

Por los caminos del **pensamiento** latinoamericano

Ciencias críticas y filosofía de la liberación

David Antonio Pérez Nava
Claudia Lorena Burbano García

Por los caminos del pensamiento latinoamericano

COORDINADORES
David Antonio Pérez Nava
Asociación de Filosofía y Liberación
Claudia Lorena Burbano García
Fundación Universitaria de Popayán

**Por los caminos del
pensamiento latinoamericano**



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA
DE POPAYÁN



Título original:
Por los caminos del
pensamiento latinoamericano:
Ciencias críticas y filosofía de la liberación

Primera edición: octubre 2020

EDITOR:
David Antonio Pérez Nava

COORDINADORES
David Antonio Pérez Nava
Asociación de Filosofía y Liberación
Claudia Lorena Burbano García
Fundación Universitaria de Popayán

Publicado por acuerdo con los autores.
© 2020, Editorial Grupo Compás, Fundación Universitaria de Popayán
Guayaquil-Ecuador

Grupo Compás es una editorial de la Universidad de Oriente desde el 2017, cada uno de sus textos han sido sometido a un proceso de evaluación por pares externos con base en la normativa del editorial. Este texto ha sido sugerido para su indexación en Latindex, Redib, ErihPlus, mediante ISSN 2600-5743 Folio 28701 Folio Único 24972 Centro de Acopio, Ecuador

El copyright estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Quedan rigurosamente prohibidas, bajo las sanciones en las leyes, la producción o almacenamiento total o parcial de la presente publicación, incluyendo el diseño de la portada, así como la transmisión de la misma por cualquiera de sus medios, tanto si es electrónico, como químico, mecánico, óptico, de grabación o bien de fotocopia, sin la autorización de los titulares del copyright.

Editado en Guayaquil - Ecuador

ISBN: 978-9942-33-366-7



Índice

Presentación	3
David Antonio Pérez Nava	
1. Racionalidad reproductiva y paradigma de la liberación ante el fetichismo colonial de la modernidad occidental	10
Magdalena Becerra Tapia, Lucía Rey Orrego y Christian Soazo Ahumada	
2. <i>Aporte de las miradas decoloniales en la comprensión de los movimientos y organizaciones sociales campesinas</i>	48
Claudia Lorena Burbano García, Claudia Vélez de la Calle, Luis Rubén Díaz Cepeda y Dora Marcela Gutiérrez Lozada	
3. Ser pueblo. Un comentario sobre las "Cinco tesis sobre el populismo" de Enrique Dussel.....	69
Bernardo Cortés Márquez	
4. Psicología organizacional y del trabajo en contextos organizacionales latinoamericanos.....	100
Martha Isabel Lasso Quintero y Susana Eugenia Maya Durán	
5. La realización del capital como desrealización del trabajo vivo. Comentario a <i>La Producción Teórica de Marx</i> de Enrique Dussel.....	131
Mario Orospe Hernández	
6. Aproximaciones al pensamiento filosófico-político de la Revolución Mexicana.....	160
Mario Ruiz Sotelo	
7. Crítica geopolítica de la paz kantiana	186
Enrique Téllez Fabiani	
8. ¿Qué significa pensar desde la filosofía dusseliana de la liberación? Breve introducción a su lógica	210
Flavio Teruel	

Presentación

David Antonio Pérez Nava

La historia de América Latina es compleja y diversa. Antigua depositaria de formas civilizatorias de gran envergadura, transforma con su potencia y su riqueza la fisonomía general del planeta tras el arribo castellano de 1492: mucho más le debe el mundo a este continente que lo que el mundo, el "viejo", pudo haber significado para pueblos y culturas cuyo desarrollo político, económico, social e incluso moral, era sólo comparable con las entonces grandes culturas de Oriente y Oriente Medio. La historiografía contemporánea así lo constata. La colonización (larga, penosa, heterogénea) implicó un fenómeno de hibridación nunca visto ni antes ni después de ese suceso, y trajo a la luz a pueblos y culturas que ni la legítima resistencia indígena (que en voz del indígena Carlos Ometochtzin clamaba, en 1539, por poder seguir "viviendo como vivían") ni el triunfalismo europeo (convencido de poder implantar su civilización, su cultura y su sistema de creencias como si de calco y copia se tratara), podrían siquiera haber advertido.

El pasado nos constituye, es cierto, y comprender el nuestro pasa necesariamente por asumir su carácter múltiple y en muchas formas contradictorio. No hay sujetos ni procesos puros, por muy justos que puedan ser las causas que los motivan. La herencia hispano-lucitana (y con ello europea), la enorme diversidad indígena y el legado de la África negra que llegó a estas tierras en condición de esclava, fueron entonces la materia prima a partir de la cual la historia (imprevisible y caprichosa) moldeó aquello que somos en cada caso. Ni indígenas, ni negros, ni europeos: latinoamericanos. Porque ni las comunidades indígenas de hoy son –y no deben ser consideradas como tales, a riesgo de caer en un esencialismo ingenuo– continuación inalterada de sus ancestros precolombinos (pues

determinadas están por Occidente desde el momento mismo en que lo resisten, cuando lo hacen); ni los negros latinoamericanos, a razón de su color de piel, eluden el testimonio vivo de la salida forzosa de sus comunidades originarias, la esclavitud y el mestizaje étnico y cultural necesariamente padecido; ni nuestra cultura, por mucho que se haya pretendido construirla a imagen y semejanza de los vencedores, puede borrar de sí la marca indeleble del mestizaje en tanto síntesis de tantas otras formas de vivir, pensar, sentir e interpretar el mundo. Todo eso y más es lo que somos.

América Latina es, pues, novedad absoluta y, al mismo tiempo, persistencia de un pasado vivido como contradicción creativa, que articula, opone y subsume una inmensa pluralidad de elementos que, en su conjunto, dan vida a una región cien veces sometida, colonizada y dependiente que, pese a serlo (y probablemente gracias a ello), ha abierto para sí y para la humanidad como un todo, diversas perspectivas de futuro desde hace poco más de 200 años. Las Independencias (desde el Haití rebelde del siglo XVIII), las guerras liberales del XIX, la Revolución Mexicana o Cubana del siglo XX y los gobiernos progresistas del XXI, con todas sus contradicciones, no han hecho más que demostrarlo. Cuando la opresión es lo que se padece, la liberación es el único horizonte posible.

La novedad, la complejidad y la diversidad en grado sumo, entonces, caracterizan a nuestro subcontinente y a los pueblos que en él habitan, de modo que la posibilidad de dar cuenta de su dinámica exige, como es natural, un pensamiento capaz de identificar los distintos afluentes de los que abreva, pero también de comprender los modos en que se articulan hasta crear las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que nos caracterizan. Un pensamiento genuinamente situado, plenamente consciente del lugar desde el que su discurso se enuncia, no busca adecuar la realidad a la teoría (al modo en que el literato crea y describe un mundo

inspirado en su imaginación y en sus aspiraciones) ni explicar lo real a partir de modelos importados, fruto de un contexto, un lugar y un tiempo ajenos: lo mismo peca el que imita irreflexivamente discursos y proyectos extranjeros, que el que busca recetas milagrosas en, por ejemplo, los “pueblos originarios”. Y aunque de ambos males ha padecido, y aún lo hace, la intelectualidad latinoamericana (incluso aquella que presume de una supuesta radicalidad crítica), lo cierto es que también existen auténticos esfuerzos por explicarnos y comprendernos según las determinaciones que nos son propias en tanto hombres y mujeres en algún punto modernos y occidentalizados, **pero latinoamericanos**; lo que exige echar mano de una gran diversidad de recursos analíticos, incluidos aquellos que, nos guste o no, son parte de la tradición de la que también formamos parte importante. A la manera de José Martí, la nuestra es una negación que afirma, pues sabe que no es moderna (y no quiere serlo), pero al mismo tiempo se reconoce como triste heredera.

* * *

Ahora bien, en este último sitio es que pretende inscribirse el libro que el lector tiene ahora en sus manos. Los artículos que lo componen buscan, en consecuencia, mostrar la especificidad de la realidad latinoamericana sin pasar por alto su dimensión mundial y, por ello, las maneras en que se articula con las otras regiones del planeta. Cuando Claudia Lorena Burbano y compañía, por ejemplo, buscan dar cuenta de los movimientos y organizaciones campesinas en América Latina, lo que hacen es mostrar el derrotero seguido por el pensamiento latinoamericano hasta su manifestación actual como pensamiento decolonial, lo que nos permite, en realidad, reflexionar acerca de sus aportes y aciertos, pero también sobre sus límites y contradicciones; todo lo cual no hace más que evidenciar la necesidad de un pensamiento serio, profundo y comprometido que nos ayude a explicar nuestras realidades, nuestras luchas y nuestros anhelos. En

un sentido análogo, Martha Lasso y Susana Maya intentan, desde una mirada crítica, pensar una Psicología Organizacional y del Trabajo (POT) situada (como debe ser nuestro pensamiento), esto es, que responda a las circunstancias nacionales y las necesidades regionales, y que no reproduzca (con perniciosos resultados) los moldes de las sociedades desarrolladas, sometidas a otros modelos laborales y con características socio-culturales completamente distintas a las nuestras.

Bernardo Cortés Márquez, por su parte, desde la necesidad primera de pensar la coyuntura política contemporánea, asume la tarea de pensar el “pueblo” como categoría política. Sus posiciones, fuertemente influenciadas por un “teórico del antagonismo”, Ernesto Laclau, sirven para problematizar (y en muchos sentidos profundizar) la propuesta hecha desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, muy preocupada por delinear una ontología política, pero a veces omisa al momento de pensar el contenido, la materialidad misma de lo político y la manera en que sus actores se articulan en una lógica tensa, contradictoria y dinámica. No se es verdadero discípulo, pensamos, sin una lectura atenta y una crítica comprometida como la que aquí se bosqueja. Por otro lado, Mario Ruiz Sotelo, en su artículo, delinea también un concepto de pueblo, pero no para intentar hallar sus determinaciones esenciales (como Cortés Márquez), sino para juzgar desde ahí el acontecimiento político que ese pueblo protagoniza: la Revolución Mexicana, hecho históricamente novedoso, profundamente autóctono y que influye, mucho más que otros procesos revolucionarios, en la vida social, política y cultural de los países latinoamericanos. Es hora de resignificar, desde nuevas perspectivas, algunas etapas, personajes y sucesos de la historia del continente, condenados hasta ahora a la incomprensión gracias al arbitrario *monopolio revolucionario* que se adjudicó la izquierda socialista del siglo xx (profundamente eurocéntrica), quien creyó tener el derecho de determinar,

desde esquemas muy limitados, lo que era o no un movimiento popular y revolucionario. En oposición a Adolfo Gilly, la Revolución Mexicana no es de modo alguno una “revolución interrumpida”, sino un proceso vivo cuyas transformaciones (que efectivamente realiza) no siguen camino hecho ni receta alguna, y tampoco responden a planificaciones perfectas ni a idealizaciones puras, como no lo hace en realidad revolución alguna. El trabajo de Sotelo, de este modo, nos permite adentrarnos en estas reflexiones.

Latinoamericanos como somos –con todo lo que ello implica–, la tradición de pensamiento occidental también es nuestra. Carecen de sustento, a nuestro juicio, aquellos discursos que obviando el sustrato plural de nuestro ser latinoamericano, pretenden hacer *tabula rasa* de aquella parte de nuestra herencia que es moderna y occidental, en favor de una fiebre decolonial presentada con una radicalidad a veces ingenua y a veces caprichosa. Nuestra realidad es más compleja que eso y el pensamiento que busque explicarla también debe serlo. Es de celebrar, entonces, los acercamientos a Immanuel Kant y a Karl Marx que aquí se realizan: el primero, preocupado por dar cuenta de la racionalidad moderna y por legitimar su modelo civilizatorio; el segundo, el gran crítico del capitalismo y profundo conocedor de su estructura perversa. Los trabajos de Enrique Téllez y Mario Orospe, en este sentido, nos ofrecen una mirada problematizadora de ambos pensadores, pues mientras Téllez realiza una crítica de la “paz kantiana” situándola en el contexto global que le da origen (en el que América Latina se piensa desde su justo sitio) y contraponiéndola con los pensadores casi siempre olvidados del siglo xvii hispanoamericano; Orospe realiza una lectura minuciosa de Marx pero desde un punto de vista netamente latinoamericano, es decir, tomando como punto de partida la lectura que en torno a él realiza Enrique Dussel y que, como es sabido, dio como resultado fecundo distintos trabajos cuya

recepción no ha sido, pensamos, adecuadamente valorada no sólo entre los que se reivindican marxistas, sino incluso entre los seguidores del célebre filósofo latinoamericano. Ambos artículos, cada uno a su manera, son trabajos exploratorios, intentos de criticar el orden vigente desde sus entrañas, pues toda crítica seria a la Modernidad pasa obligatoriamente por un análisis exhaustivo de su estructura y de los clásicos que han intentado explicarla.

La filosofía de la liberación de Dussel es, por si hace falta explicitarlo, uno de los presupuestos teóricos de todos los artículos que aquí se presentan. La importancia de su propuesta filosófica es, creemos, algo que no puede ponerse en duda. Ante tal hecho, el trabajo de Flavio Teruel, *¿Qué significa pensar desde la filosofía dusseliana de la liberación?*, nos permite comprender su método y, con ello, acercarnos a la comprensión de su desarrollo interno, de su lógica, y del lugar que ésta tiene en el desarrollo mismo de la filosofía universal. Finalmente, el trabajo de Becerra, Rey y Soazo manifiesta el anhelo compartido de trascender el modelo civilizatorio hoy hegemónico, la Modernidad/occidental/capitalista, y dirigirnos hacia una transmodernidad cuya sustancia no se puede anticipar, como no se pudo anticipar tampoco el orden que surgiría tras el inicio de la colonización europea en América. Queda por determinar, en este sentido, si es posible presentar, como pretenden estos autores, el marco categorial, los fundamentos epistémicos de ese otro mundo posible (pero sobre todo deseable), antes del surgimiento mismo de éste, sobre todo si tomamos en cuenta aquello que afirmaba Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, esto es, que la historia es el resultado inintencional de las praxis intencionales de los seres humanos. El futuro no se anticipa.

* * *

Como es habitual, lo mismo los autores que los editores quedamos a merced de ustedes, los lectores, quienes tendrán la última palabra para determinar si los trabajos aquí reunidos abonan o no al pensamiento crítico, situado y comprometido tal cual lo hemos caracterizado. Esta presentación, en todo caso, no ha hecho más que exponer, en términos generales, el contexto, los motivos, los límites, los autores, las fuentes y los problemas de esta nuestra obra, como en un afán de invitarlos a andar *Por los caminos del pensamiento latinoamericano*. Por lo menos en eso deseamos tener éxito.

Racionalidad reproductiva y paradigma de la liberación ante el fetichismo colonial de la modernidad occidental

Magdalena Becerra Tapia¹

Lucía Rey Orrego²

Christian Soazo Ahumada³

1. Marcos categoriales, método y horizontes epistémicos

El presente trabajo reflexiona en primer lugar sobre la importancia de una adecuada comprensión de los marcos categoriales, el método y los horizontes epistémicos, desde una orientación crítica frente a las prácticas de dominación actuales, no sólo del sistema económico capitalista, sino también de la fundamentación epistémica de la modernidad. Este enfoque gira en torno al ámbito de las relaciones comunitarias vinculadas intensivamente con la territorialidad y con los más diversos modos de reproducir las condiciones de vida en el planeta. Ante la catástrofe social y ecológica agudizada por el sistema capitalista neoliberal, situarse desde un horizonte crítico al de la racionalidad instrumental moderna resulta ser una necesidad imperiosa dada la maraña de velos ideológicos con los que la “civilización” moderna encubre sus modos de apropiación, no sólo de materias primas sino de conocimientos y mano de obra indígena y afrodescendiente, ejecutando lo que Juan José Bautista designa como *acumulación pre-originaria* (2018a).

¹ Investigadora y académica. Doctorante en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Investigadora asociada en el Centro de Investigación en Estéticas Latinoamericanas (CIELA), Universidad de Chile. ORCID: 0000-0003-3870-6837.

² Investigadora, curadora y académica. Magister en Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Investigadora asociada en el CIELA, Universidad de Chile. ORCID: 0000-0003-2621-8115.

³ Investigador y académico. Doctor en Filología Románica por la Universidad de Friburgo, Alemania. Investigador asociado del CIELA, Universidad de Chile. ORCID: 0000-0001-9565-221X.

Desde este contexto histórico-cultural, situado en el escenario necropolítico de Latinoamérica y el sur global, surge la necesidad de reflexionar sobre el vínculo entre los marcos categoriales, los fenómenos sociales y las directrices generales para un horizonte político liberador. Para tal efecto, se considera como materiales fundamentales para el debate sobre la realidad socio-política latinoamericana, los principios normativos ético-políticos propuestos por Enrique Dussel desde la *Filosofía de la liberación* (2011), la materialidad de la dominación considerada desde el paradigma descolonial (Grosfoguel-Castro-Gómez, 2007) y el humanismo de la praxis expuesto por Franz Hinkelammert (2018), las cuales tienen en común el principio material de afirmación de la vida, de la plenitud de la vida comunitaria como criterio arquetípico de verdad y racionalidad de orden intersubjetivos, atravesando el campo ecológico, económico y cultural. Este principio parte, en primer lugar, de afirmar la comunidad-de-vida (Dussel, 2006) o el "circuito natural de la vida humana" (Hinkelammert-Mora, 2014) en tanto espacio relacionado con la razón práctico-material; y en segundo, de buscar consensos esenciales para organizar formas de vivir en común conforme al ejercicio democrático de la razón práctico-formal.

La concepción de *marco categorial* usada en esta investigación se fundamenta en las contribuciones de Franz Hinkelammert (1978). Para él, el marco categorial no sólo posibilita *percibir* los fenómenos sociales y, por tanto, hacerlos de algún modo inteligibles, sino también propicia el despliegue de los modos de *actuar*, o sea el ejercicio de la *praxis*. Efectivamente, el marco categorial que se usa para interpretar la realidad "nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras" (1978: 9). El punto de fondo radica en situarse más allá de la ontología del sistema dominante, si se quiere llevar a cabo un pensamiento crítico allende la episteme moderno-occidental, esto es, el "mundo" abierto según el horizonte de expectativas (Koselleck,

1993) de la subjetividad burguesa eurocéntrica, basado en las ideas de desarrollo, progreso, futuro e historia universal. Desde otro *locus* de enunciación, como el centrado en relaciones de alteridad y exterioridad crítica (Dussel, 2011), instaladas en el campo de la economía política en la noción de *trabajo vivo* (Dussel, 2014b) o *valor de uso* (Echeverría, 1998a), más que el proyecto existencial de un individuo o comunidad determinada, lo que se revela es la potencialidad de afirmación de toda forma de vida, es decir, la pluriversalidad de lo viviente o la condición *transontológica* o *ética* fundamentada desde el paradigma de la liberación (Dussel, 2014a; Bautista, 2014).

Los marcos categoriales ponen en movimiento dialéctico las relaciones entre sujetos (intersubjetivas) y las relaciones entre sujeto y "objeto". Ciertamente ambas se encuentran completamente interrelacionadas. No existe una relación "sujeto-sujeto" aséptica ni tampoco una relación "sujeto-objeto" puramente tecnocrática. Siempre las relaciones intersubjetivas (sujeto/sujeto) se encuentran mediadas por relaciones objetivas (sujeto/objeto), por ejemplo, a nivel del desarrollo de los medios de producción económicos para la afirmación de la reproducción social, como asimismo, ninguna relación "sujeto-objeto" se halla sin un horizonte de sentido fundado en relaciones humanas intersubjetivas, expresadas paradigmáticamente a nivel de la memoria colectiva, las tradiciones culturales y las prácticas rituales y culturales de autoafirmación comunitarias. Sin embargo, estas últimas trascienden el horizonte de la racionalidad medio-fin, que en última instancia tiende a conservar el orden institucional establecido, para orientar una interpretación estrictamente política a partir del énfasis puesto en la racionalidad vida-muerte o racionalidad reproductiva (Bautista, 2018b: 42). Ésta se distingue por desplegar las relaciones intersubjetivas o transontológicas y por reconocer como presupuesto un paradigma biocéntrico, en el cual la naturaleza es

considerada un sujeto bajo la perspectiva del marco categorial del “circuito natural de la vida humana” (Hinkelammert-Mora, 2014: 17), cuyo referente primordial sostiene que para “todo acto o producto humano y para el análisis de la realidad, el criterio (es el) del sujeto vivo, corporal, concreto, necesitado (los hombres y mujeres de carne y hueso)” (*ibid.*: 14).

En concordancia con la idea de “marco categorial”, Hinkelammert concibe la noción de *método* (1978: 338). Éste no es simplemente el arsenal instrumental con el que se procesa la información “cualitativa” y “cuantitativa” del mundo para ejecutar una hipótesis de investigación científica, sino una *concepción* de ser humano (presupuesto categorialmente conforme a relaciones de producción/reproducción con la naturaleza) que, siguiendo tanto la influencia histórica del cristianismo primitivo como del pensamiento de Marx, e incluso, de muchas cosmovisiones de pueblos originarios, toma a la *vida real y concreta* como fundamento, como marco referencial trascendental desde el cual interpretar los distintos comportamientos humanos (*ethos*). Desde este punto de vista, el *meth-odos*, es decir, el camino “más allá” o “a través de” (pues *odós* quiere decir “camino”), es siempre radical, pues “o se vive o se muere. No se vive un poco, o parcialmente” (Hinkelammert, 1978: 339).⁴ Para Dussel, igualmente la vida real es el fundamento o principio ético normativo desde donde cobran sentido los más disímiles valores como mediaciones para la afirmación de la vida comunitaria. En este sentido, el fundamento indica “una posición respecto a lo que reposa sobre lo así denominado. Fundamento primero es aquello acerca de lo cual nada puede decirse por cuanto es el origen de todo decir” (Dussel, 2011: 57).⁵ Asimismo, para

⁴ En este punto existe una total correspondencia con el horizonte cultural del mundo indígena, pues para éste siempre se está jugando en cada *circunstancia* la vida o la muerte, el maíz o la maleza (Kusch, 2000a: 75).

⁵ En relación con el sistema capitalista, como se mostrará en lo sucesivo, Dussel conceptúa expresamente el fundamento del capital o su “ser” como el *valor que se valoriza* en todas las mediaciones económicas capitalistas (2018: 17).

Hinkelammert la vida real es “la última instancia de todos los valores” (1978: 339). En este sentido, la interpretación de la vida como *real* es la aplicación del método, por tanto, éste expresa “el mismo criterio de verdad: la *vida real*”.

El asunto crucial aquí, vinculado con la teorización sobre los marcos categoriales y sobre la concepción del método, es que aquélla no se restringe a un ámbito epistémico tradicional, sino que, a partir de una concepción “otra” de la realidad, realiza los cimientos para una inevitable reflexión política.⁶ Se juega una “guía de acción” crítica para la praxis social o comunitaria. De acuerdo con esto, los marcos categoriales operan como modelos ideales o marcos regulativos que deben ser expuestos a la más descarnada factibilidad empírica, esto es, llevando a la práctica el principio de factibilidad, arquitectónico de una política de la liberación (Dussel, 2006), vinculado con las condiciones de posibilidad concretas de una determinada coyuntura histórica (“situacionalidad” geopolítica). Lo fundamental aquí es que esta “guía de acción” para la praxis no es una mera abstracción o entelequia que se construye imaginariamente, desarraigada de la realidad histórico-social, sino un marco categorial que emerge desde una realidad situada que por ello no renuncia a su pretensión de universalidad. Por tanto, desde este expreso *locus* de enunciación situado en la periferia colonial global, esta orientación para la praxis resulta ser una realidad eminentemente contextualizada y concreta. Desde aquí su concepción sobre “lo posible” se configura a partir de la inexorable contrastación entre el marco categorial y los criterios de factibilidad. Hinkelammert sostiene al respecto que lo posible resulta del “sometimiento

⁶ Bautista sostiene que “desde *otro marco categorial* distinto, cuyo horizonte alude a otra concepción de la realidad desde cuyo ámbito se pueda fundamentar de otro modo las explicaciones [...]. Es en este sentido que la epistemología deja de ser una reflexión meramente metodológico-académica, para convertirse también en una reflexión *política*” (2018b: 36).

de lo imposible al criterio de la factibilidad" (1978: 26). En este sentido, "lo imposible" no sería más que el marco categorial –lógicamente posible, empíricamente imposible– (Dussel, 2006: 134), el "modelo ideal", el "postulado" o "idea regulativa", cuyo fundamento es la concepción de ser humano dispuesta como *horizonte epistémico*, como encuadre de las potencialidades de percibir, interpretar y transformar la realidad en que se vive. Así, en "lo utópico" presente en todo marco categorial "se concibe lo imposible para conocer, a través de la experiencia y del análisis de la factibilidad, lo posible" (Hinkelammert, 1978: 26). De acuerdo con estas premisas, la factibilidad empírica de la realidad material del sur global, atravesada por la colonialidad del poder (Quijano, 2000), el racismo estructural del sistema-mundo (Grosfoguel, 2013), una práctica sistemática de necropolítica (Mbembe, 2011) y "cultura de la excepción" (Herlinghaus, 2009), pone en primer lugar la problemática de la *territorialidad, corporalidad humana/natural y autodeterminación comunitaria* como elementos cardinales de una economía política crítica al actual paradigma neoliberal del sistema mercado-mundo (Bautista, 2018b). Estos componentes conjugan en sí mismos tanto la necesidad de reproblematicar los fundamentos ético-políticos para tal economía, bajo la reflexión en torno a los marcos categoriales y dimensiones metódicas fundamentales desde América Latina, como de considerarlos como elementos concretos para una adecuada comprensión de la factibilidad empírica, según el horizonte histórico-cultural de cada región. Sólo así se puede establecer un horizonte de lo *posible* fundado desde basamentos categoriales fuertes, ético-políticos, transontológicos, afirmantes de la vida global en el planeta; dando pie a lo que, siguiendo a Dussel, se puede denominar *realismo crítico* (2006: 37). Desde este horizonte de sentido se comprende en todo su espesor político la diferencia abismal de marcos categoriales u horizontes

epistémicos entre desarrollismo y dependencia o entre reformismo y genuina transformación (revolucionaria).

2. Marcos categoriales para una economía política crítica

A partir del marco teórico expuesto, se pueden observar con mayor claridad las limitaciones y factibilidades de las “economías sociales y solidarias”, conformes al discurso dominante que las considera un “tercer sector” o intersticio entre la economía pública y la capitalista, o entre el mercado y el supuesto “no-mercado”. Desde este punto de vista, evidentemente, las economías solidarias no tendrían más que el nombre de “solidarias”, pues en realidad serían sólo reformas o maquillajes a la lógica del sistema de producción capitalista, el cual se mantendría intacto en su condición de “identidad”, esto es, en su dominancia como marco categorial basado en la “acumulación de la tasa de ganancia”, en la rentabilidad económica y en el interés comercial y financiero. Ahora bien, aunque ciertamente desde el ángulo integracionista se puedan obtener beneficios y lograr hitos significativos en las luchas económicas y ecológicas contemporáneas, el problema de fondo es que dada la gravedad de la situación actual las reales posibilidades “políticas” de las comunidades de vida del sur global – expuestas a brutales condiciones de sequía, a crecientes niveles de contaminación y de mega eventos climático-atmosféricos que destruyen todas las condiciones materiales de subsistencia–, no pueden consumarse si se ejercen cambios meramente cosméticos dentro del marco categorial dominante, en este caso de la modernidad capitalista. Las necesidades concretas a las que el sistema neoliberal ha confinado a estas comunidades han sido las detonantes de los movimientos sociales y comunitarios que desde los 80’ se han venido gestando no sólo en América Latina sino en el mundo entero (Zibechi, 2003). Desde este *locus* de enunciación ya no tiene realidad política el mero reformismo, pues la penetración de la tectónica neoliberal ha sido tan voraz (principalmente a través de la políticas de

violencia desnuda y criminalización contra las comunidades y del extractivismo mega industrial minero, agroforestal o salmonicultura), que sólo una *transformación* que tenga un marco categorial trascendente⁷, no sólo al capitalismo sino igualmente a la modernidad, esto es, *otro marco* no-moderno (pues para Bautista la modernidad es el fundamento cultural e histórico del capitalismo. 2018c: 134⁸), puede tener realmente factibilidad política, pues responde a las necesidades y exigencias provenientes de la *materialidad negada* de las comunidades precarizadas. Bajo este escenario, toda perspectiva categorial que no repare en la necesidad esencial de afirmar la materialidad de la vida comunitaria caería en el riesgo de convertirse en una crítica conveniente al sistema y así devenir una “crítica óntica, o sea parcial y superficial de cualquier forma de dominación” (*ibid.*: 141).

Cuando se habla de *otro marco* no-moderno se piensa en partir del anclaje categorial provisto por la *vida humana* como hecho originario y fundante de todos los sistemas económicos (Dussel, 2014b: 20). Se considera el primer criterio de verdad a partir del cual se puede producir la configuración de cualquier mundo material o imaginario simbólico. Dentro de la espiral vital originaria, vinculada con una “economía para la vida” (Hinkelammert-Mora, 2014) o una “economía equivalencial” (Dussel, 2014b), la *comunidad* se constituye en el punto de partida de la vida económica, pues categorialmente se fundamenta en la referencia intersubjetiva (relaciones “sujeto-sujeto”) que gestiona éticamente (utópicamente, como modelo ideal o idea regulativa) siempre *lo necesario* -siguiendo la dinámica orgánica del valor de uso- y lo distribuye equitativamente como en el caso

⁷ Donde lo trascendental, según Hinkelammert, no debe pensarse según los principios del idealismo de la filosofía moderna, sino conforme a la “idea de que la *materialidad de la vida* es un presupuesto *trascendental* de todo acto o hecho histórico, económico o político” (Bautista, 2018b: 68, nota 60).

⁸ Es más, Bautista sostiene que “la *modernidad* es la cultura que produjo explícitamente la burguesía para reproducirse culturalmente” (2018b: 16).

de los sistemas económicos equivalenciales (*ibid.*: 24). En este caso se impone *lo común*, pues no existe una acumulación excesiva e injusta de los excedentes por parte de algún miembro o clase de la sociedad.

En cambio, cuando predominan las relaciones mercantiles y los sistemas no-equivalenciales, el valor de cambio se impone sobre el valor de uso, eclipsándolo, aunque sin poder nunca eliminarlo del todo, y siendo éste, por el contrario, la piedra de toque de todo el sistema capitalista, como lo expuso Bolívar Echeverría (1998a). En efecto, Hinkelammert sostiene que el sometimiento del valor de uso al valor de cambio es el “de la vida real a la ley del valor” (2014: 29). Para Dussel, el valor de uso es la materia del consumo en tanto finalidad primera y directamente material referida a la vida, y por ello, al cumplimiento de las necesidades vitales (2014b: 30). El valor de cambio, por su parte, es una determinación cuantitativa o formal del valor de la cosa, a diferencia del valor de uso que es una determinación cualitativa o material de ésta (*ibid.*: 39). Dentro del circuito económico fundamental, para Dussel el consumo es *subjetivación* de un valor de uso que repone parte de la vida consumida del sujeto vivo por el simple acto de vivir. El trabajo es, por el contrario, *objetivación* de la vida del sujeto productivo que crea un valor de uso puesto por el sujeto vivo (sujeto que es el *trabajo vivo*). Debe distinguirse entonces entre *sujeto vivo* y *trabajo muerto* objetivado. El trabajo vivo da cuenta dentro de esta fundamentación epistémica de la posición de “sujeto” mientras que el trabajo objetivado (trabajo “muerto”) la de “objeto” (Bautista, 2018c: 137).

Para Hinkelammert, la concepción de ciencia de Marx (*Wissenschaft*) no es para nada la ciencia positivista del siglo xx de un Weber o Popper (*science*), referida a lo meramente dado. En su comprensión de la ciencia, ésta debe escuchar el *grito del sujeto* (Hinkelammert, 1998) que le viene de la *ausencia de lo presente* que está escondido, oculto o eclipsado –como lo es el “plusvalor” en relación con la “ganancia”–, condicionando todo

desde abajo (Hinkelammert, 2008: 376). Lo que está presente tanto en el sistema capitalista (plano óntico) como en la modernidad (plano ontológico) es una ética de la muerte en la que se destruye el trabajo vivo y la naturaleza, las dos fuentes de riqueza que Marx reivindica.

