar un mundo más justo y equitativo. Entonces, el mesianismo no solo pretende ofrecer una crítica a las crisis del poder soberano, sino que también entrelaza con las batallas palpables por la emancipación. En esta faceta, el mesianismo se convierte en un motor de esperanza y transformación, que al incluir en su punto de vista elementos éticos y políticos, pone en duda las narrativas del sistema vigente que oprime.

Esta perspectiva da la posibilidad de entender el mesianismo como una fuerza transformadora que rescata las posibilidades de redención que yacen en la historia y crea oportunidades para un futuro emancipador. La habilidad para reactivar estas fuerzas subraya la relevancia de una estructura de justicia que no se vea restringida por sistemas normativos tradicionales; a diferencia, propone una revolución ética y política que va más allá del binarismo y engloba la complejidad de los conflictos sociales. De manera similar, su participación en los escenarios políticos actuales facilita que se perciban los desafíos como oportunidades para abordar las desigualdades y las crisis que surgen a nivel mundial. Así, se promueve una reflexión intensa sobre el papel de la humanidad en su labor por construir un futuro que abarque y apoye a todos.

3.3.Liberación desde la destrucción propositiva

En su estudio sobre el mesianismo Enrique Dussel (2022), establece una perspectiva crítica donde el concepto de mesías y la práctica mesiánica se convierten en componentes políticos esenciales para comprender los procesos de emancipación social. En ese sentido, Dussel (2022), determina que la praxis de liberación, en su pensamiento, no remite únicamente a la acción transformadora en términos políticos, sino que constituye una categoría filosófica que une ética, crítica y construcción histórica desde la exterioridad del sistema. Esta praxis se configura como una denuncia radical ante la ilegitimidad de un orden que ha perdido toda capacidad de representar a quienes excluye, al negarles las palabras y la participación política.

En lugar de asumir la narrativa hegemónica que proclama la imposibilidad de alternativas “propia del no hay alternativa que impone la globalización capitalista” (Dussel, 2022, p. 122), la praxis mesiánica revela que los pueblos, desde sus propias matrices culturales y civilizadoras, poseen horizontes utópicos que evidencian la insuficiencia del sistema. Por tanto, la praxis de liberación no significa solo intervenir en el mundo, sino abrirlo a lo imposible desde las voces silenciadas; así, mostrar que toda transformación real exige romper con las lógicas fetichizadas que prohíben pensar lo otro.

Es aquí donde, lejos de una figura religiosa tradicional, el mesías representa la fuerza colectiva de un pueblo que, al reconocerse oprimido, entra en un estado de rebelión frente a una realidad fetichizada que Dussel describe en términos de ‘necropolítica’.

Lo que se busca, es más bien, comprender en su sentido crítico, como el poder de la comunidad política fracturada (Agamben) que es estrictamente y por primera vez el pueblo y que se enfrenta a un orden ya fetichizado, necropolítica. Es el momento de la alteridad, de la liberación como ruptura, que todavía no es la construcción del nuevo orden que no podría existir sin este movimiento negativo previo. (Dussel, 2022, pp. 108-109)

En este marco, la ‘necropolítica’ constituye un orden que, al ser opresivo, violento y excluyente, ha fetichizado su propia estructura, la cual, ve anulada la vida de quienes se encuentran en los márgenes o las periferias. Esta es la situación en la que el mesianismo cobra sentido como resistencia y fuerza de ruptura.

Cuando la Ley niega la vida, cuando mata al justo, cuando sostiene de manera racista la exclusión de las comunidades originarias, cuando busca asimilarlas haciéndoles perder su distinción, homogeneizándolas; cuando otorga impunidad y privilegios patriarcales contra las mujeres, cuando atenta contra los territorios y la vida de la naturaleza en sus proyectos extractivistas, cuando niega o elimina derechos de la clase trabajadora, cuando invisibilizan a los pueblos afroamericanos y, basada en ella misma reprime las manifestaciones y las protestas que estos actores llevan a cabo en la consecución de justicia, la Ley se torna inoperante desde una perspectiva no legalista, sino de legitimidad, pierde su fundamento y se vuelve susceptible de ser derrumbada. (Dussel, 2022, p. 125)

El paradigma mesiánico, se expresa en una praxis que rompe con el sistema vigente y que busca dismantelar su legitimidad y sus prácticas opresivas. El mesianismo se presenta, entonces, como una forma de acción radicalmente liberadora que no solo desafía al sistema, sino que cuestiona sus fundamentos y propone una nueva forma de organización social que pueda albergar la justicia y la dignidad. Dussel (2022) alude al poder de la comunidad política fracturada que toma forma en el concepto de ‘pueblo’, el cual emerge como resistencia frente a la necropolítica. Esta resistencia se origina en la noción de alteridad, entendida como el reconocimiento del otro y su dignidad, especialmente de aquellas que han sido históricamente excluidos y no reconocidos por el poder vigente; además, Dussel indicara que:

La rebelión de los oprimidos es un acontecimiento breve, en el sentido que es el instante de la colisión que destruye y crea a la vez. Es una brevedad mesiánica que se consume en el drama histórico de la humanidad que busca su redención y que, al hacerlo también instala un nuevo tiempo. (Dussel, 2022, p. 126)

Lo que quiere decir que en esta resistencia se produce una ruptura, con todo, esta es necesaria, pues se requiere para abrir el camino hacia una nueva estructura de poder más justa, que de ningún modo puede desarrollarse sin este primer movimiento de rebelión.

