

Nietzsche en la política de la liberación de Enrique Dussel

Nietzsche in the Politics of Liberation of Enrique Dussel

Jairo Alberto Merlo Pinzónⁱ  

ⁱ *Fundación Universitaria Unimonserrate; Bogotá; Colombia*

Correspondencia: Jairo Alberto Merlo Pinzón. Correo electrónico: jairomerlopinzon@hotmail.com

Recibido: 29/05/2024

Revisado: 24/06/2024

Aceptado: 16/07/2024

Citar así: Merlo Pinzón, Jairo Alberto (2025). Nietzsche en la política de la liberación de Enrique Dussel. *Revista Guillermo de Ockham*, 23(1), pp. 77-86. <https://doi.org/10.21500/22563202.7107>

Editor en jefe: Norman Darío Moreno Carmona, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-8216-2569>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

Copyright: © 2025. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* proporciona acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia *Creative Commons* Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses: Los autores han declarado que no hay conflicto de intereses.

Disponibilidad de datos: Todos los datos relevantes se encuentran en el artículo. Para mayor información, comunicarse con el autor de correspondencia.

Financiación: Este artículo es resultado del proyecto de investigación "Fortalecimiento del proceso investigativo en la Escuela de Educación" de la Fundación Universitaria Unimonserrate, Colombia.

Descargo de responsabilidad: El contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva de los autores y no representa una opinión oficial de sus instituciones ni de la *Revista Guillermo de Ockham*.

Resumen

Nietzsche es una figura destacada en la filosofía contemporánea, a la que también recurre el filósofo latinoamericano Enrique Dussel para examinar cómo opera la voluntad en la construcción política. Ambos filósofos coinciden en la existencia de una relación fundamental entre el poder y la voluntad. Esta *potentia-voluntad* actúa mediante la introducción de mediaciones, como condiciones condicionadas (valores o entidades valiosas), que se manifiestan en la *potestas*. Sin embargo, la actitud dionisiaca y vital que Nietzsche identifica únicamente en un sujeto aristocrático (un superhombre), superior al rebaño de los débiles, es reconsiderada por Dussel, quien sitúa a las víctimas del sistema como capaces de potenciación política a través de su consenso crítico. Este acto, denominado hiperpotencia, trasciende la crítica eurocéntrica de Nietzsche y parece demostrar que la tercera transformación del espíritu (la del niño que crea desde cero) se encarna en las acciones de las víctimas al replantear el sistema político.

Palabras claves: voluntad, *potentia*, *potestas*, liberación, víctimas, hiperpotencia.

Abstract

Nietzsche is a leading figure in contemporary philosophy, to whom the Latin American philosopher Enrique Dussel also turns to examine how the will operates in political construction. Both philosophers agree on the existence of a fundamental relationship between power and will. This *potentia-voluntad* acts through the introduction of mediations, such as conditional conditions (values or valuable entities), which are manifested in the *potestas*. However, the Dionysian and vital attitude that Nietzsche identifies only in an aristocratic subject (a superman), superior to the flock of the weak, is reconsidered by Dussel, who situates the victims of the system as capable of political empowerment through their critical consensus. This act, termed hyperpower, transcends Nietzsche's Eurocentric critique and seems to demonstrate that the third transformation of the spirit (that of the child who creates from scratch) is embodied in the actions of the victims in rethinking the political system.

Keywords: will, *potentia*, *potestas*, liberation, victims, hyperpower.

Introducción

Para el filósofo Enrique Dussel, la política tiene como fundamento la voluntad de vida, la cual también es la *potentia* que configura la *potestas* (lo institucional). La lógica de esta intuición está implícita en todas sus obras, pero se presenta explícitamente en sus escritos sobre política (Dussel, 2006; 2007; 2009a; 2013) en donde considera que el poder se inserta en la

dinámica de la voluntad que, junto con otras, crea los diferentes aparatos de organización a los que puede llegar una sociedad. Dussel analiza diversas tesis voluntaristas en torno al tratamiento político, lo que le permite crear una concepción particular del poder y así distanciarse de la visión, especialmente moderna, en la que la sede del poder reposa en una única voluntad.¹ En su detallado estudio, descubre que hay una correspondencia esencial entre la voluntad y las dinámicas vitales.² En otras palabras, lo que la voluntad desea es la vida misma, en el sin número de las demandas del deseo.