El “grito del sujeto” emerge desde un marco de comprensión que sitúa en el centro de la producción de sentido y realidad la categoría de *unidad del cuerpo*. Esta es la base corporal-material desde donde radica el *círculo natural de la vida humana* o expresión de las condiciones últimas “que siempre se deben respetar para que la vida humana sea posible y sostenible” (Hinkelammert-Mora, 2014: 17). Este círculo debe vincularse contingentemente en los escenarios de lucha social con el sistema de la *división social, sexual y racial del trabajo*, pues éste no es un simple complejo de especialización, intercambio e interdependencia entre productos y productores, sino un “*nexo corporal* entre los seres humanos concretos [...] y de estos con la naturaleza” (*ibid.*: 16). La *corporalidad del sujeto* resulta ser un concepto clave de una economía para la vida. Éste remite a su condición comunitaria, es decir, a la idea de que la comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal, pues “se trata del *nexo corporal* entre los seres humanos y de estos con la naturaleza” (*ibid.*: 27). Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta “base corporal y material, en la cual diariamente se juega la vida o muerte de la gente: su *sobrevivencia*, su actuar en comunidad, sus condiciones de existencia [...] esta red de relaciones sociales [...] es el] sistema de división social del trabajo” (*ibid.*: 27).

Esta dimensión categorial de la unidad del cuerpo se pone en tensión en el contexto de la civilización moderno-occidental, en la medida en que el trabajo humano y la naturaleza son degradados al estatus de objeto de explotación, sobre la base de la destrucción sistemática de todo tipo de relaciones humanas intersubjetivas (Bautista, 2018c: 142). Desde este amplio

horizonte epistémico, Hinkelammert interpreta el marco categorial de Pablo de Tarso, proveniente del pensamiento semita, del cristianismo primitivo palestinese. En efecto, Pablo siempre concibe la vida encarnada, es decir, referida a la vida del cuerpo. De aquí que pueda llegar a decir que "Cristo vive [...] en la *vida corporal* de los hombres" (1978: 182). Con este presupuesto, la relación con Dios es finalmente a través de la unidad corporal (*ibid.*: 182). En suma, la remisión más íntima con Dios, la confianza o *fidei*, no es un acto de conciencia, sino "la aceptación de la unidad corporal entre los hombres -del sujeto en comunidad- que para él es tanto el cuerpo de Cristo como el puente corporal con Dios" (*ibid.*: 182). Desde este marco antropológico-cultural se configura el horizonte categorial fundado sobre las nociones de *sujeto en comunidad*, *amor al prójimo* y *derecho al uso de los bienes de la tierra* (*ibid.*: 204). Estos principios materiales comprenden una honda significación sobre lo que se entiende por corporalidad viviente, noción que no se reduce a las meras necesidades físicas, sino que, desde ellas, puede activar nexos espirituales con las formas más elevadas de la cultura, vinculadas con los ritos/cultos sagrados de su comunidad. Desde esta comprensión, su fundamentación filosófica, esto es, su disposición categorial, concierne a las nociones centrales de la filosofía y teología de la liberación y de un marxismo genuinamente crítico de orden transmoderno (Dussel, Hinkelammert, Bautista): pensamientos emergidos desde el contexto político-cultural de América Latina, subyacentes por la misma exigencia de realidad de la experiencia socio-histórica latinoamericana a los discursos desarrollistas, modernizantes, que en su versión *in extremis* llegan hasta la religión del mercado neoliberal (Hinkelammert, 2017).

Ahora bien, una de las primeras categorías que subyace a la noción de "unidad del cuerpo" es la de proximidad histórica (Dussel, 2011), que refiere a la proyección de la relación de inmediatez experimentada por la madre-

hijo/hija en la relación cultura-pueblo (*ibid.*: 47). La primera relación analógica práctico-productiva, cuasi económica, en tanto experiencia *utópica originaria*, sería la que establece la madre y la prole en el acto de mamar. Se da aquí un producto de la propia corporalidad materna que se dona gratuitamente a su descendencia; al nuevo *otro* que ha procreado con exterioridad y autonomía (Dussel, 2014b: 35). Se establece así una relación analógica práctico-productiva, *proto-económica*. El ser humano se encuentra siempre en una posición de *apertura* al otro, como respuesta originaria de ser un efecto de un acto desinteresado de *donación* (*ibid.*: 35). Este se encuentra vigorosamente arraigado en el horizonte cultural de los pueblos indoamericanos; de hecho, todo su sistema económico de organización comunitaria (*ayllu*) se basa en el sistema de prestación (*ayni*) fundado sobre la base del régimen de amparo, de refugio y protección.⁹ Entre los aztecas igualmente se nombra al ser humano “el deudor” (*macehual*), por deberle a los dioses el *don* gratuito de la vida. Asimismo, a la madre se la venera en la mayoría de las culturas del planeta por ser la donadora gratuita de la vida, cuya donación absoluta no se puede pagar. En este sentido, como argumenta Dussel, el don es anterior a la justicia porque no reclama pago, pues la justicia es dar a cada uno lo que merece. En cambio, el don da al otro algo antes de que pueda siquiera merecerlo. Lo gratuito es su horizonte esencial, porque la gratuidad es la esencia del don; es la economía perfecta, originaria y utópica (Dussel, 2014: 35-36). Lo importante aquí, que religa las nociones de “unidad del cuerpo” y “proximidad histórica”, es que el don se funda sobre la base de otra concepción de poder –por tanto, de otro marco categorial u horizonte

⁹ El mundo indígena del altiplano “utiliza un sistema de prestación llamado *ayni*, que tiene varios milenios de antigüedad, y cuya similitud con la cooperativa es muy grande. Consiste en una *relación económica anterior* a una economía del dinero. Se basa en la *propiedad común* de la tierra y de los utensilios” (Kusch, 2000b: 414-415).

epistémico– ligado con el poder como *servicio* (no como “dominación”, como en la concepción moderna del poder según Weber), con el poder *para* la vida. Por tanto, implica siempre la acción de un miembro de la comunidad que no puede menos que *participar* en ella porque todo se lo debe, y porque tiene plena conciencia de que la sobrevivencia de cada miembro es fruto de la *mutua responsabilidad* (*ibid.*: 37).

Otra categoría fundamental con la que se cimenta la “unidad del cuerpo”, fraguada primordialmente como comunidad económica por su reserva de memoria y justicia en tanto utopía originaria (*ibid.*: 34), es la de *referencia trascendental* propuesta por Hinkelammert (2008: 377). Esta categoría emerge como una comprensión radical que trasciende el orden dialéctico de la dominación, es decir, el régimen en el que las relaciones humanas libres, cara-a-cara, basadas en la alteridad radical, en la noción de “prójimo” (proximidad histórica), se encuentran plenamente mediatizadas, subsumidas, formalizadas, explotadas, oprimidas, por las relaciones materiales encarnadas en las cosas, en las mercancías, en el dinero, en el capital y en el mercado (los fetiches modernos, según Marx). Hinkelammert argumenta que se trata aquí de una “dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana”, es decir, tiene el potencial de trascender la totalidad fetichizada del sistema dominante si se pone el foco de atención en lo que se podría llamar una “dialéctica trascendental, para las cuales las relaciones sociales directas [...] son la *referencia trascendental*” (*ibid.*: 377). Estas son las relaciones sociales inmediatas, vinculadas con la participación, la comunidad y el circuito natural de la vida, que materializan los elementos centrales del marco categorial del paradigma de la liberación propuesto en estas líneas, afín a las ideas de “unidad del cuerpo” y “división social racial/sexual del trabajo”. Estas condiciones existenciales que han sido negadas por la modernidad dominante fueron producidas milenariamente, ya que siempre fueron la

expresión de una forma comunitaria de vida: de aquí que Bautista proponga una *comunidad transmoderna* y postoccidental –apoyado en el “último Marx” vinculado fuertemente con la comunidad rural y ancestral¹⁰– como pilar fundamental para la lucha contra las formas de coacción y subjetivación capitalistas. Esta forma debe estar sustentada en un horizonte ético o transontológico que posibilite la construcción de “muchos mundos”, *más allá* y distintos de la modernidad occidental (Bautista, 2018b: 42). Aquí no tiene lugar una racionalidad de la codicia, en la que como fundamento se aspire a la “acumulación”, pues lo esencial es “concebir cualquier forma de vida humana” (Bautista, 2018b: 48). Punto de vista que sólo puede erigirse porque lo que está presupuesto como horizonte epistémico es una “racionalidad de la *convivencia*, de la solidaridad, de la corresponsabilidad [...] constitutivos de la racionalidad de la vida” (*ibid.*: 49).

3. Movimientos sociales/comunitarios, territorio y economía político-crítica

Con el año 68' se cierra un ciclo de hegemonía liberal que I. Wallerstein designó como hegemonía liberal-centrista (2010: 30). Es el período de la instalación efectiva de los estados-nación y la constitución de las repúblicas en el sentido moderno del término. Siguiendo a Rivera Cusicanqui (2010), es la época de la instalación del horizonte histórico liberal-populista por sobre el horizonte colonial instalado desde 1492. Incluso, el período que va aproximadamente entre los 20' y los 70' –que según Rivera es el de corte “populista” – se caracteriza por un “proyecto de país” (Garretón, 2003) en el que sobresale la figura rectora del estado social benefactor (estadocentrismo), ya sea como estado empresario, desarrollista o populista. También el rol dirigente de los partidos políticos deviene en vanguardia política en la conducción de las masas populares ante los “auspiciosos”

¹⁰ Cfr. Karl Marx, 2015 y 2018. También Dussel, 1990.

desafíos del futuro, por ejemplo, los retos de la teoría desarrollista o de la revolución.

Todo este contexto es completamente dislocado con la emergencia del modelo neoliberal ("capitalismo tardío") y su cultura posmoderna. La dominancia voraz del capital financiero, la pérdida de legitimidad de los partidos políticos y de las formas "clásicas" de la política moderna, la desregulación de los mercados, la privatización de los *commodities* y de todos los espacios humanos íntimos, el mercado de la violencia y la seguridad privada, entre otros factores, son elementos cruciales para comprender las respuestas al terremoto social que "provocó la oleada neoliberal de los ochenta, que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana" (Zibechi, 2003: 185). Estas respuestas dieron pie al surgimiento de nuevos *movimientos sociales* en Latinoamérica, caracterizados por presentar en común una *territorialización* de los movimientos, una búsqueda de *autonomía* frente al estado y los partidos, una revalorización de la *cultura* y una afirmación de la *identidad*, junto con la capacidad de *autoformación* de sus intelectuales, el nuevo papel de las *mujeres* y la organización del *trabajo* en una relación sustentable con la naturaleza (*ibid.*: 186).

Así, se comienza a implantar el modelo categorial del "no hay alternativas" (Tatcher) al capitalismo de libre mercado. Este universo de mistificación que caracteriza el marco categorial neoliberal (Hinkelammert, 1984), conlleva prácticas concretas y radicales formas de dominación, ante las cuales un adecuado "realismo crítico" no puede apuntar sólo a reformar un sistema necropolítico y ecocida como el de la civilización moderno-occidental, sino realmente orientarse en torno a *transformaciones* de un nuevo marco categorial y producción de subjetividad que vaya asociado a él y que tenga su sustento real y concreto en el escenario de la periferia

global, en el campo de la racionalidad vida-muerte vivenciada situadamente. Este giro implica nuevas formas económicas de producción y reproducción de la vida comunitaria (Santos, 2011: 16), conlleva ejercer prácticas y formas de socialidad anti-capitalistas, es decir, no enfocadas en la individualidad egoísta del sujeto particular. Por tanto, en un contexto de sobrevivencia, las formas de organización económicas deben necesariamente, bajo las condiciones brutales impuestas por el modelo neoliberal del “no hay más alternativa”, basarse en principios de igualdad, solidaridad y protección medioambiental que permitan generar cambios profundos a nivel de la producción, intercambio y consumo dentro de la sociedad capitalista. Es desde este contexto que una “hermenéutica de las emergencias” debe ocuparse de aquellas prácticas o formas de socialidad que contravengan la alienación impuesta por el sistema económico neoliberal, a partir de la reducción de la socialidad al mero intercambio y beneficio personal (ibid.: 17-19). En este sentido, a lo que aquí se apela es a la “referencia trascendental” expuesta en el apartado anterior, es decir, a las relaciones sociales directas o libres, emergentes de la disposición al consenso comunitario en pos del bien común, sin ningún tipo de coacción o sujeción a mediaciones instrumentales, como las lógicas de acumulación privadas presentes en el fundamento de la economía neoclásica moderna. Efectivamente, la interpelación aquí es al despliegue de las formas de socialidad *solidarias*, cuyo sostén es el trabajo colaborativo y la participación democrática, materializados, por ejemplo, en el principio económico y ético-político que guía a las cooperativas de trabajadores y a las distintas formas de reproducción económicas sustentadas por diversos movimientos sociales (ibid.: 20).

El asunto crucial aquí, como forma de lucha y emancipación, es el asentamiento de “enclaves de solidaridad” en el mismo seno del sistema capitalista. Estos son espacios de exterioridad crítica (Dussel, 2011) al modelo

dominante, es decir, nuevos horizontes categoriales con los cuales no sólo percibir y comprender los fenómenos ahí acontecientes, sino igualmente orientar las directrices para la acción social, para el cambio histórico. De aquí que el interminable debate entre “reforma” y “revolución”, reinante en el mundo de los movimientos de emancipación y liberación políticos, puede tal vez mirarse más allá de un dualismo maniqueo, desde un nuevo marco categorial donde lo central, lo semejante del “método”, sea la idea de transformación, y donde la revolución –en su concepción tradicional– sea sólo una transformación radical de corte rupturista, sincrónico. En este sentido, lo común de una auténtica transformación sería, en primer término, superar el horizonte categorial de la modernidad para poder concebir, o más bien, para reapropiarnos, del fundamento epistémico de las formas comunitarias de vida de nuestras culturas ancestrales (Bautista, 2018c: 147), “exteriores” categorialmente a la esencia, ser y totalidad modernas (Bautista, 2018a: 17). Desde esta perspectiva todas las revoluciones desde 1789 han sido sólo “emancipaciones” de una forma de dominio para pasar a otra más sofisticada. Así, las “revoluciones” que no han podido transformar el fundamento epistémico-político de su realidad cotidiana, esto es, superar el horizonte categorial moderno para crear un nuevo principio afirmativo, un *nuevo orden* o sociedad más justa e igualitaria, en realidad han sido sólo “reformas”¹¹, pues no han logrado desmontarse del ser de la modernidad capitalista, productor por antonomasia de hambre y miseria; un ser atravesado por la racialización de la *racionalidad colonial* moderna que considera inferiores como punto de partida a los pueblos originarios, y por la colonización de un imaginario en el que se ha nulificado ontológicamente

¹¹ Santos postula *reformas revolucionarias* (2011: 21) como un giro verbal que supere el dualismo maniqueo mencionado, remitiendo, más bien, a una nueva experiencia en la que lo predominante sea finalmente un verdadero horizonte de transformación, en este sentido, del marco de *colonización/racionalidad* impuesto con la modernidad occidental.

la concepción y percepción de lo que el sujeto concibe de sí mismo, ante la humanidad y la historia (*ibid.*: 28).¹²

4. Fetichismo colonial: de la emancipación moderna a la liberación descolonial

En la obra de Marx se expone el encubrimiento metódico de las relaciones de explotación y dominación del sistema de categorías de la economía política burguesa. Se vincula al fetichismo con la *no-referencia* (no-relación) al punto de partida de la razón crítica o científica, el “desde donde” que impide la absolutización dialéctica de un término, en este caso del capital, del dinero y el mercado, en sus relaciones heterárquicas con la realidad. La idea de referencialidad y relacionalidad corresponde con el argumento expuesto aquí, ligado con la acción determinante de los marcos categoriales, horizontes epistémicos y disposición metódica en virtud de la condición de posibilidad del ejercicio matricial de la racionalidad reproductiva o vida-muerte en el seno de las más diversas comunidades o sociedades humanas. En el escenario histórico capitalista, su forma de expresión se constituye como hegemonía del “valor como valor” cuando se visibiliza un mundo, el “mercado-mundo”, en el que se efectúa la abstracción de todas las *propiedades físicas* de la cosa real producida, su dimensión *sensible*, la posibilidad empírica de percepción de su realidad histórica, su espacio de experiencias vital (Dussel, 2018: 23).

Para Dussel el momento ontológico crucial acontece con la transformación del dinero en capital, pues aquí ocurre un *salto abismal dialéctico*, en el sentido de que no se verifica una modificación simplemente homogénea (ónticamente hablando), sino una dimensión radicalmente

¹² En este contexto se inscribe la obra de Fanon (2009), donde la *experiencia vivida del negro* (“*piel negra*”) es la nula resistencia ontológica ante el “ser” del blanco, su “punto de vista”, su espacio colonial u horizonte representacional, su condición de “máscaras blancas”. Cfr. Soazo (2018).

heterogénea, de orden ontológico, que se fundamenta en la intervención desde *fuera*, desde la exterioridad del trabajo humano, del obrero, del sujeto viviente (*ibid.* 24). Así, el pasaje (*Übergang*) de la inversión ontológica del dinero (doctrina del ser) al capital (doctrina de la esencia) durante el proceso de conformación de la modernidad capitalista, se consuma por medio de la mencionada “exterioridad crítica” dusseliana o “trascendentalidad interior de la vida real y concreta” de Hinkelammert, corporizadas tanto en el campesino medieval europeo como en el trabajador colonial. Dussel subraya que la exterioridad crítica en cuanto “trabajo vivo” o subjetividad del trabajador, conlleva una trascendentalidad interna anterior y posterior al capital. Por tanto, el mirador desde donde cobra todo su peso epistémico es la comprensión del fetichismo como un mecanismo cognitivo de ocultamiento de la irracionalidad e inmoralidad del capital, en consonancia con su consagración al encubrimiento del sujeto humano. La inversión absoluta del fetichismo es un *ocultamiento epistémico total* de la realidad objetiva, del orden referencial o espacio de experiencias del mundo. De todas las determinaciones del capital, el fetichismo concierne a la *no-referencia* al punto originario materializado por el trabajo vivo (*ibid.*: 30). Justamente la finalidad del esfuerzo de Marx se asocia con proporcionar un marco categorial a los trabajadores que visibilice la injusticia originaria encubierta, en la medida en que, como lo argumenta Hinkelammert conforme a la esgrimida noción de marco categorial (1978), lo que se busca es despertar la conciencia del trabajador, animando su *sensibilidad* o *aesthesis* frente a la realidad histórica de miseria y explotación que le “toca” vivir. Se anhela igualmente proporcionar insumos teóricos para la comprensión crítica de las ideologías, mitologías y velos constituyentes de la realidad moderno-

occidental, como asimismo reforzar la capacidad de lucha, esto es, dar directrices para una sensata orientación para la praxis (Dussel, 2018: 30).¹³

En este punto, cuando la *aesthesis* corporal eclipsada denuncia la violencia sobre los fundamentos últimos de su condición viviente, es cuando se refuerza, como vimos en los apartados precedentes, la importancia del valor de uso en tanto expresión de la *forma natural* de la reproducción social. En este complejo intencional radican las fuerzas necesarias para hacer estallar el *horizonte de inteligibilidad* en el que ellas se inscriben y cobran sentido (Echeverría, 1998b: 153). El desarrollo capitalista se caracteriza, por su parte, porque también tiene la capacidad de hacer estallar, en este caso en sentido opuesto, los milenarios equilibrios locales asociados con la expresión de la forma natural de la reproducción animal o de especie. En este nivel, según Echeverría, el discurso crítico de Marx expone la singularidad concreta e inconmensurabilidad de los valores de uso en tanto expresión de la vida local, concreta, real, de las diversas comunidades y sociedades del planeta. Existe aquí, sin embargo, una clara conciencia de la disimetría o unilateralidad con que el valor/valor de cambio, ligado con la dominancia del capital y de la acumulación capitalista, se impone sobre la reproducción del valor de uso comunitario (*ibid.*:155), asociado con la afirmación de la legalidad natural propia del comportamiento material llamado “vida” (*ibid.*: 160), la cual se relaciona con la forma natural de la reproducción social en tanto estrato de conservación del principio autónomo de totalización de la materia, cuya

¹³ En este ámbito, el pensamiento de Dussel establece conexiones análogas con el de Hinkelammert, pues éste concibe que la *dinamís* de lo político se lleva a cabo en la medida en que los marcos categoriales –como por ejemplo el de la competencia perfecta del modelo neoliberal o el de la planificación perfecta del socialismo real– son dispuestos a la facticidad histórica del sujeto corporal concreto, para desde ahí proyectar el horizonte de lo posible. En el caso de Dussel, se parte igualmente de un modelo ideal –como los principios ético-normativos en tanto ideas regulativas– al que se contrasta con el principio de factibilidad de la política de la liberación, para desde aquí, al igual que Hinkelammert, proyectar el horizonte político de lo posible.

performatividad o proceso de producción/modelamiento implica que todo comportamiento social es *relegalizado* en la medida en que acata o perfecciona la legalidad general de la naturaleza (*ibid.*: 162). En el caso del modo de reproducción capitalista se observa la creciente injerencia de una fuente autónoma de (re)producción social que ejerce *sobredeterminación* y *enajenación* en las comunidades, por el hecho de forzar al extremo y poner en clara tensión destructiva las determinaciones concretas de las necesidades socio-naturales de la población, inscritas desde sus raíces más profundas en una experiencia de totalidad cualitativa. Con el modo de reproducción capitalista se puede apreciar un despliegue del horizonte fetichista del mundo social, al llevar a cabo una donación de *forma secundaria* que extrema y teleologiza el proceso *autonomizado* de valorización del valor capitalista (*ibid.*: 158-159).

Si en el sujeto social se plasman las posibilidades de transformar la materialidad natural o cosmológica, siempre es a costa de la implantación de una determinada elección o un prototípico “dar forma”. Esta constitución, cuya agencia tiene que confrontar un sentido *biplanar* (o de doble aspecto), se cristaliza tanto en la construcción de una cosa, producto o mercancía como en la conformación indirecta del sujeto mismo (*ibid.*: 170). Por tanto, el fetichismo capitalista relacionado con la *sobredeterminación* del valor (en tanto plusvalor capitalista) cobra toda su sustentación en el mismo proceso *dual y contradictorio* en el cual el estrato político conlleva necesariamente una *exageración o hybris*, esto es, un forzamiento extremo, insano, esquizoide –fundado sobre la aporética relación entre progreso y devastación¹⁴– del orden social frente a la legalidad propia del estrato físico comunitario (*ibid.*: 167). De aquí que la

¹⁴ Arizmendi lee la obra de Echeverría, especialmente sus trabajos sobre el discurso crítico de Marx, en relación con su conceptualización sobre la modernidad capitalista, bajo el binomio antitético: progreso-devastación (2016: 34).

conformación del objeto en la sociedad capitalista, la *forma-objeto*, se caracterice por ser un lugar de *doble perspectiva*. En este escenario se dispone del estrato físico en su refuncionalización *in extremis* por el estrato político. En este proceso se despliegan los mecanismos de *abstracción* y *descualificación sensoriales* asociados con la autonomización del valor, con la fetichización o *hybris* de toda intención de forma vinculada con la producción y el trabajo mercantil capitalistas, donde lo que predomina son las relaciones de producción-consumo *cosificadas* según la dinámica abstracta del “valor valorizándose” bajo la lógica de acumulación capitalista (*ibid.*: 159).

Según lo argumentado hasta aquí, es posible comprender el fetichismo como el *punto de vista* en el que se reproduce una *invisibilización* de la condición humana, corporal concreta, subordinada a la mercancía, al dinero y al capital, es decir, a fenómenos abstractos completamente autonomizados que deciden sobre la vida y la muerte de los sujetos reales.¹⁵ La lectura de Marx llevada a cabo por Hinkelammert, destaca como *modus operandi* el re-encantamiento de la sociedad capitalista –yendo más allá del simple concepto de secularización expuesto por Weber como “desencantamiento” del mundo moderno–, esto es, el fetichismo no sólo de la mercancía, sino de la modernidad en su conjunto. La dinámica expuesta por Marx concibe al fetichismo como aquel procedimiento que *oculta* los efectos sobre la vida y la muerte de los seres vivos, es decir, sobre el espacio propio o soberano de la racionalidad reproductiva, a causa del desarrollo de las relaciones mercantiles sustentadas en la racionalidad instrumental y

¹⁵ Aquí se establece un vínculo cardinal con “*lo político*”, con la fundamentación del poder político moderno, en torno a la figura del monarca o soberano, definido como aquel que tiene la facultad, esto es, la ontología del poder, su ontogénesis dentro del marco categorial moderno de *decisión* sobre la vida y la muerte de la población, en el sentido expuesto por la biopolítica. Esta *decisión* se constituye en el fundamento de la *excepción soberana*; el *arje* sobre el que se erige la política moderna y cuyos antecedentes provienen de los albores de la civilización occidental.

su *dinamis* de despojo a los individuos de toda determinación cuantitativa y cualitativa, conformándolos como meros propietarios privados (Fernández-Nadal, 2017: 25). Ante las necesidades corporales del ser natural se debe subordinar el fetichismo de la racionalidad instrumental a la racionalidad reproductiva, la cual se materializa en la constitución histórica de la división social/sexual/racial del trabajo, cuyo fundamento se asienta en que, sin los otros (seres humanos o naturaleza), no se puede simplemente vivir (*ibid.*: 31). Así, la vida individual requiere como condición de posibilidad, como marco categorial u horizonte epistémico, la vida de todas/os, incluida la naturaleza en su conjunto. De aquí que la abstracción de la realidad, los mecanismos de funcionamiento del sistema, eliminan las diferencias cualitativas y las resonancias subjetivas de los individuos, resistiendo a la recuperación del sujeto negado impuesta por el fundamentalismo fetichista de la ley de acumulación capitalista y por la ley del ordenamiento político-jurídico liberal y de todo tipo de mediación institucional que disponga como horizonte de sentido su absolutización y corrupción, comportándose *ficcionalmente* como la sede del poder y la soberanía (*ibid.*: 36).

En el “Carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, Marx reflexiona sobre las formas de vida humanas de diferentes períodos históricos, subrayando que en *misticismo* del mundo de las mercancía “toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción” (Marx, 2008: 93). Esta evanescencia sólo puede concretarse si se presuponen otros modelos ideales o marcos categoriales en tanto horizontes de sentido o comprensión del mundo. Marx postula otro modelo ideal o idea regulativa referido a una “asociación de seres humanos libres” que trabajen con medios de producción colectivos y que dispongan conscientemente de sus fuerzas de trabajo individuales en pos de la construcción común de una fuerza de

trabajo social. Según esta argumentación, Marx descubre el misterio encubierto bajo el sistema de producción capitalista, es decir, su fetichismo constitutivo o inmanente. Para poder llevar a cabo el trabajo hermenéutico de su develamiento se requiere, según Juan José Bautista, partir de otro modelo ideal u horizonte epistémico que permita imaginar otros mundos y otras formas de producción y reproducción de la vida humana, radicalmente antagónicas a la lógica de valorización y acumulación capitalistas. El mecanismo de negación de la realidad de la teoría del fetichismo en Marx despliega el potencial ontológico –la ley del valor que se valoriza a sí mismo– de las modernas relaciones capitalistas con arreglo a un *doble encubrimiento*. Uno, a nivel del encubrimiento de la esencia (siguiendo la *Ciencia de la lógica* hegeliana, estaríamos ante la “doctrina de la esencia”), y otro, en el ámbito del encubrimiento del concepto o dominio epistémico (donde obran los modelos ideales, en relación con la “doctrina del concepto” de Hegel). El primero se caracteriza por la “producción” de un orden invisible, un universo de apariencias del ente que sólo encubre el fundamento, constituyéndose así en el espacio de *ocultamiento* producido por el orden de lo visto. El segundo, bosqueja el horizonte de la fundamentación última, en tanto principio de imposibilidad o necesidad irrefutable de inscripción del sentido histórico-político, a partir de los modelos ideales presupuestos, abarcando no sólo el ámbito del aparecer/ser del ente, sino también el universo de su esencia o marco epistémico de su fundamentación última (Bautista, 2016: 118).

En el orden fetichista del mundo existe una *inversión* de la realidad cuando aparece como “realidad” lo que en esencia es *realidad aparente*. De aquí que se deba poner a la realidad toda de pie¹⁶, especialmente si se

¹⁶ Analogía política en relación con la idea de *pachakuti* andina, ligada con “poner de cabeza lo que ha sido puesto de pie” o una “inversión radical del orden de las cosas” (Gutiérrez-Aguilar, 2008: 151).

revela el gran modelo ideal de la modernidad, a saber, el mito del progreso/desarrollo y su realización siempre futura para las sociedades humanas, sustentado mediante la asunción ontológica de la linealidad histórica en tanto concepción moderna del tiempo. El espacio crítico que emerge en este punto revela inmediatamente que el presente queda bajo el estatus de una *ausencia*, es decir, de un aparecer encubierto, negado, excluido, condenado, no sólo por las relaciones de dominio y explotación, sino básicamente por su fundamentación racional última. En este sentido se inscribe la producción de realidad fetichizada que perpetra la subjetividad burguesa al intentar demostrar que todo tipo distinto de creencia o modelo ideal no sólo es falsa, sino utópica y hasta irracional, fundamentando así el disciplinamiento que ejercen el capitalismo y la modernidad sobre toda otra forma de vida y de economía, anatematizándolas como falsas, irreales, irracionales y hasta idolátricas (Bautista, 2016: 120). El nudo gordiano de la propuesta de Marx, según Bautista, radica en concebir que el capitalismo produce sistemáticamente dioses terrestres para reproducirse y para encubrir esta producción configura un tipo de conocimiento y de ciencia no sólo de tipo "burgués", sino de orden "moderna". Con este horizonte categorial configurado "modernamente", se legitiman como modelo ideal u orden trascendental las formas de vida y de reproducción social instauradas por el *ethos* burgués, pero más aún, fundamentadas desde sus mismos mitos, utopías o sistemas de creencias (marcos categoriales).

Hacer inteligible lo que el capitalismo encubre en la producción cotidiana de "realidad" es fundamental si se orienta el foco en torno a la problemática de la división social/sexual/racial del trabajo, pues de ahí emergen los espacios de *exterioridad* (Dussel) y *ausencia presente* (Hinkelammert) que pueden, por su necesidad y postergación histórica, modificar la distribución o reparto en el presente. De aquí que el pensamiento de Marx, su exposición metódica, comience desde los

condicionamientos materiales, siempre en referencia a horizontes histórico-críticos concretos, a los modos de vida real de cada época, para desde ahí visualizar los dispositivos subyacentes en la producción de sus formas divinizadas o fetichizadas, involucradas en la generación de riqueza, explotación y pobreza.

En *El Capital*, el modelo imaginario o marco categorial fundamental para confrontar dialécticamente el *leit motiv* del fetichismo es el “reino de la libertad”. En éste la “asociación de seres humanos libres” materializa las relaciones sociales *diáfananamente* sencillas, constituidas como punto de referencia para el juicio crítico de todas las sociedades humanas con vistas a la construcción de un marco general de *inteligibilidad histórica*, conforme a la libertad de elegir la forma de vida o sus modos de producción y reproducción. Desde aquí se configura una concepción ontológica en la elección de una forma de ser y estar en la vida y el mundo, más allá de la “libertad burguesa” propugnada por el marco categorial capitalista, desplegada a nivel meramente óntico o casuístico. En este último se muestra la escisión provocada por el fenómeno del fetichismo al dividir categóricamente entre lo que el “ser humano es” y lo que “el ser humano produce”. Este, por ende, no se reconoce en lo que ha creado y en lo que es capaz de crear, pues asume que lo que produce o hace excede completamente lo que él ha creado, no considerándolo una obra suya, por tanto, más allá de su comprensión y control (*ibid.*: 131).