La noción de mesianismo que Dussel (2022) propone encierra, además, una dimensión histórica, ya que el paradigma mesiánico se orienta hacia un horizonte utópico donde la liberación política toma forma desde el pueblo como un actor crítico y transformador. Este horizonte mesiánico se diferencia del tiempo cronológico o lineal y, en su lugar, introduce lo que él llama el "ahora mesiánico" (Dussel, 2022, p.121). Este instante representa un tiempo de oportunidad, un '*kairos*', donde el pasado de la promesa mesiánica se enlaza con el presente de la redención, aunque sin llegar nunca a una coincidencia plena y definitiva. Aquí, el mesianismo se configura como una suerte de intervención en el tiempo lineal, un momento de excepción en el que es posible concebir un cambio estructural que responda a las necesidades y demandas de justicia que el sistema vigente ha ignorado o reprimido.

La praxis mesiánica de la liberación es desplegada como una crítica directa al proceso de fetichización de la *potestas*, ya que, al desvincularse de los intereses de los oprimidos, el poder delegado deja de ser auténtica *potestas* y se transforma en una fuerza opresiva que niega su legitimidad política original. La acción mesiánica es, entonces, el acto por el cual el pueblo, reclama el poder para sí mismo, desde una perspectiva que Dussel (2022) denomina '*hiperpotentia*'. Este concepto se refiere al poder que no surge de la mera actualización de la '*potentia*' en instituciones permanentes (la '*potestas*'), sino que se define como el poder crítico de destrucción y reconfiguración de la totalidad.

Esta praxis actualiza el poder como Hiperpotentia, una tercera división del poder que ya no es solo potencia o potestas, sino el poder crítico de la comunidad política expresada por el pueblo, una manera de entender el poder como -resto-. El acto

principal de la praxis mesiánica es la creación de la novedad en la historia. (Dussel, 2022, p. 123)

La noción de *hiperpotentia* que tiene Dussel (2009, 2006) ofrece una clave fundamental para comprender el mesianismo como un ejercicio que propicia una praxis política de liberación. Este poder no emerge desde la institucionalidad, ni desde una soberanía abstracta, sino desde el seno del pueblo, entendido como la comunidad de oprimidos o excluidos del orden político vigente. En esta perspectiva, la *hiperpotentia* se manifiesta como un poder crítico que no solo desafía la *potestas*, sino que también, la transforma al ponerla al servicio de pueblo (Dussel, 2006, p. 98). En este sentido, el mesianismo no se limita a enunciar un futuro de redención, sino que se constituye como acontecimiento creador que supera el orden establecido y abre camino hacia un nuevo orden político y ético (Dussel, 2009, p. 38).

Este poder mesiánico se articula con lo que Dussel (2006) denomina el “estado de rebelión”, un momento en el que la voluntad de vida del pueblo, expresada como *hiperpotentia*, anula la autoridad delegada que sostiene al “estado de derecho” o al “estado de excepción” (término utilizado por Agamben) (p. 99). La rebelión ya no se reduce a una ruptura sin dirección, sino que se vuelve condición necesaria para instituir lo nuevo. El mesianismo aquí no espera un salvador externo, sino que afirma que la capacidad creadora del pueblo funda otra historia, una política que nace desde su vulnerabilidad inicial y se convierte en fuerza invencible de vida (Dussel, 2006, p. 112). Esta voluntad, que quiere vivir, supera la muerte, a la injusticia y a la corrupción.

El mesianismo como praxis arraigada a la *hiperpotentia* implica entonces, una doble dimensión: Destrucción del orden fetichizado y fundación de nuevas instituciones. Este proceso no ocurre sin mediaciones pues solo los actores políticos que reconocen la fuerza transformadora del pueblo saben hasta donde se debe llevar estas fuerzas sin quebrarlas (Dussel, 2006, p. 107). De esta forma se revela que la *hiperpotentia* no actúa de manera espontánea o desorganizada, sino desde un proyecto ético y político, basado en el consenso crítico, la creatividad histórica y la transformación consciente de la *potestas* que pierde su condición al estar fetichizada (Dussel, 2006, p. 97).

De esta forma, se entiende que la *hiperpotentia* actualiza el núcleo del mesianismo y permite que se dé una praxis emancipadora. Este poder excede la dialéctica, no se cierra a una totalidad ontológica, ni se diluye en la pura exterioridad; al contrario, abre un horizonte donde los actos políticos anti-hegemónicos relanzan la historia hacia una justicia estructural (Dussel, 2009, p. 44).

Para Merlo P (2019), el concepto de hiperpotencia se define como un poder que excede las estructuras dominantes de la Totalidad. Este poder surge históricamente desde las víctimas como un acto creativo capaz de fracturar el orden establecido e introducir transformaciones radicales en la sociedad. *Hiperpotentia* se entiende como una manifestación del -impulso vital extraordinario- que brota de la *conatio vitae conservandi*, o el esfuerzo por preservar la vida, y que rompe los límites del sistema mediante la irrupción de la Exterioridad en la historia. (p. 202). Este poder no actúa solo como una forma de resistencia que está en contra de la opresión, además, también sirve como un impulso para dar creación a nuevas oportunidades tanto políticas como sociales, ya que, promueve la unión de un grupo social de oprimidos.