Dussel observa también que la postulación de la voluntad de vivir como “fuerza” espontánea de la existencia se aleja de la interpretación occidental centrada en las leyes del *logos*.³ Este cambio de perspectiva es lo que precisamente retomará el filósofo de la liberación de la crítica nietzscheana, al resaltar la consideración de la fuerza de vitalidad de la existencia que se expresa como voluntad de poder.⁴ Esta voluntad tiene una relación distinta con la sensibilidad tan menospreciada por la filosofía antigua (sobre todo platónica) y moderna, que puso los valores en un estadio suprasensible, haciendo que la existencia-vida sea verdaderamente importante solo en la medida que se le considere por algo que está más allá de ella misma como el “deber ser” promulgado por la moral, la religión y la filosofía tal como lo critica Nietzsche. Esta “ensoñación” o “mundo apolíneo” es contradictorio con “el sentimiento de embriaguez dionisiaca” que lidera a través de la corporalidad del viviente, una disputa axiológica. Así pues, la voluntad de poder deviene, es decir, es dinámica en sí misma en la afirmación de su vitalidad aquí y ahora, o, en otro término nietzscheano, en el eterno retorno de lo mismo.⁵

La relación Nietzsche-Dussel que se expondrá en este artículo no está supeditada a la recepción de las ideas del filósofo alemán en el pensamiento latinoamericano, sino que se centra en la crítica a la subjetividad política y al nodo de conexión en lo que el filósofo mendocino describirá como contenido material (cuerpo-voluntad) ético-político. Este nodo pone condiciones condicionadas (valores) desde lo vital para develar la especificidad operadora de la *potentia* política. Es importante señalar que resulta difícil clasificar al filósofo alemán como un pensador estrictamente político debido a la falta de un *corpus* explícito sobre el tema.⁶ Sin embargo, sus reflexiones sobre las convulsiones culturales y políticas de su época (Polo, 2020), su crítica al aparato estatal (Lemm, 2015) y su consideración del papel educativo en la sociedad lo llevan a debatir sobre el tipo de dominación histórica que se está gestando y las consecuencias para la subjetividad individual y comunitaria, a la que no duda en describir como decadente. Esto demuestra que no es indiferente a este importante tópico. Aunque su análisis sea eurocéntrico y paradigmático entre los pensadores occidentales, el filósofo mendocino replanteará este enfoque desde la exterioridad del sistema, al observar las capacidades políticas y creativas de las víctimas.

1. Para el filósofo mendocino, la modernidad entendió el poder como dominación al considerar que una voluntad superior debe mandar sobre las otras por medio de la fuerza. Esta teorización significó una reducción de la gramática afectiva de la voluntad intersubjetiva (Merlo, 2020). La visión del egoísmo y la naturaleza salvaje que prevaleció en las reflexiones políticas modernas es un espectro extendido de las dinámicas del mercado local de las sociedades europeas, superpuestas arbitrariamente sobre toda la realidad humana.
2. Es importante destacar que, en el caso de Nietzsche y Dussel, el concepto de voluntad se origina en los escritos de Schopenhauer sobre “La voluntad de vivir”, el cual evoluciona hacia la “voluntad de poder” del filósofo alemán y hacia la “voluntad de vida” en el enfoque ético-político del filósofo de la liberación.
3. En la modernidad, se difundió mayoritariamente una concepción que expresaba el movimiento del deseo condicionado por la representación mental, dando así una posición privilegiada a la razón sobre la voluntad.
4. Después de profundizar en la obra de Schopenhauer, Nietzsche se vio claramente influenciado por la idea de la “voluntad de vivir”. Sin embargo, de manera creativa resignifica esta máxima al presentarla como “voluntad de poder”. Aunque sus argumentos están diseminados alrededor de todo su obra, es convocado en el controvertido texto titulado de la misma manera por obra de su hermana Elizabeth durante y después de la muerte del filósofo.
5. Se trata de liberar al ser de cualquier pretensión temporal que lo saque del “ahora”, del *amor facti*, del único tiempo “real” que es el presente, desde donde manifiesta su poder creador e instaurador de valores.
6. Sin embargo, lo que realmente se busca es descubrir lo que era la política y el Estado en su filosofía (Esteban, 2004).

Metodología

Este artículo explora en profundidad los aspectos dialógicos de la filosofía de la liberación en relación con pensadores y corrientes de Occidente. Por lo tanto, el objetivo general es discutir las contribuciones de las intuiciones nietzscheanas, tal como las entiende Enrique Dussel, para la construcción de su política de la liberación. Para ello, se emplea un método hermenéutico (Gama, 2021) e intertextual crítico que analiza los distintos pasajes o textos en los que se encuentran puntos de convergencia, resignificación o distancia entre los autores. Este enfoque permite profundizar en los alcances y particularidades del pensamiento latinoamericano en contraste con las recepciones o consideraciones de las filosofías occidentales.

