

## PERFORMATIVIDAD: DUSSEL FRENTE A MARX PARA FUNDAMENTAR UN CONCEPTO EN DISPUTA DESDE AMÉRICA LATINA<sup>1</sup>

Dr. Francisco Albornoz<sup>2</sup>

### Resumen/ Abstract

El artículo propone una definición del concepto de performatividad a la luz del pensamiento crítico latinoamericano. Para ello, revisa el camino que Enrique Dussel traza para rastrear la categoría de trabajo vivo en Karl Marx, exponiendo su centralidad antropológica más allá de las críticas del encuadre económico. Desde esa fundamentación se propondrá la definición actualizada del concepto performatividad, para luego ejemplificar su operatividad en el contexto de la misma teoría política de Dussel. Por último, se propondrán futuros diálogos interdisciplinarios con las ciencias sociales, la filosofía y la estética desde esta nueva herramienta conceptual, crítica y analítica enmarcada en una perspectiva decolonial.

### Palabras claves:

Performatividad, Enrique Dussel, Karl Marx, trabajo vivo, perspectiva decolonial.

### *PERFORMATIVITY: DUSSEL READS MARX AND THE BASIS FOR A CONTESTED CONCEPT FROM LATIN AMERICA*

#### *Abstract*

*The text proposes a definition of the concept of Performativity in the light of Latin American Critical Thought. To this end, it reviews the path that Enrique Dussel traces for the category of Living Labor in Karl Marx, exposing its anthropological centrality beyond the criticisms of the economic framework. From these grounds, an updated definition of Performativity will be proposed, to then exemplify its operativity in the context of the Political Theory in Dussel. Finally, future interdisciplinary dialogues with the social sciences, philosophy and aesthetics*

---

<sup>1</sup> Este texto forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación “Performatividad y Puesta en Escena: conceptos, casos y momentos desde una perspectiva latinoamericana” (11230863, 2023-2025). Algunos fragmentos de su contenido fueron presentados en una versión muy preliminar en el Primer Coloquio sobre Filosofía de la Liberación, en la casa central de la Universidad de Chile en 2017, en presencia del propio Enrique Dussel, a quien agradezco –de manera póstuma– sus generosos comentarios que permitieron avanzar para dar forma al proyecto actual.

<sup>2</sup> Chileno, Departamento de Teatro, Universidad de Chile, correo electrónico fjalbornoz@hotmail.com.

*will be proposed from this new conceptual, critical and analytical tool rooted in a decolonial perspective.*

*Keywords:*

*Performativity, Enrique Dussel, Karl Marx, Living Labor, Decolonial Perspective.*

*[Los seres humanos], desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema. Descubren qué poco saben de sí, de su “puesto en el cosmos”, y se preocupan por saber más. Por lo demás, en el reconocimiento de su poco saber de sí radica una de las razones de esa búsqueda. Instalándose en el trágico descubrimiento de su poco saber de sí, hacen de sí mismos un problema. Indagan. Responden y sus respuestas los conducen a nuevas preguntas.*

Paulo Freire

### *Introducción*

Cuando, allá por los años ochenta del siglo pasado, Enrique Dussel emprendió su trabajo de lectura crítica de Karl Marx, una “lectura *pausada*, página por página, línea por línea –como se hace con los grandes pensadores de la humanidad” (Dussel, 1985: 21), contribuyó desde América Latina a un movimiento teórico de lectura renovadora de la obra marxiana que otros centros teóricos todavía no terminaban de encajar, a pesar de esfuerzos como el de la Neue Marx-Lektüre surgida en Alemania en los sesenta (Starosta, 2017), en el contexto de una Europa atrapada –entre otras determinaciones– por los estertores finales del así llamado socialismo real de la órbita soviética. Dussel no sólo propició un retorno a Marx en y desde sus mismos textos, sino que encarnó una posición que durante buena parte del siglo XX ya se ensayaba desde nuestra región: la de un proyecto de construcción intelectual que mira de frente –cara a cara es quizás una metáfora con más resonancias aquí– a esos pensadores y pensadoras y que, lejos de la posición del comentarista, instala un auténtico diálogo, propone nuevas categorías e ilumina nuevos ámbitos de la realidad al superar las cegueras y exclusiones que la modernidad había decretado en los siglos de su intranquilo devenir.

En otras palabras, el proyecto dusseliano encarna el esfuerzo de un pensar que se revela original desde su –problemática– exterioridad, un pensar *desde acá*. Y es que la obra de Dussel se inscribe en esa tradición latinoamericana que ha contribuido de modo tan profundo no sólo desde la propia producción teórica, sino también desde unas prácticas vitales y un trabajo permanente que esos mismos sesgos modernos a veces impiden visibilizar. Se trata entonces, para decirlo con Juan José Bautista, de preguntarnos “¿cómo podemos pensar de tal modo que el pensar ahora ilumine con sentido posibles salidas a la situación gravísima y crítica que ha motivado a pensar?” (78), es decir, de buscar nuevas claves para los desafíos de nuestro propio tiempo y lugar, que nos demandan respuestas nuevas, situadas, historizadas. De ese ejemplo, de esa tradición y de esa labor busca hacerse partícipe el conjunto de propuestas que se exponen a continuación.