Igualmente, es importante recalcar que dicho potencial creativo, no está limitado en relación a la oposición que ejerce al sistema establecido, este funciona como un motor de cambio. La *Hiperpotentia*, no es únicamente una respuesta al poder fetichizado, sino que representa un futuro liberador en el que las víctimas se convierten en actores que son capaces de modificar su propia realidad. Este fenómeno se presenta como una lucha constante entre la *Potentia* y la *Potestas*, en donde la primera reestructura las relaciones sociales y políticas, con el fin de cubrir las necesidades esenciales de la parte de la sociedad, que se encuentra en situación de desventaja. Bajo esta perspectiva, la *hiperpotentia* simboliza una fuerza histórica de emancipación, que no solo pone en duda la legitimidad del sistema actual, sino que también proyecta un futuro más equitativo.

Así, la praxis mesiánica incluye no solo la disolución de estructuras de poder hegemónicas, sino también la fundación de un nuevo orden que, al estar basado en el consenso y en el reconocimiento de la alteridad, apunta hacia un sistema político donde el poder es ejercido de manera legítima y no opresiva.

Dussel (2022), destaca que el mesianismo encierra una paradoja fundamental: aunque se nutre de un reconocimiento de lo insalvable —la imposibilidad de que el sistema actual conduzca a la verdadera justicia—, no se abandona a un nihilismo (el de Agamben, afirma Dussel). En cambio, este paradigma mesiánico se compromete con la creación de una nueva totalidad que emerge del proceso de liberación. En esta reconfiguración de poder, el acto de rebelión se convierte en una instancia transformadora que no solo destruye la objetividad empírica del sistema, sino que genera una nueva estructura de significados y relaciones. Esta nueva totalidad, afirma Dussel (2022), no está concebida como una “mera apariencia” (p.123) fetichizada, sino como un orden que aspira a la justicia desde sus raíces, manteniéndose fiel a los principios de alteridad y emancipación del pueblo.

A diferencia de la tradicional percepción mesiánica vinculada a la espera de una figura redentora externa, en la propuesta de Dussel (2022) el mesías es el mismo pueblo en acción, el agente que transforma la realidad y refunda una nueva estructura desde su praxis. Así, el mesianismo no queda relegado a una fe pasiva, sino que se convierte en una praxis viva y dinámica que establece un marco político utópico, fundado en el instituir de nuevas relaciones y significados.

A la consideración negativa o el carácter mesiánico de una ruptura no le está impedido el instituir, porque precisamente estos surgen como instituciones orgánicas. Bajo el paradigma mesiánico que se concentran los elementos del momento originario de instituir. Instituir que es anterior a toda institución y condición de posibilidad de la institución. Instituir como surgimiento a una experiencia (tal como mostró Merleau Ponty), a un evento, a una creencia, a partir de la cual todos los actos y los elementos que construían mi mundo se transforman y adquieren un nuevo sentido e inauguran una nueva historia, una continuación a partir de una ruptura. La ruptura autentica guarda íntimamente un instituir, de lo contrario la ruptura sería, en efecto fugaz y estéril. (Dussel, 2022, p.155)

Este acto instituyente, que en palabras de Dussel no es solo ruptura sino también creación, se convierte en la piedra angular de la liberación. Es precisamente esta capacidad de instituir lo que hace del mesianismo una herramienta política poderosa, capaz de

contrarrestar el poder fetichizado que ha perdido legitimidad y que se sostiene por la dominación.

Dussel (2022), sostiene que el mesianismo articula una crítica profunda al orden vigente y, al mismo tiempo, actúa como una fuerza que vislumbra un futuro de justicia. Este mesianismo es tanto un paradigma de salvación como de destrucción de las estructuras opresivas, donde el mesías juega el papel de líder que desafía y reconstruye la realidad política y social.

3.4.El Mesianismo como desactivación del poder

Giorgio Agamben (2006; 2006), presenta al mesianismo como una herramienta política destinada a desactivar y subvertir las estructuras tradicionales de poder y autoridad. En lugar de consolidar un sistema de dominación, el mesías actúa como un agente que desestabiliza la autoridad y además se neutralizan sus imposiciones y, en última instancia, lleva a la ley a un estado de inoperatividad. Agamben (2008) indica:

El mesianismo paulino debe ser visto en esta perspectiva, actúa como un correctivo respecto de la hipertrofia demoniaca de los poderes angélicos y humanos, el mesías desactiva y vuelve inoperante [sic] tanto la ley como a los ángeles y de este modo, los reconcilia con Dios. (p.291)

Dicha condición de inoperatividad puede ser entendida en lugar de una ausencia de acción, como una estrategia política que desmantela las bases del poder, al exponer las limitaciones del orden establecido y lleva a la transformación, la manera en que se concibe la autoridad.

Luis Periañez Llorente (2020) analiza la noción de poder de Giorgio Agamben, al indicar que no se restringe a una relación de dominio concreta, sino que funciona mediante mecanismos que generan y controlan subjetividades, además de estructuras ontológicas y lógicas de exclusión. Agamben define el poder como un grupo que sostiene la vida en un estado constante de excepción, con la finalidad de definir rutas de inclusión que discriminan y definen la participación de los individuos en la ciudadanía y el sistema jurídico. Desde este

punto de vista, el poder no solo administra a las personas, sino que también genera categorías como la de la vida despojada, enredada en aparatos que fusionan control y vulnerabilidad.