Discusión

El sujeto político de la voluntad de poder

Nietzsche describe con diversas metáforas la forma política del Estado a lo largo de sus textos. En “Así habló Zaratustra” (2011a), no duda en valerse de imágenes, incluso monstruosas, para revelar cómo el aparato social se encuentra en un estado decadente.⁷ El Estado aparece como reproductor de la mentira, la muerte, una falsa cultura, lo superfluo, etc., y con la pretensión de ser “la bestia más importante”⁸ (Nietzsche, 2011a, p. 136) o el “nuevo ídolo” moderno, ya que quiere concentrar sobre sí toda forma de existencia. Sin embargo, surge casi en los límites de su “omnipresencia” una subjetividad diferente capaz de estar por encima de esta sintomatología social: “Allá en donde acaba el Estado, empieza el hombre que no es superfluo” (Nietzsche, 2011a, p. 59). Se trata del superhombre, un ser capaz de reinventarse y posicionarse de una forma especial en su sociedad porque ha entrado en una nueva sintonía con su propia vitalidad. Es una “clase” particular y minoritaria de privilegio humano que resurge trascendiendo los condicionamientos históricos donde lo “fuerte” ha sido eclipsado (e incluso interpretado como nocivo) por la gran estela de la filosofía socrático-helenista y la religiosidad cristiana.

La voluntad de poder es indicativa, como describe Dussel (2009b), de “seres-humanos-que-se-trascienden (*Übermenschen*) solo si se transforman en sujetos del ejercicio de la voluntad de poder positiva, agresiva, creativa” (p. 349), frente a los valores vigentes que reproducen el resentimiento de los débiles. En contraposición, el pensador prusiano defiende la necesidad de una especie de “clase aristócrata” que tiene capacidad orientativa de superar los valores ascéticos represivos de la sociedad para llevarla hacia “centros de gravedad” o “fuerza” desde los cuales se puedan establecer nuevos órdenes.

Es el ascenso de los valores que parten desde la vitalidad existencial (sentimiento de embriaguez). Este encargo, al parecer de unos “pocos”, se debe a la desconfianza que tiene Nietzsche sobre la “muchedumbre”, a la que encuentra contaminada y reproductora de la decadencia. Los que logran trascender no fundamentan sus acciones en el “deber” (religioso o kantiano), sino en el “querer” que emana de la condición vital. Estos indivi-

7. El “nuevo ídolo” se postula como el centro de toda la realidad y busca la sumisión. Nietzsche parece criticar la centralidad que juega, desde la modernidad, la relación economía-política. El trabajo y su obsesión se convirtió en la manera de regular todas las formas de vida. El aparato educativo juega un papel importante en la configuración de la subjetividad al Estado. El mercado parece “absorber todos los asuntos del Estado” (Nietzsche, 2007, §472, p. 228) y sucumbe a su administración.

8. Nietzsche se une a esa gran tradición (Aristóteles, Plauto, Montaigne, Hobbes, etc.) en la que la analogía animal expresa cómo el hombre se desvanece o pone en entredicho su especificidad en tensión con el Estado. Según Derrida (2010), no hay nada que no sea teo-zoológico o teo-zoo-anthropo-teológico; sin embargo, la distinción y la indistinción del hombre-animal puede estar en la relación con respecto a la ley, tal como lo exponen sus distintos estudios en torno a la bestia y el soberanía.

duos tienen el poder de edificar y realizar sus deseos a través de su voluntad resolutive. Es importante aclarar en este punto de la exposición de Nietzsche que, aunque el concepto de “superhombre” se relaciona con una especie de clase aristocrática (Brandes, 2008), esta no busca el poder como algo externo a sí misma. No se trata de una clase aristócrata que concentra el poder producto de fuerzas económicas, políticas o sociales, sino de “el gran hombre que pueda servir de referencia” (Nietzsche, 2008, p. 746).

Se trata de una nueva forma de “dominador” en coherencia con sus impulsos vitales y la capacidad de establecer nuevos sistemas de orden o valores. La aparición del superhombre nietzscheano lo faculta para asumir el papel de “educador histórico” en la sociedad, al igual que lo hicieron en su momento Moisés o Platón (recursos protagónicos de liderazgo que Nietzsche usa con relativa frecuencia). Este sujeto constituye la posibilidad de agenciar “la gran política” (Nietzsche, 2011a, p. 93) que hasta el momento ha estado a cargo de hombres “nocivos” del Estado,¹⁰ quienes han ejercido su poder como agentes reproductores de la “decadencia”, distorsionando “lo vital” (Nietzsche, 2011b, p. 40) bajo el criterio orientativo del “deber ser”, considerado por el Loco de Torino como un error metafísico (Nietzsche, 2005, p. 34) que se ha vuelto consigna para la “gran cultura”.

Sin embargo, esta empresa requiere un tratamiento metodológico que implique desestimar lo hasta ahora constituido a través de una actitud nihilista que posicione al sujeto como un nuevo constructor desde la “nada”. Nietzsche considera el potencial del pesimismo schopenhaueriano como una forma de nihilismo (Nietzsche, 2008, p. 37) necesaria para “liberar” al ser humano de los múltiples avatares que lo han llevado “a ser el hombre que no es” (Nietzsche, 2008, p. 55); es un momento o fase necesaria para la transvaloración, como lo expone Dussel (2009b), quien sitúa al filósofo alemán en un lugar central en la tradición de los “grandes críticos” (pp. 347-348).