Las páginas que siguen intentarán exponer el modo en que el concepto de performatividad puede ser pensado y definido desde el pensamiento latinoamericano, a partir del encuadre que el filósofo argentino mexicano ofrece para la comprensión de la acción humana. Primero se revisará la genealogía que Dussel rastrea en la obra de Marx para exponer la centralidad de la categoría de trabajo vivo, caracterizándola y enmarcando algunas de sus críticas para, en la siguiente sección, poder centrarnos en lo que ha sido descrito como la “tesis antropológica” de Marx respecto de ese *lebendige Arbeit* en tanto momento de la producción de relaciones sociales. Desde esa fundamentación se ofrecerá una definición del concepto de performatividad a la luz de esta lectura latinoamericana. Se ejemplificará su operatividad volviendo al proyecto dusseliano para exponer su posible lugar en las tesis políticas del autor, para considerar su potencialidad como herramienta para la investigación, el análisis y la crítica. Por último, se indicarán posibles puntos de fuga al pensar un diálogo futuro, desde esta formulación del concepto, de la performatividad con las ciencias sociales, la filosofía, la economía o la estética, intentando caracterizar este nuevo diálogo como un proyecto propiamente decolonial.

*Dussel, Marx y el concepto de trabajo vivo*

Del amplio y profundo conjunto de reflexiones que el diálogo Dussel / Marx produjo, suelen destacarse dos núcleos fuertes específicamente referidos a los hallazgos del primero frente a la obra del segundo. El primero de esos núcleos de propuesta gira en torno a la labor cuasi genealógica de Dussel al relevar la noción de Categoría en la obra marxiana para pensar las formas de mediación del vínculo entre realidad y conocimiento, un tema que consignamos pero no abordaremos aquí. El otro núcleo relevante lo constituye la recuperación teórica del concepto de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) en el largo proceso de escritura que desemboca en la redacción de *El Capital* por parte de Marx. Es sobre este segundo ámbito que me detendré para profundizar en los detalles y alcances que el pensamiento dusseliano propone.

Respecto de las dificultades que la noción de trabajo vivo impuso a su recepción posterior en la propia tradición marxista, Dussel destaca que, a pesar de encontrarse una elaboración rastreable en sus manuscritos durante una década, el uso poco sistemático de este concepto en la redacción final de *El Capital* dificulta percibir su complejidad. El filósofo de la liberación considera que la versión definitiva de este capítulo 2 de *El Capital*, el más corto de la obra, es muy claro y muy pedagógico, toda vez que se presenta como el resultado –y carga quizás con el peso– de una larga reflexión de Marx que el propio Dussel ha estado rastreando, como estratos previos, en los *Grundrisse* (1857), el *Urtext* (1859), los *Manuscritos 61-63*, el manuscrito perdido del Libro I de 1863-1864, y la conferencia sobre *Salario, precio y ganancia* de 1865 (Dussel, 1990: 139).

Pero además, como Marx no usa el concepto de "trabajo vivo" sino muy esporádicamente, no se llega a descubrir claramente la diferencia entre la "capacidad" previa que tiene valor, la "fuerza" que se usa en el proceso de trabajo, y el "trabajo vivo" como la subjetividad (persona y corporalidad del trabajador) sin valor, que tiene a la "capacidad" y a la "fuerza" como determinaciones suyas. Los que hemos seguido paso a paso las distintas redacciones de Marx podemos recordar textos más claros, más precisos y hasta más entusiastas. (138)

Es decir, se trata de una larga reflexión desplegada para comprender y relevar la potencia anterior al uso o consumo del trabajo, esto es, antes del contrato y de la posterior subsunción

del trabajo vivo en capital, al centrarse en la consideración de una fuerza de trabajo en tanto actividad o “uso *actual* del trabajo vivo” en el proceso de trabajo. De acuerdo con Dussel, en el análisis de la transformación del dinero en capital, retratado en el capítulo 2 de la redacción definitiva, el rol del trabajo vivo “*es el tema más importante de todo "El Capital".*” Precisamente porque es en ese momento en el que “se produce el “pasaje (*Übergang*)” de lo no-capital al capital, del “trabajo vivo” al trabajo objetivado subsumido, “*incorporado (einverleibit)*” (139).

El “trabajo vivo”, si nuestro análisis es acertado, sería así el *concepto* (y también la *categoría*) más simple, más originaria, la supuesta en todo el discurso dialéctico de Marx. Si el “desarrollo del concepto del capital” es la tarea de la crítica dialéctica de Marx, [...] todo ese despliegue supone, anteriormente y como su punto de partida: *el desarrollo del concepto de "trabajo vivo"* (Dussel, 1994: 216).

Ya en los *Grundrisse*, Marx apuntaba al hecho de que, si el producto del trabajo, esto es la mercancía, el dinero, el capital, suponen el momento objetivado del trabajo humano, el trabajo vivo en tanto concepto indicará, justamente, su momento no-objetivado.

El trabajo, puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: 1) *Trabajo no objetivado, concebido negativamente* [...] el trabajo vivo, existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva [...] 2) *Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia *no-objetivada*, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo (Marx, 1971: 235-236).