Este tipo de poder se manifiesta mediante lo que Agamben llama dispositivos teológico-políticos, que no solo controlan las acciones tangibles de los individuos, sino que también configuran su vida a un nivel más íntimo. Bajo esta perspectiva, la autoridad soberana y la del gobierno se entrelazan para generar un ambiente en el que las resoluciones extraordinarias, como las del soberano, se transforman en normas que se implementan en situaciones como los campos de refugiados o los lugares de detención. Agamben propone que el poder cumple más que una mera función represiva, pues, habilita formas de subjetivación que perpetúan dinámicas de vulnerabilidad y exclusión, de modo que se destaca la necesidad de abordar estos fenómenos mediante un análisis que trascienda la lógica tradicional del derecho y la violencia.

La comunidad mesiánica descrita por Agamben (2008): “En Pablo, la comunidad mesiánica como tal es anónima y parece situarse en un umbral de indiferencia entre lo público y lo privado” (p.291). A diferencia de una comunidad homogénea y consolidada bajo un mismo estándar, esta comunidad permanece anónima y no se define bajo una identidad fija. En su anonimato y su posición ambigua, la comunidad mesiánica encuentra su potencial para actuar como una fuerza transformadora dentro de la estructura política. Lo que quiere decir que el mesías, lejos de ser una figura autoritaria, opera como un agente de reconciliación y redención que ofrece a la comunidad una salida a las normativas inflexibles y a las estructuras opresivas que la constriñen.

De esta forma, Agamben (2006) aborda el mesianismo como un concepto límite en el que el poder político y la ley se confrontan y se cuestionan. El mesías, dentro de esta estructura, se presenta como la figura que desafía la validez de la ley misma, no para reinterpretarla o reformarla, sino para poner en duda su necesidad y efectividad.

La sugerencia puede ser aceptada, pero solo si no se olvida que el mesías es la figura con que las grandes religiones monoteístas han tratado de resolver el problema de la ley. El mesianismo no es, pues, en el monoteísmo, una simple categoría entre otras de la experiencia religiosa, sino que constituye su concepto-límite, el punto en que

dicha experiencia se supera y se pone en cuestión en su condición de ley. (Agamben, 2006, p.76)

Este acto de cuestionamiento se traduce en una forma de desactivar el poder de la ley al presentar al mesías como un agente que solo aparece cuando el sistema legal ha llegado a un punto de agotamiento. Así, el mesías se manifiesta no como un salvador directo, sino como una figura que llega “el último de los últimos días” (Agamben. 2006, p.78), cuando la ley se encuentra en decadencia. Este punto de vista implica que el mesianismo no busca anular el sistema legal mediante una confrontación abierta, sino que apunta a trascenderlo y revelar su vacuidad y lograr que, en un nuevo orden político, la ley se vuelva innecesaria.

También, Agamben (2006) explora la naturaleza del tiempo mesiánico y su implicación para los conceptos de identidad, uso y poder. El tiempo mesiánico, según él, no representa el fin de los tiempos, sino un “tiempo del final” (Agamben. 2006, p.68), un periodo que permite la revocación y el uso del mundo sin caer en una posesión o propiedad definida. Este tiempo mesiánico, lejos de responder a una estructura de propiedad o dominación, se constituye en una zona donde las categorías tradicionales —como libre y esclavo, hombre y mujer— se desmantelan en favor de una existencia desprovista de etiquetas limitantes.

La vocación mesiánica no es un derecho, ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación en la forma del *cómo no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso, Libre/esclavo; hombre/mujer). Pero esta expropiación no funda nueva identidad; la nueva criatura no es más que el uso y vocación mesiánica de la vieja. (Agamben. 2006, p.36)

De esta forma, La figura mesiánica, en lugar de asumir una identidad fija, se concibe como un acto de expropiación de toda propiedad jurídica o fáctica, al rechazar la consolidación de una nueva identidad, y en cambio propone que no se reclama como propiedad sino como potencia para actuar fuera de los límites impuestos por el dominio y la propiedad.

Agamben (2006), aborda el concepto de ‘resto mesiánico’, que simboliza una colectividad no definida por la totalidad, sino por la posibilidad de cambio y liberación en el

presente. Agamben propone que este resto mesiánico, alejado de una promesa futura, existe en una condición de liberación actual en el “ahora mesiánico” (Agamben. 2006, p.60). Esta visión subraya una comunidad que se libera de su propia constricción sin necesidad de esperar el final de los tiempos y actúa en el presente sin la necesidad de una identificación cerrada o una estructura de propiedad establecida. Desde un punto de vista político, el tiempo mesiánico se transforma en un instrumento crucial para comprender la aplicación del poder que posibilita la acción y la resistencia sin establecer una nueva modalidad de control o legalidad.

Desde el punto de vista de Giorgio Agamben, la violencia puede interpretarse como mesiánica. Balcarce (2014) expone la noción de violencia divina que va más allá de las fronteras del derecho actual. Esta violencia posee la característica de desactivar los sistemas legales sin tratar de modificarlos bajo el mismo esquema. De acuerdo con Agamben, esta violencia es innata y no busca instaurar nuevas normativas, sino romper el vínculo entre el derecho y la violencia para instaurar un reino de anomia, donde la justicia se libera de su vinculación con el sistema jurídico. En este escenario, la violencia mesiánica no se presenta como un instrumento político tradicional, sino como una desintegración violenta de las estructuras de poder que sostienen la opresión.