A través de esta actitud, el ser humano abandona la falsa apariencia apolínea, caracterizada por la reproducción de valores ascético-represores de la cultura helenista, posteriormente semito-cristiana y germánico-moderna (aquella que enfatiza una única “verdad”) (Dussel, 2009b), en la que el Estado ha procurado su propia ilusión de querer abarcar todas las dimensiones de la existencia y su espontaneidad dionisiaca (Nietzsche, 2007), como bien lo expone la interpretación del filósofo de la liberación.

Al atender a los profundos dinamismos vitales, el ser humano puede emprender “la gran tarea política”. La exigencia de este imperativo vital comienza a tener aclaraciones cualitativas que llevan a Nietzsche y a Dussel a separarse del planteamiento voluntarista de Schopenhauer, a pesar de haber sido una fuente intelectual para ambos pensadores. Para el filósofo alemán, existe una contradicción en la afirmación de la “voluntad de vivir”, ya que “lo que no es no puede querer, pero ¿cómo lo que existe podría aún desear la existencia! Sólo donde hay vida hay voluntad” (Nietzsche, 2011a, p. 119).

Nietzsche pareciera negar aparentemente el querer-vivir, cuando escribe: “No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí solamente se encuentra el querer”. Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay

9. Hay un rol educativo en el Estado que ha sido abordado por varios pensadores, pero de manera especial por Platón y Hegel: Por un lado, el liderazgo de estos proyectos ha recaído en la potencialidad de los sabios a través del uso de la razón y, por otro, en aquellos que logran sintetizar las contradicciones históricas. De esta manera, se ha justificado la educación como un elemento de construcción del papel civilizatorio.

10. Nietzsche critica el absolutismo hegeliano a través del Estado, sobre todo en Europa que busca reproducirse y expandirse cuasi culturalmente a través del aparato educativo (Nietzsche, 2000, p. 107) y así gestionar cargos para mantener su *statu quo*.



vida puede «encontrarse el querer». Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer permanecer en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer la sostiene. O al revés: sólo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder sobrevivir. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente); el querer, así, une, liga la vida presente con la vida-futura, con la sobrevivencia como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está “asegurada”. (Dussel, 2009a, p. 48)

En otras palabras, esta voluntad de dominio impone nuevas condiciones para los valores y así despliega su persistencia en la existencia. Sin embargo, cuando esta voluntad no es atendida, pone en riesgo la vida (su plenitud) debido a la dependencia en torno a imaginarios temporales que tergiversan la actualidad del deseo, que más bien podría expresarse desde un: “¡Así lo quiero yo! Así lo querré” (Nietzsche, 2011a, pp. 129-131).

El “ahora” es la experiencia verdaderamente real para el filósofo alemán. La fuerza del presente es donde acaece la actualidad del querer, que proporciona las bases para la creación de nuevos valores, de ahí su cercanía con la actitud artística (Dussel 1984). El “aquí y ahora” impone su propia exigencia vital como “eterno retorno de lo mismo”,¹¹ pues su aceptación lo lleva a no justificar el presente en función del futuro ni el pasado en función del presente. La gran consecuencia de todo esto es la contradicción misma de la naturaleza del ser como voluntad de poder, frente a los andamiajes causales o teleológicos¹² del que sí se ha valido el enfoque apolíneo.

Así pues, es la voluntad la que impone sus sentidos basada en sí misma, de acuerdo con sus propias demandas, es decir, con relación a lo que se vive eternamente por sí misma y no por otra. Esta exaltación espontánea y dionisiaca de la vida establece condiciones condicionadas para todos los seres, las cuales conllevan un valor determinado desde esa voluntad. La postura nietzscheana al considerar la tensión entre vida y política deja entrever el sentido mismo del poder, ya que la *potestas* es una modalidad de estos valores establecidos que no pueden ir en contra de la fuente misma de la existencia. El ser es voluntad de poder que no puede estar determinado por un “deber ser” y es precisamente esta “indeterminación” la que permite la reevaluación de los valores, similar a un niño que echa abajo lo fabricado y, sin mayor remordimiento o culpa, “crea otra realidad y sentido”: “Esto es lo que quiero ahora y así lo querré” (Nietzsche, 2018, §3, p. 37).

Como se mencionó anteriormente, también Dussel (2009a) realiza un salto cualitativo diferenciador en la comprensión de la voluntad-poder-vida al considerar que la esencia de la voluntad es la vida misma, la cual se manifiesta en la corporeidad. Lo que un cuerpo viviente quiera y pueda es una condición fundamental para la forma en que opera su potencia. La vida que tiene poder lo ejerce sobre las posibilidades para su existencia. Por tanto, no se trata ya de voluntad de vivir, ni voluntad de poder, sino de voluntad de vida.