Hinkelammert sostiene que, ante la racionalidad instrumental del mercado, donde reina la lógica de acumulación de la tasa de ganancia capitalista, se debe instaurar un *imperativo categorial* fundado sobre el marco categorial esbozado por Marx en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Desde este presupuesto se establece el criterio arquetípico para fundar una racionalidad de la acción económico-política contrapuesta a la

racionalidad instrumental del mercado, instituyéndose desde el horizonte epistémico de la racionalidad reproductiva cuya máxima versa sobre la imposibilidad radical de “humillar, sojuzgar, abandonar y despreciar” a cualquier otro ser humano (Hinkelammert, 2018: 3). Para Hinkelammert, lo “humano” del ser humano radica en la “emancipación humana” puesta en tensión cuando se obra según el criterio mencionado. Este postulado de “sacralidad” en tanto “alteridad” es el verdadero *quiebre epistemológico* (no así la presunta ruptura epistemológica aludida por Althusser) presente en la obra de Marx, desde donde emerge el punto de partida de todas sus producciones teóricas posteriores. El “humanismo de la praxis” es el nombre con el que Hinkelammert intenta conceptualizar esta máxima sagrada referida a la alteridad radical del “yo soy si tú eres”. Estos supuestos constitutivos del modelo ideal del “reino de la libertad”, el marco categorial de una “asociación de seres humanos libres”, se caracterizan por aludir a una “convivencia humana perfecta” como idea regulativa de la praxis. Aquí, en tanto concepto trascendental (mostración explícita de la condición real y concreta de la alteridad viviente, ya sea otro prójimo trabajador o la naturaleza, no se juega la omnisciencia y tendencia al fetichismo solipsista del pensamiento moderno, ejemplificados en los modelos de la “competencia perfecta” neoliberal y la “planificación perfecta” del socialismo real. En cambio, lo “perfecto” en el ámbito de la convivencia humana no remite a la tautología absolutista del sí mismo fuerte –dominante, capitalista, racista, patriarcal– de la identidad occidental, encarnada en la subjetividad burguesa, sino que refiere al *vivir-con*, a la capacidad de reunirse todos y acordar en común cómo organizar la producción y distribuir la división social/sexual/racial del trabajo, a partir del reconocimiento de todos los sujetos económicos en tanto sujetos recíprocamente configurados por una misma comunidad de vida, en relación con el despliegue de su

conditio humana más profunda: “el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales” de su corporalidad viviente (*ibid.*: 11).

Ahora bien, el capitalismo exhibe una constitución *racial* que se encuentra en los mismos cimientos de lo que se podría designar como *fetichismo colonial*. Se remite aquí al hecho de que el desarrollo del capitalismo está determinado en su *forma* por la composición social e ideológica –basada en la dimensión colonial/racial– de una civilización completa ya configurada desde el feudalismo europeo. Como lo muestra Cedric Robinson (2018), no es cierto que la civilización europea tendió a una homogenización creciente con el proceso de producción capitalista, sino, por el contrario, se inclinó por la diferenciación hasta la exageración (*o hybris*) de las diferencias regionales, subculturales y, sobre todo, de las *diferencias raciales* (*ibid.*: 48). Así, el patrón de reclutamiento de esclavos y mercenarios de castas racialmente inferiorizadas, durante la primera Edad Media, se entronca a partir de un “entrelazamiento sistémico” producto del capitalismo del siglo XVI con los pueblos colonizados del *tercer mundo*, que llenaron rápidamente la categoría de “esclavos naturales” durante el proceso de expansión de esta nueva civilización (*ibid.*: 49).¹⁷ De aquí que el mayor mito o *fetichización* expuesto por Europa sea el de una “civilización de seres libres e iguales”, pues en realidad esta cultura, en tanto matriz productora de mitos de igualitarismo, es una mera *ficción* que tras el velo encubre la tendencia a la división de los pueblos para su dominación. Para Robinson, nuevas mistificaciones o imaginarios fetichistas configurados durante los cinco siglos de constitución de Europa occidental, serán suplantados por la idea de *raza* (*Herrenvolk*) en los siglos XVII y XVIII. Esta

¹⁷ Grosfoguel menciona autores de los denominados “marxismos negros” que problematizaron esta temática, pero son desconocidos en las academias y editoriales occidentalizadas. Entre ellos, ha sido eclipsada esta “gran obra maestra del marxismo negro”: *Black Marxism. The making of the black radical tradition*, del afro-estadounidense Cedric J. Robinson” (2018: 11).

noción patenta una justificación lógica de dominación, explotación y exterminio sobre pueblos no-europeos (incluyendo los esclavos y judíos) (*ibid.*: 51). Sin embargo, el lugar en el cual estos dispositivos “no-objetivos” del “capitalismo racial” se hacen más patentes, es decir, donde el racismo se encubre de forma más sofisticada, es a nivel de la ciencia europea del siglo XIX, con la cual se explica la inevitabilidad y la natural dominación de algunos europeos sobre otros grupos humanos. La complejidad de esta problemática conlleva a que los efectos del *racismo* en el orden social europeo, no se puedan asignar sólo a una época específica, sino que muestran una persistencia y continuidad arraigadas a la civilización misma, apareciendo con frecuencia en la expresión social de cada estrato de la sociedad europea, donde el racismo afectó tanto a la reflexión intelectual como a la praxis política.

Aníbal Quijano, por su parte, recibe la influencia de este debate en torno al capitalismo racial y proyecta estas discusiones desde el espacio de experiencias situado en el mundo indígena, desde la construcción del dispositivo del “Nuevo Mundo” o “América” (1992). Desde aquí, cuestiona el paradigma europeo de conocimiento racional, de acuerdo con el presupuesto categorial que fundamenta la relación *sujeto-objeto*, concibiendo un “sujeto fuerte”, dominante, emplazado sobre la base del *cogito* cartesiano y un objeto cosificado, fetichizado, en el cual caben tanto las *mercancías* del mundo capitalista como los *cuerpos coloniales* del sistema-mundo moderno/colonial (que eran asimismo comercializados como mercancías). Este modelo expresa una carga de ajenidad que, en torno a la experiencia del espacio colonial (Soazo, 2018), refleja la falta sustantiva de vivencia intersubjetiva y convivencia con la totalidad social (Quijano, 2014). Igualmente, el íntimo vínculo entre lógica del conocimiento y modalidad de propiedad desnuda la forma de expresión de este tipo de relaciones como si fuese puramente la manifestación de un “individuo y un

algo" (*ibid.*: 64), aunque la propiedad sea siempre en el fondo la expresión de una relación entre sujetos. Quijano conjuga en el cruce entre racionalidad instrumental y colonialidad la modulación del cambio ontológico referido por el fetichismo colonial, según el sentido de considerar a las diferencias culturales de los pueblos no europeos como *desigualdades jerárquicas*. De esta suerte, las otras culturas no-modernas devinieron –a partir del cedazo que sostiene que sólo la cultura europea es racional, pues es la que contiene “sujetos”– en objetos de conocimiento y prácticas de dominación. Con este tipo de procedimientos de subalternización colonial se patentiza el férreo bloqueo fetichista de toda relación e intercambio de conocimientos (*ibid.*: 65). De ahí la premura de una descolonización epistemológica, interpelante de una nueva comunicación intercultural en la que el principio rector sea la valoración democrática, descolonial, del intercambio de experiencias y de significados entre comunidades, más allá de la lógica del pensamiento abismal moderno-occidental, basada en el desecho de la experiencia (Santos, 2003). Es otra racionalidad cuyo criterio primordial sean las condiciones trans-ontológicas (o éticas), entendidas como las condiciones de posibilidad para la vida o la muerte, en última instancia para el desarrollo de la racionalidad reproductiva. Desde el constructo mental que es la idea de raza en tanto expresión cardinal del fetichismo epistémico moderno, se clasifica a toda la población mundial de acuerdo con la naturalización de las relaciones coloniales de dominación sustentadas en la superioridad/inferioridad distintiva de la *ontología colonial*. La raza inscribe en consecuencia una horma indeleble en la división social-sexual del trabajo a través de la categoría de *raza/trabajo* con la cual se configuró el nuevo patrón mundial de poder que emplaza a Europa (y actualmente al norte global) en el sitial privilegiado para imponer los patrones de producción de sentido y control de la subjetividad, la cultura y el conocimiento (Quijano, 2014: 114), aunque siempre generando

conjuntamente, desde estas mismas raíces, desde sus mismos presupuestos categoriales, espacios de resistencia y prácticas de liberación.

5. A modo de coda

En este trabajo se argumentó en torno a los materiales fundamentales que caracterizan a la racionalidad reproductiva (vida-muerte) en su tensa relación de subordinación y rebelión frente al carácter dominante impuesto por la racionalidad instrumental (medio-fin), ya sea en el campo de las relaciones económicas capitalistas como en el despliegue de la ontología colonial y el racismo estructural, en tanto elementos matriciales para la composición de la civilización moderno-occidental desde el punto de vista de los marcos categoriales, horizontes epistémicos y disposición metódica. La racionalidad reproductiva, el orden de los principios ético-normativos (Dussel) o imperativo categórico en Marx (Hinkelammert), encuentra en el *dispositivo de emancipación* (intra-europea) presente en el *humanismo de la praxis* expuesto por Hinkelammert una vía de lucha/resistencia frente al fetichismo instrumental de la modernidad capitalista. Asimismo, halla en el *giro descolonial* (extra-europeo, aunque igualmente intraeuropeo) del *paradigma de la liberación* desarrollado por Dussel, una vehiculación para las formas de re-existencia y liberación que conforman la memoria ancestral de las culturas originarias y de la cultura popular.

En ambas líneas se pone en tensión una misma problemática: la manipulación y dominación de las relaciones de *alteridad* constitutivas de lo humano, cristalizada en las máximas citadas por Hinkelammert: “yo soy si tú eres” o el “ser humano es el ser supremo para el ser humano”. En el trabajo de este autor, desde las entrañas de la experiencia europea del nazismo, se cuestiona no sólo al sistema capitalista, sino a los marcos categoriales de la modernidad en su conjunto. Aquí la figura teórica central remite a la *referencia trascendental*, o el libre consenso, cara-a-cara de los

productores, sin la coerción y anestesiamiento fetichista de la lógica mercantil capitalista. Por su parte, Dussel, con el propósito de situar la experiencia histórica y el discurso filosófico latinoamericanos en la geopolítica global y en la "historia universal", se cuestiona la modernidad capitalista desde el horizonte de la experiencia colonial estrenada con el "encubrimiento" del otro indígena. Su principal categoría crítica aquí es la noción de *proximidad* (originaria e histórica), o sea el cara-a-cara entre madre e hijo/a como relación arquetípica que cohesiona y fundamenta todo tipo de lazo o conformación comunitarios.

El *quid* de la cuestión mienta cómo lo que se podría designar como *fetichismo colonial* puede ser la categoría o figura de pensamiento que permite converger el *modus operandi* que la racionalidad instrumental moderna produce sobre las relaciones de alteridad, a través de la implantación de la lógica de la *división*, de la *separación ontológica* existente en el cisma maniqueo entre zona del ser y del no-ser (Fanon, 2009). En efecto, lo que se critica aquí es el marco categorial desarrollado en esta exposición, vinculado con el potencial político transformativo o revolucionario, ínsito en la racionalidad reproductiva o vida-muerte, materializado en la categoría de *unidad del cuerpo*. Tanto la lógica fetichista del sistema capitalista como el fetichismo colonial de la ontología racial moderno-occidental, pueden ser contrarrestados con la categoría "unidad del cuerpo" proveniente del horizonte cultural semita y del mundo amerindio. Esta noción logra su inscripción moderna, como lo muestra Hinkelammert, en la idea de la división social/sexual/racial del trabajo. Desde aquí se historiza en el escenario de las luchas modernas y sus proyecciones en la periferia colonial. Su potencialidad político-epistémica radica en activar un principio de resistencia/re-existencia irreducible a toda lógica de dominación que, en tanto expresión de la división ontológica fetichista, pretenda no sólo dividir para debilitar y gobernar, sino concebir

como fruto de esta división, algo así como una escisión ontológica constitutiva de la humanidad entre superioridad e inferioridad culturales.

Hinkelammert, sin embargo, arriba desde su crítica interna a la modernidad al pensamiento descolonial y al paradigma de la liberación en la medida en que fundamenta un *orden de encubrimiento*, articulado completamente con el “encubrimiento del otro” propuesto por Dussel, basado en lo que *no-es*, en lo *ausente presente*. Esta disposición adquiere todo el “peso de realidad”, de memoria histórica, de potencialidad política, proveniente de los humillados, explotados y oprimidos por el sistema de producción capitalista y su horizonte histórico-cultural moderno, desde la conquista de América en 1492. En este punto se puede convenir la semejanza con Dussel de acuerdo con su concepción del “encubrimiento del otro” asociada a la categoría de *exterioridad crítica*. Aquí los sujetos históricos que corporizan este supuesto, principalmente, se relacionan con los excluidos y colonizados pertenecientes a la zona del no-ser. Dussel, sin embargo, proyecta esta categoría al interior del sistema de producción capitalista bajo la figura del *no-capital*, del “no-ser”, es decir, el *trabajo vivo* en tanto “exterioridad crítica” (o “ausencia presente”) que siempre subyace bajo un orden general de encubrimiento fetichista. En ambos casos el dispositivo crítico, ético-político, se agencia al activar la trascendentalidad interior de la vida real y concreta del sujeto corporal viviente, histórica y políticamente situado, es decir, geoculturizado dentro de un entramado local de relaciones materiales y simbólicas. Finalmente, lo que la categoría *fetichismo colonial* pueda significar en el debate sobre el tipo de experiencia de lo real –capitalista, civilizatoria–, tiene su mayor relevancia en la medida en que se puede aunar, buscar la semejanza, la convergencia, en torno a la *alteridad* expresada –como vimos en estas líneas en relación con el sujeto-en-comunidad, el amor al prójimo y el derecho al libre uso de los bienes de la tierra– en el paso o *salto categorial*,

transontológico, entre la forma social, mediada aún por el individualismo capitalista, abstracto e indiferente, a la forma comunitaria constituida por el marco categorial de la unidad de cuerpo (referencia trascendental/proximidad originaria) o de la división social/sexual/racial del trabajo.

En suma, como dice Rafael Bautista (2017), este *desmarque* del horizonte epistémico de la modernidad capitalista permite dejar la teoría del fetichismo en lo que respecta al mito del desarrollo y su horizonte eurocéntrico, a partir del cual se explica el fracaso del marxismo del siglo xx. Su tránsito categorial hacia una teoría de la descolonización, en la que la forma comunitaria, el horizonte del buen vivir y la socialización de la economía, jueguen un rol fundamental desde la comunidad viviente, posibilita conceptualizar el fetichismo colonial como dispositivo que engloba las dinámicas instrumentales de la matriz colonial del poder global donde capitalismo, racismo y patriarcado son cabezas de medusa de un mismo cuerpo.

Referencias

- Arizmendi, Luis (2016). *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Bautista, Juan José (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- _____. (2016). "Hacia un Marx del siglo xxi. Reflexiones metodológicas en torno a la dialéctica en Marx" en: *La vigencia del pensamiento de Marx en el siglo xxi y las relaciones capital-trabajo en El Capital*. Bogotá: Editorial Teoría & Praxis.

- ____. (2018a). "Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna" en: *Humanidades populares*, número especial, junio.
- ____. (2018b). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Yo soy si Tú eres.
- ____. (2018c). "Hacia un Marx del siglo XXI. El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo" en: *El vuelo del fénix. El Capital: Lecturas críticas a 150 años de su publicación (1867-2017)* Buenos Aires: CLACSO.
- Bautista, Rafael (2017). *Del mito del desarrollo al horizonte del "vivir bien". ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX?* La Paz: Yo soy si tú eres.
- Dussel, Enrique. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- ____. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- ____. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- ____. (2014a). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- ____. (2014b). *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- ____. (2018). "El Marx del 'segundo siglo'". En *Cuadernos de descolonización y liberación*, vol. 13, núm. 21, julio-diciembre.
- Echeverría, Bolívar (1998a). *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. México: Editorial Itaca.
- Echeverría, Bolívar (1998b). "El "valor de uso": ontología y semiótica" en: *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.

- Fernández-Nadal, Estela (2017). "Prólogo". En *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO/ALAS.
- Garretón, Manuel Antonio (2003). "Memoria y proyecto de país" en: *Revista de Ciencia Política*, vol. xxiii, núm. 2, pp. 215-230.
- Grosfoguel, Ramón y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Grosfoguel, Ramón (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi" en: *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, núm.19, julio-diciembre, pp. 31-58.
- Gutiérrez-Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Herlinghaus, Hermann (2009). *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hinkelammert, Franz (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- _____. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José-Costa Rica: DEI.
- _____. (2008). *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. *Revista Polis* Vol 7, núm. 21, pp. 367-395.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.

- _____. (2017). "La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos". En *Antología esencial. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO/ALAS.
- _____. (2018). "La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis" en: *Praxis*. Revista de filosofía, núm. 79, julio-diciembre.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kusch, Rodolfo (2000a). "América profunda". En *Obras completas*, tomo II. Argentina: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2000b). "El pensamiento indígena y popular en América". En *Obras completas*, tomo II. Argentina: Editorial Fundación Ross.
- Marx, Karl (2008). *El Capital*, tomo I. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.
- Marx, Karl (2018). *Comunidad, nacionalismo y capital (textos inéditos)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992). "La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial" en: *Revista internacional de ciencias sociales*, núm. 134, diciembre.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Quijano, Aníbal (2014). "Colonialidad y modernidad-razionalidad". En *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robinson, Cedric (2018). "Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista". En *Tabula Rasa* 28, Bogotá, enero-junio, pp. 23-56.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer.
- Santos, Boaventura de Sousa (coord.) (2011). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: FCE.
- Soazo, Christian (2018). "Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon". En *Revista Pléyade*, 21, enero-junio, pp. 93-117.
- Wallerstein, Immanuel (2010). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- Zibechi, Raúl (2003). "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos". En *Observatorio Social de América Latina*, núm. 9, enero. Buenos Aires: CLACSO.

Aporte de las miradas decoloniales en la comprensión de los movimientos y organizaciones sociales campesinas¹

Claudia Lorena Burbano García²

Claudia Vélez de la Calle³

Luis Rubén Díaz Cepeda⁴

Dora Marcela Gutiérrez Lozada⁵

1. Un breve recorrido: de lo poscolonial a lo decolonial

Hacia finales de la década de los años 40 e inicios de los años 50, un grupo latinoamericano de filósofos e intelectuales de las ciencias sociales y humanas se cuestionaron acerca de la necesidad de recuperar la historia

¹ Este capítulo hace parte del documento de propuesta de tesis doctoral sobre formación política de la candidata a doctora en Educación, Claudia Lorena Burbano García, presentada en el programa de educación de la Universidad San Buenaventura de la ciudad de Cali durante el periodo de 2020.

² Candidata a doctora. Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia. Especialista en Aprendizaje Escolar y sus Dificultades. Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Docente e investigadora, así como líder del grupo de investigación Cognoser del programa de Psicología de la Fundación Universitaria de Popayán. Correo electrónico: claudia.burbano@docente.fup.edu.co. ORCID: 0000-0001-9872-8937

³ Estudios posdoctorales en Educación, Ciencias Sociales e interculturalidad. Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. Directora del Doctorado en Educación de la Universidad San Buenaventura. Experta en gestión de instituciones educativas superiores, en academia, investigación y proyección social. Diseño y administración de proyectos sociales internacionales y nacionales; elaboración, formulación e implementación de proyectos educativos a nivel de educación básica, media y superior. Consultora social de organizaciones internacionales y de ongs nacionales.

⁴ Doctor en Humanidades, rama de Filosofía Moral y Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), la American Philosophical Association (APA) y la Society for Mexican American Philosophy (SMAP). Profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Cuenta con varias publicaciones nacionales e internacionales. Su libro *Latin American Philosophy and Social Movements: from Ciudad Juárez to Ayotzinapa*, será publicado por Lexington Books en el 2020. Correo electrónico: ruben.diaz@uacj.mx. ORCID: 0000-0002-2017-3019

⁵ Comunicadora Social de la Universidad Cooperativa de Colombia. Licenciada en Educación Prescolar de la Universidad Surcolombiana. Especialista en Alta Gerencia de la Universidad Surcolombiana. Magíster en Neuropsicología y Educación de la Universidad de la Rioja. Docente e investigadora en el programa de Licenciatura de la Fundación Universitaria de Popayán. Correo electrónico: marcela.gutierrez@docente.fup.edu.co. ORCID: 0000-0002-1157-5171

Latinoamericana narrada desde las voces de sus pueblos; además de comprender su cultura, sus prácticas políticas, sus saberes, pero también las problemáticas y dificultades que presentaban. Paralelamente, en África y Asia intelectuales de estas regiones empezaron a escribir sobre la historia, el pensamiento y las prácticas culturales propias de dicho territorio. Todos estos acontecimientos se sumaron a importantes revoluciones de tipo social y político que se produjeron en Latinoamérica, tales como la revolución mexicana iniciada en 1910 y prolongada hasta por lo menos 1920; o la revolución boliviana de 1952 iniciada por obreros mineros, quienes no sólo lograron derrocar al ejército boliviano, sino convocar nuevas alianzas con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (M.N.R) liderado por Víctor Paz Estenssoro.

Otra de las revoluciones que marcaron de manera contundente la historia política y social de Latinoamérica fue la revolución cubana, liderada fundamentalmente por cuatro hombres, tres de ellos naturales de Cuba: Camilo Cienfuegos, Raúl y Fidel Castro; y uno más argentino, Ernesto Guevara, conocido como el "Che Guevara". Sus acciones revolucionarias lograron derrocar al dictador Fulgencio Batista, quien había generado alianzas políticas y económicas con Estados Unidos de manera sesgada y excluyente hacia la población popular cubana, asunto que alentó el movimiento de insurrección con miras a la igualdad social y económica en este país. Por otro lado, avanzando en el tiempo hacia 1979, surge la revolución nicaragüense como respuesta a otra de las dictaduras que marcaron el siglo xx en Latinoamérica, y cuyos abanderados se hicieron llamar el "Frente Sandinista de liberación Nacional", el cual logró expulsar del poder al dictador Anastasio Somoza, iniciando con ello cambios en las políticas agrarias y sociales en pro de sectores campesinos y populares. No obstante su victoria, continuaron enfrentamientos con grupos armados auspiciados por Estados Unidos, interesados en frenar la expansión del

comunismo, es decir, reducir el poder de la Unión Soviética en Latinoamérica. Ello evidencia las estrategias estadounidenses para extender su poder geopolítico defensivo y opresivo en el subcontinente Latinoamericano, sin embargo, pese al constante influjo del gobierno de Estados Unidos en los países de América del Sur, revoluciones como las mencionadas anteriormente se convirtieron en un motor determinante para la emancipación, la acción social y la emergencia de nuevas perspectivas epistémicas y epistemológicas.

En este contexto, en las décadas de los años 60 y 70, se produjo un cambio en la producción intelectual de Europa que promovía una crítica al universalismo y al dogmatismo desde posiciones no tradicionales, al mismo tiempo que hacía un llamado a la liberación del sujeto que había sido invisibilizado por encontrarse por fuera de la norma o de aquello que la sociedad planteaba como “normal”. Esta nueva perspectiva, sumada a la necesidad de recuperar y visibilizar las tradiciones culturales, las costumbres, las problemáticas políticas, el pensamiento propio de pueblos orientales y latinoamericanos, como también el surgimiento de nuevos movimientos sociales en Latinoamérica, fueron motores para impulsar el pensamiento poscolonial en Latinoamérica.

Ahora bien, en la década de los años 80 el pensamiento poscolonial empezó a tener fuerza en diversos círculos intelectuales estadounidenses y orientales, sin hacerse esperar en Latinoamérica, donde se realizaron diversos estudios y reflexiones desde la literatura, la sociología y las humanidades en torno a la emancipación de la “otredad”, la hibridación de las culturas y el papel de la subalternidad. Sin embargo, en la década de los años 90 un grupo de filósofos, antropólogos, sociólogos y economistas propulsores del pensamiento poscolonial latinoamericano, empezaron a realizar importantes críticas a esta perspectiva, a las cuales se sumaron la propuesta de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder; los

planteamientos de Enrique Dussel en torno a la filosofía de la liberación; la propuesta de Frantz Fanon sobre las expresiones socio culturales frente a la oposición de la aculturación impuesta por estados colonialistas a naciones oprimidas por ellos; y el surgimiento de acciones de lucha y de resistencia por parte de movimientos sociales en Latinoamérica. En suma, todos estos sucesos enunciados dieron cabida al surgimiento de la propuesta “decolonial” denominada como el grupo Modernidad/Colonialidad (que para autores como Grosfoguel sería más bien una red heterogénea).

La separación al interior de ese movimiento ocurre, como lo afirman Castro y Grosfoguel (2007), al identificar algunos aspectos relevantes en esta propuesta postcolonial, como la crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas, racistas y sexistas de conocimiento, a las jerarquías raciales y a los procesos de desigualdad social, económica y política que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo; pero también algunas limitaciones ineludibles entre las que se destacan la crítica a ciertas formas de sujeto revalorizando una específica, lo que implicaría una nueva forma de absolutizar a un determinado sujeto (que es justamente una de las críticas centrales del pensamiento decolonial); la concepción del origen histórico de la modernidad y la forma de conceptualizarla, en tanto que para las perspectivas decoloniales la modernidad inicia con la colonización de la llamada “América” (lo que implica la urgencia de transcender la modernidad); y el llamado a la diversidad epistémica que se debe evidenciar en los micro-currículos y prácticas de los docentes y universidades “occidentalizadas”.

Aquí es importante resaltar que las dos perspectivas, poscolonial y decolonial, tienen miradas diferentes de la realidad dadas las particularidades históricas, políticas, económicas y sociales en las que se gestaron. Los hechos históricos permean las formas de ver, comprender y asumir el mundo, por tanto, no hay una perspectiva “correcta o incorrecta”.

Cabe destacar, además, que los dos proyectos son heterogéneos pero a la vez convergen en la comprensión crítica de mundos con desigualdades culturales, epistémicas, sociales, políticas y económicas, con el fin de refrenar y cambiar los regímenes homogeneizantes para emprender un camino hacia la liberación y el respeto al otro pensante; para generar “mundos donde sean posibles otros mundos”.

2. Algunos datos históricos sobre el surgimiento de la perspectiva decolonial en las redes académicas

En Latinoamérica la incorporación del proyecto moderno colonial como eje y centro de la vida de las naciones latinoamericanas, se evidencia en el predominio de cierto tipo de sujeto, de saber y de una forma de poder. A esto se suma la tecnologización, la industrialización y la integración del neoliberalismo como modelo predominante en las esferas económica, política, social y cultural, para lo cual el capitalismo salvaje y voraz se valió en principio de estrategias de mercadeo y publicidad altamente sugestivas para generar un consumismo desaforado, pero también buscó la expansión geopolítica mediante la creación de oligopolios en los diferentes campos de desarrollo económico, industrial e incluso en relación al conocimiento; además de pretender acaparar los recursos naturales, sin importar el daño colateral en el medio ambiente a nivel planetario. Por si esto fuera poco, este modelo no sólo ha despolitizado, sino deshumanizado tanto a los sujetos como a los estados soberanos latinoamericanos y en conjunto a los llamados “estados del tercer mundo”, generándose un tipo de “capitalismo global” que gesta relaciones de poder que podrían considerarse como “esclavizantes” y “homogeneizantes”.

La conciencia de algunos pensadores, académicos y militantes acerca de estas problemáticas, sumadas a la “invisibilización epistemológica de los pueblos del sur” y particularmente de Latinoamérica debido al

“eurocentrismo” (la colonización del saber, del poder y del ser), dieron pie en los años 60 para que fueran revalorados pensadores como Alberdi, Bello, Martí, haciendo un llamado a reconstruir la historia de Latinoamérica desde las voces de sus pueblos; historia que había sido olvidada por el afán de centrar la mirada exclusivamente sobre Europa o Estados Unidos desde ciertos autores varones (Candia, 2007). Posteriormente, hacia las décadas de los 60 y 70 se fundó en Asia el Grupo de Estudios Subalternos liderado por Ranajit Guha, cuyo propósito era analizar críticamente la historiografía de India. Al mismo tiempo, en América Latina tuvo su origen la denominada “teoría de la dependencia” y la filosofía de la liberación, y empezaron a surgir autores que desde una mirada social crítica de la realidad asentaron las bases para lo que se denominaría “el movimiento decolonial”. Aquí se destacan autores como Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein y Enrique Dussel, quienes proponían la colonialidad del poder, del saber y del ser, la idea del sistema mundo y la denominada filosofía de la liberación (respectivamente). En concreto, la época de los 70 se caracterizó por el despliegue de todo un escenario libertario donde emergieron diferentes colectivos y movimientos sociales con una importante incidencia a nivel nacional e internacional, mismos que marcaron el surgimiento de un pensamiento crítico latinoamericano que no solamente tenía incidencia en círculos académicos, sino que se desarrollaba desde las bases y a la vez nutría las reflexiones que se gestaban en la academia.

En la década de los años 90, la ya mencionada red Modernidad/Colonialidad impulsó la creación de espacios de encuentro y diálogo que hacían un llamado a la descolonización del saber, del poder y del ser, y a mirar las problemáticas de América Latina desde sus pueblos. Igualmente, por esa misma época, la Universidad Central de Venezuela, con el apoyo de la CLACSO, organizó un evento al que fueron invitados pensadores como Walter Mignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique

Dussel y Fernando Coronil. Producto de este evento se generó uno de los más importantes libros que evidencian la emergencia formal de la perspectiva decolonial en ámbitos académicos (Castro y Grosfoguel, 2007).

Para el año 2001 la propuesta decolonial había madurado. Es así que se organizó un primer encuentro grupal para discutir los avances realizados y proponer nuevos temas de investigación. En esta reunión, dirigida por Walter D. Mignolo, participaron nuevos teóricos como Javier Sanjunés, Catherine Walsh y Boaventura de Sousa. Posterior a este evento se promovieron diferentes reuniones, eventos y espacios en los que se abría la reflexión sobre y desde América Latina. Al respecto, es importante mencionar que estos autores no conforman un grupo homogéneo, sino, por el contrario, en él existen diversas visiones de las realidades que coinciden en algunos elementos pero que en otros pueden llegar a ser opuestos, entendiendo que es necesario dialogar desde la diversidad y la heterogeneidad para poder aportar a la construcción de una nueva sociedad.

Cabe aclarar que, como puede verse, el presente texto se centra en la decolonialidad como “movimiento” de intelectuales, académicos y militantes que han impulsado la reflexión sobre la urgencia de un giro decolonial, pero también el desarrollo de prácticas decoloniales en los diversos contextos en los que se desempeñan, sin desconocer la existencia de múltiples prácticas decoloniales desde la colonización de la llamada “América”.

3. Elementos centrales de los movimientos sociales campesinos

Para acercarse a la concepción de movimientos sociales campesinos será necesario retomar a autores como Raúl Zibechi, Beatriz Casado y Lia Pinheiro. Zibechi (2010, 2017), quien en diversos textos utiliza el concepto de movimiento social rural y movimiento campesino como sinónimos, plantea que los movimientos campesinos hacen referencia a grupos sociales

organizados que comparten ciertas características comunes, entre las que descantan principalmente su arraigo territorial en el medio rural, la lucha por la autonomía en la toma de decisiones, la articulación con organizaciones y movimientos de diverso tipo, el desarrollo de sistemas de educación y formación propios, entre otros.

Uno de los aspectos fundamentales de los movimientos sociales campesinos es su arraigo territorial, que les ha llevado a recuperar zonas rurales y tierras periféricas que se constituyen en espacios físicos de subsistencia. Al respecto, Casado (2018) destaca que los movimientos sociales campesinos libran una disputa por el territorio en el plano material e inmaterial; material por la tenencia de la tierra y la construcción de espacios físicos colectivos, e inmaterial por la visibilización y recuperación de sus saberes y conocimientos, sus culturas y sus formas de relación.