Este “trabajo vivo” ocupa, por tanto, una posición de “exterioridad” respecto del capital que todavía no lo ha subsumido. Ya que “antes de alienarse en el capital”, el trabajo vivo “se pertenece a sí mismo”, habita en los cuerpos de los seres humanos y será al devenir capital que el trabajo perderá su exterioridad. Dussel aporta aquí una perspectiva especialmente fértil

al proponer que el trabajo antes de ser objetivado, “en cuanto *pobre* era negatividad, pero al mismo tiempo *libertad*, exterioridad con respecto al capital” (Dussel, 1994: 209).<sup>3</sup>

No interesa a esta exposición el agotar la caracterización del trabajo vivo, sino situarlo en el mapa del pensamiento del filósofo alemán. Y en ese panorama surge lo que Dussel describe como la tesis “antropológica” de Marx, esto es, el descubrimiento de que “únicamente el trabajo vivo, la persona humana, puede crear valor” (Dussel, 1990: 147). En *El Capital* no hay ambigüedad a este respecto. Al considerar analíticamente la jornada laboral, distingue un primer periodo del proceso en que el trabajo vivo produce “el valor de su fuerza de trabajo” en forma de producto del trabajo, es decir, “un *valor igual al valor de sus medios de subsistencia*, o al dinero con que los compra”, su salario. Pero la jornada le depara al trabajador o trabajadora un segundo periodo en el que deberá seguir trabajando y, nos dice Marx, “no cabe duda de que [a esa persona] le cuesta trabajo, gasto de fuerza laboral, pero no genera *ningún valor* para él” o para ella. Genera un nuevo valor, un diferencial que excede al valor total de los medios de producción involucrados en el proceso productivo. Se trata de un “*plusvalor*, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada” (Marx, 1975: 260-261, énfasis agregado). Reparemos en esta fórmula. Valor creado de la nada, esa sería la verdadera potencia del trabajo vivo, el ser la capacidad única de generar valor más allá de los medios de producción que le antecede e involucra. De este modo, Marx –y Dussel, por cierto– han sacado al trabajo del lugar de los objetos, para considerarlo “como actividad [...] como la *fuerza viva* del valor” (Marx, 1971: 236).

No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo,

---

<sup>3</sup> Reparemos también en que Dussel ha encontrado en el propio Marx la referencias a *pobre* como categoría, una palabra que pareciera haber desaparecido del lenguaje político y filosófico de las últimas décadas. “El trabajo vivo, *negativamente*, siendo la persona misma o la subjetividad del trabajador como actividad, no sólo *no posee nada*, sino que le ha sido coactivamente robada toda objetividad fuera de su propia “carnalidad”.” (Dussel, 1994: 208). Sin embargo, este hallazgo merece una profundidad de reflexión que no se condice con esta digresión en el argumento que aquí se propone construir.

ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital (236).

Esta primera caracterización de la categoría trabajo vivo, esto es, su condición de única fuente capaz de crear valor de la nada.

No han sido pocas las críticas que se han esgrimido en el tiempo para contrastar lo que se ha dado en llamar la teoría del valor trabajo en Marx. Algunas se han alzado desde espacios políticos opuestos al proyecto marxiano, como la del italiano Vilfredo Pareto que combina, como muestra Philip Kitzberger (2003), argumentos que impugnan el valor científico de las propuestas de Marx con la denuncia de su fundamentación por enlazar su voluntad explicativa con su intencionalidad política (108). Otras críticas surgieron desde el interior del propio campo marxista en sus intentos de renovación, como aquellas elaboradas por Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt bajo el paraguas de la *Neue Marx-Lektüre*, pero como señalan Riccardo Bellofiore y Tommaso Redolfi Riva, son críticas que no prestan suficiente valor al modo en que Marx fundamenta la existencia del capital como una relación social (2015: 33). No interesa aquí el debatir su perspectiva, que identifica al valor con el trabajo vivo “coagulado” en lo abstracto, después de la producción y antes del intercambio real, como magnitudes monetarias “ideales”; lo que importa de su argumento, por ahora, es relevar la idea reforzada de que el capital necesita internalizar valor y lo hará recurriendo al trabajo vivo de los seres humanos para lograr ese objetivo (34). Este proceso tiene lugar en una sociedad que tiene la doble condición de ser objetiva, en tanto es una universalidad abstracta que subsume y domina a sus particularidades, a la vez que es subjetiva, ya que solo existe y se reproduce por virtud de esos mismos seres humanos (25). Y es que esa idea del trabajo como fundamento de lo social la encontramos ya en Georg Lukács y su *Ontología del ser social* pero, como nos recuerda Manuel Mallardi (2013), es relevante mantener a la vista el hecho de que el capitalismo es un modo de producción particular, y que el trabajo existe también por fuera de él para “fundamentar una crítica orientada hacia un futuro distinto” (339). En contra de las críticas a la idea de trabajo como un concepto transhistórico en Marx,

de lo que se trata es de dialogar genealógicamente –como nos muestra Dussel– para historizar las formas en que opera.