Igualmente, se propone que Agamben interpreta la violencia mesiánica como un mecanismo para combatir el estado de excepción que se ha establecido como algo común en la era actual. Este estado de excepción mantiene el poder como un control total, mientras que la fuerza divina interrumpe este ciclo, lo que sugiere un futuro de equidad que va más allá de los conceptos de ley y autonomía. En este contexto, la violencia mesiánica no aspira a ser oficializada, sino a crear un ambiente en el que el derecho pueda ser desactivado y reevaluado mediante nuevas dinámicas políticas, basadas en la igualdad y no en la dominación. Esta visión pone en duda la importancia de interpretar la justicia como una alternativa emancipadora que no se encuentre sujeta a sistemas de derecho positivo opresores.

3.5.Mesianismo: Liberación vs. Desactivación

La elección de un enfoque documental y cualitativo para este texto cumple con las demandas intrínsecas de la filosofía comparada. En realidad, este enfoque nos facilita tratar meticulosamente las categorías políticas y teológicas creadas por Enrique Dussel y Giorgio

Agamben desde sus respectivos escenarios filosóficos, sin limitarlas a mera equivalencia temática. Según Smid (2009), la comparación entre tradiciones filosóficas exige tanto una atención crítica a las ideas como una reflexión sobre el acto mismo de comparar, de modo que se logre superar la lectura superficial entre autores pertenecientes a marcos conceptuales distintos. Por esta razón, el estudio privilegia una lectura atenta a las obras originales y del pensamiento contextualizado de cada autor, lo cual justifica el recurso a fuentes primarias y secundarias de carácter filosófico y político.

El enfoque metodológico también se fortalece a partir del diálogo con las ciencias sociales, particularmente con los planteamientos que entienden la práctica filosófica como parte de estructuras más amplias de producción intelectual. Desde esta perspectiva, Estrella González (2017) propone que la filosofía comparada puede enriquecer cuando incorpora herramientas analíticas que provienen de la sociología del conocimiento, de esta forma desarrollar una mayor reflexividad frente a los objetivos de estudio y sus condiciones de posibilidad. En ese sentido, el artículo no se limita a yuxtaponer nociones abstractas sobre el mesianismo, sino que las sitúa dentro de una red de relaciones conceptuales, históricas y políticas que exigen una lectura situada y crítica. Esta orientación metodológica permite revelar el potencial transformador del mesianismo en tanto categoría filosófica que interpela el poder, la ley y la temporalidad de los mismos.

Desde estas consideraciones, resulta evidente que el enfoque cualitativo y documental empleado responde a un interés por comprender la densidad conceptual del mesianismo en clave comparativa. El análisis no persigue validar una postura sobre la otra, sino desentrañar los sentidos y ruptura que emergen al confrontar dos modos distintos de concebir la política, el tiempo y la justicia, desde una perspectiva mesiánica. Esta forma de proceder coincide con la idea de que una comparación filosófica significativa requiere más que similitudes formales; necesita situar cada pensamiento dentro de su campo de sentido y explorar, como sugiere Smid (2009), los métodos de comparación como parte esencial de la investigación. En esa línea, el artículo propone una lectura que se nutre tanto de la hermenéutica filosófica, como de análisis crítico de una estructura, de esta forma integrar lo que Estrella González (2017) identifica como una exigencia de complejizarían metodológica en los estudios comparativos actuales

En el análisis del mesianismo de Enrique Dussel y Giorgio Agamben se identifican tanto convergencias como diferencias que configuran sus respectivas visiones políticas sobre este concepto. En primer lugar, ambos autores abordan el mesianismo como una crítica al sistema de poder y autoridad establecido; sin embargo, difieren en la finalidad y el método de esta crítica.

Dussel (2022), desarrolla una visión del mesianismo como una praxis liberadora que emerge del pueblo oprimido y que tiene como objetivo no solo dismantelar las estructuras de poder, sino también construir una nueva realidad social basada en justicia y dignidad. En su estudio, el mesianismo asume un tipo de resistencia crítica que cuestiona directamente la 'necropolítica', una composición de poder que, de acuerdo con Dussel, intensifica el dominio y priva la existencia de los marginados. Para él, el mesías se presenta en el personaje del pueblo sometido que se rebela contra esta estructura opresiva y adopta el rol de un personaje histórico que, mientras aniquila el sistema actual, instauro un nuevo escenario político basado en la pluralidad y el reconocimiento de aquellos que han sido excluidos.

Por otro lado, Agamben (2008) describe el mesianismo no únicamente como una modalidad de resistencia directa, sino más bien como un proceso de desactivación y neutralización de la ley y el poder. Según Agamben, el mesías no establece un nuevo sistema ni persigue una reorganización; por el contrario, su presencia causa una inoperabilidad de la ley, conduciéndola a un estado donde la hegemonía pierde relevancia. Este acto mesiánico es más un movimiento de suspensión del poder que una resistencia frontal; la figura mesiánica no desafía las instituciones, sino que socava la validez de la ley misma que revela su carencia de sentido en un sistema político que se percibe agotado. En este sentido, Agamben ve en el mesianismo una estrategia de trascendencia, en la cual la comunidad mesiánica actúa desde una posición ambigua y anónima que permite la disolución del poder sin consolidar un nuevo sistema.