En este sentido, la ocupación de tierras permite no sólo la configuración de procesos de territorialización, sino que facilita el desarrollo de prácticas e interacciones que traspasan las lógicas desiguales en las relaciones de poder históricamente establecidas entre productores y consumidores, por ende, la jerarquía de saberes y conocimientos que se le otorga a ciertas personas o instituciones frente al campo, lo agrario y lo agroalimentario. En efecto, estos espacios contruidos y ganados por los movimientos y organizaciones campesinas permiten el diálogo de saberes, superando las jerarquías presentes en la división técnica del trabajo que posiciona a los campesinos, en muchas ocasiones como una población “atrasada” y opuesta al mala llamado “desarrollo” (Zibechi, 2003).

Los movimientos campesinos tienen una relación particular con la tierra, el territorio y la producción, lo que en múltiples ocasiones se articula para hacer frente a las ofensivas del “capital transnacional” representado por los megaproyectos, las multinacionales y el agronegocio que saquea las

riquezas y pone en el olvido los saberes. Además, otra de las características de estos movimientos consiste en la lucha por la autonomía en la toma de decisiones, de ahí que se reclamen la soberanía alimentaria, la producción con semillas no transgénicas o el cultivo sin agrotóxicos, lo cual muestra la reclamación del poder desde el pueblo, además de la necesidad de crear espacios físicos de lucha, resistencia y autonomía que en última instancia generen un beneficio y seguridad colateral para los pobladores urbanos, quienes de una u otra manera se ven afectados por estas situaciones que vive el campesino, pues cada grupo social en este sistema social va engranado.

Además, los actuales movimientos sociales campesinos se caracterizan por la articulación interna y externa con otros movimientos, articulación que gira en torno a unas territorialidades comunes que son las que demarcan un tipo de proyecto y sujeto político colectivo (Barbosa, 2017), y que a la vez se sustentan y enriquecen a partir de un proyecto de educación política compartido que posibilita la formación de sujetos histórico-políticos. En este sentido, se destaca la construcción conjunta entre diversas organizaciones y movimientos sociales, que a pesar de tener luchas específicas comparten un proyecto político, social e ideológico común, situado bajo nuevas racionalidades regidas por otras epistemes que los lleva al desarrollo de una praxis transformadora; lo que no significa decir que los movimientos y organizaciones sociales siempre sean un actor colectivo de cambio social, pues en su interior también se pueden gestar relaciones de poder homogeneizantes, coloniales y eurocéntricas (Flórez, 2015).

Otra de las características de los movimientos sociales consiste en el desarrollo de sistemas de educación y formación propios. La educación y formación política han permitido la creación de nuevos espacios de relaciones, espacios contrahegemónicos y antineoliberales caracterizados por “cambios en los modos de comprender el mundo y transmitir los saberes,

que rompen con las lógicas logocéntricas y estadocéntricas de entender la educación” (Zibechi, 2017: 47). De acuerdo con el autor, la educación que caracteriza a los movimientos y organizaciones sociales en Latinoamérica se destaca por la recuperación y transmisión de saberes, pues entienden que los sujetos se educan y autoeducan para formar parte de un proyecto político comprometido con la transformación social, un proyecto que se forma en la cotidianidad. Igualmente, este proyecto educativo y formativo se caracteriza por forjar nuevas experiencias educativas basadas en concepciones contrahegemónicas de la educación, mismas que tienen como eje central lograr el equilibrio armónico con el entorno y una conciencia crítica frente a la subordinación del campesinado ante múltiples actores legales e ilegales que se disputan el campo y los territorios rurales.

4. Aspectos fundamentales del pensamiento decolonial para la comprensión de movimientos y organizaciones sociales campesinas

El pensamiento decolonial hace un llamado a la diversidad epistémica, en tanto que se destaca la urgencia de poner en diálogo diversas posturas, perspectivas, autores y autoras, debido a que la producción de conocimiento ha estado centrado en autores varones de 5 países (Grosfoguel, 2007). Por lo anterior, el proyecto decolonial apunta directa o indirectamente al rescate y visibilización de los saberes que se tejen al interior de las comunidades y los diversos pueblos que son considerados como espacios de producción de conocimiento crítico y antihegemónico; espacios de lucha contra la colonialidad del saber, del poder y del ser. En este sentido, el pensamiento decolonial pretende poner en diálogo al conocimiento considerado científico con el conocimiento popular, sin desmeritar ninguno de los dos.

En los movimientos y organizaciones campesinas existe una gran riqueza de saberes y conocimientos que se han forjado en las diversas luchas que

han emprendido, las cuales les han permitido no sólo reflexionar críticamente sobre sus realidades, sino actuar conforme a ello. Las memorias, vivencias, saberes y conocimientos de diversos miembros difícilmente son reconocidos en espacios diferentes a las propias organizaciones o movimientos, sin embargo, la urgencia de la diversidad epistémica que plantea el pensamiento decolonial, también permite pensar en la urgencia de reconocer estos saberes para construir conocimiento desde, con y sobre los movimientos y organizaciones.

Ahora bien, otro de los puntos centrales del pensamiento decolonial es su concepción de la modernidad. Para los autores decoloniales la modernidad es un proyecto civilizatorio no emancipatorio, que se ha forjado a través de la deshumanización de los sujetos y de proyectos de muerte, en tanto que en ésta se evidencia “la lógica de la mercancía global, la lógica de la ganancia sobre la vida humana” (Mignolo y Vázquez, 2017). Por tanto, la indispensabilidad de la vida es uno de los elementos que caracterizan al orden moderno colonial. En este sentido, el pensamiento decolonial hace un llamado justamente a develar esta matriz de poder colonial, sus efectos, pero también a agenciar proyectos de vida, de modo que las organizaciones sociales y campesinas latinoamericanas se han caracterizado justamente por sus luchas y proyectos decoloniales, que instalados en los territorios desarrollan proyectos que privilegian la vida del campo, de la naturaleza, de las culturas e identidades campesinas y la vez ponen en evidencia los efectos de la modernidad y la colonialidad, así como de la incorporación del modelo neoliberal en las diversas esferas de la vida de los pueblos latinoamericanos y, por ende, campesinos.

5. Pedagogías decoloniales en la lectura de los movimientos y organizaciones campesinas

Las pedagogías decoloniales parten de la comprensión de la matriz o

dominio colonial del poder inmerso en las esferas de lo político, epistemológico, estético, espiritual y territorial de los sujetos y comunidades, de tal manera que sea posible entender las diferentes formas en las que opera la colonialidad en la vida cotidiana. En este sentido, las pedagogías decoloniales no se fundamentan en la pedagogía como disciplina, sino que se constituyen en una práctica y proceso político y metodológico del “cómo decolonial” (Walsh, 2014).

Al hacer un acercamiento a los postulados de Walsh y Mignolo, es posible identificar algunos elementos centrales en este “cómo decolonial”, los cuales son visibilizar y promover otras formas de estar en el mundo, el reposicionamiento de las prácticas educativas (Díaz, 2010), el descentramiento de la perspectiva epistémica colonial predominante, la comprensión crítica de la historia y de los dispositivos del patrón de poder colonial presentes en ésta, y el reconocimiento de las memorias colectivas.

Las pedagogías decoloniales consideradas en el cómo decolonial de ese proyecto que busca generar vida, aportar en la construcción de nuevas relaciones y de “mundos donde sean posibles otros mundos”, se constituyen también como una herramienta de las organizaciones y movimientos campesinos latinoamericanos en la búsqueda por la transformación social. Esto debido a que en su interior las prácticas educativas y formativas no giran en torno a un solo sujeto como poseedor y transmisor del conocimiento; por el contrario, sus participantes se constituyen en cogeneradores de procesos pedagógicos en donde son considerados capaces de aportar ideas, acciones y actitudes con sentido crítico desde su rol como actores sociales transformadores dentro de su organización.

Las pedagogías decoloniales, además, parten de la necesidad de visibilizar otras maneras de estar en el mundo, de sentir, de pensar, de razonar y de relacionarse. Por ello reconocen la importancia de los saberes

nacidos en las luchas y en las cotidianidades de las diferentes comunidades que viven en muchas ocasiones de maneras distintas a las propuestas por la modernidad. En este sentido, la tarea de las pedagogías decoloniales se da en dos vías: una analítica y otra creativa. La analítica se asocia con la conciencia crítica de los mecanismos que utiliza la matriz colonial del poder; mientras la dimensión creativa hace referencia a la posibilidad de encontrar y crear oportunidades para desengancharse de aquellos mecanismos que individualizan las relaciones sociales e incrementan la separación existente entre el sentir y el pensar (Mignolo y Vázquez, 2017).

Ahora bien, ¿cómo comprender estos procesos pedagógicos decoloniales desde su dimensión creativa al interior de los movimientos y organizaciones sociales campesinas? Ante el interrogante cabe la pena mencionar la relevancia de estos procesos con un sentido amplio que permita la pervivencia y no sólo la supervivencia de los movimientos y organizaciones sociales. Para el caso se asumen las prácticas educativas al interior de estas organizaciones, ejecutadas desde una perspectiva que va más allá del hecho mismo de lograr vivir físicamente, para trascender al plano del sentido y deber ser libre y autónomo del ser humano dentro de una sociedad. Así, los espacios y prácticas pedagógicas son resignificadas en torno a los imaginarios, identidades, memorias colectivas, saberes y conocimientos que dan respuesta a su quehacer como organizaciones y movimientos sociales y políticos, cuyo proceso de formación entorno a estas dimensiones han de desarrollarse sobre la base de la afectividad y la oralidad tal como lo plantea Palumbo (2015), puesto estos dos elementos son claves en la recuperación de los diversos saberes de las comunidades y en la formación de una conciencia crítica que lleva a los sujetos a actuar en consecuencia.

Es así como los escenarios de aprendizaje, que se desarrollan al interior de los movimientos y organizaciones sociales, se caracterizan por los saberes

propios transmitidos a través de la oralidad y el ejemplo. De igual forma el relevo generacional surge dentro de la capacidad de escucha y de observación de los más jóvenes hacia sus congéneres "los mayores", en espacios disímiles inmersos dentro del quehacer diario de los integrantes de las organizaciones y movimientos sociales; de esta manera lo planeado y lo espontaneo se conjugan en los espacios de formación política campesina.

Además de lo anterior, es importante reconocer que una pedagogía en clave decolonial lleva a visibilizar las prácticas educativas de naturaleza emancipadora, lo cual puede entenderse a partir de dos vías: la resignificación de los vínculos, las experiencias, los sujetos y los saberes que intervienen en las apuestas pedagógicas decoloniales; así como la apertura a nuevas prácticas pedagógicas y educativas capaces de formar conciencia crítica (Díaz, 2010). Cuando se habla de la resignificación de las experiencias y sentires de los sujetos, se hace un llamado a generar prácticas educativas que propicien la toma de conciencia frente a las problemáticas y necesidades del contexto, pero a la vez a reorientar el uso de los conocimientos, "ya no para reproducir el orden moderno colonial, sino para denunciarlo, hacerlo humilde y para acompañar la emergencia de los otros saberes, de las otras formas de habitar y hacer en el mundo" (Mignolo y Vázquez, 2017: 494).

Es por lo anterior que, según estos autores, las pedagogías decoloniales enfatizan sobre las emociones más que en la cognición y racionalidad, prestando atención a la decolonialidad de las emociones; en estas pedagogías lo poético, la emocionalidad local e histórica y el sentir-pensar que viene del cuerpo, son elementos indispensables para generar una transformación o renovación al interior de las distintas células sociales que desde lo estético-social proponen nuevas formas de comprender el mundo, de deconstruirlo para reconstruir significados transformadores en diferentes entornos. De esta forma, lo estético al interior de las organizaciones y

movimientos sociales se evidencia a través de la apreciación de la belleza de su territorio, como también de la expresión estética al recrear marcos de interpretación y validación de identidades y memorias colectivas por medio de diferentes lenguajes artísticos y cotidianos; en tanto, el arte y la estética en sí misma comunican, permiten el diálogo de intersubjetividades, a la vez que problematizan y exponen situaciones en donde el asunto epistémico y epistemológico de las organizaciones y movimientos sociales ha de comprenderse como un proceso sensible, de análisis, de intercambio dialógico y sinérgico.

Así, entonces, las expresiones estéticas de los sujetos integrantes de las organizaciones y movimientos evidencian con sentido crítico y emotivo sus procesos sociales, culturales, políticos, económicos y también científicos. No obstante, ha de considerarse la tendencia de estas expresiones estéticas sociales a ser disímiles, pero a la vez contundentes, dado que su naturaleza trasciende las palabras y los razonamientos. Cabe plantear entonces que las manifestaciones estéticas de las organizaciones y movimientos campesinos posibilitan la resignificación de las relaciones dentro de las dinámicas sociales y es aquí donde cabe pensar justamente en el desarrollo de un tipo de pensamiento creativo, capaz de transformar las prácticas, las relaciones, los afectos y no sólo la cognición (Girón y Burbano, 2019).

Por otro lado, las pedagogías decoloniales implican la apertura a nuevas prácticas educativas. En este sentido, Díaz (2010) concluye que es necesario formar conciencia crítica e histórica en los sujetos, de tal manera que se produzcan experiencias educativas que perduren en el tiempo y generen acciones emancipadoras que vayan transformando el orden de lo local, nacional, internacional y global. Las prácticas educativas decoloniales que parten de los sentires, pensares y vivires de los sujetos, deben ser capaces de generar nuevos sentidos y significados sobre sí mismos, sobre sus realidades y a la vez visibilizar los saberes decoloniales “que se están

produciendo y siendo producidos en los espacios de lucha y de re-existencia de las comunidades y colectivos en todo el planeta con una intensidad en Abya Yala" (Mignolo y Vázquez, 2017: 503).

Es entonces relevante exponer cómo en estos procesos pedagógicos decoloniales, dentro de organizaciones y movimientos campesinos, se validan las diferentes perspectivas de los sujetos desde sus áreas de experticia y procedencia, ya sea por el relevo generacional o por las experiencias de aprendizaje dentro y fuera del territorio de sus integrantes; o por la llegada de nuevos sujetos que aunque no de arraigo netamente campesino, se identifican con esos marcos de interpretación de las organizaciones. Así, en suma, las experiencias de diversos sujetos identificados con un mismo fin construyen formas de resistencia dados sus conocimientos de dentro y fuera del territorio, originándose procesos dialógicos que dan balance tanto a las estrategias de formación y educación política como a las acciones políticas y sociales, potencializándose además nuevos conocimientos y nuevas formas de aprender.

Otro de los elementos claves de estas pedagogías es el descentramiento epistémico, que hace referencia a la necesidad de cuestionar los postulados de aquellos enfoques y miradas de la realidad de corte hegemónico, deslocalizado y eurocéntrico que apuntan a una única mirada de ver el mundo. Aquí no se trata de deslegitimar o desmeritar los conocimientos y enfoques existentes, sino que se hace un llamado a cuestionar su unicidad. Si bien es cierto que el conocimiento considerado como científico ha realizado grandes aportes a la comprensión de numerosos fenómenos, también es cierto que existen otros saberes y conocimientos que no se ciñen a los criterios del conocimiento científico moderno, pero que tienen importantes elementos que aportan en la comprensión y transformación de la realidad. En ese sentido vale la pena

reconocer la interculturalidad no como punto excluyente o estigma socio cultural, sino como la oportunidad de hacer sinergia epistémica con el fin de dar nuevos y apropiados sentidos a los aconteceres investigativos con el fin de validar el poder de la diferencia, sumado a la capacidad de concertar voces y pensares que, al unísono con diferentes notas tonales, llegan a conformar una pieza armónica de tejido social y de propuestas gestadas desde la realidad intercontextuada, con el fin de que den respuesta a los interrogantes locales para un mundo globalizado.

De igual manera, cabe resaltar que las pedagogías decoloniales se asocian con una comprensión crítica de la historia y de los dispositivos utilizados por la matriz de poder colonial a lo largo de ésta. En este sentido, se entiende que en muchas ocasiones la historia desconoce la pluralidad y participación activa de las comunidades en su configuración, “dando apertura a la imposición de categorías que dan lugar a una irregular y unilateral forma de producción histórica, homogénea y estereotipada de patria orientadas a consolidar imaginarios nacionalistas... que mantienen las nociones de dominación, explotación y marginación” (López, como se citó en Díaz, 2010: 223). Así, las versiones oficiales de la historia de los pueblos y comunidades latinoamericanas postulan una única mirada de las realidades sociales; mirada que en muchas ocasiones ha reducido el sentir, pensar y vivir de las comunidades a cifras, hechos lineales, datos objetivos, lugares descontextualizados e historias neutras, olvidando las memorias colectivas de quienes vivieron, lucharon y construyeron en sus territorios.

Por lo anterior, las memorias colectivas constituidas desde los diversos actores y actoras sociales, se constituyen en parte importante del quehacer decolonial, puesto que en ellas se encuentran las propuestas de las organizaciones y movimientos para recuperar el sentido de pertenencia, los derechos y modos de ser y estar en un mundo para ser ellas mismas. Es

en ellas, en sus prácticas, sus vivencias, ritos y escritos, donde las organizaciones y movimientos pueden re-crearse, re-existir y resignificarse.

Finalmente, cabe agregar que lo expuesto anteriormente está relacionado con el cómo se reconocen a través de la historia los sujetos miembros de un colectivo social y la manera en que sus memorias se han recopilado, construyéndose en ellos percepciones y representaciones de lo social, lo político y lo cultural, que en últimas, al ser identificadas como elementos comunes entre ellos (ya sea como comunidad, como organización social o movimiento social), crean memorias colectivas importantes, significativas a la hora de formarse políticamente. Justo ante este hecho, logran surgir movimientos sociales al identificarse unos y otros como parte de un tejido social que requiere ser reconocido, respetado y valorado (Burbano y Gutiérrez, 2018). De este modo se comprende cómo las organizaciones sociales campesinas generan movimientos sociales sustentados, en buena parte, en el reconocimiento y trayectoria histórica de su pueblo, al generar en su interior una fuerza cohesiva desde su identidad y memoria colectiva, sustentada en los valores hacia el respeto y apreciación de la tierra; la oposición a la opresión institucional permisiva con la globalización cuya vía es la aculturación; además de promover el diálogo de saberes que valida nuevas y apropiadas formas de generar procesos pedagógicos liberadores y la movilización hacia acciones desde lo político, lo estético y lo educativo.

6. Conclusiones

El pensamiento y las prácticas decoloniales han estado presentes en la historia de los pueblos latinoamericanos, más aún en las historias y vivencias de los movimientos y organizaciones sociales campesinas latinoamericanas, quienes se han gestado en un contexto social, político, económico e histórico particular, marcado por los efectos de la dupla modernidad-

colonialidad y el modelo neoliberal que se ha incorporado poco a poco en la vida de los pueblos.

Sus experiencias, vivencias, así como también sus prácticas educativas y formativas, son un importante motor de transformación “casa adentro”, así como “casa afuera”, de tal manera que es posible pensar en la educación, las pedagogías y la formación ya no como un dispositivo colonial (como lo ha sido durante décadas, principalmente desde la educación formal tradicional), sino como la posibilidad de construir mundos donde sean posibles otros mundos, de reivindicar los saberes de los pueblos campesinos, indígenas y afro, y de recuperar nuevas formas de relacionarse consigo mismo, con los demás y con el entorno. La educación vista desde esta perspectiva permitiría impactar realmente a los sujetos y los contextos, en tanto que implicaría la formación integral de los sujetos (Castillo, Zulay y Caicedo, 2019). Y no sólo eso, sino la configuración de sujetos políticos colectivos que van trascendiendo por diversos niveles de conciencia que parten de lo individual, pasan por lo colectivo y trascienden hacia la acción colectiva transformadora.

Referencias

- Burbano, C. L., y Gutiérrez, D. M. (2018). “La formación política: Una herramienta para la construcción de paz en contextos educativos Colombia. Revolución en la Formación y la Capacitación para el Siglo xxi”. En *Revolución en la Formación y la Capacitación para el siglo xxi*. Medellín: Ed. Instituto Antioqueño de Investigación.
- Barbosa, L. P. (2017). *Paradigma Epistémico del Campo y construcción del conocimiento desde/con/para los movimientos sociales de*

- América Latina*. Congreso Alas: Las encrucijadas abiertas de América Latina, la sociología en tiempos de cambio. Montevideo.
- Casado, B. (2018). *Procesos de formación campesinos y disputa territorial para construir soberanía alimentaria: Análisis de experiencias impulsadas por organizaciones de La Vía Campesina en Brasil y País Vasco*. (Tesis doctoral) País Vasco: Universidad del País Vasco.
- Castillo, M. A., Zulay, M. y Caicedo, M. A. (2019). *Construcción de una cultura del riesgo, bajo la mirada de la educación: Enseñanza y aprendizaje, en las comunidades escolares*. Colombia: Universidad Católica de Manizales.
- Candia, C. (2007). "Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica". En *Revista Polis*, núm. 18, 1-16. [En línea].
- Díaz, C. J. (2010). "Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades". En *Tábula Rasa*, 13, pp. 217-233.
- Castro, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Flórez, M. J. (2015). *Lecturas emergentes. Subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Grosfoguel, R. (2007). "Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales". En *Universitas humanística*, núm. 63, pp. 35-47. Bogotá.
- Girón, D. I. y Burbano, C. L. (2019). "Aulas creativas en investigación formativa del programa de psicología de la Fundación Universitaria de Popayán". En Serna, Edgar (ed.). *Revolución en la formación y la*

- capacitación para el siglo XXI*, vol. II. Antioquía: Editorial Instituto Antioqueño de Investigación.
- Palumbo, María Mercedes (2015). "Las propuestas de Formación Política de militantes de base en movimientos populares urbanos entre la política y lo político". En *Papeles de Trabajo*, 9 (16), pp. 292-311.
- Mignolo, W. y Vázquez, R. (2017). "Pedagogía y (de)colonialidad". En Walsh, C. (ed.). *Prácticas decoloniales: Prácticas insurgentes de existir, (re) existir, y (re) vivir*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Sousa Santos, B. (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Walsh, C. (2014). "Pedagogías decoloniales caminando y preguntando: notas a Paulo Freire desde Abya Yala". *Revista Entramados: educación y sociedad*, 1, pp. 17-30.
- Walsh, C. y García, J. (2015). "Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana". En *Cuadernos de literatura*, vol. XIX, núm. 38, pp. 79-98.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El mundo orto en movimiento*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- _____. (2010). *Política y Miseria: Una propuesta de debate sobre la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Buenos Aires: Lavaca editora.
- _____. (2003). "La emancipación como producción de vínculos". En Ceceña, A. (ed.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.

Ser pueblo. Un comentario sobre las “Cinco tesis sobre el populismo” de Enrique Dussel

Bernardo Cortés Márquez⁶

En su obra *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Enrique Dussel ha incluido cinco tesis sobre el populismo en las que tiene la intención de precisar el asunto en torno a la cuestión de lo que podríamos llamar tres conceptos distintos en torno a una misma materia: el fenómeno del populismo, lo popular y lo que parecería ser la materia fuente, el pueblo.

En su primera tesis, “El ‘populismo’ histórico de ayer. Categorización adecuada de un proceso legítimo”, nuestro filósofo muestra el origen histórico del fenómeno populista del siglo xx en América Latina, expresado en figuras como Lázaro Cárdenas, Juan Domingo Perón o Getúlio Vargas, las cuales impulsaron proyectos político-económicos de desarrollo social y nacionalización de recursos, incluyendo así las necesidades de los sectores populares y las burguesías nacionales. En este periodo histórico aparecen los intereses del pueblo representados en gobiernos llamados populistas. En la segunda tesis, “El ‘pseudo-populismo’ de hoy. Epíteto peyorativo como crítica política conservadora sin validez epistémica”, se encarga de distinguir el populismo referido en la tesis primera, del uso peyorativo que la derecha realiza del término para desacreditar los procesos progresistas latinoamericanos, encabezados hoy por dirigentes como Evo Morales, Hugo Chávez, Rafael Correa, Néstor Kirchner y López Obrador en México, pues

¹ Maestro en filosofía y candidato a Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha presentado ponencias, impartido conferencias y ofrecido cursos sobre filosofía y teología política en México, Colombia, Argentina y España. Cercano a la filosofía de la liberación, investiga y publica cuestiones en torno a la idea del mesianismo como paradigma político y al problema del liderazgo político desde la filosofía, entre otros. Miembro de la coordinación general de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), presidida por el reconocido filósofo Enrique Dussel. Correo electrónico: bernardocortesmarquez@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7341-6512.

revindican programas en beneficio de los sectores populares y se manifiestan en contra de las políticas económicas del neoliberalismo. Para Dussel, entonces, el término populista no tiene un sustento epistemológico y como tal es impreciso al ser usado como insulto. En este sentido, ha sido Ernesto Laclau quien ha rescatado el sentido positivo del populismo y le ha dado un trasfondo teórico contundente, lo que nos permite adentrarnos en lo que deseamos problematizar.

Para Laclau, pues, el populismo es una forma de construcción de lo político que consiste en la apelación de los sectores populares, excluidos, frente al poder institucional vigente; de esta manera, el término "populismo" adquiere un sentido positivo al referir una ontología de lo político, de tal modo que el uso negativo del término "populismo" que realiza hasta hoy en día la derecha, corresponde no al hecho de que el término sea impreciso epistémicamente, sino a que la ideología neoliberal ha construido negativamente a los fenómenos que designa. Es preciso recordar, en este sentido, que el mismo fenómeno sucedió con el término "democracia", que históricamente fue alcanzando positividad a pesar de que durante el siglo XIX era concebida como una idea totalmente negativa por el liberalismo, pues refería al gobierno de la turba. De igual modo sucedió con el comunismo y el término socialismo, pero el sentido despectivo o negativo que les asignara la derecha no proviene, como es obvio, por una acepción poco adecuada que es aplicada a un proceso, sino por el proceso mismo que es considerado negativo por el poder neoliberal.

Ahora bien, aceptar que "populismo" es no sólo un término impreciso para designar los proyectos políticos progresistas del siglo xx, sino además concederlo como insulto constituido por la derecha y por ende desmarcarse del nombre, ¿no significa también renunciar a reivindicar una construcción política en torno al pueblo que el "populismo" mismo guarda? Para continuar esta discusión, pasemos ahora a la tesis 3 de Dussel:

“Remantización de la categoría política de ‘pueblo’: Lo ‘popular’ no es lo ‘populista’ (ni ayer ni hoy)”, pues es en ésta en donde Dussel propone propiamente una discusión en torno a la temática del pueblo, inicialmente presentando la posibilidad de una distinción entre lo popular, el populismo y el pueblo. Para alcanzar claridad se plantea la pregunta: ¿qué es el pueblo? Desde la perspectiva dusseliana no la comunidad política en general ni, como inmediatamente es obvio, la clase económica al modo como la clase obrera era el sujeto de la revolución para el marxismo ortodoxo:

El concepto de “pueblo” aparece fenoménicamente (es decir, se “hace presente” o “aparece” a la conciencia política de la esfera público-ontológica de los mismos actores colectivos oprimidos) en dicha doble crisis de legitimidad y hegemonía. Cuando Gramsci describe al *pueblo* como “el bloque social de los oprimidos” (contrapuesto al “bloque histórico en el poder”) está describiendo de manera precisa e inesperada la cuestión [...]. La categoría política de “pueblo” no puede confundirse con la categoría económica de clase (tampoco la clase obrera) (Dussel, 2015:228).

Teniendo claro que el pueblo no es la comunidad política, el todo indiferenciado de la población ni una clase en particular, su concepto se va perfilando hacia su contenido propiamente político. En este sentido, el tema se plantea en torno a la cuestión del actor político de acción y transformación, vocación que el nombrado marxismo ortodoxo reclamaba para la clase obrera. Así, pues, el pueblo parece situarse en un espacio en el que se constituye entre una totalidad indiferenciada de la población y la particularidad de un sujeto político antes asignado a una clase económica según la metafísica marxista tradicional. Sin embargo, es en esa misma tradición marxista que Dussel recupera las categorías de “clase en sí” y “clase para sí”:

La categoría *política* de pueblo, entonces, constituye un nuevo objeto teórico de la filosofía política latinoamericana. Para su *construcción* se podrá contar con distinciones categoriales que se aplicaban en otros temas. Por ejemplo, si se hablaba de “clase en sí” y “clase para sí”, o “conciencia de la clase obrera”, habrá que vislumbrar lo que pueda significar un “pueblo en sí” y un “pueblo para sí”, lo mismo que una “conciencia de ser pueblo” desde la *memoria histórico-popular* que trasciende el sistema capitalista [...]. Cuando ese pueblo se torna “pueblo para sí” o toma “conciencia de ser pueblo”, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo la hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un “estado de rebelión”, que puede durar decenios, a veces siglos. El disenso del “pueblo, fruto de la toma de conciencia de necesidades materiales incumplidas, comienza a organizarse. (Ibid.: 230-231).

El pueblo es para Dussel, entonces, el bloque social de los oprimidos y excluidos, pero parece que sobre esta definición todavía debe aplicarse la distinción de “pueblo en sí” o “pueblo para sí”; lo que implica, si reflexionamos según el desarrollo de nuestro autor, que el concepto de pueblo se desdobra en dos momentos: el “pueblo en sí” como conjunto indeterminado, el todo (aunque anteriormente se había indicado que el concepto de pueblo no podría confundirse con la comunidad política en general, aunque esto sea correcto sólo en parte); y el “pueblo para sí”, que sería el pueblo consciente de sus necesidades. Sólo posteriormente se nos presenta una definición de pueblo como bloque social de los oprimidos y excluidos, aunque ésta supone en primer lugar que los oprimidos han conformado un *bloque* en el que están de alguna manera conjugados, lo que indicaría que ese tal “bloque social de los oprimidos” es ya, al parecer, el “pueblo para sí”, esto es, el resultado de la acción organizativa de las

clases subalternas que han tomado conciencia de la necesidad de construir intereses hegemónicos, comunes.

Según lo dicho, un bloque social de los oprimidos, en su conformación política, sólo podría existir en el proceso mismo de construcción de hegemonía, misma que se construye, por ejemplo, en vías de la toma de las instituciones para su transformación. En este sentido, sería difícil pensar una unidad fuera de este proceso y fin político, por lo que en sentido estricto el pueblo como actor político es un resultado que tendrá que desplegarse en un gobierno, instituciones o Estado, y no totalmente un punto de partida *a priori*. Además, el contenido que podría tener una “conciencia de ser pueblo” para que se constituya un “pueblo para sí”, igualmente no podría aparecer desligado de esta praxis, como bien indica Antonio Gramsci:

Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “estado”: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función disgregada y discontinua de la historia de la sociedad civil y a través de ella, de la historia de los estados o grupos de estados (Gramsci, 2011:359).

Para Gramsci, como vemos, no está totalmente presente un momento en donde un denominado “pueblo en sí” tome “conciencia de ser pueblo”, sino a través de una construcción hegemónica que no está desligada de un reporte con el devenir Estado del pueblo. Esto quiere decir que la “conciencia de ser pueblo”, ampliación de la “conciencia de clase”, no se genera como tal antes de dicha construcción. Si el pueblo es tal en cuanto actor político, esto implica que no lo es como una particularidad, pero tampoco como actor de la unidad absoluta (la comunidad política indiferenciada), de modo que tal conciencia no aparece sino cuando se le ha formulado sus intereses en un proyecto de Estado embrionario, por medio de una parte del pueblo que toma sobre sí la tarea de la unificación y la

convocatoria a una unidad parcial, provisoria. Así, algo como una “conciencia de ser pueblo” procede sobre la misma construcción de dicha unificación por medio de la hegemonía hacia el Estado. De igual modo, la condensación material de esta totalidad diversificada que es el pueblo como cuerpo político integral, parece ser el momento que proporciona el espacio en el que se le presenta al pueblo de los excluidos la posibilidad de una *clara conciencia de ser pueblo*, como pertenencia, ahora sí, a un *bloque común* de acuerdo a intereses. En esta estructura se evidencia que el proceso de constitución política de un pueblo en sentido fuerte y pleno, se da como contraído a este momento histórico de acción política en el que de hecho se va logrando la unificación que primariamente es propuesta y formulada por una clase dirigente que comienza a constituirse en oposición a la clase dominante.