Por esta razón resulta relevante poner el foco en ámbitos que exceden al análisis económico –a pesar de su evidente relevancia– para aproximarnos, desde esa perspectiva que Dussel caracterizar como antropológica, a campos como el de la política o la ética. Y es que hay una segunda dimensión del hallazgo de Marx sobre el que convendrá detenernos un momento, para profundizar, justamente, desde otra observación de Dussel. “Para Marx, como vamos viendo, el *"trabajo vivo"*, no es el trabajo en general, sino el trabajador mismo como subjetividad, como persona [...]” (Dussel, 1994: 209). Se subraya el sentido “más radical” del alcance que esta consideración sobre el trabajo vivo ha abierto. Se trata de un concepto probablemente incómodo para la Europa en que escribe Marx y, habrá que agregar, lo sigue siendo para el pensamiento moderno eurocéntrico hoy. El concepto de trabajo vivo pone en el centro de la escena a “la subjetividad misma de la carnalidad de la persona del trabajador” (216). No a su efecto, no a su producto, no a una variable matemática o econométrica, sino al ser humano/cuerpo/carne presente, y lo constituye en el centro mismo de toda posibilidad del hacer y del pensar.

Todo el discurso de Marx puede resumirse en una expresión bien simple: la totalidad de los entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de trabajo objetivado (o sus relaciones) que como su nombre lo indica sólo es un modo de "externación" del "trabajo vivo". Nunca ningún economista había colocado tan en el centro de la reflexión filosófica-económica a la subjetividad humana como persona concreta, como carnalidad que juzga a toda objetivación, cosificación, valor, precio, mercado, capital... como efectos de la existencia subjetiva humana (Dussel, 1994: 216-217).

Avanzar en esta reflexión permitirá exponer una hipótesis preliminar, esto es, que la centralidad de la categoría trabajo vivo en el desmontaje crítico que Marx llevó adelante encuentra un correlato, una posición igualmente central y subyacente, pero no siempre

explicitada, en el pensamiento original de Enrique Dussel –más allá del campo económico– como revisaremos a continuación.

### *La producción de relaciones sociales*

Desde sus primeras proposiciones para una filosofía de la liberación, Enrique Dussel privilegia “la posición sujeto-sujeto, persona-persona” como una experiencia capaz de “iniciar un discurso filosófico desde otro origen”, superador de una modernidad eurocentrada y agotada (Dussel, 2011: 44). Es posible, de nuevo, rastrear hasta Marx una similar intuición respecto de la necesidad de considerar a la acción humana más allá de sus objetivaciones, como enunciara ya desde sus tesis sobre Feuerbach. Volvamos, así, a un muy conocido pasaje para percibir con esta nueva luz los énfasis sobre la vida humana desplegada en el trabajo de producirse.

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensible humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo” (Marx, 2012: 35).

Actividad sensible, prácticas, subjetividades, es ahí donde Marx parece querer reconducir la mirada. Sin embargo, muchos esfuerzos teóricos, indudablemente aliados en nuestras reflexiones, parecían seguir atrapados en posiciones dualistas –modernas– del tipo materialismo/idealismo o praxis/poiésis. Será la reflexión dusseliana, precisamente, la que contribuya a poner los cimientos para un proyecto renovador –de alcances filosóficos, éticos y políticos– capaz de concebirse como exterior a la modernidad. Y un esfuerzo de este tipo no podría sino suponer su propia crítica a las categorías que se propone superar.

En el complejo edificio teórico que Dussel construye, la posición de la corporalidad/subjetividad que Marx había descrito como trabajo vivo resulta central, aunque el propio Dussel no lo explicita permanentemente en su propia escritura. Vale recordar, en

este punto, que trabajo vivo en tanto categoría surge desde la reflexión económica marxiana, mientras que el proyecto de una filosofía de la liberación supone la ampliación del alcance de su crítica y de sus propuestas, esforzándose por sistematizar, hasta ahora, una reflexión ética, una política, y proponiendo trazos intermitentes para una estética y aun para una erótica, ámbitos en pleno desarrollo al momento de su muerte en 2023.

Cuando Dussel piensa la relación entre los seres humanos, se propone, en principio, distinguir la producción de relaciones prácticas o sociales en general de la relación estrictamente productiva enmarcada en el campo de lo económico. Las relaciones sociales que los seres humanos producen podrían distinguirse, así, en al menos tres tipos. Primero se distingue la erótica como una forma de relación social que constituye al primer tipo de comunidad posible, la comunidad mínima, la del encuentro entre dos seres humanos. Luego se distinguen las relaciones práctico-pedagógicas, a través de las que una generación transmite “el ser (genéticamente), el aprendizaje o la cultura de la comunidad a las nuevas generaciones”. Por último, se puede describir el conjunto de relaciones que establecen una “comunidad de iguales, en la expresión metafórica de hermano-hermana, cuya manifestación prototípica son las relaciones política o económica” (Dussel, 2014: 32-33). Dussel reparará, por cierto, en que las relaciones prácticas o sociales erótica, pedagógica o política se distinguen de las relaciones de producción económica en un hecho esencial: las primeras pueden “ser inmediatas”, es decir, no-mediadas por ningún objeto físico-natural, mientras que la relación de producción económica “está determinada por la mediación material del producto” (33).

Importa recordar aquí, para beneficio de la hipótesis que se busca exponer, que sin importar la forma particular que asuman las relaciones sociales, es decir, mediadas o no-mediadas, éstas siempre serán producidas por los seres humanos en su encuentro vital. Si logramos acuerdo en este punto, se revelará el lugar subyacente pero central que el trabajo humano, en tanto categoría, vuelve a ocupar en la filosofía de la liberación. En principio, las relaciones pedagógicas o políticas debieran ser producidas con arreglo, al menos, a la misma lógica formal que gobierna a las relaciones de producción. Más aún, es posible invertir

reflexivamente el argumento para decir que, en definitiva, lo único que produce el ser humano son relaciones sociales en su acción, a través de su despliegue en los más diversos campos. Luego, estas relaciones sociales pueden darse, a veces, de modo no-mediado: pensemos en la sutil caricia que comparten dos amantes en silencio; y, a veces, de un modo totalmente mediado, como en el momento en que, al final del largo día de trabajo, nos detenemos a comprar un kilo de pan.