En consecuencia, el poder de la vida se manifiesta al ordenar (crear) la realidad según sus demandas existenciales (dionisiacas). Aquello que se coloca en el horizonte de la vida

11. En la teoría del devenir o eterno retorno, hay una exposición temporal del ser una verdadera preocupación ontológica como diría Heidegger— con características distintivas respecto al desarrollo filosófico occidental. Según esta teoría, la vida vivida con intensidad en cada momento, abrazada desde una perspectiva dionisiaca es aceptada como tal por el super hombre. Cada instante se considera eterno y digno de ser experimentado en sí mismo y este es su talante ético. En consecuencia, todo el sentido de la existencia estriba en la propia afirmación y el deseo de vivir intensamente en el aquí y el ahora.

12. El filósofo de Röcken destaca la importancia de abordar el problema filosófico heredado del mundo occidental, donde la razón ocupaba un punto central en la interpretación universal. Entre las consecuencias históricas que han surgido se encuentran: la mala comprensión de la causalidad y a la imposición de la idea de Dios como explicación suprema y fundamental; la percepción dualista del mundo entre lo real y lo aparente; la desconfianza hacia el mundo afectivo-corporal y la tergiversación de los valores más elevados. Así como la interpretación equivocada de la voluntad y el ser, lo que lleva a menospreciar la vida misma priorizando lo aparente.

es lo que se convierte en portador de valor y es puesto allí de manera jerarquizada por la voluntad como mediaciones para su propio despliegue. En otras palabras, la voluntad de vida es potencia que instaura entes-*potestas* para su existencia. En esto consiste su valor. Su sentido solo tiene razón de ser en tanto que cumplan su significación existencial y, por tanto, esta condición es la que permite su modificación cuando ha perdido su horizonte vital o se ha fetichizado.

Interpretando la exposición de Nietzsche, Dussel insiste en que los valores son realidades condicionadas que aseguran su propia consistencia, pero que también dependen de la “voluntad de poder”. Así, lo propio de la voluntad de poder es su capacidad de configurar un nuevo orden o valor como mediación para la existencia.

Corporalidad y voluntad

El tema de la corporeidad ha sido recurrente en la reflexión de Nietzsche y Dussel, siendo el cuerpo la manifestación por excelencia de la voluntad y el escenario de las demandas del deseo de vivir. Para el filósofo alemán, esta noción ha sido insuficientemente desarrollada e incluso instrumentalizada por la filosofía occidental y la religión (Nietzsche, 2008), mientras que, por el contrario, el cuerpo expresa las antiguas disputas sobre el ser (Nietzsche, 2011a). Este cuerpo manifiesta la voluntad como un deseo de vitalidad:

La vida es el modo de realidad de la corporalidad humana, el ser del ser humano. “Con Schopenhauer y Nietzsche el ser recibe [...] de manera explícita el sentido de ser la vida”. El ser corporal humano en cuanto viviente pone los entes como sus mediaciones, como su objetivación en el mundo, como momentos de su misma realización inalcanzable. La voluntad es exactamente el querer fundamental que puede (como Potencia, Fuerza o Poder) unir como tendencia los dos polos de lo mismo: la vida que se es y la vida por venir. El mundo se abre entre esos extremos de la temporalidad viviente, y los entes pueblan el mundo como posibilidades para la vida. (Dussel, 2009a, p. 49)

El cuerpo es el espacio donde acontecen fuerzas afirmativas propias del sentimiento de embriaguez.¹³ La corporalidad del viviente como potencialidad se resiste a todo dualismo y deponen la primacía de la conciencia por ser un lugar de afecciones inmediatas donde se disputa el sentido. Así, la pulsión vital de la corporalidad puede resumirse en los descriptores de conservación, desarrollo y procreación, persistentes en la exposición dusseliana, pero que buscan una “profunda realización” o plenitud como complejidad humana y diferenciadora de los demás vivientes¹⁴ (Merlo, 2019). Por lo tanto, el cuerpo no busca cualquier “clase” de cobertura de su necesidad, sino aquella que conlleva una “dignidad”. En este sentido, la corporalidad no es solo el lugar del contenido material para cualquier construcción ético-política, sino también el espacio para su “verificación”: “Su materialidad (la corporalidad viviente) es la condición de posibilidad de la crítica” (Dussel, 2020, p. 51).