Ernesto Laclau, en este sentido, ha puntualizado esta función en el elemento representativo del liderazgo; es lo que llama “significante vacío”, necesario para el momento de construcción de un pueblo:

La construcción de un “pueblo” requiere una complejidad interna que está dada por la pluralidad de las demandas que forman una cadena equivalencial. Ésta es la dimensión de la heterogeneidad radical, porque nada en esas demandas, consideradas individualmente, anticipa un “destino manifiesto” por el cual deberían tender a fundirse en algún tipo de unidad: nada en ellas anticipa que podrían construir una cadena. Esto es lo que hace necesario el momento homogeneizante del *significante vacío*. Sin este momento no existiría una cadena equivalencial. Pero esta doble función no es otra cosa que las dos caras del proceso de representación que hemos detectado. La conclusión es clara: toda identidad popular tiene una estructura interna que es esencialmente representativa (Laclau, 2010: 205).

Ante esto, parece necesario indicar que algo como la “conciencia de ser pueblo”, el “pueblo para sí”, no logra conformarse como un momento de plena permanencia y no se da bajo la continuidad con respecto a los acontecimientos del pasado. La “conciencia” que habrían de adquirir los oprimidos con respecto a las luchas que les antecedieron es, sin duda, posible y necesaria, pero se da a través de otra experiencia con la historia, a saber, de forma discontinua, no lineal, como pensó W. Benjamin.

Como sabemos, que las transformaciones sean un proceso histórico no quiere decir que sean lineales. Con A. Gramsci y W. Benjamin la constitución de los actores políticos transformadores o de liberación se da muy distinto al modelo clásico de la conciencia, antes de un giro epistémico, con otra modalidad de estos elementos, pero incluso estos serían posteriores al proceso de la construcción hegemónica. Pensemos, por ejemplo, en el caso del proceso de transformación actual en México (denominada Cuarta Transformación) encabezado por el liderazgo de Andrés Manuel López Obrador. Ante esto, si bien podemos decir que la victoria electoral que en 2018 llevó al poder a Obrador fue en parte producto de un histórico descontento de la sociedad, lo cierto es que gran parte de la población estaba ya aglutinada en un movimiento en torno a la figura de Obrador a causa del fraude electoral en 2006 y 2012. Durante 12 años fue ganando adeptos e incluyendo a diversos sectores inconformes de la sociedad hacia la conformación de un partido (MORENA), sobre la articulación de un movimiento popular en torno a un liderazgo y un programa de regeneración de la vida pública: transformación de las instituciones, lucha contra la corrupción y construcción de derechos y beneficios para las clases populares. En este sentido, aunque es un hecho que antes de Obrador existían diversas demandas y luchas sociales, éstas no constituyeron jamás un Pueblo, si bien es posible decir que sí fueron generando una conciencia de sus necesidades particulares. Sólo a través de la convocatoria a la cuarta

transformación, se fue construyendo la posibilidad de concebir intereses comunes y populares en torno a un proyecto de nación alternativo al neoliberalismo; de modo que por medio de dicho momento histórico puede reflejarse que no es lo mismo hablar de la conciencia de necesidades específicas e incluso de la formulación y organización de demandas (movimientos sociales), que de aquello que podríamos denominar “conciencia de ser pueblo”, pues ésta implica ese momento de unificación a través de una encarnación hegemónica y provisoria.

Según lo dicho, sólo por medio de esta encarnación puede hablarse de “pueblo para sí”, de una “conciencia de ser pueblo”, que más bien ocurriría en el acto material mismo de su condensación (no sería un elemento que estrictamente tuviera su soporte en la conciencia) y por lo mismo sólo tiene existencia según la duración de su articulación, es decir, no es permanente, pues depende de su unificación en la representación política hacia su devenir Estado. En definitiva, “pueblo para sí” sólo tendría posibilidades de referirse al momento político en el que el pueblo es encarnado y se “reconoce” en aquella condensación material que es el liderazgo (con un proyecto, discurso, prácticas y expectativas), que le proporciona al pueblo su reflejo fundando el momento del “para sí”, en tanto que vuelve sobre sí mismo. Pero este volver sobre sí mismo no quiere decir que preexista algo como una identidad política del pueblo, sino que es generada en ese momento del “para sí” de la encarnación.

Ahora bien, Laclau no sólo precisó de manera formidable la forma en que se estructura la ontología del pueblo mediante el “significante vacío” (un liderazgo que tiene la función de unificar una cadena de demandas plurales por medio de su equivalencia y por ende no puede tener un significado específico, pero es tendencialmente vacío según la extensión de la cadena de demandas que unifica), sino que también saca a la luz que aquello que unifica una serie de demandas les proporciona la dimensión

que las constituye como un pueblo. De esta manera, el elemento unificador, el liderazgo, no simplemente aborda, políticamente hablando, una identidad popular preestablecida que podría pensarse ya contenida en las diversas demandas de los sectores populares, sino que hace surgir estas demandas a una “totalidad” que el mismo elemento unificador funda en sí mismo:

Los símbolos o identidades populares, en tanto son una superficie de inscripción, no expresan *pasivamente* lo que está inscripto en ella, sino que, de hecho, constituye lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión. En otras palabras: la posición del sujeto popular no expresa simplemente una unidad de demandas constituidas fuera y antes de sí mismo, sino que es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad (Laclau, 2010: 129).

El tema de la unidad es estrictamente la cuestión política del pueblo, es decir, como actor político de transformación. Ésta involucra el fenómeno de los movimientos sociales que, como fracciones del pueblo, se organizan en torno a demandas particulares y específicas. Debemos intentar precisar la relación y distinción de los movimientos sociales con el pueblo. Sobre el asunto Dussel afirmará:

Todos los movimientos sociales, la *di-ferencia*, no suman toda la población que constituye el “pueblo”. El pueblo es mucho más, pero esos movimientos son el “pueblo para-sí”, son la “conciencia del pueblo” en acción política transformadora (en ciertos casos excepcionales, revolucionaria). De todas maneras son el tejido activo, intersticial que une y permite hacerse presente como *actor colectivo* en el campo político al “bloque social de los oprimidos y excluidos” que siempre son la mayoría de la población. (Dussel; 2015: 232).

Aquí nos encontramos frente a una problemática ante la que hay que tener una disección sutil para concebir el estatus político de ese llamado tejido que une y hace presente al actor colectivo. Si los movimientos no son el todo del pueblo, sino una parte, ¿cuál podría ser la manera en qué constituyen una unidad desde su particularidad? ¿Cómo es que los movimientos sociales siendo una parte con respecto al pueblo son la conciencia del pueblo? Que el pueblo, en cuanto todo, sea un exceso inabordable y que por lo tanto sólo pueda ser concebido políticamente a través de ciertas encarnaciones no significa que cualquier expresión de una demanda específica en el espacio político constituya como tal un “pueblo” y una “conciencia de ser ‘pueblo’”. Es decir, el hecho de que se conforme una parte organizada en torno a una demanda o necesidad específica dentro del exceso que es el pueblo, tiene en efecto la forma de una concreción que genera un actor que irrumpe en la totalidad, pero su carácter de actor todavía no constituye genuinamente un pueblo, pues su acción social se expresa como una parcialidad frente a una amplitud de demandas y necesidades que aún deben unificarse en pos de una transformación que abarque la totalidad. Estos movimientos son, entonces, la expresión de sectores diversos del pueblo. Ante esto, consideramos fundamental traer a colación, una vez más, un análisis de Laclau sobre el alcance emancipador de las demandas según su presentación frente al poder vigente:

En México, durante el periodo de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la jerga política solía distinguir entre las demandas precisas, que podían ser absorbidas por el sistema de un modo *transformista* (para utilizar el término gramsciano), y lo que era denominado *el paquete*, es decir, un gran conjunto de demandas simultaneas presentadas como un todo unificado. Era sólo con estas últimas que el régimen no estaba preparado para negociar –

generalmente respondía a ellas con una despiadada represión (2010: 108-109).

Como sabemos, la lógica bajo la cual, en Laclau, ese gran conjunto de demandas simultáneas se presenta como un todo unificado es mediante el investimento de una particularidad que funge como una totalidad hegemónica. Esta sería una forma clara en la que hasta ahora, sobre todo en la realidad de diversos procesos político-sociales latinoamericanos, aparece un pueblo unificado como actor político de transformación. En Dussel, en cambio, no queda del todo claro cómo dichos movimientos sociales construyen la unidad del pueblo y la "conciencia de ser pueblo", pues bajo el anterior argumento que hemos presentado, dichos movimientos aportarían sin duda una conciencia de las problemáticas sociales, pero lo harían, evidentemente, de forma aislada, como partes claras y distintas dentro de la totalidad social, que indican cada una de las necesidades incumplidas de una población diversa. Diversidad crítica que pueda ser concebida como "unidad" sólo en cuanto se haya dentro de los marcos de lo *popular*, pero que permanece sin condensación política a partir de la cual pueda lograrse un pueblo y, así, una conciencia de los intereses que se presentan al sujeto en adscripción a esta construcción popular: ser pueblo en sentido político.

La unidad política que está aquí en juego es, pues, una producción, en efecto, popular desde las diversas exigencias legítimas particulares, pero que implica un desprendimiento de una parte del magma de la pluralidad y que se encamina hacia el sendero de una "universalidad" en la acción de interpelar a la sociedad en general para generar una posible unidad popular. Como es sabido, ningún sector por sí mismo puede portar el interés general del pueblo, como tampoco la unidad popular es la suma de las exigencias y diferencias asumidas en la conciencia o reunidas simplemente en un mosaico; más bien, como se ha dicho, es una constitución que

comienza a suceder en el momento mismo que un actor político interpela al pueblo-todo sobre su unificación y cuando se comienza a generar la abreviación de lo múltiple y disperso en una singularidad que no puede dejar de apelar a ser universal.

Podríamos pensar, quizá, que la “unidad” que constituyen los movimientos sociales, a la que se refiere Dussel, lo es en el sentido de una imagen de adición en la conciencia, de todo el mosaico de exigencias sociales que aparecen en la totalidad política. La conciencia de las necesidades que producirían la irrupción de los movimientos sociales sería todavía fragmentada en cuanto a la finalidad política de la construcción de un pueblo como actor político unitario. Pero si es así, de cualquier forma permanece la pregunta: ¿bajo qué elementos y formas de articulación es que los movimientos sociales, en cuanto expresiones de demandas particulares, construyen la unidad popular? Podemos entender que la expresión organizada de una demanda en específico nos reclama conciencia de las insatisfacciones sociales, pero de ahí no necesariamente se deriva el crecimiento hacia aquello que podemos concebir como “conciencia de ser pueblo”, pues dicha conciencia implica una totalidad unificada por sobre la mera diferencia o incluso del conjunto de diferencias. La conciencia que bien puede aparecer al tener presentes todas las demandas es, precisamente, la de la *necesidad* de la unidad para ser *pueblo*. Ante esto, *ser pueblo* significa, paradójicamente, la adscripción a esa convocatoria de unidad popular de ser *pueblo*, que no está proporcionada por el sentido del “pueblo” como cuerpo político integral ni tampoco en el sentido de pertenencia a los sectores oprimidos (como cuando se dice que se es pueblo por ser parte de los excluidos o compartir las formas culturales de los sectores populares), pues dicha pertenencia, aunque constituye la fuente del actor político transformador, se encuentra aún en potencia.

Reiteramos: por sí mismos los movimientos sociales no producen la conciencia unificada de ser pueblo, por lo menos la que aquí resulta relevante en su sentido político interruptor de la totalidad y transformador de ésta. Incluso en el escenario de una conciencia receptiva a todas las demandas de los movimientos sociales, no se forjaría una “conciencia de ser pueblo” por medio de una especie de acumulación del registro de las partes del pueblo, que en la realidad política se encontrarían desarticuladas entre sí, pero conglomeradas en la conciencia. Concebir las demandas de las particularidades que conforman la sociedad como una unidad es sólo un ejercicio de unificación por aglomeración de elementos; pero la necesidad de la unidad política es material, lo cual requiere que esa pluralidad se contraiga en un término que de lo particular ascienda, por una unión ético-política de las partes del pueblo, a una universalidad parcial que se ha denominado hegemonía.

Hay que decir, sin embargo, que Dussel acierta cuando afirma que los movimientos sociales son ya una determinación institucional con respeto a la amplia “comunidad política”, pero no queda claro cómo es que para nuestro autor la mera escisión del “pueblo” en cuanto totalidad indistinta, mediante la cual una parte del pueblo se concentra como movimiento social particular, le hace adquirir el carácter de

Catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya unidad se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones políticas, articuladas desde necesidades materiales económicas” (Dussel, 2015: 233).

La enunciación de Dussel es, en abstracto, la solución al problema de la construcción de la unidad de los sectores y demandas sociales. Si el problema a resolver es la diferencia y dispersión de las demandas de los

movimientos sociales, la solución es unificarlos, pero ¿en qué consiste esa unidad que se logrará a través de un proyecto analógico-hegemónico? La propuesta tan sugerente de un proyecto analógico-hegemónico se sitúa en diferenciación de la hegemonía de Laclau y la posición “posmoderna-crítica” de Boaventura de Sousa Santos. Estas posiciones son caracterizadas como univocista, en el caso de Laclau, y de equivocista, en el caso de Boaventura.

Ahora bien, estamos de acuerdo en la absoluta necesidad de diferenciarse de una postura que se extiende en la pura diferencia cuando de lo que se trata es de la necesidad de construir hegemonía política. Sin embargo, en cuanto a la concepción de la hegemonía de Laclau como univocista, debemos impugnarla, porque lo contrario significaría pasar por alto la lógica de ese concepto, que implica fuertemente el elemento analógico por el cual se articulan en una “universalidad parcial”. Tal es el sentido de la hegemonía, pues de entrada le es imposible ser simplemente univocista porque, de serlo, pierde su razón de ser, por lo menos en el sentido que aquí está en juego, en el de Gramsci y de Laclau: “no hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas” (Laclau, 2010: 124).

Si hegemonía es entendida como la constitución de una unidad que es legitimada por las distintas partes de la población porque se sienten identificadas o acogidas para la acción de mandar, entonces la hegemonía ya implica por sí misma una lógica, por lo menos primaria, que asume una relación de semejanza entre las diferencias y sobre la cual sostiene su ejercicio de liderazgo. Es decir, hegemonía no es un concepto unidimensional que designa únicamente la unidad de mando (ese momento que podría pasar por lo unívoco), sino que esa unidad dirigente es una expresión emanada de la diferencias e investida por éstas, siendo elevada al nivel de la universalidad que, como insiste Laclau, es imposible

acabadamente, por lo que sólo es posible construir una parcialidad de lo universal que es precisamente la hegemonía.

Hay, pues, dos fuertes razones por las que la teoría de la hegemonía difícilmente puede tener una estructura univocista, como afirma erróneamente Dussel. La primera de ellas es la ya indicada: la hegemonía se construye articulando una diversidad de demandas. Una segunda razón, en cambio, derivada de su constitución interna, es que la hegemonía se coloca entre la particularidad (el ámbito de las necesidades plurales de la sociedad) y la universalidad (el momento de la unidad del Estado y de la dirigencia política), en donde la hegemonía viene a ser la concentración de una tensión dialéctica entre la particularidad y la universalidad, es decir, tiene una posición analógica que es íntima a toda conformación legítima de lo político.

Cualquier Estado va a mostrar esa combinación de particularismo y universalidad que es inherente a la operación hegemónica. Esto muestra claramente cómo las concepciones hegeliana como marxista del Estado intentan romper esta articulación necesaria entre lo universal y lo particular. Para Hegel, la esfera del Estado es la forma más elevada de universalidad que se puede alcanzar en el terreno de la ética social: la burocracia es la clase universal, mientras que la sociedad civil –el sistema de necesidades– constituye la esfera de la particularidad pura. Para Marx, la situación es inversa: el Estado constituye el instrumento de la clase dominante, y una “clase universal” sólo puede surgir de una sociedad civil reconciliada consigo misma, en la cual el Estado (la instancia política) debe necesariamente extinguirse. En ambos casos, la particularidad y la universalidad se excluyen mutuamente. Sólo en Gramsci la articulación de ambas instancias se vuelve posible: existe para él una particularidad –una *plebs*– que reivindica el constituir hegemónicamente un *populus*, mientras que el *populus* (la universalidad

abstracta) sólo puede existir encarnado en un *plebs*. Al llegar a este punto nos acercamos al “pueblo” del populismo (ibíd.: 138).

Es necesario, además, señalar que incluso la lógica de la hegemonía en Laclau no sólo implica la analogía, sino también un desarrollo de la entrada en relación de los distintos movimientos hasta encontrar su momento equivalencial. Un ejemplo muy instructivo que presenta nuestro filósofo es el caso de un barrio en el que está presente la problemática de la violencia racial, en donde el único mecanismo local que podría enfrentar la situación es un sindicato. La tarea natural del sindicato es la negociación, entre otras cosas, de los sueldos y mejores condiciones laborales, pero como la violencia racial sucede en el mismo barrio donde éste opera existe una relación de contigüidad:

Supongamos ahora que esta conexión entre luchas antirracistas y sindicales continúa por un cierto periodo de tiempo: en este caso, la gente va a comenzar a sentir que existe un vínculo natural entre los tipos de lucha. Así, la relación de *contigüidad* va a comenzar a convertirse en una de *analogía*, la *metonimia* en una *metáfora*. Este desplazamiento retórico implica tres cambios principales. Primero, a pesar del particularismo diferencial de los tipos iniciales de luchas y demandas, se está creando entre ellas cierta homogeneidad equivalencial. Segundo, la naturaleza de los sindicatos se modifica en este proceso: dejan de ser la pura expresión de intereses sectoriales precisos y se vuelven en mayor medida –si se desarrolla una variedad de articulaciones equivalenciales– el punto nodal de la construcción de un “pueblo” (utilizando la distinción gramsciana: pasa de ser una clase “corporativa” a ser una “hegemónica”) (Laclau; 2010: 141).

Lo que este ejemplo concreto muestra, es que en el establecimiento de relaciones entre los movimientos que dan lugar a una contigüidad o

desplazamiento metonímico (como en el caso de un sindicato que extiende su significado abarcando la lucha antirracista), lo que ocurre es que las identidades que han entrado en una relación no pueden permanecer idénticas a sí mismas, lo que quiere decir que mediante su desplazamiento metonímico el sindicato opera como un nombre que comienza a liberarse de su univocidad. Sin embargo, la relación analógica que ocurre entre los distintos movimientos no puede ser simplemente estática, en sentido de una relación que deja intactas las identidades concibiendo únicamente su semejanza, sino que implica un espacio para poner en suspenso su definición original y particular, su esencia. Finalmente, otro elemento que vale la pena resaltar es, primero, que el desplazamiento metonímico y analógico a otra demanda hacia su inclusión, no se da a partir de un elemento de semejanza preexistente en las identidades, es decir, a través de sus atributos; y después, que cada movimiento debe descubrir en su identidad misma, sino un desprendimiento de su identidad, la apertura a un espacio a partir de cual puede lograrse una articulación popular. Es el espacio de la hegemonía, cuya clave es una singularidad que se encarna como universal. Volveremos sobre este punto.

En la lógica de Dussel, la primacía la tiene cada sujeto particular que va incluyendo en sí y para sí otras dimensiones de otros movimientos; se va entretejiendo, atravesando diversas identidades desde su particularidad. Su propuesta es una especie de asunción de la traducción entre movimientos sociales y una muy particular consideración de la hegemonía. Veamos en qué consiste esta hegemonía analógica en palabras del mismo Dussel:

Proponemos, en cambio, una solución equidistante y compleja: el proyecto hegemónico que asume las reivindicaciones de los diferentes movimientos sociales, que son particulares (deben serlo) y deben entrar en un proceso de diálogo y traducción. De esta manera, la feminista comprende que la mujer –cuyo movimiento afirma– es al mismo tiempo

la más discriminada racialmente (la mujer de color), la más explotada económicamente (la mujer obrera), la mayor excluida social (la madre soltera marginal), etc. De la misma manera que el que reivindica la igualdad entre las razas descubre que los obreros de color son los más injustamente tratados, que el racismo atraviesa todos los movimientos sociales. Una comprensión transversal comienza a construir un proyecto hegemónico donde todos los movimientos van incluyendo sus reivindicaciones. Pero dicha inclusión no es por supremacía de una sobre las restantes (ni siquiera la reivindicación de la clase obrera capitalista), tentación de la propuesta de Laclau, ni la imposibilidad de un proyecto unificante, tentación de la descripción de De Souza; sino que el proyecto sería analógico: asumiendo momentos de *semejanza*, no de identidad universal (no de identidad *universal univoca*, como en Laclau) y permitiendo *distinciones analógicas* particulares de cada movimiento (contra la imposibilidad de la unidad por parte de Boaventura de Souza) (Dussel, 2015: 234)

Lo que Dussel propone es, en cierta medida, la construcción de hegemonía sobre la unificación de los distintos movimientos sociales, a la que ya se ha referido Laclau, sólo que llega a ello mediante una presunta conciencia de las diversas necesidades de otros movimientos en los que cada actor particular se descubre atravesado por los otros movimientos, lo que en realidad termina generando una serie de subjetividades que han asumido otros movimientos. De esta manera cada movimiento realiza lo propio, pero sólo a través de la identidad de su movimiento original, al que le ha descubierto nuevas dimensiones.

Aquí irrumpe una cuestión evidente: ¿esto equivale a la construcción de hegemonía? Porque la hegemonía implica haberse desconectado del ser original, particular, y devenir abierto para poder representar a la diferencia mediante un común denominador (a través del cual se entraría en la

relación analógica) y dando lugar al otro sin que éste sea el elemento para descubrir la diferencia dentro del ser propio y reiterar que ese elemento surge en él mismo y no al ser interpelado por el otro frente al cual se puede ser solidario. Ésta es la verdadera relación analógica. Así, incluso si suponemos que surge un movimiento que alcanza el grado de conciencia y traducción de los otros movimientos sociales y los asume en sí, no tendríamos una parte que representaría políticamente al todo, sino que simplemente tiene una conciencia de que su particularidad atraviesa, como dice Dussel, otros movimientos en una especie de “unificación” abstracta, ética, de la conciencia, en la que una particularidad se ha ampliado sin realmente salir de sí mismo. Con esto, sin embargo, permanece abierto el problema de quién de estos movimientos consientes (cada uno del otro) es el que asume la dirección política de todos, lo que implica ir más allá de la identidad particular, dejar de ser una parte y comenzar a entrar en el terreno de necesaria universalidad, que corresponde, repetimos, a la hegemonía y al Estado.

Esta propuesta, según entendemos, plantea una apertura de cada movimiento a los otros movimientos, lo cual termina por extender la diferencia de cada particularidad a otros ámbitos, pero dentro de sí misma. Esta especie de ejercicio de ampliación interna de cada particularidad parece no ser todavía la construcción política de hegemonía, sino una introspección en la que cada diferencia adquiere conciencia de su transversalidad. En la sugerencia de Dussel parece que, una vez que ha habido traducción entre los diferentes movimientos, se regresa sobre la particularidad de cada movimiento que ha descubierto en sí mismo, por otros movimientos, ciertas semejanzas que los conectan, pero al final reafirma en su propia particularidad las dimensiones de las distintas alteridades, sobre todo si consideramos que la hegemonía implica un cierto vaciamiento de sí para encarnar otras demandas, más que un llenarse de

otras dimensiones para reiterar la propia identidad particular, aunque ahora saturada de las demás dimensiones.

Ante lo ya dicho, ¿no podría colarse en esta propuesta la posibilidad de recargarse hacia el esencialismo y la afirmación de una lógica identitaria de los movimientos? En el ejercicio analógico que sugiere Dussel, no se ve en sentido estricto un pasaje a lo otro, sino un descubrimiento de las dimensiones de los otros en el mismo movimiento particular. Las diferencias no son tampoco subsumidas en un movimiento líder, sino que las distintas instancias de la alteridad social se encuentran ya presentes como dimensiones de cada identidad, mismas que tienen que descubrirse en cada movimiento a partir de su identidad puesta en relación transversal. En este sentido, si atendemos al ejemplo que nos da nuestro autor, cada actor que lleva a cabo el ejercicio analógico no está incluyendo demandas, sino descubriendo otras dimensiones de su particularidad en sí misma: la feminista descubre que es la más explotada económicamente, la más discriminada racialmente, socialmente, etc.; de igual manera, el movimiento antirracial se descubre como el más excluido dentro de las diversas exclusiones.

Asumiendo esta lógica, pasamos al hecho de que cada movimiento se asume como la última instancia de la exclusión, lo que puede producir que cada movimiento se retraiga sobre sí mismo; fenómeno que comienza a suceder en ciertos movimientos sociales impidiendo su articulación con otros sectores populares. Con ello enfrentaríamos el hecho de que aún no hemos salido de la identidad particular, sino que se ha reforzado la diferencia e incluso se podría estar en riesgo de caer en un esencialismo al estilo de la clase obrera como exclusiva clase emancipadora, pues, según el ejemplo, cada movimiento descubriría, en el retorno a sí del ejercicio analógico, que es portador de todas las dimensiones de exclusión y por ende podría ser, por esencia, la representante de todos los excluidos sin la necesidad de construir

hegemonía alguna. Con esto, desde luego, no queremos negar que, por ejemplo, la mujer se encuentre como la más excluida en diferentes esferas, sino que ese hecho no deriva en una hegemonía popular, sino sólo a la necesidad de ser conscientes de que existen conexiones entre los movimientos (con lo cual estamos en un momento anterior a la construcción de hegemonía).

Pese a todo esto, la comprensión transversal de los movimientos sociales es un gran aporte que abona al ejercicio de autoconciencia de los propios movimientos para reforzarlos, pues sugiere un proceso que se encuentra inscrito en un momento donde la posibilidad de construir semejanza, lo común entre los movimientos distintos, está retornando a la diferencia, a la identidad particular. En este mismo sentido, debemos indicar que el método analógico de Dussel (que su filosofía ha desarrollado en su propuesta *analéctica*), tiene otras muchas posibilidades, lo que nos deja seguros de que en futuros desarrollos se mostrará una comprensión más compleja de la cuestión del ejercicio analógico. Por ahora, en el campo político, vale la pena insistir en que el elemento particular que asume la representación hegemónica debe dejar vaciar una parte de su identidad originaria de movimiento particular. Un movimiento o parte del pueblo que pretenda asumir la representación de las exigencias populares, debe dejar de ser exclusivamente una identidad particular e incluir la lucha obrera o la racial, lo que implica poner entre paréntesis su determinación para encaminarse como elemento articulador.

Ahora bien, es en este punto que debemos entrar en las tesis cuatro y cinco sobre el populismo, pues es ahí en donde se aborda el tema sobre las instituciones de participación y democracia (tesis cuatro) y las exigencias democráticas y el ejercicio del liderazgo (tesis cinco), todo lo cual da causa a una propuesta de la construcción política de un pueblo. Podríamos proseguir haciéndonos esta pregunta: ¿la construcción de un pueblo no

termina de darse en el establecimiento de una representación y de un ejercicio de delegación? A nuestro parecer, es de esa manera, pues la unidad popular no podría ser realmente aprehensible si no pudiera desdoblarse de su condición de *pueblo en sí*, como la denomina el mismo Dussel, para representarse. Incluso, una vez dada la representación popular, puede darse la continuación de la construcción hegemónica. Dicho de otro modo, tanto la construcción de hegemonía (de un pueblo unificado) como la representación se conforman simultáneamente en un proceso embrionario. Así, como se ha indicado arriba, muchas veces la interpelación de *ser pueblo* supone una cierta representación a la cual se convoca a adscribirse, lo que quiere decir que la constitución de los intereses populares a veces sólo aparece mediante el proceso de representación, tal como parece suceder en el caso de la Cuarta Transformación en México, cuyo movimiento popular surgió derivado de la representación embrionaria del pueblo en la candidatura de un López Obrador que sería víctima de fraude electoral.

En este ejemplo, un momento significativo del surgimiento de un movimiento popular se da, paradójicamente, a partir de un proceso electoral de representación, lo que puede llevarnos a formas más complejas y heterodoxas de configuración de lo que Gramsci llamó voluntades colectivas, sobre todo en aquellos casos en los que parece que puede distinguirse entre movimientos sociales cuya pluralidad constituye una hegemonía y un movimiento popular construido a partir de un liderazgo que condensa un malestar popular más ambiguo y más impreciso que las demandas específicas. Hasta este momento la representación surge apegada y orgánica al proceso de la construcción hegemónica de un pueblo. El problema comienza, sin embargo, cuando la representación, de su momento populista, pasa a un mero ejercicio institucional que se desconecta de su origen popular. Es lo que nuestro filósofo de la liberación

denomina “fetichización del poder”. Ante esta tendencia de escisión entre representantes y representados es necesario reflexionar sobre los mecanismos posibles para establecer una participación permanente una vez dada una irrupción popular que logra llegar al ejercicio delegado del poder.

El tema entonces es *cómo articular* las instituciones de representación (siempre en proceso de transformación o perfeccionamiento) en torno a los partidos políticos y a los poderes ya existentes (ejecutivo, legislativo y judicial), con nuevas instituciones de participación que permitan, más allá de los partidos y desde la base misma, una real actualización, con democracia directa de pequeñas comunidades del *pueblo*, de la *hiperpotentia* o del ejercicio *permanente en el tiempo* (ibid.: 238).

Unas de las grandes problemáticas políticas a partir de esa desconexión entre el poder delegado y el pueblo, aunada a la desactivación del pueblo en estado de *hiperpotencia*, ha llevado a plantear la cuestión de cómo podría alcanzarse un actor político permanente en el tiempo. Una respuesta la encontramos en la consideración por parte de Dussel de la participación ciudadana articulada e institucionalizada con la representación. Para eso propone diversos mecanismos:

Los cabildos, los distritos, las comunidades barriales, las aldeas, serían organizaciones debajo de los municipios (con padrones de pocos miles de ciudadanos), de reuniones hasta semanales, donde los ciudadanos se responsabilizarían, con recursos asignados y jurídicamente fundados en la Constitución y las leyes correspondientes, de cuestiones tales como la seguridad, distribución del agua y el drenaje, educación, mantenimiento del lugar, responsabilidad de la salud, cooperativas de consumo y hasta producción. Es decir, el ejercicio efectivo del poder

político *bajaría* del municipio a la comunidad en la base misma (ibid.: 239).

Es absolutamente necesario inaugurar los espacios institucionales para que el pueblo tenga un ejercicio directo de participación, sobre todo en la resolución de aquellas necesidades inmediatas frente a las que el Estado no tiene presencia. Sin embargo, como Dussel mismo precisa, la participación ciudadana no puede sustituir la democracia representativa, además de que ésta tiende a ser localizada en ciertas dimensiones que se encargan del buen funcionamiento del gobierno, mismas que no implican necesariamente la construcción de una transformación política. La participación ciudadana sería el esfuerzo por lograr una presencia del pueblo en su emanación representativa, es decir, tendría, en parte, una función de vigilancia del correcto fluir de su voluntad popular en su representación; pero también podría ser el ejercicio creativo de proponer iniciativas de ley o referendos revocatorios. Justo en estos espacios es donde podría llegarse al acto de unidad entre *potentia* y *potestas*, donde nos acercamos a la tan deseada indistinción entre representante y representados, entre poder popular y poder institucional.

La democracia participativa es, pues, pensada aquí como un complemento a la democracia representativa, y es prudente que sea así, porque la reflexión reconoce que en los más incisivos ejercicios de democracia directa que pueden pensarse, es necesaria la generación de algún tipo de mecanismo de representación que sin ser los ya existente o los institucionales, reportan una lógica de la que está compuesta (aunque en forma distorsionada) la institución y el Estado. En esto también debemos reconocer el agudo análisis de Laclau que explicita este aspecto, pues frente a la premisa de que la representación es un mal necesario ante la imposibilidad de una democracia directa en los Estados modernos (y por lo

cual el representante debe transmitir de manera fiel la voluntad de sus representados), este autor cuestiona:

¿Sin embargo, es ésta una descripción válida de lo que realmente está implicado en un proceso de representación? Existen buenos motivos para pensar que no. La función del representante no es simplemente transmitir la voluntad de aquellos a quienes representa, sino dar credibilidad a esa voluntad en un *milieu* diferente de aquel en el que esta última fuera originalmente constituida. Esa voluntad es siempre la voluntad de un grupo sectorial, y el representante debe mostrar que es compatible con el interés de la comunidad como un todo [...]. Así, la representación constituye un proceso de dos sentidos: un movimiento desde el representado hacia el representante y un movimiento correlativo del representante al representado. El representado depende del representante para la constitución de su propia identidad (Laclau, 2010: 200).