La pregunta que se impone aquí parece ser: ¿podemos llamar también trabajo vivo a un tipo de trabajo todavía no-objetivado, corporalidad presente que está produciendo relaciones sociales por fuera del campo de lo económico? Pongamos a Dussel frente a Marx para intentar aclarar la cuestión. “Son determinaciones esenciales aquellas que son comunes a todas las cosas que dicen ser las mismas –o de las que se dice que son lo mismo”, nos señala el maestro latinoamericano. En el caso de la producción económica, Dussel rastrea en Marx cuatro “determinaciones muy simples”: un *sujeto* que produce, que trabaja (la humanidad); un *objeto* trabajado [...]; un *instrumento* con el que se trabaja (aunque sólo sea la mano); y un *trabajo pasado*, acumulado (Dussel, 1985: 32-33). De acuerdo con esta definición, a primera vista, la producción de relaciones sociales no-mediadas, por ejemplo las de la política, por carecer de un producto, objeto material o físico sobre el que se ejerce el trabajo, no podría compartir el espacio abstracto, general, de definición de lo producido por el trabajo vivo.

Sin embargo, esta primera respuesta es la que expone la necesidad de seguir pensando el asunto con mayor detención.

Y es que, precisamente, en la producción de relaciones sociales no-mediadas es cuando mejor aparece la necesidad de superar el límite de las consideraciones sujeto-objeto, para percibir el amplio horizonte del encuentro cara a cara, entre sujeto y sujeto, entre seres humanos. Si, siguiendo la reflexión de Dussel, proyectamos la categoría de trabajo vivo más allá del campo de la producción económica, se abrirá una nueva posibilidad para la comprensión y la crítica.

¿Cómo se producen, entonces, las relaciones sociales fuera del campo de lo económico? Es aquí que comienza a perfilarse la hipótesis de fondo de esta exposición, esto es, la necesidad de proponer una nueva herramienta conceptual para este análisis, la noción de performatividad.

*Una definición de performatividad desde el pensamiento latinoamericano*

La noción de performatividad tiene una historia relativamente breve, de más de medio siglo en el debate intelectual, y extremadamente difusa (quizás errática) en sus recorridos, adscripciones, comprensiones y usos. A pesar del apretado espacio para esta exposición, intentaré un panorama claro y funcional al argumento que hemos seguido. Comencemos la definición desde su negatividad: en tanto concepto, performatividad no se reduce en este texto ni se refiere aquí a los *performance studies* que, principalmente en la academia estadounidense, se han intentado instalar como parcela de un tensionado campo que cruza lo económico y lo académico institucional. Tampoco se refiere al *performance art*, ni a las vanguardias artísticas y ni siquiera a la estética en general. Aunque por cierto hay conexiones con todos esos ámbitos, el concepto de performatividad quiere ser una herramienta teórica y analítica; disponible, en principio, específicamente desde un proyecto como el de la filosofía de la liberación, y más ampliamente, para un trabajo crítico en diálogo con el amplio arco de las ciencias sociales.

Desde una definición ahora positiva, digamos que la performatividad aparece como concepto desde la filosofía del lenguaje, en el trabajo del inglés John L. Austin. Su reflexión comienza distinguiendo entre lo constativo y lo performativo del lenguaje, esto es, entre unas expresiones que pueden juzgarse en tanto su verdad o falsedad, y otras expresiones que escapan a esa matriz, por lo que habían quedado –desde Aristóteles– fuera de la consideración filosófica, pero que, y esto es lo relevante, pueden juzgarse respecto de su capacidad de tener

efecto en la realidad; es decir, expresiones capaces de performar, en el sentido de producir algo, de ‘dar forma’ a un efecto real (1990: 55-56). Al avanzar sobre esta reflexión, Austin termina produciendo un giro radical en su elaboración, al concluir que, de hecho, todas y cada una de las expresiones del lenguaje tienen, en primer lugar, la potencia de producir un efecto en la realidad. Es decir, el gran hallazgo austiniano será que todo el lenguaje es performativo, y que una expresión constativa, vista así, no sería sino “un caso especial del performativo” (Culler, 2000: 505).

Como se dijo más arriba, este concepto ha recorrido múltiples trayectos tanto en el estudio del lenguaje como en su apropiación por la filosofía, las artes o las ciencias sociales. Un ejemplo paradigmático de estos usos conceptuales lo encontramos en la década de los ochenta en Judith Butler, quien lo recoge e instrumentaliza para cuestionar la forma en que se ha comprendido hasta entonces la construcción del género, formulando una perspectiva que, al visibilizar el carácter construido de los tradicionales modelos masculino y femenino, logra problematizar las jerarquías héteronormadas que acompañan a tales construcciones (Butler, 2007: 36). El debate generado a partir de esta provocadora perspectiva es amplio y enriquecedor, aunque estas páginas no sean el lugar para profundizar en ello.