Ambos autores también difieren en su concepción del tiempo mesiánico. Dussel (2022) introduce el concepto de "ahora mesiánico" (p.121), como un tiempo de oportunidad, un momento histórico en el que la promesa de liberación converge con la acción de la comunidad para transformar el presente. Este instante mesiánico es una brecha en el tiempo cronológico, un espacio en el cual la redención política y social puede tener lugar y donde el

poder del pueblo se hace manifiesto como 'hiperpotentia', una fuerza crítica capaz de dismantelar y reconstruir el orden social.

Agamben (2006), por su parte, entiende el tiempo mesiánico como un "tiempo del final" (p.68), que no implica el fin de los tiempos, sino una etapa en la cual las categorías tradicionales de poder, identidad y propiedad se desvanecen. En este tiempo mesiánico, el individuo opera sin asumir una identidad fija o una propiedad sobre su vocación; es un espacio donde las jerarquías convencionales se dismantelan, y el poder se utiliza sin consolidarse en una estructura de dominación.

Mientras Dussel considera el mesianismo como un acto de resistencia activa y de creación de una nueva estructura política basada en la justicia, Agamben lo concibe como una herramienta de desactivación que suspende la autoridad y permite la existencia de una comunidad en la cual el poder y la ley se vuelven superfluos. Dussel postula una acción mesiánica transformadora que busca la redención mediante la fundación de un nuevo sistema, mientras que Agamben ve en el mesianismo un proceso de neutralización y de liberación de la ley y el poder sin necesidad de una estructura sustituta.

Conclusión

El desarrollo del texto permite concluir que el mesianismo, en la lectura de Dussel y Agamben, se erige como un principio crítico frente a las estructuras de poder que configuran la modernidad. Ambos autores coinciden en que la liberación del ser humano requiere la suspensión del dominio institucional y la recuperación de la vida como fundamento ético de la comunidad. Agamben sostiene que “el mesías desactiva y vuelve inoperante tanto la ley como a los ángeles y de este modo los reconcilia con Dios” (2008, p. 291), mientras Dussel afirma que “la liberación es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y nuevos sistemas políticos desde el consenso crítico, la fe comunitaria del actor colectivo de la nueva política: el pueblo” (2022, p. 122). En estas afirmaciones se revela una misma intención filosófica, desarticular los mecanismos de poder que reduce la vida a norma, para devolverle su dimensión creadora y transformadora.

El análisis comparativo en ambos autores muestra que el mesianismo cumple una doble función, desactiva las estructuras opresivas y posibilita la institución de una praxis nueva. Agamben (2008), expone la necesidad de un mesianismo que neutralice la ley sin reemplazarla, pues “el mesías no establece un nuevo sistema ni persigue una reorganización; por el contrario, su presencia causa una inoperabilidad de la ley” (p. 291). Dussel (2022), en cambio, otorga al mesianismo un carácter instituyente, capaz de recrear la historia desde la acción colectiva, al afirmar que “el principio-liberación formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima y como desarrollo factible de la vida humana en general. [...] Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso cualitativo de la historia” (pp. 558-559). Las dos perspectivas convergen en un mismo horizonte ético, el poder deja de concebirse como dominación y se redefine como servicio a la vida.

Ambas respuestas, tanto la de Dussel, como la de Agamben, hacen frente a la dominación moderna y permiten reconocer convergencias y tensiones que enriquecen el problema de investigación. Dussel Otorga al mesianismo un espesor histórico y comunitario, la liberación se vincula con la praxis de sujetos concretos en situaciones de opresión, lo que se observa en su lectura de Marx, donde señala que el capitalismo “niega la vida del sujeto obrero” y por ello resulta éticamente inaceptable (Dussel, 1998, p. 319). Agamben en cambio,

situa el énfasis en la estructura jurídica y en el modo en que la ley captura la vida dentro de un marco de excepción permanente. Cuando analiza la soberanía, indica que esta se coloca en el exterior y en el interior del orden jurídico, y que el Estado de Excepción crea el espacio donde el derecho y la vida se entrelazan de manera ambigua (Agamben, 2003). La diferencia entre ambos radica en el punto de partida, Dussel privilegia la experiencia de las víctimas, Agamben, la lógica de los dispositivos de control.

La comparación gana profundidad cuando se introduce la lectura de Walter Benjamín, en su tesis sobre la historia, Benjamín sostiene que la imagen del mesías no remite a un futuro lejano, sino a la posibilidad de interrumpir la temporalidad homogénea que legitima el progreso de los vencedores. Esta intuición se prolonga en Agamben, quien retoma la idea de un tiempo cargado de interrupción y de suspensión en las categorías establecidas. Dussel, por su parte, constituye el lugar privilegiado de la crítica al sistema. El mesianismo se presenta, así como pensamiento de fronteras, que examina la historia desde la perspectiva de quienes la sufre, no desde la mirada de quienes predominan.

La ampliación al problema también exige una consideración ética como la que propone Karl Apel, en diálogo con Dussel, Apel (2013), subraya que “en todos los casos de problemas éticos relevante (...) hay que considerar los intereses de todos los afectados (...) hay que incluirlos como derechos válidos en el ‘discurso práctico’” (p. 258). Esta exigencia vincula la crítica a la dominación con la necesidad de instituciones capaces de escuchar la voz de los marginados. La evaluación filosófica muestra, entonces, que el mesianismo no se limita a denunciar el poder, sino que requiere una reconstrucción de las condiciones de discurso y de justicia. La propuesta dusseliana se fortalece al articularse con esta ética de la comunicación, mientras que la lucides agambeniana en torno al vacío del poder se reconoce como advertencia sobre el peligro de cualquier legalidad que se absolutiza.