Es por esto que resulta correcto pensar en una posible articulación entre la democracia representativa y la participativa, ya que la eliminación de la democracia representativa es imposible (pues está incluso en la participación y, más que esto, en la constitución del pueblo en lo que Dussel llama “estado de rebelión” o pueblo como *hiperpotencia*). Pero, también, de acuerdo con el establecimiento de mecanismos que abran el Estado, el gobierno y las instituciones a la participación y fiscalización de los pueblos, es necesario tomar en cuenta la actual aparición de una nueva articulación de lo político a través de la forma de un partido-movimiento, como el que intenta construir el Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) en México.

Creemos, entonces, que la participación ciudadana que pretende tener algún reporte con la democracia directa contiene algunos límites por tener

un lugar dentro de la institucionalidad, y esto no porque lo consideremos propiamente negativo, sino porque no creemos que dichas instancias de participación alcancen una función muy particular (como las ya indicadas), dentro del ejercicio de gobierno. Sin embargo, con respecto al establecimiento de luchas antagónicas y de la construcción de proyectos alternativos hegemónicos, nacional-populares, se requiere irrumpir desde un espacio de cierta excedencia de lo popular más allá de la institucionalidad, en donde puede resultar eficaz hacer uso de una nueva articulación entre movimiento popular y partido político, que hasta ahora no ha sido pensado a profundidad.

Ahora bien, en toda esta problematización entre representación y la acción popular no debe descartarse la implicación del liderazgo, tema de la última tesis sobre el populismo de Dussel. Entendemos bien que el texto de este autor tiene un carácter preliminar, además de una intención de desglosar varios temas en torno a la cuestión del pueblo; sin embargo, la estrategia de distinguir analíticamente dichos temas y conceptos, impide ver la implicación entre movimientos sociales, representación política, construcción de hegemonía, lo popular, el populismo y el liderazgo. En estas tesis sobre el populismo, es cierto, vemos un material lleno de sugerencias a desarrollar y poner en juego, es por eso que es necesario volver sobre ellas teniendo en cuenta uno de los pocos abordajes teóricos y profundos sobre la cuestión: *La razón populista* de Laclau, con la que la filosofía de la liberación tiene que seguir dialogando. En este sentido, habiéndonos concentrado en lo que consideramos el nudo fundamental de estas tesis, que es la tesis tercera, no encontramos en ella los tejidos a través de los cuales poder vislumbrar una teoría articulada de la construcción política del pueblo; sobre todo porque las múltiples sugerencias de nuestro pensador han sido puestas sobre la mesa de manera aislada, por lo que resulta necesario ponerlos en juego y ver, así, de qué manera pueden articularse

en una lógica funcional para comprensión de nuestros procesos políticos de transformación. Repasémoslo.

Por un lado, los movimientos sociales son los protagonistas portadores de la hegemonía en un ejercicio analógico, siendo la “conciencia de ser pueblo” o “pueblo para sí” que ya hemos comentado. Posteriormente, pasamos a la cuestión del poder del pueblo en relación con las instituciones de participación y la representación política, donde ya no aparecen los movimientos sociales como los sujetos que persisten en la actividad política haciendo uso de los mecanismos de participación, sino que aquí el pueblo como ciudadano dentro de un orden institucional ejerce su poder soberano. Finalmente aparece el tema del liderazgo, que a nuestro parecer es el elemento articulador de todas las otras dimensiones indicadas, entre otras cosas porque creemos que el liderazgo tiene también capacidades fundantes que desatan el proceso de construcción de un pueblo; siempre, por supuesto, partiendo de la materialidad fundamental que es el pueblo, aunque todavía no conformado políticamente.

Dussel, entonces, introduce la cuestión del liderazgo a partir del elemento de la fe; el sentido es que la política no se trata de un proceso racional, sino que implica la confianza, la creencia en algo, en un proyecto, pero sobre todo en alguien en quien el pueblo se encarne, se haga sujeto incisivo:

El pueblo puede estar convencido racionalmente de un plan político, pero subjetivamente debe objetivar en *alguien*, en su honestidad, entereza, valentía, sabiduría, para entregarle el mandato de hacerse cargo de la responsabilidad de, compartidamente, alcanzar la meta estratégica convenida. Se establece, en el pueblo que cree *suficiente en sí mismo* un pacto de mutua colaboración (Dussel, 2015: 241).

Es este liderazgo el que consideramos debe estar pensado de forma articulada con las demás tesis sobre el populismo, ya que se trata nada menos que de la concreción de los elementos más materiales de la política. A partir de este liderazgo puede entenderse bien la dimensión material de la "conciencia de ser pueblo" y "pueblo para sí", lo que presenta Dussel como el hecho de que un pueblo tiende a objetivarse en *alguien*: las relaciones de identificación, de confianza, de *creer en alguien*, investimento de autoridad en la singularidad que va primeramente sugiriendo el surgimiento del liderazgo hasta que irrumpe para ser el "fundamento" de los procesos de transformación. Pero fundamento no en el sentido de que el liderazgo surja antes de las exigencias populares o esté por encima del pueblo, sino como el elemento que da cohesión a la dispersión y excedencia que es el pueblo; elemento que hace posible que el pueblo se conciba a sí mismo como sujeto político; que irradie hacia su crecimiento hegemónico y a través de él volver a ser *para sí*. El pueblo en su configuración como actor político es, entonces, un nudo relaciones entre lo universal y lo singular, de encarnación e investimento; y *ser pueblo* quiere decir en última instancia la adscripción a la encarnación misma del pueblo.

A nuestro juicio, el tema del pueblo se torna mejor estructurado cuando se piensa contemplando el liderazgo como aspecto esencial en las construcciones populares. De esta manera, un aspecto que aquí se desprende es el hecho que una vez dada la unificación de las diferencias y de la excedencia popular, la problemática de los movimientos sociales asciende al problema del *movimiento popular*; se logra, pues, la contracción hacia la unificación. En la tesis de Dussel sobre el liderazgo, en cambio, resulta cuestionable la intromisión del postulado de disolución del liderazgo, al que designamos como intromisión porque creemos, por lo menos con respecto al liderazgo, que dicho postulado se sitúa fuera de la lógica de lo político y, desde luego por su carácter de postulado, más allá

de la política. Sin el liderazgo simplemente desaparecerían la relación de encarnación y, por ende, la construcción de un pueblo en sentido político. La política sería desmaterializada, pues ahí donde desaparece el liderazgo desaparece también el pueblo de la política y adviene la multitud impolítica.

A modo de conclusión, quisiéramos aventurar una problematización final sobre la distinción entre lo popular, el pueblo y el populismo en la que insiste Dussel. La distinción es, nos parece, totalmente necesaria y legítima, pero quizá solo tenga sentido en términos analíticos, pues estos tres elementos constituyen una lógica unitaria de la construcción política del pueblo.

En una lectura atenta de esta distinción encontramos confusión. Se ha sugerido abandonar estratégicamente el término populista por la connotación peyorativa que la derecha neoliberal le ha construido, pero de acuerdo con Laclau, con ello se abandona a dicha noción a la derecha y se le concede en parte esa connotación negativa: en el abandono del término va también sacrificado su contenido como forma de construcción política. Dussel sugiere, en cambio, hablar de lo popular, pero parece no poder abordar como tal la dimensión política que el término populismo designa: si, como afirma él, lo popular es lo propio del pueblo, entonces se encuentra antes de toda construcción política. Ante esto, ¿es al mismo tiempo un actor político y una *plebs*? “de esta manera, lo “popular” es lo propio del “pueblo” como *plebs*, como actor colectivo” (ibíd.: 235). ¿A qué se refiere nuestro filósofo cuando indica que lo popular es lo propio del pueblo?

Entendemos que con “lo propio del pueblo” se desea indicar las clases marginales y desfavorecidas: la *plebs*. Mas la *plebs*, el pueblo de los oprimidos, no es de ante mano un actor político colectivo si no se inscribe en la construcción de un pueblo a través de sus reivindicaciones particulares

que pretende identificar con el todo. En este sentido, lo popular sería aquello que compone el pueblo como actor político y que sería objeto, incluso, de la contracción de lo popular y expansión de lo popular hacia un populismo. Lo popular es sobre lo que procede la construcción de un pueblo. En este sentido, lo popular no puede simplemente designar un momento político preciso, sino la materia que será inscrita en lo político mediante su interpelación: “lo popular” no puede ser el nombre de un momento que políticamente comienza a determinarse, sino la referencia a un elemento indeterminado. Por otro lado, a lo que hace referencia el populismo, antes de toda connotación despectiva, es a una aparte, un movimiento, que interpela a los sectores marginales (lo popular) para construcción de un “pueblo”, de un todo hegemónico. Si lo que se desea es evitar cargar con el estigma que se le ha impuesto desde la derecha al término populismo, lo que se hace es desglosar los elementos fundamentales que la denominación “populismo” contiene, de modo que se hablaría de “movimiento popular”, “revolución nacional-popular”, etc. Así, “lo popular” tiene un sentido político mediante la construcción de que es objeto, es decir, mediante un momento populista. “Lo popular” por sí solo no expresa políticamente mucho, sino que incluso evoca a una cuestión cultural que es amplísima. A excepción de la carga peyorativa que sobre el concepto pesa, no habría problemas para tenerlo como herramienta para comprender las experiencias políticas latinoamericanas. El “pueblo”, “lo popular”, son nociones que están totalmente implicados en aquella lógica política que desemboca en el momento que el populismo intenta nombrar.

El pueblo como actor político transformador, más que un fenómeno puntual claro y distinto, es un proceso, una lógica de articulación en donde no puede ser confundido con la parte (el *resto*, la *plebs*) ni con el todo (la universalidad, el *populus*), pues viene a ser la parte que es portadora del todo por una unción ético-política de una pluralidad de exigencias. No es la

parte, no es el todo, no es la vanguardia, no es la comunidad plena, es la subjetividad que transita entre la universalidad y la singularidad y se encarna en esta tensión de *ser pueblo*.

Referencia

Dussel, Enrique. (2015). "Cinco tesis sobre el populismo" en *Filosofías del Sur*. México: Akal.

Dussel, E. (2021). *Política de la liberación*, vol 3. Madrid: Trotta (en prensa).

Gramsci, Antonio. (2011). *Escritos políticos (1917-1933)*, México: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto. (2010), *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

La realización del capital como desrealización del trabajo vivo. Comentario a *La Producción Teórica de Marx* de Enrique Dussel

Mario Orospe Hernández¹

Ahora tiene derecho a la propiedad el que roba; y el que trabaja ya no tiene derecho sobre su trabajo ni sobre su producto. El trabajo era el fundamento de la propiedad, al menos en su formulación ideológica. Ahora todo se ha invertido.

Enrique Dussel, 1985

La oposición en la sociedad capitalista entre un ámbito concreto de la vida social y un ámbito abstracto, universal, permite que el capitalismo sea percibido y entendido únicamente en términos de su dimensión abstracta.

Moishe Postone, 1993

Durante un periodo temporal que abarcó más de una década y que involucró la publicación de cuatro volúmenes (*La producción teórica de Marx* en 1985, *Hacia un Marx desconocido* en 1988, *El último Marx* y *la liberación latinoamericana* en 1990 y *Las metáforas teológicas de Marx* de 1993), Enrique Dussel estudió de manera sistemática los descubrimientos de Karl Marx en esa especie de *laboratorio* teórico que significó el proyecto de

¹ Actualmente estudia el doctorado en el programa de Antropología de la Religión y colabora como estudiante asociado en el Centro de Tecnologías Filosóficas de la Arizona State University. Recientemente obtuvo la Beca Fulbright-García Robles para realizar sus estudios de Doctorado en los Estados Unidos de Norteamérica. Ha sido profesor de cátedra del Departamento de Humanidades del Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe, en donde impartió clases de Ética, Pensamiento Filosófico y Teoría del Conocimiento. Maestro en Filosofía y Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado artículos en revistas especializadas en los que se abordan temáticas como la teología política, la teoría crítica y la filosofía de la liberación. Correo electrónico: mario.orospe@asu.edu. ORCID: 0000-0002-6694-7403.

El Capital, el cual comenzó a desarrollar a partir de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, los cuales, abarcando ocho cuadernos de notas, han sido mejor conocidos como los *Grundrisse* (2007). En estos manuscritos Marx desarrolló novedosas cuestiones metodológicas, expuestas sobre todo en el “Cuaderno M”; elaboró una compleja teoría del dinero en respuesta a los seguidores de Proudhon; y analizó por vez primera el nivel esencial de la producción en el capitalismo, gracias a lo cual descubriría de manera definitiva la cuestión del *plusvalor*, que se convertirá en la categoría central de toda su crítica.

En su libro *La Producción Teórica de Marx* (2007), Enrique Dussel nos ofrece una original lectura trans-ontológica² del conjunto de estos manuscritos fundamentales, la cual quisiéramos comentar en este texto prestando especial atención a dos momentos que consideramos de suma importancia en toda la obra de Marx: la cuestión de la *realización* del capital como *desrealización* del trabajo vivo, y sus reflexiones en torno a las llamadas épocas de los *modos de apropiación*. Creemos que estos dos momentos nos permiten vislumbrar los profundos alcances que ha tenido esta interpretación de la crítica marxista desde una clave ética meta-física³, al colocar en el centro de su reflexión a la dignidad del trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) y a su inseparable corporalidad-comunalidad, en el

² Al utilizar la expresión “trans-ontológico” nos referimos a la dimensión de la alteridad, misma que le permitirá a Dussel tematizar la proximidad con el Otro, es decir, el momento en que se da un encuentro con personas corporales e interpelantes, el cual resulta irreductible a la ontología teniendo que ser concebido mejor desde el orden ético y político. En el caso del capitalismo, esta exterioridad sería el trabajador singular, como corporalidad viviente que habita siempre en comunidad. Desde mediados de los setenta, gracias a la obra de Xavier Zubiri: Dussel comenzaría también a distinguir otro orden de lo “trans-ontológico”, el de lo real de suyo, el *prius* de la realidad física anterior a lo que ya tiene *sentido* dentro de un Mundo. Ver: Zubiri, Xavier (1981).

³ Cuando Dussel escribe el término meta-física, atravesado por un guion, se refiere a un nivel filosófico radical que rebasa la mismidad de la Identidad originaria de la ontología fundamental. Siguiendo a Emmanuel Levinas, mediante este término se referirá a una dimensión ética que surge del encuentro con otra persona, singular, corporal, interpelante y libre. Ver: Dussel, E. (2014b) y Levinas, Emmanuel (2002).

sentido que estos términos han adquirido para la filosofía de la liberación. Creemos, además, que los desarrollos de Marx en torno al proceso de producción (Cuadernos II al IV) nos permiten promover la desactivación ideológica de discursos morales que, aunque a nivel filosófico han perdido vigencia (como los de John Locke o Friederich Hegel), a nivel popular siguen traduciéndose en potentes discursos ideológicos, especialmente en lo que se refiere a la pretendida legitimación del capitalismo por la supuesta correspondencia entre libertad, trabajo y propiedad, lo cual Marx identifica como el fundamento moral de la ideología capitalista. Gracias a las numerosas cuestiones analizadas por primera vez en estos pasajes, examinadas en los capítulos 5 a 11 de la obra de Dussel, la crítica a la economía política marxista lograría superar las limitaciones de sus primeras denuncias contra la sociedad burguesa, mismas que habían sido divulgadas masivamente gracias al *Manifiesto del partido comunista*.

Por otro lado, la revisión de la interpretación dusseliana sobre las llamadas épocas de los modos de apropiación (enarboladas inicialmente en estos manuscritos junto con otras categorías esenciales del materialismo histórico), nos permitirá esbozar nuevas posibilidades metodológicas para el estudio del capitalismo en nuestros días. En este sentido, lo que Dussel nos demuestra al estudiar atentamente las cuatro redacciones de *El Capital*, será que este pensamiento fue desarrollándose a partir de una lenta contraposición crítica y de un cuidadoso desmontaje dialéctico de la ciencia económica burguesa, teniendo como principal referente filosófico a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, a la que Marx supo invertir en sentido revolucionario. No obstante, al poner en cuestión el carácter primordialmente lógico-crítico del método marxista, Dussel apelará a la necesidad de emprender, primeramente (y aún con anterioridad a la crítica dialéctica), una examinación histórico-decolonial del Mundo (Totalidad) que deseamos poner en cuestión, sobre todo si deseamos combatir la

dominación no sólo al nivel teórico, sino también en el plano de las relaciones prácticas. Este examen histórico resultará, pues, uno de los elementos fundamentales si lo que queremos es prolongar nuestra crítica más allá de la explotación de clases y de la desigual distribución de la riqueza abstracta en el capitalismo, intentando llevarla hacia un nivel más radical que cuestione a la Modernidad en su conjunto en cuestiones, por ejemplo, como la negación de la corporalidad viviente o por la variedad de dispositivos coloniales sobre los que se fundó esta civilización.

Ahora bien, si deseamos enriquecer nuestro análisis considerando además las instancias particulares gracias a las cuales los procesos globales del capital y de la Modernidad se localizan en múltiples prácticas singulares, resulta pertinente sumar a estos exámenes onto-históricos una investigación genealógica y etnográfica del movimiento específico de las mercancías, es decir, de cada una de ellas en particular. Tal vez de este modo sea posible rastrear las determinaciones concretas que posibilitan, en cada caso, la dominación del capital sobre el trabajo vivo, sometiéndolo a la tiranía del tiempo y el trabajo abstracto que explota la vida de personas en su cotidianidad más inmediata. La escucha activa y participante con los Otros negados por esta civilización (que sólo puede revelarse en el encuentro cara-a-cara a nivel antropológico), será necesaria para repensar el lenguaje de la política de la liberación en el siglo XXI.

1. Una espiral que aparenta crecer por sí misma: el capital como proceso creciente de realización y desrealización de valor

Este texto no pretende elaborar una apretada síntesis de todo el análisis desarrollado a lo largo de estas dos complejas obras; simplemente intentaremos explicar qué es el capital en sus notas más esenciales, pues, como señalábamos anteriormente, deseamos concentrarnos en la cuestión de la *realización* del capital y la consecuente *desrealización* del trabajo

vivo. Para ello resulta necesario trazar primeramente las líneas generales de lo que Dussel analiza sobre todo en la tercera sección de su libro, en la que se aborda el proceso de producción del capital *en general*.⁴ A pesar de todas las transformaciones materiales que se han suscitado en las diferentes ramas del capital, de manera cada vez más acelerada desde que se escribieron estos manuscritos (hace más de 160 años), creemos que hoy continúa vigente el ser esencial del capital en tanto que sigue operando como un incesante proceso de valorización.

Pues bien, para Marx el orden de lo *esencial* poseía dos connotaciones primarias: 1) un momento abstracto del pensamiento que no describe ningún nivel histórico concreto, sino que, a la manera de Aristóteles, refiere a las determinaciones comunes de todas las cosas que *dicen ser las mismas* (Dussel, 2007: 30-34); y 2) un sentido hegeliano, que remite a una cierta movilidad conceptual que, en su reflexión y negación sobre sí, constituye el fundamento de lo que aparece como fenómeno. Es posible afirmar, considerando estos dos sentidos, que la clave fundamental en la lectura dusseliana de los *Grundrisse* consistió en sugerir que Marx logra desarrollar ahí toda una ontología del capitalismo con la que se busca rastrear su carácter esencial. En contra de las interpretaciones de cierto estructuralismo simplificador –que contraponía la superestructura a la llamada infraestructura–, Dussel sostiene que la crítica marxista logró analizar este orden social más bien como si fuera un proceso totalizador que subsume todas las determinaciones de la economía, incluyendo no sólo a la producción, sino también a la distribución, el consumo y el intercambio. Sólo desde este horizonte ontológico le habría sido posible a Marx identificar y ordenar sistemáticamente un amplio conjunto de categorías que pudieran

⁴ “En general” quiere decir que todavía no se refiere a ningún tipo de capital en particular (es decir, a ninguna de sus diferentes ramas), ni tampoco a la sociedad burguesa capitalista en la historia, pues sólo podría ser ella analizada a partir de un descenso explicativo por medio de categorías, en tanto que totalidad concreta fundada en el ser del capital.

explicarnos el proceso por el cual el valor⁵ (*Wert*), aparentemente, consigue valorizarse a sí mismo.

Ahora bien, Marx señalaba que el capital no podía comprenderse si se considera solamente como una relación de intercambio económico simple (mercancía-dinero-mercancía) centrada en la obtención de valores de uso a partir de valores de cambio. En otras palabras, en este orden social los agentes no buscan el consumo de bienes a través del intercambio usando dinero, como si éste fuera un mero medio de circulación. El capital debía, más bien, ser analizado como un proceso que logrando fundar sus propias determinaciones (dinero, producto, mercancía, etc.), conseguiría disponer un conjunto de relaciones sociales complejas en las que continuamente se busca aumentar el *valor*:

El valor, que nunca se niega como tal, sino que niega sus determinaciones, siempre permanece en otra (se niega como dinero, pero se afirma como mercancía; se niega posteriormente como mercancía, pero se recupera como dinero), logra ahora *aumentar su valor*. En la circulación simple el valor circula, pero no crece. En el capital el valor logra aumentar, no sólo permanecer, y todo como un proceso (Dussel, 2007: 135).

Debido a este carácter de aparente auto valorización continua, Dussel sostiene que el propio Marx optó por describir metafóricamente al capital

⁵ Uno de los más grandes aportes de la novedosa lectura de Dussel sobre Marx, fue sugerir la necesidad de distinguir categorialmente entre *valor de uso*, *valor de cambio* y *valor*, concepto estos que por momentos el mismo Marx utiliza indiferenciadamente en los *Grundrisse*. Los dos primeros pertenecen a las cosas por sí mismas, aunque para ser realizados dependen de un ser vivo que los subjetive como valiosos para su existencia en una relación. En cambio, sólo el *valor* es resultado del trabajo humano en cuanto *productualidad* (efecto de un trabajo) e *intercambiabilidad* (como producto destinado a ser *para otro*). Ver: Cap. 6.2 (Dussel, 2007: 124-128). A pesar de sus grandes aportes y desarrollos, un autor como Bolívar Echeverría tampoco lograría diferenciar claramente estos tres niveles categoriales: por eso para él la contradicción esencial del Capital se daba entre el *valor de uso* y el *valor de cambio*. Cfr. Echeverría, Bolívar. (2017).

como “una línea en espiral, una curva que se amplía, no [como] un simple círculo” (*Grundrisse*: 206,34-35; 177,31-32).⁶ Esta forma de espiral que parece moverse por sí misma, como si fuera el *sujeto de su propio proceso*, seguramente buscaba aludir a la descripción que Hegel hizo sobre la idea absoluta en su *Ciencia de la Lógica*:

La ciencia se expone como un círculo anudado dentro de sí, dentro de cuyo inicio el fundamento simple, la mediación, torna a anudar el final: a la vez es ese círculo un círculo de círculos, porque cada miembro singular, en cuanto animado por el método, es la reflexión dentro-de-sí que, en cuanto que regresa al inicio, es al mismo tiempo el inicio de un nuevo miembro (Hegel, 2015: 403).

Debemos tener en cuenta que las continuas referencias que Marx hace, explícita o implícitamente, a la *Ciencia de la Lógica* en los *Grundrisse*, no eran para nada una casualidad. Éstas han sido interpretadas tanto por Dussel como por otros comentaristas de estos manuscritos, como Moishe Postone (1993), como una evidencia de la estrategia filosófica a través de la cual Marx logró superar sus primeras críticas fundadas principalmente en la doctrina de la alienación y se abrió paso al lento desarrollo de la teoría del plusvalor, que fue uno de los descubrimientos más esenciales de toda su producción teórica (Dussel, 2007: 13). Si en trabajos como los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 o el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, el énfasis había sido puesto en el carácter enajenado del trabajo

⁶ A la hora de citar los *Grundrisse* intentaremos seguir la manera en que Dussel lo hace. Recordemos que entre paréntesis se colocan primero la página y después de la coma la línea de la edición en español de Siglo XXI; después del punto y coma se hace referencia a la página y línea de la edición en alemán. Quisiéramos hacer una pequeña observación respecto a esta segunda referencia: la versión a la que nosotros tuvimos acceso en alemán no se corresponde a las referencias puestas por Dussel, pues en el volumen 42 de la *Marx-Engels Werke*, Berlín: Dietz Verlag (que es el que corresponde a los *Grundrisse*), se agregaron al inicio las 10 páginas correspondientes al cuaderno “Bastiat und Carey”. Hay que tomar en cuenta este detalle si se desea consultar el texto en su idioma original. En este link se pueden descargar los 47 volúmenes de la MEW en formato PDF: <https://marx-wirklich-studieren.net/marx-engels-werke-als-pdf-zum-download/>

proletario (por el dominio que ejercía el burgués sobre los medios de producción en la llamada propiedad privada), en este nuevo proyecto intelectual Marx lograría alcanzar un grado mucho mayor de profundidad dentro de su crítica, esto es, el nivel esencial o fundamental de esta Totalidad en sentido ontológico: ubicando al valor en tanto que objetivación de trabajo abstracto dispuesto *para otro*.

Marx, sin embargo, habría desarrollado esta crítica teniendo siempre en cuenta un referente ético al mostrar que este supuesto fundamento estaba en realidad puesto con anterioridad por una *exterioridad*: es decir, el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*). En otras palabras, la crítica de Marx habría sido trans-ontológica por haber mostrado que el origen trascendental del valor era en realidad el trabajo vivo como potencia creadora⁷, la cual no sólo requería satisfacer sus necesidades corporales para garantizar su subsistencia, sino que estaba más allá del valor al tener dignidad por sí misma. La inversión marxista de esta *Totalidad ontológica*, que para Hegel era la *Idea* y que para Marx será el capital (en tanto que estructura dinámica de dominación que a pesar de ser constituida por los seres humanos, adquiere una aparente autonomía en su funcionamiento), sería justamente mostrar el carácter de exterioridad del trabajo vivo. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana, entonces, no habría involucrado, como se suele interpretar, sólo la negación del idealismo absoluto al afirmar la materialidad en sentido práctico-antropológico, sino que habría implicado

⁷ Una de las claves filosóficas de la crítica dusseliana, consistió en recuperar de los pueblos semitas y sobre todo de los hebreos, la noción de *creación* como una acción radical que da lugar a algo completamente nuevo, sin ningún antecedente entre los entes previamente existentes en un Mundo. El concepto hebreo de *creación* (*barah*) se presenta así históricamente como una categoría imposible de concebir desde la semántica griega, pues resultaría inasimilable a la *obra* (*ergón*) como pasaje ontológico de la potencia al acto; o a la *producción* (*poiesis*), como una transformación física a partir de materiales existentes. En el caso de Marx, Dussel relaciona la sutil pero decisiva importancia de la noción de *fuentes creadoras* (*schoepferische Quelle*) a la obra *Filosofía de la Revelación* de Friederich Schelling.

sobre todo el mostrar que este movimiento de auto valorización estaba puesto desde *afuera* por el trabajo vivo.

De acuerdo con Dussel, Marx concebía como una exterioridad al trabajo vivo en dos sentidos: 1) en tanto que mera negatividad, como “pobreza absoluta” (*absolute Armut*), o sea trabajo completamente disociado de los medios de producción y de los productos resultantes; 2) como positividad, como la *fente viva del valor* (*lebendigen Quelle des Werts*), es decir, como actividad creadora llevada a cabo por una corporalidad viviente, la cual permanecía siempre *afuera* de la totalidad fundada por el ser del capital. El pobre (*Armut*), aquel que no posee nada más que su corporalidad desnuda, aparece como la precondition absoluta del capital, pero al ser subsumido como *trabajo asalariado*, el capital logrará reducir al trabajo vivo a ser otra mediación más del proceso de valorización, otro componente más del *mundo de las mercancías*, incluso asignándole un precio de mercado. De esta manera el capital lo despojaba del libre uso de su corporalidad, de su potencia creadora del valor, para obtener a cambio tan sólo un pago por la utilización, durante cierto tiempo, de su fuerza de trabajo. Esta expresión, “fuerza de trabajo”, alude ya implícitamente al despojamiento de la subjetividad libre del trabajador, de su carácter de *fente viva del valor* (*Grundrisse*: 235; 203), como también lo llama Marx en otras ocasiones. Lo importante es entender que, según Dussel, sólo gracias a esta exterioridad “hay nuevo valor sin aniquilación del valor viejo y, además, esto lo hace gratuitamente” (Dussel, 2007: 174). El trabajo vivo es pues el elemento central para desarrollar esta crítica de carácter ético al capital, pues permite denunciar al plusvalor como acumulación de vida ajena e implicando a su vez la muerte del pobre.

Ahora bien, para que Marx lograra articular esta crítica sistemática y ética al *plusvalor*, tuvo que avanzar, de manera dificultosa, a través de un complejo camino que lo alejó por momentos de los criterios originales de su

propio método (sobre todo en lo que se refiere a la cuestión del pasaje dialéctico *de lo abstracto a lo concreto*). Marx comprendió que el plusvalor era “una categoría sumamente compleja, que incluye muchas otras categorías más simples, abstractas o fundamentales, tales como ‘dinero’, ‘mercancía’, ‘trabajo’ como determinaciones del capital, pero, además, otras tales como ‘trabajo necesario” (Dussel, 2007: 165). Por ello, Marx entendió que no podía ser considerado sólo desde el nivel material del *proceso productivo*, sino que debía involucrar al nivel superficial de la circulación, es decir, el mercado y sus precios. En aquello que corresponde propiamente al nivel profundo de la producción, el trabajo vivo debía ser subsumido como fuerza de trabajo para entregar al capitalista un tiempo de trabajo excedente, que no obstante era encubierto como si fuera un intercambio justo a través del salario:

Si el obrero sólo necesita media jornada de trabajo *para vivir* un día entero, sólo necesita, para que subsista su existencia como obrero, trabajar medio día. La segunda mitad de la jornada laboral es trabajo forzado, *plustrabajo* [...] o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital (*Grundrisse*: 266, 10-18; 230, 41 – 231,4).

Aunque la explotación se originara al nivel de la producción, la acumulación del valor depende siempre de la circulación para poder realizarse, pues sólo cuando el producto deviene dinero, obtenido de la venta de la mercancía, el ciclo del capital queda completo. De este modo, su *esencia*, como acrecentamiento de valor, podía ser expresada a partir de la fórmula: D-M-M-D', Dinero-Mercancía [instrumento de trabajo/medio de producción]-Mercancía [producto de trabajo en circulación]-Dinero *con ganancia*. Podemos dimensionar, así, la importancia de que el capital fuera definido como *proceso de valorización* (*Prozess der Werwertung*), más que como mera riqueza o control sobre los medios de producción, pues

prevalece tanto en la circulación como en la producción, para trasladarse nuevamente a la circulación, y así sucesivamente. No obstante, el aumento de valor depende siempre de la dominación del trabajo objetivado sobre el trabajo vivo.⁸

En su sentido inmediato, la palabra realización se refiere al acto por el cual algo llega a su fin o cumplimiento (Dussel, 2007: 192). Sin embargo, Dussel insistirá en que cuando Marx utilizaba esta palabra lo hacía con estricto apego al uso conceptual con que fue definida por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*, la cual, como el primer momento del sistema hegeliano, pretendía explicar el contenido de la razón pura. En el "Tratado de la esencia", en la segunda parte de la llamada lógica objetiva, Hegel utiliza la palabra *realización* (*Realisierung*) para nombrar la transición del concepto al objeto o, en otras palabras, al momento en que el concepto se determinaba en la materia, es decir, cuando se entifica el pensamiento puro. A través de esta noción, Hegel sostendría que la lógica no era sólo racional-formal, sino *real*⁹, en el estricto sentido literal de la palabra.

Considerando esta precisión conceptual, podemos señalar que de acuerdo con Marx cada momento en el proceso de acumulación del capital se encontraba lleno de instancias *realizadoras*, es decir, valorizadoras del valor. Empero, dado que el valor circula a través de todas las determinaciones, también implicaba momentos *desrealizadores*:

⁸ Aquí el *trabajo objetivado* se refiere al valor, acumulado metafóricamente "como un coágulo", en la forma abstracta del dinero. El *trabajo vivo* es la actividad creadora del valor, simbolizada desde el horizonte semita en la "sangre".