Volvamos, entonces, a la pregunta por el nombre del trabajo que crea relaciones sociales en el sentido más extenso, es decir, dentro pero también –y sobre todo– fuera del campo económico, en relaciones mediadas y no-mediada. Sería posible describir como performatividad, en principio, al producto, resultado o efecto de cualquier *puesta en acto* o actualización del encuentro cara a cara entre los seres humanos.

Llamaremos performatividad tanto a la capacidad como al proceso emergente en el que el ser humano, a través de todas y cada una de sus acciones, produce relaciones sociales por medio del hacer concreto de su trabajo vivo. Esta capacidad o trabajo performativo marca una transición desde una potencia todavía no-objetivada, una capacidad del cuerpo humano y su vida, hacia su expresión productiva, creadora y transformadora, expresada a veces en forma de objetos, es decir, de trabajo

objetivado, pero sobre todo encarnada en relaciones no materiales, relaciones sociales en forma de trabajo intersubjetivado o producido entre seres humanos. Lo performativo es una capacidad humana que se despliega en un sistema de relaciones sociales, materiales y simbólicas producidas de un modo situado, histórico (F. Albornoz, 2021: 27).

Al caracterizar este concepto, importará subrayar que el trabajo performativo sigue describiendo a “la subjetividad misma de la carnalidad de la persona del trabajador”, al “trabajador mismo como subjetividad, como persona”, repitiendo las descripciones de Dussel / Marx, agregando que estas subjetividades pueden encontrarse tanto dentro como fuera de las relaciones de producción económica. La carne / cuerpo / subjetividad humana se despliega en el trabajo performativo para y en la producción de relaciones sociales de cualquier tipo. A partir de este esquema, se percibe que la performatividad atraviesa todas las determinaciones posibles del trabajo vivo definido por Marx.

*Performatividad y política: el momento de realización de la potencia a la potestas*

Una buena forma de poner a prueba a la performatividad como herramienta conceptual será, por ahora, aplicándola a algún modelo de producción de relaciones sociales –no económicas– para comprobar su capacidad de iluminar algún aspecto de ese proceso. Optamos por la política, una dimensión central del proyecto de filosofía de la liberación como nos recuerda Katya Colmenares, que aparece en la obra de Dussel primero como el “momento de concreción ética que se descubre en la relación hermano-hermano”, y luego como “el primer momento de concreción de la realidad humana” en su relación práctica (2021: 38). La reflexión genealógica –y no transhistórica, como a veces se ha querido criticar– sobre el sentido de la política en Dussel le lleva a identificar el sentido de la política con “la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana” y a la historia de la política con “el esfuerzo del establecimiento de una vida plena de las comunidades humanas” (46).

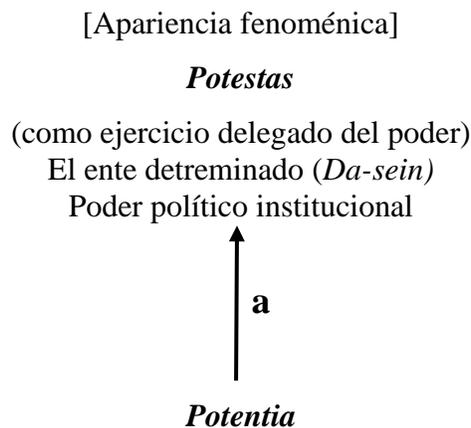
En sus *20 tesis de política*, Dussel (2006) denomina *potentia* “al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político”. Este poder, en tanto *potentia*, “se despliega por todo el campo político”, siendo compartido por cada uno de los seres humanos que forman parte de esa comunidad, quienes pueden ser vistos como “nodos” de una red total (27). Pero esta *potentia* requiere ser, al menos, “actualizada (por medio de la acción política con poder)”, es decir, necesita ser producida contingentemente por los seres humanos en el despliegue de dicha acción. También puede ser institucionalizada en un segundo momento, continúa Dussel, pero para el argumento que se defiende aquí, servirá concentrarse en el momento de la acción. A ese segundo momento, de realización de la *potentia*, Dussel lo denominará *potestas*. “Si la *potentia* es el poder *en-sí*, la *potestas* es el poder *fuera-de-sí* (no necesariamente todavía en *para-sí*, como retorno)” (29).

La comunidad política se afirma a sí misma como poder constituyente, soberano, generando en este movimiento una auténtica escisión ontológica, tal como lo describe el autor. En la exposición esquemática de Dussel, este momento de pasaje *potentia-potestas* es señalado icónicamente por medio de una flecha, más precisamente, la *flecha a* del esquema 2.1 (27), y que se reproduce parcialmente a continuación, en la figura 1.

Figura 1

---

**Esquema 2.1**  
**DE LA *POTENTIA* A LA *POTESTAS* (fragmento)**



(como poder consensual, con *auctoritas*)  
El ser in-determinado (*Sein*) en-sí  
[Fundamento]

Fuente: Enrique Dussel. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI, 27.

---

Vale aquí preguntarnos, pues, ¿de qué ‘está hecha’ la *flecha a* que ocupa el centro del esquema? O mejor, ¿de qué modo la comunidad de seres humanos ha logrado poner en acto su potencia para provocar/producir el efectivo ejercicio del poder? La respuesta sería: produciendo con su trabajo vivo un tipo específico de relación a la que llamaremos performatividad, una activación de encuentros, acciones e intercambios humanos que tienen lugar en el seno de esta comunidad, y que tienden a la producción de relaciones sociales de todo tipo.