Existen implicaciones ético – políticas sobre el mesianismo que se evidencian con particular claridad cuando se lo confronta con los procesos de exclusión y desigualdad propios de la globalización. Dussel (1998), en su ética de la liberación, describe un mundo en el que la lógica del capital produce “víctimas inocentes” en la periferia del sistema (p. 47) y denuncia que la racionalidad dominante legitima esta situación bajo el lenguaje del progreso. En ese contexto, el mesianismo adopta la forma de una protesta radical contra toda

estructura que sacrifica vida en nombre de la eficiencia económica, La ética de la liberación se orienta así hacia la construcción de proyectos históricos que situación en el centro a los pueblos empobrecidos y a sus luchas por la dignidad.

Agamben, por su parte examina las consecuencias biopolíticas de la modernidad al mostrar como la ley captura la vida en figuras como el campo de concentración o el Estado de excepción permanente. En su análisis, el sujeto reducido a *nuda vida* aparece despojado de toda mediación política y jurídica, lo que revela el rostro extremo de un poder que decide sobre la inclusión o exclusión de las personas del orden jurídico. Frente a esta realidad, la perspectiva mesiánica propone un uso distinto de la vida, un uso que se sustrae a la lógica de la propiedad y la soberanía, la comunidad mesiánica en esta clave, no se define por la imposición de una nueva ley, sino por la apertura de un espacio donde la vida no se subordina a un cálculo de utilidad.

La vigencia del mesianismo se hace visible, entonces, en los debates contemporáneos sobre justicia social, biopolítica y ética global. Dussel ofrece una perspectiva que enlaza la crítica al capitalismo con las demandas concretas de los excluidos, mientras Agamben revela las formas extremas de control sobre la vida. Juntos sugieren que la política justa no puede reducirse a la administración del orden existente, sino que debe asumir la tarea de desactivar las estructuras que producen muerte y de imaginar nuevas formas de convivencia. El mesianismo se presenta, en consecuencia, como una ética del límite y de la acción, que cuestiona los dispositivos que subordinan la vida y abre la posibilidad de una comunidad donde la dignidad se convierta en criterio último de toda decisión.

El horizonte filosófico que se abre a partir de la lectura mesiánica de Dussel y Agamben invita al diálogo con otras corrientes preocupadas por la relación entre poder, colonialidad y comunidad. La filosofía poscolonial, por ejemplo, comparte la denuncia de las estructuras epistémicas y políticas que mantienen la hegemonía de los centros sobre las periferias. Dussel, al insistir en la centralidad del “otro excluido” (Dussel, 1998, p. 247), como lugar originario de la ética se aproxima a la crítica poscolonial de la modernidad eurocéntrica. Esta cercanía permite proyectar el mesianismo hacia debates sobre racismo estructural, colonialismo interno y luchas de los pueblos indígenas y afrodescendientes,

donde la interpelación de las víctimas exige una reconfiguración profunda de las instituciones.

La idea dusseliana de pueblo como sujeto histórico se vincula con las reflexiones de Roberto Esposito y Jean-Luc Nancy sobre comunidad. Esposito (2012) afirma que la comunidad implica una especie de “exposición al otro” que evita la clausura identitaria y la inmunización frente a la alteridad (p. 22). Nancy (2000), a su vez, sugiere que el ser-en-común se define por el “entre” en el que el sentido se comparte sin fundirse en una esencia única (p. 41). Estas perspectivas iluminan la dimensión comunitaria del mesianismo dusseliano: el pueblo no equivale a una identidad homogénea, sino a una red de vínculos éticos que se construyen desde la experiencia del sufrimiento y la solidaridad. El mesianismo, en esta clave, proyecta una política de la comunidad más allá de los modelos de Estado soberano y nación cerrada.

La desactivación del poder en Agamben puede dialogar con la reflexión sobre violencia y justicia en Jacques Derrida y con las lecturas críticas de Slavoj Žižek. Derrida (1997) sostiene que la justicia excede el derecho y que, por ello, “ninguna decisión justa se deja reducir a la aplicación de una regla” (p. 24), lo que supone una apertura constante a lo que desborda toda institucionalización. Žižek (2010), por otro lado, insiste en que solo una ruptura profunda del orden simbólico permite pensar un cambio auténtico (p. 125). Estas intuiciones refuerzan la idea de que el mesianismo agambeniano no se limita a suspender la ley, sino que introduce la exigencia de una justicia que no se deja capturar por ningún sistema. La proyección filosófica del mesianismo, por tanto, reimagina la política como afirmación de la vida en común y no como simple gestión del poder.

Finalmente, es posible comprender que la esperanza mesiánica, tal como la articulan Dussel y Agamben, se sitúa en el cruce entre crítica radical y compromiso con la vida. Dussel construye su propuesta sobre la convicción de que la ética comienza allí donde la víctima interpela a la conciencia y obliga a revisar el orden vigente. En su lectura de Marx, Dussel (1998), describe el sistema capitalista como estructura que convierte al trabajador en mercancía y que, por ello, incurre en una injusticia fundamental (p. 319). Agamben (2006), por su parte, muestra que el mesías funciona como figura que cuestiona la necesidad misma de la ley y la expone en su carácter contingente. En ambos casos, el mesianismo se revela

como un principio que desajusta la normalidad e introduce la exigencia de otro modo de habitar el mundo.