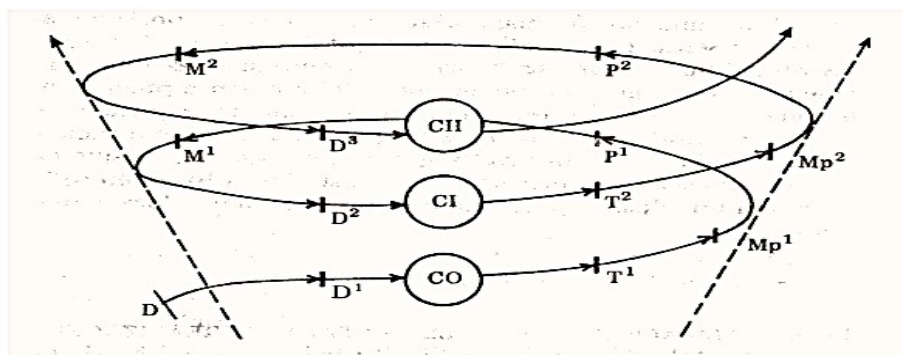
⁹ Recordemos que el sistema hegeliano pretendía comprender la realidad como si pudiera ser pensada conteniendo la estructura de su propio desarrollo. La *Idea*, unidad de concepto y de objeto, implicaba un *todo racional* que se iba realizando como el plan de todo lo que existe: incluyendo a la naturaleza y al reino del *espíritu*, es decir, de las relaciones humanas a lo largo de la historia. De este modo diría Hegel: "Esta *realización* [*Realisierung*] del concepto, en la que lo universal es esta totalidad que ha regresado a sí (totalidad cuyas distinciones son también esta totalidad) y que se ha determinado como unidad *inmediata* superando la mediación (...) como un algo autosuficiente, concreto y completo en sí mismo; esta completitud es la totalidad del concepto." (Hegel, 1999: 267-269).

pudiendo ser de carácter interno (como la disminución de la tasa de ganancia por la constante revolución del factor tecnológico) o de carácter externo, (por ejemplo, por la sobreproducción de una cierta mercancía que no llegaba a transformarse en dinero). El capital, en su misma esencia, pondría no sólo los términos de su propia *realización*, sino también las condiciones de posibilidad de su *desrealización*, de su propia crisis.

En este momento, habiendo desarrollado el sentido mínimo de todas estas cuestiones, tal vez resultará posible comprender ahora el carácter esencial del *capital en general*. Dussel nos presentará al final de esta tercera sección una representación gráfica de esta *espiral* valorizante, que actúa en la Tierra como si fuera una especie de maldición bíblica, diría Marx "metafóricamente". Más allá de visualizarlo como el movimiento de un círculo de círculos o un proceso de iteraciones crecientes, lo importante será exhibirlo en su injusticia ética, pues presentándose a sí mismo como auto creador, Marx logró mostrarlo como fundado en la apropiación del trabajo ajeno, en última instancia, de vida ajena. No será entonces ya la *idea absoluta*, que según el propio Hegel debía ser entendida como la manifestación misma de Dios en su esencia eterna, antes de la creación, como dice al comienzo de su *Ciencia de la Lógica* (Hegel, 2011: 199). Para Marx será, más bien, una especie de fetiche, metafóricamente asimilable a la supuesta divinidad cananea¹⁰ llamada *Moloch*, a la que *todo es sacrificado* (*Grundrisse*: 133): carne, nervios y sangre, con tal de seguir acumulando valor incesantemente.

¹⁰ Resultará interesante tematizar críticamente, en futuros trabajos, la problemática posición que el discurso bíblico mantuvo siempre contra los llamados *cananeos*. Tal vez una auténtica teología de la liberación debería posicionarse siempre desde el cananeo, es decir, desde el Otro antropológico más radicalmente ajeno para los hebreos mismos. Ver: Allen Warrior, Robert. (1989). "Canaanites, Cowboys and Indians. Deliverance, conquest and Liberation Theology Today" in *Christianity and Crisis*, no. 11, pp. 21-26

ESQUEMA 21
CAPITAL ORIGINARIO, CAPITAL I Y CAPITAL II



Aclaraciones al esquema 21: D: dinero como dinero. CO: capital originario; D¹: dinero como capital; T¹: primer trabajo vivo asalariado; Mp¹: primer medio de producción; P¹: primer producto; M¹: primera mercancía. C¹: capital con pluscapital I. CH: capital de capital, con pluscapital II. La espiral es creciente, se va abriendo, valorizándose.

Para interpretar este esquema no basta con leer las aclaraciones escritas debajo por el mismo Dussel (2007: 216), es necesario tener en cuenta todo el recorrido teórico esbozado hasta ahora. Podemos decir, a la manera de una explicación concreta, que en esta espiral el dinero como dinero es subsumido como capital, al haber incorporado al trabajo vivo y hacer que pierda así su carácter creador para volverlo otra mediación de la valorización misma. De ser un medio de circulación o tesoro, el dinero pasa entonces a determinarse como la forma monetaria del valor, es decir, del trabajo objetivado. Posteriormente, ese dinero ya como capital entra y sale continuamente tanto del nivel profundo de la producción (como producto con trabajo impago), así como del nivel superficial de la circulación (como mercancía con plusvalor), a la venta con un precio de mercado y arrojando así una ganancia. Marx dirá entonces que el valor se *realiza* siempre incrementándose, ya que logrará siempre aumentar su valor a cada vuelta.

2. La realización del capital, en tanto acumulación de plusvalor, es la desrealización, transformación en no-ser, del trabajo vivo: el derecho y la moral son ahora invertidos

Hemos descrito hasta ahora el carácter más abstracto de la esencia del capital. Habiendo definido los elementos fundamentales de esta Totalidad¹¹ (la cual, no obstante, debemos reconocer como concreta en sentido teórico), ahora deseamos concentrarnos en describir con más detalle la manera en que ella explota al trabajo vivo:

El producto porta parte del ser del hombre –como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su vida. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba *vida humana*), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de *vida humana* (es el fetiche que vive de la muerte del trabajador) (Dussel, 2007: 149).

Como se ve, comienza a adquirir una especie de *ser-para-sí-mismo*, en otras palabras, nos enfrenta como si fuera un poder autónomo e independiente.

El capital, entonces, logra disponer un orden en el que el trabajo vivo produce la riqueza ajena, a la vez que genera su propia pobreza. Gracias a la acumulación de plusvalor (de aquel valor creado más allá del tiempo socialmente necesario para reproducir el valor del salario), se echará a andar un movimiento de riqueza imperecedera [*unvergänglicher Reichtum*] (*Grundrisse*, 369,5): “el capital como capital tiene la propiedad de poder acumular trabajo, plustrabajo, plusproducto y mantenerlo ‘como autónomo e indiferente ante la capacidad viva del trabajo. No sólo sale del proceso más rico, sino que el otro sale más pobre [*ärmer*] de lo que entró’” (Dussel, 2007: 218). Pero, ¿por qué razón el trabajador saldría más pobre de cómo lo encontró el capitalista? Esto se debe a que en el proceso de valorización, el

¹¹ Es preciso añadir que sólo hasta que el dinero produce un primer pluscapital, habiendo dado una vuelta completa en el momento productivo y de circulación, podemos decir que comienza el ciclo del *capital*, propiamente dicho: es decir, la valorización del valor. Para seguir creciendo tendrá que reinvertirse continuamente, asumiendo al final la forma del dinero *con ganancia*. Recordemos que el valor circula permanentemente a través de todos los momentos del proceso.

plusvalor actuará como la condición de posibilidad para poder llevar a cabo cualquier nueva *apropiación* del trabajo del otro, la cual será cada vez más creciente.

Ya desde los *Manuscritos del 44* Marx se había percatado de que la disciplina económica de su tiempo encubría y justificaba la dominación, ejercida por este orden social, al ocultar la enajenación del trabajo. El mecanismo ideológico de este discurso consistía en presentar las relaciones de producción como si cada individuo se encontrara en un plano de igualdad, estableciendo relaciones simples de intercambio que eran mediadas a través del dinero: unos aparecían como propietarios de capital y otros vendedores de su trabajo. Resultaban de este modo abstraídas, primeramente, las condiciones históricas que habían colocado a cada uno en esa posición: por ejemplo, en el caso del propietario, cómo las estructuras de la colonialidad lo habrían privilegiado con la posesión del dinero; mientras que al segundo lo habrían arrojado como campesino desposeído de sus tierras, obligándolo a buscarse el sustento en alguna ciudad. Para encubrir esta enajenación “aparece la noción jurídica de la *persona* y, en la medida en que se halla contenida en aquella, la de *libertad*. Nadie se apodera de la propiedad del otro por la violencia. Cada uno se enajena voluntariamente” (*Grundrisse*: 181,43).

Habiendo descrito la esencia del capital, podemos entender en qué sentido es posible decir que Marx profundizaría esta primera crítica, pues pasaría ahora a afirmar que el derecho de propiedad sobre el trabajo resultaba de hecho la completa inversión de toda esta moralidad: “de lado de la capacidad de trabajo el derecho de propiedad se traduce en el deber de comportarse frente a su propio trabajo como si estuviera ante una propiedad ajena” (*Grundrisse*: 419, 8-14; 361, 37-43). Al mostrar al plusvalor como robo de vida ajena, Marx logró exhibir en su radical injusticia a la “ética triunfante del capitalismo”, como Dussel llama a la *Filosofía del*

derecho de Hegel; es decir, logró poner en evidencia cuál era su verdadero fundamento. Recordemos que el fundamento metafísico de la *Filosofía del derecho* hegeliana era justamente la propiedad, pues en ella la supuesta voluntad libre del individuo se tenía que determinar en primer lugar como propiedad privada. Por ello, para Hegel el hombre libre debía ser definido sustancialmente como propietario (Marcuse, 1998: 185). Quisiéramos recordar que, a pesar de tener fundamentos filosóficos muy distintos a los de Hegel, otro de los autores seminales de la doctrina moderna de la propiedad sería justamente John Locke. Siendo uno de los padres del liberalismo, Locke sostenía que la propiedad era más que una simple relación jurídica, puesto que implicaba de hecho un principio de legitimidad anterior e inalienable. Locke señalaba así en el §26 del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una *propiedad* en su misma *persona*. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El *trabajo* de su cuerpo y la *obra* de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad. (Locke, 2006: 33).

Este texto sintetiza de una manera muy concisa cuál ha sido el fundamento moral de la ideología capitalista, aquella que Marx denominaba la *ley de la apropiación*: su validez consiste en que en este orden supuestamente resulta idéntico el trabajo a la propiedad. Si todo el ordenamiento de la sociedad capitalista se muestra como coherente y con sentido, tanto para los trabajadores como para los propietarios, es por la ilusión de creer que a mayor cantidad de trabajo se obtendrá mayor riqueza. Si antes Marx criticaba directamente a la propiedad, por ser una institución que mantenía la alienación, ahora criticaría el *proceso de apropiación* del capital, que en

su ser, como acumulación de plusvalor, era de hecho un robo de vida: “este trastrocamiento es un invertir, entonces, el sentido real de la propiedad: ahora tiene derecho a la propiedad el que roba [el capitalista]; y el que trabaja ya no tiene derecho sobre su trabajo ni su producto [...]. Ahora todo se ha invertido” (Dussel, 2007: 221).

El trabajo vivo sería entonces el soporte para desarrollar esta adecuada crítica ideológica, siempre con un sentido ético, a todo este sistema económico propio de la Modernidad: este orden que necesita producir *pobreza* para lograr acumular *riqueza*, en donde el *plusvalor* se realiza como acumulación de vida y como *desrealización*, o muerte, del pobre. No debemos olvidar que el *pauper* al que se refiere literalmente Marx no es para nada el del sentido cotidiano de la pobreza en la actualidad (la de aquellos que no logran cumplir los parámetros de consumo de un cierto estilo de vida definido colonialmente desde el Norte Global). Esta categoría implicará más bien una denuncia ética hacia la situación violenta e injusta de exclusión y despojamiento que sufren en su corporalidad (*Leiblichkeit*) millones de seres humanos, a los que, a través de diversas operaciones violentas, se les llega incluso a deshumanizar completamente, negándoles hasta la propia vida.¹² Hemos visto que, paradójicamente, esta *desnudez viviente* resulta la única *f fuente creadora* que permite toda acumulación de valor: ni la “materia prima”, ni el instrumento de trabajo, ni la tecnología, ni la organización de las llamadas cadenas de producción alrededor de todo el orbe pueden hacerlo. Solamente el trabajo vivo, como actividad subjetiva libre que coincide inmediatamente con la corporalidad de todo ser vivo, consigue añadir valor, aparentemente desde *la nada* (*aus Nichts*), a esta Totalidad:

¹² Despojándolos históricamente de su vínculo comunitario, de su propiedad colectiva, de sus medios de producción, de su cultura, hasta dejarlos *desnudos*: como si sólo fueran *cuerpos* que debe ponerse a la venta para poder subsistir.

Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital (el no-capital más allá del ser –el ‘ser’ del capital es el valor: ‘no-valor’–) se afirma a sí mismo ‘como la *fente viva del valor (lebendigen Quelle des Werts)*. La ‘fente’ es un hontanar más allá del fundamento (el valor del capital) de la totalidad como tal. Más allá (*metá* en griego) del ser (*fýsis* en griego) está lo meta-físico, lo transontológico, la exterioridad al capital: el trabajo como actividad de subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles (Dussel, 2007: 141-142).

En su original lectura de los *Grundrisse*, Dussel nos insistirá siempre en que Marx pudo de hecho descubrir y denunciar la injusticia ética de este orden por haber afirmado el carácter de exterioridad del trabajo vivo. Como hemos visto, el método de Marx consistió en un elevarse de lo abstracto a lo concreto, desarrollando críticamente un sistema de categorías que no sólo se dirigía al fundamento esencial, sino que revelara la injusticia ética de esa Totalidad. Si fuera verdad todavía que “más allá de la breve *Crítica del Programa de Gotha* (1875), no existe declaración política programática alguna basada de lleno en la teoría de la plusvalía” –como afirmó Martín Nicoalus hace más de 60 años en su “Introducción” a la edición citada de los *Grundrisse*–, consideramos por tanto que estos desarrollos nos resultarán de gran ayuda para lograr descifrar el sentido inicial que debería tener una crítica ideológica y una adecuada declaración programática para criticar y atender a las problemáticas económico-políticas de nuestro tiempo.

Gracias a que el capital encubre la relación de dominación bajo la forma de trabajo asalariado (como si implicara un intercambio *justo*), obtiene trabajo robado sin que el obrero (y a veces ni el mismo capitalista) lo perciba como lo que es: la injusticia ética fundamental del capitalismo. Peor aún, a través de este ocultamiento intentará presentarnos como el resultado de su propio esfuerzo no sólo a la acumulación de vida ajena que se da en el presente, en este tiempo supuestamente encaminado hacia un

horizonte postindustrial que, apelando a lo inmaterial, explota como nunca antes a la vida de toda la biosfera; sino que también pretenderá mostrarnos como resultado de sus propios logros incluso a los violentos *modos de apropiación* del pasado, aquellos que posibilitaron originariamente este orden y que permanecen aún hoy vigentes a través de los diversos dispositivos de la *colonialidad del poder*, como la llamara Aníbal Quijano.

3. Épocas de los modos de apropiación: antecedentes históricos de la separación esencial entre propiedad y trabajo

Al llegar a este punto valdría la pena recordar que, en su esfuerzo por develar el *aparente* misterio de la explotación del capital al trabajo vivo, es decir, de la injusticia invisibilizada por la moralidad burguesa, el punto de arranque de Marx en los *Grundrisse* no fue en realidad histórico, sino de carácter lógico-crítico. En otras palabras, su análisis no buscó elaborar un estudio genético del capital rastreando su origen en el pasado, sino que procuró identificar sistemáticamente las determinaciones esenciales comunes a todos los sistemas económicos que pudieran asimilarse a este orden. Dussel señalará por tanto que, al estar integrado por momentos abstractos, este análisis no podría permitirnos elaborar todavía una crítica del capitalismo a nivel histórico. No obstante, esto no implicaría que las categorías marxistas fueran *irreales*, sino que para alcanzar un análisis de tal naturaleza primero tendríamos que dar cuenta de otras dimensiones en el plano de lo concreto: relaciones geopolíticas, simbólicas, de género, etc., que han condicionado también a este orden.

Hacia el final del “Cuaderno IV” y comienzos del “Cuaderno V”, Marx comienza a plantear una descripción de distintos órdenes históricos que podrían considerarse como antecedentes de los modos de apropiación del dinero como capital. Recordemos que la primera acumulación del dinero que entró al proceso de valorización no fue en sí misma resultado del

proceso capitalista, sino que habría sido una especie de precondition para éste. De acuerdo con Dussel, Marx no buscaba describir aquí puntualmente y en toda su complejidad cada uno de los modos de apropiación reales en su sucesión histórica. Lo que trataba era entender cuál había sido el origen de ese primer dinero que lograría entrar a la espiral valorizante: “¿por qué intenta ahora esta descripción? Se trata, sólo, de determinar con claridad cada una de las determinaciones del capital originario desde la primitiva u originaria acumulación¹³ que desemboca en el pluscapital” (Dussel, 2007: 232). Dussel nos ofrecerá al respecto tal vez uno de los aportes más interesantes de su lectura de los *Grundrisse*, el cual se desarrolla a lo largo del capítulo 12 de su obra, en donde elabora una distinción conceptual entre el célebre *modo de producción*, que involucra sólo a la relación productiva entre el hombre y la naturaleza, de un todavía más complejo *modo de apropiación*, que implica también a la relación práctica-social entre sujetos.

A diferencia de las lecturas estructuralistas que enfatizaban la preponderancia de los modos de producción (las cuales se volvieron hegemónicas durante el siglo pasado y entre las que destaca sobre todo Louis Althusser), Dussel apelará a la importancia de analizar mejor los modos de apropiación, pues implican una mayor complejidad teórica que los primeros y nos permiten dar cuenta con mayor precisión de las relaciones sociales organizadas por el capital. Emulando el método marxista, Dussel comienza por distinguir cuáles son los momentos esenciales de todos los posibles modos de apropiación, partiendo de la diferencia categorial entre *posesión*, que refiere a una relación efectiva-material de uso de una cosa o producto; la *propiedad*, entendida como la capacidad subjetiva para

¹³ El sentido de la discusión en torno a los modos de apropiación es distinto a la de la noción de *acumulación originaria* utilizada por el mismo Karl Marx en los célebres capítulos XXIV y XXV del primer volumen de *El Capital*. También será distinto al tratamiento que de dicho concepto hicieron autores como Rosa Luxemburgo o Immanuel Wallerstein.

establecer un poder sobre esa misma cosa (teniendo que ser reconocida por el derecho); y la *apropiación*, que involucra la síntesis subjetiva-objetiva de los dos momentos anteriores. Es decir, mientras que el modo de producción nos hablaba principalmente de las relaciones poiéticas implicadas en el trabajo humano sobre la naturaleza, el modo de apropiación podría darnos cuenta también de la “relación práctica entre dos productores; es entonces una relación social y, por tanto, siempre y en sentido estricto: ética, buena o mala” (Dussel, 2007: 225).

De acuerdo con Dussel, las determinaciones esenciales de cualquier modo de apropiación implicaban mínimamente todos los siguientes elementos: al sujeto del trabajo, al sujeto de la apropiación, al medio de producción, a la materia trabajada, al producto, al excedente, y a las relaciones prácticas establecidas entre todos ellos (es decir, el uso o tipo de posesión de los medios de producción, el trabajo o tipo de utilización de los medios de producción, la transformación de la materia en producto, la apropiación o no de la totalidad o parte del producto, y el tipo de relación ética resultante entre los actores). Habiendo clarificado el sentido teórico de esta categoría y de sus determinaciones esenciales, Dussel nos ofrece algunas claves para comprender con un mayor orden sistemático la exposición *un tanto* caótica que Marx hizo de ellos en los *Grundrisse*.

Podemos identificar, entonces, dos grandes conjuntos históricos: 1) las formas de apropiación anteriores a la capitalista, que incluían según Marx a la apropiación comunitaria, la asiática, mexicana, inca, esclava, la forma antigua (greco-romana) y las formas germánico-medievales (es interesante notar que no hablará aquí del “feudalismo”, como lo hizo prolíficamente en el *Manifiesto* o en *El Capital*); y 2) las formas pre-burguesas de apropiación, que se refieren a la etapa de transición entre la llamada forma germánica hacia una propiamente capitalista industrial. Cada uno de estos *modos de apropiación* implicará una configuración particular entre las distintas

determinaciones esenciales antes mencionadas. Lo importante será entender que, mientras que en las primeras existía una unión esencial entre trabajo y propiedad, entre la fuerza creativa y el trabajo objetivo, durante el segundo grupo histórico se habría conformado una separación de todo vínculo comunitario hasta dejarlo desnudo, dispuesto a venderse al capital como fuerza de trabajo a cambio de un salario. Este despojo histórico habría significado entonces la disolución de los vínculos entre la unidad hombre-tierra; de la relación hombre-medios de trabajo; de la relación hombre-medios de consumo; y de la necesidad del trabajador en su misma subjetividad, es decir, de la persona del trabajador, dado que el capitalista requerirá solamente de él su capacidad para ponerla a su servicio (Dussel, 2007: 242). Poco a poco los dueños del dinero habrían logrado disponer de mera fuerza de trabajo, abstracción, pues de una vida humana que originalmente era unitaria con su comunidad:

Lo que capacita al patrimonio-dinero para devenir capital es la presencia, por un lado, de los trabajadores libres; segundo, la presencia como igualmente libres y vendibles de los medios de subsistencia y materiales, etc., que antes eran de una manera u otra *propiedad* de las masas... El proceso histórico no es el resultado del capital, sino el presupuesto del mismo. A través de este proceso, el capitalista se inserta como intermediario (histórico) entre la propiedad de la tierra...y el trabajo. (*Grundrisse*, 467, 31-468; 404, 40-405,8).

En esta discusión, Dussel comenzará a introducir algunas sugerentes, aunque todavía sutiles, críticas decoloniales contra el eurocentrismo del propio Karl Marx. Por ejemplo, llamaría la atención sobre el hecho de que no mencionara la importancia de Sevilla en su reconstrucción preliminar sobre la subsunción histórica del dinero como capital, sobre todo si consideramos el fundamental papel que jugó la extracción de plata durante la etapa de acumulación dineraria en la conquista de América, la cual inundó al mundo

con un enorme excedente de metales. En una nota al pie, diría, por otro lado:

Ténganse en cuenta que, paradójicamente, y aun en *El capital*, el orden sistemático-dialéctico (de lo abstracto a lo concreto) no se logra unificar adecuadamente con una exposición histórica (tan exigida por el materialismo histórico). La consideración histórica aquí y en el *Capital*, es más un corolario, sin lugar sistemático, que un momento esencial del discurso (Dussel, 2007: 216).

En contraste, la importancia de la reflexión histórica que inicia con el intento de pensar el lugar de “Latinoamérica en la Historia Universal” sería desde el comienzo una de las notas fundamentales que marcaron la originalidad de toda la obra de Dussel.¹⁴ Mientras que Marx mantuvo una postura primordialmente abstracto-sistemática en su crítica contra el capitalismo, el “método de la filosofía de la liberación” optaría por comenzar reconstruyendo históricamente el Mundo (como Totalidad ontológica) para lanzar desde ahí su crítica: en este caso, a la civilización Moderna en su conjunto, pues en ella las periferias, en sentido geopolítico, han sido siempre excluidas. El método marxista se inclinó por elaborar, primero, una crítica abstracta, para en un segundo momento seguir con el descenso explicativo de lo concreto. Lamentablemente, tal vez por la descomunal tarea que implicaba alcanzar dialécticamente el horizonte del *mercado mundial* (final proyectado por el propio Marx para su obra, que se detalla al final del “Cuaderno II”), este segundo momento nunca se alcanzó plenamente. Esta falta produjo eventualmente problemáticas de orden teórico, político y programático, sobre todo en el llamado tercer mundo: por ejemplo, se abrirían debates sobre la posibilidad de encaminarse hacia modos de vida no-capitalistas sin haber transitado por este orden (en la obra de un José

¹⁴ De hecho, una de sus primeras obras aborda explícitamente esta cuestión: Dussel, 1966.

Carlos Mariátegui), o se pondría a debate inclusive la posibilidad de una modernidad no-capitalista, o si, por el contrario, modernidad y capitalismo eran concomitantes (como ocurrió en los debates indirectos entre Bolívar Echeverría y el propio Dussel).

Sería interesante preguntarse cómo se vería alterada la exposición sistemática en el orden categorial de esta crítica a la economía política, si comenzáramos nuestra examinación a partir de una reconstrucción histórica decolonial, procurando ir más allá del pensar dialéctico y la ontología, para alcanzar el momento antropológico-analéctico, en donde se revela el Otro en toda su singularidad comunitaria. Es decir, cómo impactarían las cuestiones raciales, de género, culturales o simbólicas, si asumiéramos conscientemente el lugar geopolítico de enunciación de nuestra crítica:

La filosofía [...] no piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Lo cierto es que pareciera que la Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de la liberación (Dussel, 1996: 15).

4. Reflexiones finales: hacia un nuevo desarrollo metodológico para enriquecer la crítica a la dominación capitalista en el presente

Dussel ha sugerido en fechas recientes que la recepción de la obra de Marx deberá distinguirse entre la de un *Marx del primer siglo*, que abarcó su influencia desde finales del siglo XIX y hasta 1989 (con la caída de la Unión Soviética); y la de un *Marx del segundo siglo*, que implica a las nuevas interpretaciones que se han estado configurando desde entonces (Dussel,

2020). Creemos que las cuestiones metodológicas, junto con sus correspondientes consecuencias políticas, son aquellas que tendremos que atender con especial atención, si deseamos seguir encontrando en la crítica marxista claves para atender las problemáticas por venir en el siglo XXI. En este trabajo hemos analizado la manera en que se ha enriquecido esta nueva recepción de la obra de Marx, a partir de una relectura latinoamericana que analizó sistemáticamente el desenvolvimiento dialéctico (*Entfaltung*) del sistema categorial marxista partiendo de los *Grundrisse*, pero logrando desarrollar su propio camino de reflexión al responder a los límites filosóficos que identificó críticamente en ella.

Como hemos visto a lo largo de estos comentarios, Marx logró descubrir sus categorías y su respectivo orden, incluyendo el carácter central de la exterioridad del trabajo vivo, al haber integrado un doble movimiento crítico metodológico: 1) por un lado, una confrontación externa, que respondió a una sucesión histórica de las limitaciones conceptuales de otros economistas y pensadores de su tiempo; y, por otro lado, 2) a través de un análisis dialéctico inmanente, por la necesidad racional de encontrar nuevas categorías que permitieran explicar el pasaje del trabajo vivo al movimiento del valor que se valoriza, es decir, del proceso del capital: "Marx disuelve las contradicciones irracionales [...] al dar coherencia orgánica al mismo discurso capitalista, y, gracias a ello, puede demostrar su imposibilidad desde sus mismos supuestos" (Dussel, 2014: 306).

Con respecto al primer movimiento, podemos decir que Marx se percató de que la ciencia económica de su tiempo confundía apologeticamente a la economía capitalista, enfocada primordialmente en la circulación de las mercancías, con la economía *en general*, es decir, con cualquier sistema económico posible. Pero, de la misma manera, entendió que algunos críticos de dicho sistema económico conseguían solamente poner en cuestión algunas de sus mediaciones, como por ejemplo el dinero, pero sin

alcanzar un nivel más profundo de radicalidad. Acudiendo a la obra de Hegel, Marx logró mostrar que los análisis enfocados en el mercado implicaban solamente al nivel superficial de las apariencias fenoménicas, en donde la injusticia ética de este orden se mantenía invisibilizada. Por ello, a partir de los *Grundrisse*, comenzó un arduo esfuerzo intelectual para llegar a las determinaciones esenciales de este sistema económico, superando el análisis de sus meras apariencias ilusorias (*erscheint*). La esencia del capital, su ser fundamental en tanto que proceso de valorización, no se muestra nunca como un fenómeno directamente observable: surgirá en el proceso de producción, en donde se oculta la explotación del trabajo humano, pero se realizará también al nivel de la circulación y el intercambio, donde se obtienen finalmente ganancias. A pesar de todo, Marx logró ir más allá del horizonte filosófico hegeliano al negar que la realidad pudiera ser comprendida como una totalidad racional cerrada y autosuficiente, pues para él lo real siempre guardaba una exterioridad.

Dussel indica en este punto que el carácter *científico* de la crítica marxista consistió en volver inteligible la dominación invisible que se daba al perder la referencia con el punto de partida de toda la economía política: es decir, el trabajo vivo. En textos posteriores, Marx mismo llamaría a esta dominación *fetichismo*, el cual debe ser entendido como “un mecanismo cognitivo de ocultamiento de los momentos ético-críticos de las categorías centrales del capital en las que se descubriría el sentido alienante, dominador e injusto de éste” (Dussel, 2020:115-116). No obstante, la crítica marxista al fetichismo evitó siempre incurrir en explicaciones caóticas, pues asumió que el concepto debía ser el efecto del trabajo teórico y no al contrario. En otras palabras, desarrollándose sistemáticamente, intentaba primero comprender el nivel de lo general, sin perder de vista lo particular y lo específico, pero sólo en un segundo momento. Para Marx lo concreto no

podía ser el punto de partida, sino que debía ser el resultado de un descenso explicativo usando categorías.

Cuando, por el contrario, partimos de una examinación histórica situada geopolíticamente para posteriormente proceder al ascenso dialéctico que identifique el fundamento de un Mundo, podemos llegar a tomar en consideración también la contingencia de los procesos coloniales que articularon lentamente el orden global capitalista, aquello que Marx llamaba el *mercado mundial*. Ciertamente esta historia tuvo un grado de contingencia, en tanto que no expresa necesariamente el desenvolvimiento dialéctico de un principio lógico, sino que involucró la complejidad de múltiples relaciones intersubjetivas en el pasado, que se dieron entre seres humanos con un cierto grado de libertad. Sin embargo, creemos que existen vectores racionales a partir de los cuales se articularon dichas relaciones. Por ello, un nuevo desafío metodológico consistirá en intentar crear ensambles teóricos que procuren considerar conjuntamente tanto al carácter abstracto de la lógica capitalista, como las distintas trayectorias temporales, contextos culturales y espacios geopolíticos a través de las cuales se fue configurando la civilización Moderna en la historia. Esto nos impediría incurrir en la capitulación fragmentaria y posmoderna del pensamiento, por la cual, apelando a la singularidad, a la diferencia o al relativismo cultural identitario en nombre de pueblos originarios, se ha tendido a perder de vista el horizonte de la Totalidad, que actualmente podría explicarnos en los hechos el aparente carácter caótico del orden global neoliberal. Al mismo tiempo, dicho ensamble nos permitiría evitar detenernos en descripciones puramente lógicas del capitalismo, que atiendan únicamente a su dimensión abstracta. Existen hilos conductores, tanto lógicos como históricos, que nos pueden ayudar a entender críticamente el movimiento de las mercancías en el proceso de valorización. Pero igualmente, integrando herramientas históricas como la genealogía,

podremos hacer una examinación decolonial de nuestras propias categorías, como es el caso del fetichismo, que a pesar de sus grandes alcances liberadores, posee una imborrable carga colonial y etnocida en contra de las comunidades africanas Yoruba.¹⁵

Moishe Postone (1993), otro de los grandes comentaristas de los *Grundrisse*, sostenía que la gran fuerza del capitalismo consiste precisamente en que éste suele ser percibido y entendido únicamente en términos de su dimensión abstracta. En ese sentido, para Postone la principal contradicción que Marx habría identificado en estos manuscritos fundamentales no habría sido entre el trabajo vivo y el valor (trabajo objetivado), sino entre el nivel de lo abstracto y lo concreto, que determinaba tanto al trabajo como al tiempo. Postone creía que las críticas que afirmaban la recuperación del trabajo vivo eran erróneas en tanto que lo asumían como un afuera trans-histórico: lo que debía criticarse era la dialéctica misma entre lo abstracto y lo concreto. Sin embargo, la crítica de Dussel siempre ha insistido en que el trabajo vivo no refiere a un sujeto impersonal metahistórico, *absolutamente Otro*, sino que es siempre un ser humano situado, concreto, con rostro, manos y aún con un nombre e historia propias.