La *flecha a* hace visible a la performatividad operando en la realidad. Así, la comprensión profunda de los mecanismos relacionales y de producción que se esconden tras la aparente inocencia de esa *flecha a* puede constituir un aporte central para los esfuerzos de pensamiento crítico y construcción de alternativas a la totalidad del capital que determina nuestro presente. Porque esto también constituye parte del legado de Dussel, la comprensión del momento performativo, del presente del trabajo vivo como ese momento liminal en el que todavía podemos / podríamos encontrarnos en un espacio por fuera del capital. Y desde esa exterioridad, desde el encuentro de nosotros y nosotras mismas en cuanto otredad, producir una vida mejor.

*Performatividad decolonial para unos diálogos futuros*

El despliegue argumental, hasta aquí, permite identificar una ruta de construcción de la categoría de performatividad ubicando su raíz en la obra de Marx, reconstruida e iluminada por la reflexión de Dussel, completando así el propósito principal de esta breve exposición.

Este esfuerzo de configuración de una nueva herramienta para el pensamiento crítico latinoamericano seguirá dialogando con la obra de Dussel, quien, en los últimos tramos de su proyecto filosófico concebido como sistema, volvió sobre el problema estético para describir el modo en que se integran los diferentes campos de la vida humana, tanto en su dimensión comunitaria como en sus expresiones de singularidad (2021: 70). Nuestro autor siguió reflexionando sobre los modos en que la acción humana –ya se trate de la acción política o la acción estética, porque siempre estaba ampliando el alcance de su perspectiva– se despliega en diferentes niveles: en el nivel de su materialidad o de acto mismo; en el nivel de orden institucional que esa acción ha producido; y en el nivel de los principios reguladores o normativos que están determinando lo que aquí identificamos como la performatividad de dicha acción (Dussel 2006: 48; 2021: 84).

El concepto de performatividad, fundamentado y comprendido de esta manera desde el pensamiento latinoamericano, podrá intervenir también en el campo de las ciencias sociales, donde ya tiene una larga tradición de cruces desde mediados del siglo anterior, dialogando con las investigaciones fundacionales en antropología con Milton Singer y Victor Turner, o en la sociología de Ervin Goffman, hasta las reflexiones más actuales como las que se presentan en el volumen *Performativity, Economics and Politics* del año 2014; dialogando con la filosofía, como se expone en el libro sobre *Performance Philosophy* editado por Laura Cull Ó Maoilearca y Alice Lagaay en 2020; o en la tesis de Aleksandra Kołtun que aborda la performatividad en el estudio de la ciencia, en la que diagnostica que las operaciones relacionadas con este concepto “han transformado el paisaje de la economía contemporánea, la sociedad y la cultura” (2015: 9).

El concepto podrá también tomar posición en el campo de la estética, donde las tradiciones norteamericanas y europeas han desarrollado un intenso programa de investigación empírica desde los *performance studies* promovidos por Richard Schechener y Diana Taylor hasta el giro de la Estética de lo performativo de Erika Fischer-Lichte, que parece en algunos casos

haber abandonado, precisamente, la pregunta por el fundamento del operador analítico o del material artístico con el que han trabajado.

Pero también será la política el campo de intervención que puede recibir los aportes conceptuales del pensamiento performativo. Y es que el fundamento dusseliano del trabajo vivo como fuente de creación de relaciones sociales dialoga estrechamente con la obra de autores como Álvaro García Linera y su comprensión del trabajo vivo como fundamento de la práctica comunitaria afirmando su situación de exterioridad al capital (Cabaluz y Torres 2020: 1410). Se tratará, en palabras del sociólogo y político boliviano, de “hallar en esa universalidad perversamente trabajada por el capital la condición material de posibilidad de una acción humana conjunta, que ya no devenga propiedad y poderío privado, sino posesión y poderío común universal de los propios productores” (citado en 2020: 1416). Ya no será, entonces, una comunidad pensada como “ideal del pasado, no como remembranza de la sociedad estancada y petrificada”, sino como comunidad de producción y reproducción de la vida fundada en el trabajo vivo (Ortega Reyna, 2018: 70).

Esa puesta en valor de la comunidad de vida que construyen los seres humanos en su trabajo vivo, activando su propia performatividad para producir y reproducir relaciones humanas, puede constituir ya un horizonte epistemológico decolonial, como nos recuerda Katya Colmenares (2021: 61-65).

Es desde este lugar que podríamos repensar la categoría de performatividad en tanto producción, resultado y efecto del trabajo vivo. Como nos recuerdan Marx, en su existir “como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo* [...] como trabajador” (Marx, 1971: 213), como productor de su propia vida en común, en todos sus ámbitos. Y esa posición tiene un valor central para el ejercicio de la crítica. “Sólo la capacidad viva de trabajo puede constituir la antítesis con el capital” (212), su capacidad de pensar desde su otredad, toda vez que es la vida humana el último reducto de exterioridad al avance del capital. Por si no queda claro, Dussel explicita aún más lo que se encuentra en juego. “Es desde el “trabajo vivo” que

se realiza la "crítica" de la *economía política* y la "crítica" del *fetichismo*" (Dussel, 1994: 212). Por extensión, entonces, será desde una auténtica perspectiva performativa que podremos elaborar una crítica más amplia, a todos los modos de producción de relaciones sociales en nuestro tiempo.