A diferencia de Nietzsche, el cuerpo no es solo testimonio de fuerzas volitivas, sino de aquellas que le acaecen como dominación y que imposibilitan su despliegue vital. El cuerpo de la víctima reclama mejor que ningún otro la dinámica de la voluntad de vivir. Para Dussel, el discurso sobre el cuerpo necesita ser contextualizado en relación con los

13. “El sentimiento de embriaguez” dionisiaca también hace referencia al estado de gozo y felicidad que pondera la manifestación espontánea de vitalidad de la voluntad de poder. La “desinhibición” carga con la propia experiencia de la autodeterminación que determina a la exterioridad (mundo).

14. Es así como aparece en el campo ético el tema de la “felicidad. Aristóteles es uno de los filósofos occidentales que interpone este argumento como criterio moral de discernimiento individual y comunitario. La política, si bien, no puede forzar a nadie a “ser feliz”, sí está en la posibilidad de proporcionar las mediaciones básicas para que determinada comunidad se procure su propio horizonte de realización.

elementos posibilitadores de la vida: la alimentación, la seguridad, el vestido, el desarrollo, entre otros, y las mediaciones para alcanzar estos elementos. Así, el cuerpo de la víctima lejos de “padecer” pasivamente un “poder fetichizado”, puede “negar lo negado” como fuerza emancipadora o de liberación (Dussel, 1974) que reclama, evalúa y transvalora como nadie la “consistencia” de “entes valiosos” interpuestos.

Conclusiones

Aunque Nietzsche dio elementos críticos para la constitución de una “gran política”, existen varios elementos problemáticos en este nivel que no son compatibles con el proyecto de la política de la liberación. En primer lugar, está relacionado con el protagonista de la voluntad de poder. Aunque pueda ser una exposición algo exhortativa universal a la humanidad para “sobre-pasarse-a-sí-misma”, el filósofo mendocino sostiene que Nietzsche tiene una visión reduccionista de las víctimas, considerándolas como sujetos pasivos en el ámbito político y creyendo que toda compasión hacia ellas es sinónimo de la decadencia social (Nietzsche, 2004, §232).

En segundo lugar, se refiere a la tendencia moderna de pensar en un sujeto solipsista. Desde esta perspectiva, lo comunitario¹⁵ se relega únicamente a la condición de un “rebaño” que solo se reproduce decadentemente sin tener una intervención histórica significativa. Por lo tanto, la postura de Nietzsche se sitúa bajo el horizonte de un intento de poder como dominación por parte de una singular aristocracia humana¹⁶ (no es de extrañar que su trabajo se discuta como una contribución de tentativa teórica al nazismo y al fascismo).

Por el contrario, la víctima es el ser más consciente de su dimensión corpórea según el planteamiento nietzscheano. No solo se ve afectada por la escasez o la negación de lo básico para vivir, sino que también se experimenta como “infeliz” por no vivir dignamente. Esto se debe a una necesidad de vitalidad que tiene componentes ético-estéticos que son eclipsados por algo externo a ella, que la ha impedido y privado de las posibilidades mínimas de acceso a lo básico, debilitando así su propio deseo de vivir, tanto a nivel individual como comunitario, debido a la fuerza del poder fetichizado.

En su análisis, Enrique Dussel señala que tanto Schopenhauer como Nietzsche limitan la voluntad a un estado autorreferencial y solipsista (Merlo, 2020), sin tener en cuenta que la voluntad también se manifiesta como la voluntad de vivir de una comunidad que ha establecido mediaciones estratégico-factibles para sí misma. Esta voluntad se extiende más allá de elementos proxémicos, tanto espacial como temporales,¹⁷ hasta estar dispuesta a buscar la vida de terceros (el “ellos”), es decir, de aquellos que están lejos de la referencia inmediata, ya sea en términos fraternales, cooperativos o utilitarios, en obediencia a la demanda constitutiva y al contenido material de la existencia:

Lo mismo podría decirse de la “Voluntad general” de Rousseau, que no puede formular adecuadamente su contenido, pero cuya referencia a la voluntad originaria, ontológica,

15. Nietzsche argumenta que no son los “fuertes” los que sobreviven, sino aquellos que se autodestruyen mutuamente. Esta dinámica hace que su existencia sea costosa y efímera y contradice la exposición darwiniana. Por el contrario, las razas consideradas “débiles” son más numerosas e históricamente más perdurables, lo que oculta la presencia de los “fuertes”. Este análisis es otro argumento que tiene el filósofo alemán para dudar del altruismo hacia los “frágiles” y de su ascenso como vitoria.

16. Esta visión nietzscheana se contraponen a una visión democrática de la sociedad, a la que el filósofo alemán mira con desdén por considerarla como un producto del resentimiento cristiano “frente a las naturalezas superiores” (Nietzsche, 2004, §232, p. 175; §256, p. 188) bajo la idea de igualdad.