En última instancia, el mesianismo no conduce a una espera del fin, sino a la decisión de construir justicia en el presente. La filosofía de Dussel y Agamben enseña que la política no puede reducirse a la administración de lo dado ni a la resignación ante la fuerza de los dispositivos de poder. Frente a la tentación del cinismo y de la impotencia, el mesianismo afirma la posibilidad de una historia distinta, orientada por la dignidad de las víctimas y por la apertura a formas inéditas de comunidad. La justicia se entiende, entonces, no como estado definitivo, sino como tarea inacabada que exige responsabilidad, memoria y creatividad. En ese horizonte, la esperanza deja de ser ilusión y se convierte en principio ético que impulsa la transformación del mundo.

La síntesis entre la praxis liberadora dusseliana y la desactivación agambeniana sugiere que la esperanza no se orienta hacia un futuro prefijado, sino hacia la apertura constante de la historia. El “tiempo del final” descrito por Agamben (2006, p. 68) no coincide con el cierre de la historia, sino con una época en la que las categorías tradicionales de identidad, propiedad y poder pierden su pretensión de naturalidad. Dussel, desde la ética de la liberación, entiende este tiempo como oportunidad para que los pueblos oprimidos asuman la responsabilidad de transformar las instituciones que los niegan. La esperanza mesiánica se define, así como capacidad de iniciar procesos nuevos en medio de estructuras que parecen inamovibles.

Referencias

- Acosta Iglesias, L. (2020). *¿Mesianismo Als Ob en Walter Benjamin? Ante La Necesidad De Pensar El Cambio Social en El Capitalismo Industrial*. *Agora* (0211-6642), 39(2), 143–168. <https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/6327/9918>
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene* (J. L. Villacañas & C. La Rocca, Trans.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G., (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, g., (2006) *El reino y la gloria*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, g., (2006) *El tiempo que resta, comentario a la carta a los Romanos*. Editorial Trotta.
- Alías, A. (2023). *EL RESTO ESCATOLÓGICO DE LA EINGEDENKEN BENJAMINIANA (mesianismo y secularización)*. *Human Review*, 18(5), 1–8. <https://digibug.ugr.es/bitstream/10481/89200/1/%5B2023%5D%20El%20resto%20escatolo%CC%81gico%20de%20la%20Eingedenken%20benjaminiana.pdf>
- Apel, K.-O., & Dussel, E. (1994). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Editorial docencia. Argentina.
- Balcarce, G. (2014). *Walter Benjamin Y La Aporía De Los Dos Mesianismos*. *Revista de Filosofía* (00348236), 70, 7–26. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/35190>
- Benjamin, W. (1998) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI Editores.

- Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI Editores / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL).
- Dussel, E. (2009). La arquitectónica: Hacia la arquitectura filosófica de la liberación. Editorial Akal.
- Dussel, E (2012) Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos. San pablo.
- Dussel, E. (2016). 14 tesis de ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico. Editorial Trotta.
- Dussel, E., (2022) Política de la Liberación, volumen III, Crítica Creadora. Editorial Trotta.
- Estrella González, A. (2017). *Filosofía comparada: propuesta teórica desde una crítica de la sociología de Randall Collins*. *Sociológica*, 32(92), 69–98.
<https://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v32n92/2007-8358-soc-32-92-00069.pdf>
- Galindo Ayala, C. (2024). *Los macabeos desde una lectura de Walter Benjamin. Entre la soberanía militar y el mesianismo utópico*. *Revista de Filosofía*.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S2954-46022024000100072&lng=en&nrm=iso
- Jonas, H. (1995). El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica (J. Mardomingo, Trad.). Barcelona: Herder.
- Marx, K. (1973). Teorías sobre la plusvalía: Tomo I (Parte de los Manuscritos de 1861–1863) (W. Roces, Trad.). Moscú: Editorial Progreso.
- Merlo Pinzón, J. A. (2019). *La Voluntad de Vida como Potentia en Enrique Dussel*. *Revista de Filosofía UIS*, 18(2), 186–205.
<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/download/9196/9489?inline=1>
- Periáñez Llorente, L. (2020). *Vidas Desnuda(Da)S La Necesidad De Una “Precaución Etnográfica” Como Complemento a La “Precaución Arqueológica” en El Análisis De Los Dispositivos Del Poder Político en Occidente De Giorgio Agamben*. *Eidos*, 33, 263–293. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/11649>

- Potestà, A. (2019). *Inquietud De Lo Incondicional Y Mesianismo Jacques Derrida Lector De Walter Benjamin. Ideas y Valores*, 68(169), 241–253.
<http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v68n169/0120-0062-idval-68-169-241.pdf>
- Rawls, J (1995) *Teoría de la Justicia*. Fondo económico de cultura económica. Segunda edición.
- Smid, R. W. (2009). *Methodologies of comparative philosophy: The pragmatist and process traditions*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.2307/jj.18254052>
- Taub, E. (2021). *Del mesianismo profético al mesianismo político: reflexiones sobre la arqueología del poder soberano*. Cuadernos Judaicos.
<https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/65787>
- Villacañas, J. (2024). Giorgio Agamben. Justicia Viva. Trotta Editorial.