Mirando el encuentro humano en el presente de su acontecer, esta herramienta conceptual disponible para nuevas operaciones inter / trans / indisciplinadas, nos permitirá ir construyendo un nuevo sujeto, uno que se reconozca más allá de la modernidad, un sujeto radicalmente vivo que se produce como singularidad y como pluralidad en el acontecer de sus prácticas. Pero, atención, lo vivo no se propone aquí en un sentido dicotómico o de exclusión entre sus dimensiones de corporalidad y racionalidad. El verdadero desafío es no repetir los estériles dualismos modernos, toda vez que criticar una exclusión por la simple vía de optar por el otro polo es simplemente caer en una trampa. Se abre, así, una perspectiva crítica que podremos describir propiamente como decolonial.

Desde una perspectiva decolonial, la canónica versión intraeuropea de lo moderno (no cuestionada en lo sustancial por el discurso posmoderno, igualmente eurocéntrico por carecer de perspectiva mundial) aparece como un relato particular y parcial que por su posición histórica y geopolíticamente dominante deviene universal –es decir, pretende serlo y actúa en consecuencia–, imponiendo designios globales a historias locales. (A. Albornoz, 2022: 237)

Construimos un sujeto cuerpo / carne / razón / afecto / interacción, que integra y subsume las dicotomías que buscamos superar. Un sujeto corporal, racional y sensible, singular y plural. En este sentido, esta propuesta conceptual se identifica –tanto desde su genealogía como en su proyecto epistémico– como una perspectiva de carácter decolonial.

Nos uniremos así, premunidos quizás de nuevas herramientas, a la marcha emprendida por los que han estado, desde antes, habitando ese nuevo tiempo y espacio que ya es éste, aunque no completamente todavía.

Dicho de otro modo, tal parece que ahora el pensar debe ponerse al servicio de aquello que la hizo posible, para que siga siendo posible la vida de todos, o, para decirlo de otra manera, parece que el problema del pensar no es el pensar mismo sino la producción de la vida (Bautista, 2014: 76).

Quedan aquí lanzadas estas proposiciones, como se lanza una botella al mar. Un mensaje que busca destinatario, una invitación y a la vez un pedido de ayuda. Una propuesta y una provocación para seguir conversando, es decir, inevitablemente, para seguir produciendo relaciones sociales.

*Referencias bibliográficas.*

- Albornoz, Francisco. (2021). Performatividad: una propuesta de estabilización conceptual desde el pensamiento latinoamericano contemporáneo. *Cuadernos Del CILHA* (35), 1–31. <https://doi.org/10.48162/rev.34.029>
- Albornoz Farías, Adolfo. (2022) Aníbal Quijano y la emergencia de la categoría Colonialidad. *Sociedad Hoy* (29), 234-250.  
[https://revistas.udec.cl/index.php/sociedad\\_hoy/article/view/7430](https://revistas.udec.cl/index.php/sociedad_hoy/article/view/7430)
- Austin, John L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós
- Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Akal.
- Bellofiore, Riccardo & Riva, Tommaso Redolfi. (2015) The *Neue Marx-Lektüre*: Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy* (189), 24-36. [https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp189\\_article3\\_bellofiore\\_riva\\_neue\\_maxlekture.pdf](https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp189_article3_bellofiore_riva_neue_maxlekture.pdf)
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cabaluz D., J. Fabián, & Torres López, Tomás. (2020). El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera. *Izquierdas* (49), 1397-1423. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50492020000100274>
- Colmenares, Katya. (2021). Política de la liberación: transmodernidad y decolonización. *Palinodia* (15) 37-66.
- Culler, Jonathan. (2000). Philosophy and Literature: The Fortunes of the Performative. *Poetics Today* 21(3), 503-519. <https://www.muse.jhu.edu/article/27834>.
- Dussel, Enrique. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.

- (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción del “El capital”*. Siglo XXI editores.
  - (1994) *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América.
  - (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
  - (2011 [1977]). *Filosofía de la liberación*. FCE.
  - (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Kitzberger, Philip. (2003). *La concepción de la política en la obra de Vilfredo Pareto* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].  
<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1425>
- Kołtun, Aleksandra. (2015). Can Knowledge be (a) Performative? Performativity in the Studies of Science [Tesis de doctorado, Universidad Maria Curie-Sklodowska]  
<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/17317>
- Mallardi, Manuel W. (2013). La categoría Trabajo en Lukács: Implicancias y fundamentos ontológicos del ser social. *Trabajo y sociedad*, (21), 337-345.  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1514-68712013000200021&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712013000200021&lng=es&tlng=es)
- Marx, Karl. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 [Grundrisse]*, vol. I. Siglo XXI.
- (1975). *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I. Siglo XXI.
  - (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 [Grundrisse]*, vol. III. Siglo XXI.
  - (2012) “Tesis sobre Feuerbach”, en *Escritos sobre materialismo histórico*. Alianza Editorial.
- Ortega Reyna, Jaime. (2018). *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Starosta, Guido. (2017). Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la Neue Marx-Lektüre y el Marxismo Abierto en clave

metodológica. *Izquierdas*, (37), 162-190. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492017000600162>