17. La política tiene un componente “imaginativo” o, si se quiere, “artístico” y “utópico”, con el cual se construyen “mundos posibles” que abarcan distintos escenarios imaginados. En este sentido, la unilateralidad o univocidad de estos “sueños”, como el imaginario neoliberal, es insuficiente y hasta riesgoso en la pluridiversidad de la existencia, atentando contra la dimensión polémica o tensional que caracterizan a la política.

indeterminada, intersubjetiva indica igualmente, como en Schmitt, el tema que nos ocupa. Esa “Voluntad general” no es una formulación mítica o metafórica, sino que es la indicación de la voluntad como el fundamento material de todo lo político (*potentia*) anterior a su institucionalización (*potestas*). Las mediaciones que ese momento ontológico exige no pudieron ser articuladas explícitamente por Rousseau. Pero, de nuevo, su intuición es correcta. (Dussel, 2009a, p. 55)

Sin embargo, emerge con aún más fuerza y a veces de manera sorprendente una voluntad que se “sobrepone” por parte de aquellos que ven su existencia amenazada. Esta voluntad se manifiesta de manera creativa, como lo describe Dussel (2006), expresada en un “*ethos* de la valentía” (p. 94), a pesar de un pronóstico adverso e incluso imposible para quienes están detrás del poder fetichizado. Dicha exterioridad, excluida directa o indirectamente por el “beneficio” históricamente construido, está dispuesta a transformar su circunstancia con un poder original que busca deconstruir el orden establecido. El impulso de conservar la vida (*conatio vitae conservandi*) es una fuerza que aparece de manera extraordinaria para fracturar la totalidad vigente de lo establecido, a menudo considerada inamovible. No obstante, desde la exterioridad, las víctimas irrumpen en la historia a través de procesos solidarios análogos, formando un nuevo “bloque histórico del poder”, como lo testimonian diversos proyectos contrahegemónicos alrededor del mundo (Dussel, 2007). Enrique Dussel denomina específicamente este hecho histórico como “hiperpotencia” (2006, p.97), que representa un poder adicional, una versión aún más creativa y real del superhombre, emergente con un poder novedoso que expresa su criticidad desde la exterioridad¹⁸ y luchas por su propio reconocimiento (Botero *et al.*, 2023; Fornet, 2011). Este poder se manifiesta para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones, es el “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*) que intenta exponer el filósofo Walter Benjamín (2008) o Pablo de Tarso (Agamben, 2006; Badiou, 2009; Dussel, 2012).

Lo que el filósofo de Röcken intentó expresar a través de la dinámica de la voluntad de poder y la transvaloración son reinterpretados por el pensador argentino desde la experiencia comunitaria de las víctimas: una nueva potencia política del pueblo en tanto *plebs* (Dussel, 2006). Este término engloba a aquellos que no son reconocidos como tales debido a su marginalidad, como los pobres, migrantes, los “no ciudadanos”, entre otros, o que se resisten a la “inclusión” engañosa del dominador (Orrego y Prada, 2024), donde se desdibuja la riqueza de su exterioridad. Estas personas representan un caos, no se adhieren a un orden establecido, a un cosmos, o a una concordancia con la totalidad del pueblo como *populus*, o simplemente ya no desean hacerlo.

Al abandonar la condición en la que se ha tergiversado su propia existencia, donde han sido considerados como “rebaño”, “pobre”, “domesticado” o “último hombre” (Nietzsche, 2011a, p. 5), el pueblo trasciende estas vicisitudes en busca de una nueva creación:

En el “Estado de rebelión” la comunidad política o pueblo recuerda a las instituciones políticas (que pueden fetichizarse, burocratizarse, alejarse de los representados, atribuirse soberanía, autoridad, etc.) que la *potentia* (o poder original del pueblo) funda la *potestas* (ejercicio delegado del poder, entre otras instituciones al mismo Estado), y que si no cumplen su mandato (es decir, que “mandan mandando” como *potestas* fetichizada), deben ser destituidos: “debe irse”- eso expresa en realidad, como exclamación retórica excesiva: “¡Qué se vayan todos!” (Dussel, 2011, p. 204)

18. Este “más allá” crítico de la exterioridad tiene un componente ético político de responsabilidad solidaria (Dussel, 2012) que sí es contemplado por una tradición judeo-cristiana de categorización filosófica mucho más profunda que la greo-romana-eurocéntrica. Nietzsche reconoce las contradicciones del sistema de pensamiento eurocéntrico y su crítica al cristianismo europeo no le permite ver la riqueza de nuevas categorías y racionalidades que sí descubre Dussel en el mundo oriental y latinoamericano.

La víctima realiza una doble negación al “negar lo que le han negado”, una postura crítica frente a la realidad con la que busca emanciparse de condiciones que niegan su vitalidad. Este proceso hace parte de su pedagogía y diálogo con el contexto (Freire, 1970), reinterpretándolo o confrontándolo. Bajo este impulso, crea una nueva condición política y ejerce la libertad de su acción (Arendt, 2005) desde la exterioridad del sistema de beneficios del cual no disfruta plenamente. Un ejemplo de esto son los Derechos Humanos, surgidos de la experiencia positiva de víctimas y de aquellos que, solidariamente, aunque no hayan experimentado personalmente la negación de la vitalidad, comprenden la responsabilidad¹⁹ hacia el Otro, como expone Emmanuel Lévinas o como lo dramatiza Jacques Derrida (2010) con lo “más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible” (p. 139), donde no puede “dormitar” la ética y la política y, por eso, se asienta la capacidad de propiciar la amplitud de lo legal o incluso establecer una nueva.

Comunitariamente, estas personas manifiestan el poder de la voluntad de vida, no solo individualmente, sino como un pueblo que busca una nueva constitución más justo en su historicidad imperfecta de sus decisiones (Idrobo-Velasco, 2021). Esto expone la lógica inherente de cómo se expresa la potencia en cuanto experiencia indeterminada (“caótica” nietzscheana), capaz de iniciar repetidamente una “nueva creación” que amplíe las posibilidades para su existencia.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trotta.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos.
- Benjamín, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca.
- Botero Urquijo, D. A., Cabeza Herrera, O. J., Flórez Pabón, C. E. (2023). Reconocimiento y libertad social en el pensamiento de Axel Honneth. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(1), 289-306. <https://doi.org/10.21500/22563202.5602>
- Brandes, G. (2008). *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Sexto Piso.
- Derrida, J. (2010). *Seminario. La bestia y el soberano. Vol I. (2001-2002)*. Manantial.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1984). *Filosofía de la producción*. Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política. Siglo XXI*.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Trotta
- Dussel, E. (2009a). *Política de la Liberación. Vol. II Arquitectónica*. Trotta.
- Dussel, E. (2009b). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Carta a los indignados*. La Jornada Ediciones.
- Dussel, E. (2012). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. Ediciones Paulinas
- Dussel, E. (2013). *Para una Política de la Liberación*. Las Cuarenta.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación*. Trotta.

19. Esta responsabilidad es intransferible (por ser infinita), ya que nadie ni nada puede sustituir la responsabilidad hacia el Otro. Levinas (1999) hace referencia repetidamente a la frase de Dostoievski: “todos somos culpables de todo y de todos, y yo más que los demás” (p. 131), en la que se expresa la “deuda” contraída con el Otro antes de toda decisión por él, y donde el Otro ocupa una posición simétricamente distinta: no solo está antes que el Yo, sino que constituye a la propia subjetividad.

- Esteban, J. (2004). La máscara política de Dioniso. En F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos de política*. Trotta.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva.
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Ediciones UC Tem.
- Gama, L. E. (2021). El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer. *Escritos*, 29(62), 17-32. <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v29n62.a02>
- Idrobo-Velasco, J.A. (2021). Una ontología radical desde el territorio. Acercamiento a las prácticas políticas del pueblo nasa. En J. A. Idrobo-Velasco e I. A. Orrego-Echeverría (Eds.), *Ontología política desde América Latina* (pp. 25-62). Universidad Santo Tomás. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2kg1543.8>
- Lemm, V. (2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, 64(158), 223-248. <https://orcid.org/0000-0002-8444-0470>
- Levinas, E. (1999). *De la Evasión*. Arena Libros.
- Merlo, J. (2019). La Voluntad de Vida como Potencia en Enrique Dussel. *Revista Filosofía UIS*, 18(2) 185-205. <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v18n2-2019010>
- Merlo, J. (2020). Política y sufrimiento: notas desde Schopenhauer a la justificación de la dominación y la imposibilidad democrática. *Revista Filosofía UIS*, 19(2) 207-219. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020011>
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tusquets.
- Nietzsche, F. (2004). *Fragmentos póstumos sobre política*. Trotta.
- Nietzsche, F. (2005). *El ocaso de los ídolos*. Gárgola.
- Nietzsche, F. (2007). *El origen de la tragedia*. Andrómeda.
- Nietzsche, F. (2008). *La voluntad de poder*. EDAF.
- Nietzsche, F. (2011a). *Así habló Zaratustra*. Clásicos.
- Nietzsche, F. (2011b). *Ecce homo*. Leyenda.
- Nietzsche, F. (2018). *El anticristo. Maldición del cristianismo*. Alianza.
- Orrego-Echeverría, I. A., Prada Rodríguez, M. L. (2024). Desocultamiento del neoliberalismo soterrado en el concepto de inclusión, mediante la filosofía intercultural: inclusión neoliberal e interculturalidad. *Revista Guillermo de Ockham*, 22(1), 41-55. <https://doi.org/10.21500/22563202.6751>
- Polo, J. (2020). *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Taugenit.