Por ello, creemos que el trabajo etnográfico podría enriquecer la gran narrativa histórica de la crítica decolonial, que se ha mantenido sobre todo en análisis macrosociales, para acercarnos también a la experiencia de la vida cualitativa de las personas a un nivel incluso microfísico en el que se afirme el principio etnográfico de que el sujeto de la reflexión se encuentra siempre implicado en una relación participante. Es posible que, si pretendemos contribuir metodológicamente con algo a la difícil y urgente tarea de dismantelar este orden económico y sus modos de apropiación

¹⁵ Para una interesante crítica post-secularista y decolonial en contra del uso de la categoría fetichismo en la obra de Marx, ver: Matory (2018).

(por ser enormemente destructivos de la vida en su conjunto), tendremos que insistir en la importancia de prestar atención también al lenguaje a partir del cual dotan de sentido a esta realidad opresiva los actores involucrados directamente en el proceso de valorización. Tal vez este esfuerzo de escucha nos ayude también a construir políticamente un *bloque social de los oprimidos*, es decir, escuchando las voces murmurantes de las sociedades, aquellos que vienen antes que los textos, y que no esperan representaciones teóricas para vivir o sobrevivir a sus propias realidades. El estudio antropológico de sus prácticas de vida cotidiana, como diría Michel De Certeau, junto con la examinación de sus correspondientes texturas sociales, geográficamente específicas y determinadas por relaciones de raza, género, lenguaje, religión, nos revelará con mayor fuerza la dignidad del trabajo vivo ocultada en el movimiento de las mercancías:

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la "vigilancia", resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también "minúsculos" y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué "maneras de hacer" forman la contrapartida, del lado de los consumidores, productores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico. Estas "maneras de hacer" constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural (De Certeau, 1990: XLIV).

Con todo, este tipo de análisis genealógico-etnográfico que intente rastrear el movimiento de las mercancías siguiendo las cadenas de producción alrededor del mundo, deberá mantener en el centro de su atención al trabajo vivo, pues como hemos visto, éste resulta el principal punto de referencia exterior, a la vez que el más inmediato, del capital en tanto que lógica totalizante. Aunque probablemente será necesario extender nuestra

comprensión de esta categoría más allá de su antropocentrismo, para concebir como trabajo vivo también a la actividad creadora de otros vivientes: asumiéndolos ya no sólo como una "masa física" cosmológica, ni como mera materia natural para el trabajo humano, sino reconociendo la dignidad que tienen por sí mismas las infinitas formas orgánicas de la vida.

Referencias

- De Certeau, Michel. (1990). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, Enrique. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Investigación del 'Mundo' donde se constituyen y evolucionan las 'Weltanschauungen'*. Chaco: Resistencia.
- Dussel, Enrique. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- _____. (2007). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- _____. (2014a). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2014b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. México: Siglo XXI.
- _____. (2020). "5. El Marx del Segundo Siglo" en *Siete Ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trota.
- Echeverría, Bolívar. (2017). *El Discurso Crítico de Marx*. México: FCE/Editorial Itaca.

- Hegel, Georg Wilhelm Friederich. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- _____. (2011). *Ciencia de la Lógica. I. La Lógica Objetiva*. Edición y Traducción de Félix Duque. Madrid: Abada Editores.
- _____. (2015). *Ciencia de la Lógica. II. La Lógica Subjetiva*. Edición y Traducción de Félix Duque. Madrid: Abada Editores.
- Levinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Locke, John. (2006). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, Herbert. (1998). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Altaya.
- Marx, Karl. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Matory, Lorand. (2018). *The Fetish Revisited: Marx, Freud and the Gods Black People Make*. Durham: Duke University Press.
- Postone, Moishe. (1993). *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press.
- Zubiri, Xavier (1981). *Inteligencia sintiente*. Madrid: Alianza.

Aproximaciones al pensamiento filosófico-político de la Revolución Mexicana

Mario Ruiz Sotelo¹

La Revolución Mexicana no fue sólo un enfrentamiento entre grupos y clases sino, y quizá primordialmente, una contienda entre pensamientos filosóficos. La versión hegemónica del positivismo, dominante durante cuatro décadas, vio mermadas algunas de sus convicciones centrales ante una versión democratizadora del liberalismo, y ambos a su vez fueron desafiados por principios comunitarios arraigados en el México originario y en el mundo colonial. En efecto, regularmente pretendemos entender dicho acontecimiento preguntándonos: ¿quiénes eran los caudillos?, cuando quizá lo mejor para comprenderlo sería cuestionarnos ¿qué pensamientos estaban en disputa? Ésa será la pregunta rectora en el presente trabajo a fin de que nos acerquemos a lo que podríamos llamar la naturaleza filosófico-política de la Revolución Mexicana. Siendo así, el objetivo es centrarnos en algunos de los documentos básicos surgidos en tan intrincado proceso, emitidos por los conductores de los distintos grupos que protagonizaron el movimiento y terminaron enfrentados entre sí, para rematar en la Constitución de 1917 que, a fin de cuentas, consiguió otorgar principios políticos de gran originalidad para la refundación del Estado, aun cuando décadas después muchos de ellos hayan sido removidos. Evidentemente, no queremos decir que los caudillos fueron filósofos políticos,

¹ Maestro y Doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Política y Sociales de la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la propia FFYL y profesor de asignatura definitivo en la FCPYS. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, en México. Autor del libro *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas* (México: Siglo XXI, 2010) y de varios artículos y capítulos en libros. Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006-2007 a la mejor tesis de maestría otorgado por la Asociación Filosófica de México. ORCID: 000-0003-2399-678X.

sino que su pensamiento es *filosofable*, que podemos entenderlo no como mera *ideología*, sino a partir de perspectivas filosóficas que alimentaban la perspectiva de Nación, de Estado, propias de un proceso revolucionario.

Otro elemento metodológico será el de ubicar un principio común que explique el punto de convergencia tanto de la irrupción armada como el de su permanencia en el imaginario político mexicano. Desde la hipótesis que presentamos, dicho factor lo podemos encontrar a partir de la idea del pacto fundacional del Estado mexicano, mismo que situamos en el movimiento de la Reforma consumada por Benito Juárez y el grupo de políticos e intelectuales que la generaron y la llevaron a la práctica. En la Reforma, mucho más allá que en la Constitución del 57, porque la primera era en realidad la casa de legitimación de la segunda. En efecto, los intentos por formar y consolidar un estado habían fracasado estrepitosamente desde 1824, debilidad advertida por los poderes imperiales y expansionistas que se manifestaron en el intento de reconquista española de 1829; la invasión francesa de 1838; la invasión de Estados Unidos en 1846-48, que fue la más costosa, pues terminó arrebatando más de la mitad del territorio; y la invasión francesa de 1862-67, que pretendió forjar un estado neocolonial. El triunfo de Juárez fue contra todo eso y la razón para entenderlo no la hallamos en un hipotético carisma del caudillo, sino en el consenso popular que despertó el aludido movimiento de la Reforma. Y es que el éxito de ésta a veces parece incomprensible, pues suele juzgarse en ella un ataque a la Iglesia, o peor, a la religión católica, profesada entonces, a no dudarlo, por casi el cien por ciento de la población mexicana. La respuesta a tal paradoja es que la población, o mejor, el *pueblo* (concepto que incorporaremos), advirtió que la viabilidad del Estado se encontraba en la secularización de la actividad política y en la eliminación de la concentración de la riqueza en pocas manos.

Por todo lo anterior, podemos decir que estos principios dieron pie a la fundación propiamente dicha del Estado mexicano, otorgando una legitimidad propia de un momento originario. En esto es pertinente distanciarse de las teorías liberales que evocan un tiempo fundacional meta-histórico o francamente mítico para encontrar un supuesto contrato social primigenio. Además, lo hacen sobre la base de una supuesta ontología individualista que requiere un acuerdo de no agresión, como se observa en el emblemático modelo de Hobbes (la fundacional “guerra de todos contra todos”), reivindicado en el siglo XX, entre otros, por la influyente Hannah Arendt.² En contraposición, la tradición hispánica, y más específicamente latinoamericana, sitúa el pacto en un momento histórico concreto. Según lo plantea la filosofía política de Luis Villoro, debemos distinguir entre el *pactum conjunctionis* y el *pactum subjectionis*. El primero refiere una comunidad histórica por la que se articula el *pueblo*, mismo que supone un consenso constituyente. El segundo se forja sobre el anterior, pero ya reconoce una dirección política, pues “expresa la aceptación de sus miembros a someterse a un poder común” (Villoro, 2007: 158).³ Esto significa que el pueblo y el Estado se construyen bajo circunstancias diferentes, en contraposición al paradigma liberal basado en Hobbes y potenciado por la Ilustración europea. En nuestra hipótesis, la Independencia hace las veces de *pactum conjunctionis* (por haber destruido la legitimidad del contractualismo forjado por la Corona española) mientras que la Reforma hace las veces de *pactum subjectionis*, que consiguió la legitimidad suficiente para hacer viable el Estado mexicano a partir de un consenso de la

² Lo dice explícitamente: “la política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes”. Hannah Arendt, 1997: 43. Ese “entre” implica necesariamente a dos individuos, lo cual corrobora la ontología de la individualidad hobbesiana de manera explícita.

³ Como señala Villoro, el planteamiento es de origen medieval, pero añadimos por nuestra parte que en el mundo hispánico y latinoamericano tal principio fue adecuado a la Modernidad para criticarla. Así podemos observarlo en autores como Bartolomé de Las Casas o siglos después en otros como Servando Teresa de Mier.

comunidad política, constituida como pueblo, esto es, como actor político constructor de una hegemonía que irrumpe en el poder político.⁴ En ese sentido, el liderazgo de Juárez fue construido por el propio consenso popular, esto es, forjado desde la propia actuación política colectiva, popular. Es en relación a dicha noción de pacto, a su contenido, que observaremos la naturaleza de los diferentes movimientos que construyeron lo que conocemos como Revolución Mexicana y de los que hablaremos a continuación. Por supuesto, se trata de un esbozo general, una aproximación a un complejo de ideas de la primera revolución social y política del siglo xx, cuya influencia no cesa a principios del siglo xxi.

Pues bien, en primer término haremos un contexto histórico del porfiriato, en donde destacaremos su naturaleza neocolonial; posteriormente reconoceremos las características del movimiento que forjó el planteamiento filosófico-político que justificaba la lucha armada, a cargo del Partido Liberal. En el siguiente momento observaremos la naturaleza de la propuesta del liberalismo democrático de Madero, que finalmente fue la que consiguió convocar el inicio de la Revolución. En seguida observaremos los caracteres políticos del zapatismo y el villismo, claros representantes de dos tipos de comunidad representativos del México campesino. Finalmente, reconoceremos en la Constitución de 1917 los planteamientos críticos que de alguna manera consiguieron el consenso necesario para la refundación del Estado mexicano.

1. La naturaleza neocolonial del porfiriato

El porfiriato no sólo representó el tránsito de la República a la Dictadura, sino el paso de un liberalismo anti-ecclesiástico fortalecido por principios

⁴ En esto seguimos la filosofía de Enrique Dussel, que distingue la *comunidad política*, de naturaleza originaria, del *pueblo*, concebido, en la línea de Gramsci, como *bloque social de los oprimidos*, es decir, al momento que es capaz de organizarse para actuar contra el orden legal y político dominante que ha perdido la hegemonía y ejerce el poder como mera dominación (cfr. Dussel, 2006).

positivistas a un positivismo de corte oligárquico que, en aras de la idea de progreso, consideró necesario un patrón de acumulación más agresivo que el propuesto en el periodo anterior. Aunque no es difícil encontrar líneas de continuidad entre ambos modelos, como sería la ponderación de la necesidad de promover la propiedad privada de la tierra y la industrialización, es importante destacar sus diferencias. El liberalismo juarista dismanteló el latifundismo en manos de las corporaciones eclesiásticas, mientras que el positivismo porfirista promovió una nueva concentración de la riqueza, un latifundismo redivivo, pero ahora en beneficio tanto de las corporaciones transnacionales como de una naciente oligarquía nacional. En ese sentido, no es de extrañar que los grupos revolucionarios más radicales, como los magonistas y los zapatistas, manifestaran abiertamente entre sus puntos básicos la reivindicación de las ideas de Juárez, pues vieron en ellas un componente anti-oligárquico que de alguna forma buscaron emular.

Ahora bien, debemos reconocer que el modelo porfirista distaba de ser una producción autóctona. Como bien lo ha señalado Eric Hobsbawm, entre 1875 y 1914 podemos hablar de *La era del Imperio*, es decir, entre otras cosas, la era de la transnacionalización del capital al que Porfirio Díaz sucumbió como jefe de una economía subdesarrollada que pretendía incluirse en el orden económico de la época, para lo cual era preciso hacer un ordenamiento económico específico que seguiría al pie de la letra. En efecto, según el citado autor:

El factor fundamental de la situación económica general era el hecho de que una serie de economías desarrolladas experimentaban de forma simultánea la misma necesidad de encontrar nuevos mercados. Cuando eran lo suficientemente fuertes, su ideal era el de la "puerta abierta" en los mercados del mundo subdesarrollado (Hobsbawm, 1998: 76).

Ahí está la razón por la cual Díaz fue visto como el gobernante ejemplar de un país subdesarrollado de acuerdo a los criterios de los dueños del capital. Su famosa apertura económica permitió el ingreso sin restricciones de capitales extranjeros simplemente porque esa era la demanda del orden internacional de la época, no por una decisión soberana de su administración, lo que articuló un orden neocolonial donde la lógica de la economía nacional estaría en función del interés de las empresas extranjeras.

Pero las consecuencias de tal forma de organizar el país no se hicieron esperar. La sofocante concentración de la riqueza, producto de este modelo, promovió el desmantelamiento de las propiedades de las comunidades campesinas e indígenas, cuyos títulos de propiedad provenían en buena medida del periodo colonial, donde en muchas ocasiones se formó una especie de pacto entre el rey de España y las autoridades de los pueblos, siéndoles concedidas a las comunidades el derecho a la propiedad. De manera análoga, la nueva oligarquía se convirtió en la beneficiaria de los antiguos latifundios confiscados a las corporaciones eclesiásticas, consiguiendo apuntalar un patrón de acumulación basado en una mano de obra barata, casi regalada, fortalecido por los miserables salarios de los peones, además de la esclavización de comunidades enteras (yaquis, mayos, mayas) promovida por el propio régimen⁵, elementos indispensables para explicar el rápido crecimiento económico de las haciendas porfirianas.

¿Fue el de Porfirio Díaz un régimen que representó la continuidad de la República juarista? Hay varios argumentos con los que podemos contestar en forma negativa. En primer término, el juarismo luchó y consiguió

⁵ Recordemos que la esclavización no fue una hipérbole, sino una auténtica generación de mano de obra esclava, como en su momento lo consignara John Kenneth Turner (2007) en su clásico *México Bárbaro*.

exitosamente desterrar el imperialismo francés que pretendió asentarse en territorio mexicano, con emperador de Habsburgo incluido. Se conformó, pues, sobre un principio anticolonial, mientras que el porfirismo aceptó de buen grado la situación neo-colonial que se le asignó en el orden internacional de fin del siglo XIX. En segundo lugar, la Reforma no sólo pretendía acabar con el poder político de la Iglesia, sino con su poder económico. En este último, el problema no era sólo que la propiedad fuera eclesiástica, sino que estaba concentrada en pocas manos que, además, no la hacían producir. La generación juarista tenía como objetivo acabar con tal poder oligárquico, no sustituirlo por otro. Ese fue el referente que le dio viabilidad al Estado mexicano al final de las guerras de Reforma (1858-61) y de la invasión y ocupación francesa (1862-67). Finalmente, las reelecciones construidas sin competencia efectiva, la represión a sus opositores, hablan inequívocamente de lo que, siguiendo la filosofía de la liberación, podemos llamar *fetichización* del poder, esto es, cuando el gobernante (la *potestas*, lo fundado), aparece como el fundador, como la sede del poder, que originalmente es el pueblo (la *potentia*) (Dussel, 2006: 23-47). Cuando comúnmente se habla de dictadura o tiranía se hace referencia a un gobierno ilegítimo, fetichizado, que concibe el ejercicio del poder como dominación, dejando de lado la ley vigente y sustituyéndola por la voluntad política del gobernante, quien ejerce su poder sustentado en la coerción antes que en el consenso. Sin duda, fue el caso del porfiriato y no el del régimen juarista, cuya legitimidad sustantiva se basaba en la defensa de los principios constitucionales.

2. El Partido Liberal: del liberalismo crítico al anarco-comunismo

La primera organización partidaria que consiguió establecer una lucha opositora contra la dictadura porfirista fue el Partido Liberal, encabezado por Ricardo Flores Magón (1874-1922). De entrada, lo que debe aclararse sobre la sustentación fundamental de dicho movimiento es justamente su

carácter *liberal*, mismo que evocaba con claridad el liberalismo juarista. Es así que muy tempranamente, en un periódico estudiantil llamado *El Demócrata*, publicado en 1893, Ricardo Flores Magón señala:

Cada hacendado se ha vuelto un barón feudal. Tiene poder de vida y muerte sobre los míseros peones. Sus hijas y mujeres atractivas están a disposición de él no hay autoridad que diga nada [...]. ¡Dios ayude a México! Donde los seres humanos son tratados peor que vacas o puercos. Donde el 80 por ciento de los trabajadores de haciendas existen –¡no viven!– en estado de peonaje o en manifiesta esclavitud. ¡Mexicanos examinen su constitución! ¿Reconoce acaso el derecho de un acreedor de apoderarse y retener el cuerpo de un deudor? ¡Por la gloriosa memoria de Juárez, no! (1987: 22)

El joven Flores Magón tiene ya una visión crítica que lo acompañará toda su vida, y sorprende por la agudeza de sus percepciones justo en los años de mayor gloria del porfirismo. Advierte el carácter “feudal” del régimen de haciendas, concepto que le sirve para identificar una explotación propia del capitalismo de un país subdesarrollado que propicia una situación *de facto* para los trabajadores, en un régimen que no puede considerarse tributario de la Constitución del 57 ni de los principios seguidos por Benito Juárez. La reivindicación del juarismo puede resultar desconcertante en un autor que transitó al anarquismo como Flores Magón, pero no lo es si consideramos que el postulado original de dicho proyecto republicano era, como hemos dicho, terminar con el sistema de concentración de la propiedad, en este caso de matriz eclesiástica, para fragmentarla y aumentar el número de propietarios; una aspiración observable desde el liberalismo defendido en la primera mitad del siglo XIX, entre otros, por José María Luis Mora (Hale, 1987: 111-151). Flores Magón advierte, entonces, que el régimen de haciendas generado por Díaz constituye la sustitución de un latifundismo por otro, contrario a los principios políticos de la Reforma; de ahí

que el liberalismo juarista se convirtiera en el pensamiento político que permitiría criticar al modelo porfirista.

La situación *de facto* en que se desempeñaba el régimen de Díaz por gobernar haciendo caso omiso de la Constitución lo convertía en una dictadura, o mejor, una tiranía, un gobierno ilegítimo que, como tal, merecía ser suprimido, para lo cual se legitimaba la generación de una insurrección popular. Es así que el periódico *Regeneración* aprovechó el 16 de septiembre de 1901 no para sumarse a los festejos por el aniversario de la Independencia, sino para hacer un llamado a construir una nueva revolución:

Los pueblos dignos no pueden soportar cadenas. Cuando los déspotas oprimen, los pueblos parece como que se conforman con la opresión, pero en realidad, en los cerebros germina, inconscientemente, la noción de algo que se opone a la opresión, de algo que está en abierta pugna contra la tiranía, y ese algo [...] se incandeece en todos los cerebros cuando una voluntad superior lanza potente y viril la idea redentora, Hidalgo fue la voluntad viril que difundió la idea de nuestra independencia [...]. La tiranía más ruda y feroz tiene que someterse a la voluntad del pueblo porque el pueblo es el soberano. Y cuando los tiranos se oponen a que el pueblo haga su voluntad [...], los cetros son destrozados y hechos astillas los tronos, irguiéndose sobre las regias ruinas y las quebrantadas cadenas, la libertad, que es aspiración suprema de las democracias (Flores Magón, 1987: 143).

Por supuesto, estamos ante mucho más que un panfleto. Los autores del texto abrevan sin duda del principio que concibe la soberanía del pueblo como fundamento de la política, elemento que, de ser violado, genera un régimen despótico, en cuyo caso se puede apelar al legítimo derecho a la rebelión. Es claro que tales argumentos teóricos encuentran su fuente de

inspiración en la filosofía ilustrada, particularmente francesa, aunque también en la ejemplificación histórica del proceso independentista encabezado por Hidalgo, con lo cual la idea de promover un movimiento revolucionario alcanzaba una doble justificación. Pasarían todavía varios años para que dicha revolución pudiera concretarse, pero no debe caber duda que su legitimación teórica fue provista en alguna medida por los artículos de *Regeneración*.

La aportación magonista, sin embargo, no sólo se encuentra en la concepción del movimiento, sino en los contenidos que le dieron originalidad. En efecto, en el Programa del Partido Liberal de 1906 tenemos ya una serie de principios que en unos cuantos años se convertirían en irrenunciables para los diferentes grupos revolucionarios, siendo que algunos de ellos terminarían irremediablemente incluidos en la Constitución. Es así que señala en su diagnóstico:

La restitución de ejidos a los pueblos que han sido despojados es de clara justicia [...]. Para la cesión de tierras no debe haber exclusivismos: debe darse a todo el que las solicite para cultivarlas. La condición que se impone de no venderlas tiende a conservar la división de la propiedad y a evitar que los capitalistas puedan de nuevo acaparar terrenos [...]. La aplicación que haga el Estado de los bienes que confisque a los opresores debe tender a que dichos bienes vuelvan a su origen primitivo. Procediendo muchos de ellos de despojos a tribus indígenas, comunidades de individuos, nada más natural que hacer la restitución correspondiente (Córdova, 1981: 415-416).

Es probable que los firmantes del Partido Liberal se hayan inspirado para su crítica al latifundismo porfiriano en Winstano Orozco, quien desde 1895⁶ ya

⁶ Winstano Orozco criticó desde 1895 el sistema de concentración de la propiedad en el porfiriato y destacó que "repartir la posesión legítima de la tierra al mayor número posible de hombres es cumplir con el pensamiento divino" (Córdova, 1981: 116).

había hablado de la necesidad de que el Estado redistribuyera la propiedad y eliminara los latifundios, aunque, por supuesto, ellos fueron mucho más allá. Al considerar al régimen de Díaz un gobierno *de facto*, la confiscación de bienes adquiridos en tal periodo se mostraba como un hecho de justicia, siendo perfectamente viable la restitución de propiedades a los pueblos que habían sido despojados; además de proclamar la obligación del Estado de otorgar tierras a quien las solicite para su cultivo, aceptando así el derecho a su posesión más allá de un contrato comercial. La concepción de la propiedad establecida por el Partido Liberal mostraba su naturaleza revolucionaria y, paradójicamente, su carácter no liberal.

Como es sabido, la propiedad privada es considerada un derecho natural por la teoría clásica del liberalismo, por lo que ponerle límites o expropiarla son argumentos contrarios a sus principios teóricos. Más aún lo es conculcar la dicha propiedad privada y convertirla en comunitaria, como estos anómalos liberales lo proponían, pues la dicha teoría había argumentado durante más de un siglo la inherente supremacía de la propiedad individual sobre la comunitaria y la condena de ésta a su disolución. Los liberales magonistas, pues, corrían en sentido inverso del canon del liberalismo europeo. Postulaban una especie de norma excepcional dado la realidad concreta de la situación social mexicana, de tal forma que, al asumir tal realidad por delante de los principios teóricos, finalmente terminaron exhibiendo la incapacidad del propio liberalismo. Nunca renunciaron, eso sí, a diversos principios que identificaron en el liberalismo juarista, es decir, un Estado de amplia capacidad política, laico, anti-ecclesiástico, anti-oligárquico. Tales principios fueron retomados de alguna forma por los grupos revolucionarios que les sucedieron, mientras ellos buscaron el complemento de su perspectiva en el anarco-comunismo, con el cual tendrían un desarrollo independiente y se mantendrían lejos de la influencia conseguida en la primera fase.

En su Manifiesto del 23 de septiembre de 1911 se muestra la conversión anarco-comunista del Partido Liberal, retomando los ideales arquetípicos de dicho pensamiento. Es así que detectan en la propiedad privada el origen de la explotación del hombre por el hombre y postulan destruirla, pues “sin el principio de la propiedad privada no tiene razón de ser el gobierno, necesario tan sólo para mantener a raya a los desheredados [...] ni tendría razón de ser la Iglesia, cuyo exclusivo objeto es estrangular [...] la innata rebeldía” (Flores Magón, 1987: 306). Los liberales han devenido anarquistas y, como tales, advierten su lucha contra “el capital, la autoridad y el clero”. En la lógica de su ideario, celebran las expropiaciones populares que ya entonces comenzaban a llevarse a cabo, particularmente las del estado de Morelos, siendo en consecuencia el zapatismo la única corriente revolucionaria por la que sentirían alguna afinidad. Escépticos de la organización estatal, observan que cualquiera de los caudillos que se asiente en la presidencia trabajaría para la burguesía, advirtiendo que “ningún hombre, por bien intencionado que sea, puede hacer en favor de la clase pobre cuando se encuentra en el poder (Flores Magón, 1987: 310). El grupo encabezado por Ricardo Flores Magón buscó que la revolución ya iniciada y que en alguna medida ellos promovieron, adquiriera un sesgo anarquista, conduciéndose entonces más por ideales que por el *principio de factibilidad*⁷, quedando paulatinamente aislado del resto del movimiento.

3. El liberalismo democrático del maderismo

Francisco I. Madero fue el gestor del movimiento revolucionario partiendo de los principios del liberalismo clásico y también buscando secundar al pensamiento juarista, siendo paradójicamente reacio al levantamiento armado. Su libro *La sucesión presidencial*, publicado en 1908 a

⁷ Sobre el mismo, revísese Dussel, 2006: 151-159.

consecuencia de la famosa entrevista que el periodista Creelman le hiciera a Porfirio Díaz, exhibe sin lugar a dudas la necesidad de transitar por la vía legal a una democracia electoral truncada por el ejercicio prolongado del poder. Con toda claridad, manifestó la necesidad de emprender el camino democrático y disipar los riesgos que implicaba una revolución armada:

Comprendí que no debíamos de esperar ningún cambio al desaparecer el Gral. Díaz, puesto que su sucesor (Ramón Corral), impuesto por él a la República, seguiría su misma política, lo cual acarrearía grandes males a la patria, pues si el pueblo doblaba la cerviz, habría sacrificado para siempre sus más caros derechos, o bien se erguía enérgico y valeroso, en cuyo caso tendría que recurrir a la fuerza para reconquistar sus derechos y volvería a ensangrentar nuestro suelo patrio la guerra civil con todos sus horrores y sus funestas consecuencias (Madero, 1908: 7)

En una advertencia que parece profética, Madero comprendió que si las elecciones de 1910 fracasaban en cuanto a la posibilidad real de ofrecer una alternativa al régimen de Díaz, se hacía inminente el estallido revolucionario, mismo que consideraba legítimo en última instancia, pero que responsablemente pretendió evitar al incursionar en el proceso. Siendo así, manifestó sin cortapisas su esperanza respecto a que la contienda electoral fuera capaz de cambiar el rumbo del país y Díaz aceptara los resultados:

El principal objeto que perseguiré en este libro será hacer un llamamiento a todos los mexicanos, a fin de que formen ese partido que será la tabla de salvación de nuestras instituciones, de nuestra libertad y quizá hasta de nuestra integridad nacional [...]. Así lo espero, pues supongo que el General Díaz [...] tendrá deseos de oír la voz de la verdad y no considerará como enemigos a los que tengan la virilidad necesaria para

decírsela; para mostrarle el precipicio a dónde va la patria y mostrarle también cuál es el remedio (*ibid.*: 19).

Sus consabidos principios que demandaban el sufragio libre y la no reelección son un buen resumen de su credo democrático sostenido por los principios liberales que, a su juicio, habían sido alterados o ignorados por Díaz, por lo que su propuesta en buena medida radica en reivindicar la Constitución de 1857. Precisamente fue su escepticismo sobre la posibilidad revolucionaria lo que había motivado su distanciamiento de *Regeneración*, periódico que financió hacia 1904, pero que abandonó al constatar la línea editorial que seguía, de crítica y enfrentamiento al gobierno porfirista (Flores Magón, 1987: 41-43). La esperanza en el recurso electoral exhibía que, a diferencia del Partido Liberal, no consideraba como dictadura al gobierno de Díaz, no era un gobierno *de facto*, y por tanto era pertinente reconocer la legalidad de sus decisiones. Como es bien sabido, pagó tal evaluación con la cárcel y a fin de cuentas hubo de variarla para avalar y hacer explotar la lucha revolucionaria.

Fue así que, pasados los fraudulentos comicios, Madero cambió su diagnóstico y en el Plan de San Luis calificó al gobierno de Díaz como tiranía, se asumió como presidente y convocó abiertamente a la rebelión armada. Para entonces ya era claro que el contenido primordial del levantamiento tendría que fundarse en la cuestión de la tierra, por lo cual se lanzó contra la ley de baldíos, la principal responsable del despojo a las comunidades:

Siendo de toda justicia restituir a los antiguos poseedores los terrenos de que se les despojó de modo tan arbitrario, *se declaran sujetas a revisión tales disposiciones y fallos* y se les exigirá a los que los adquirieron de un modo tan inmoral [...] que los restituyan a sus primitivos propietarios (cursivas mías) (Garcíadiego, 2007: 101).

Aunque Madero hablaba de tiranía y asumía provisionalmente la presidencia, no declaró precisamente derogada la legislación de la propiedad del porfiriato, aquella que provocó el latifundismo e incluso el retorno de la esclavitud, sino que la declaraba "sujeta a revisión", con lo cual no hace sino manifestar su coherencia con el credo liberal. La restitución prometida sería sólo en caso de que no se hubiera seguido un proceso apegado a la dicha legislación o que la posesión se hubiera consumado en forma "inmoral". Fue por tal reticencia que, ya como presidente constitucional, fue cuestionado, desconocido e impugnado militarmente por Emiliano Zapata y su ejército, pero ello no modificó un ápice su postura al respecto, como lo manifestó en una carta dirigida al diario *El Imparcial*, el 12 de junio de 1912:

Siempre he abogado por crear la pequeña propiedad; pero eso no quiere decir que se vaya a despojar de sus propiedades a ningún terrateniente [...] una cosa es crear la pequeña propiedad por un esfuerzo constante y otra repartir las grandes propiedades, lo cual nunca he pensado ni ofrecido en ninguno de mis discursos ni proclamas. (Córdova, 1981: 109)

Su objetivo, pues, era construir la pequeña propiedad, que debía coexistir con la gran propiedad, aunque de alguna forma aceptaba también la propiedad comunitaria. Como se ve, Madero no trascendió los márgenes del liberalismo democrático, doctrina en la que se apoyó para promover el movimiento revolucionario, pero no para destruir los principios que fundamentaron la economía durante el porfiriato. La revolución que él mismo comenzó gestó grupos como los encabezados por Villa y Zapata que demandaban nuevos principios para refundar el Estado, razonamiento que Madero no supo comprender.

4. El zapatismo: la comunidad y la necesidad de una nueva fundamentación del Estado

La originalidad del pensamiento zapatista podemos hallarla desde los fundamentos que le dieron origen. De acuerdo con John Womack, la población de Anenecuilco, en Morelos, percibió que se avecinaban tiempos tormentosos una vez que en 1909 los hacendados consiguieron apoderarse del gobierno cuando Pablo Escandón tomó las riendas del estado. Es entonces que

Los cuatro ancianos que componían el concejo regente de Anenecuilco reconocieron que no se sentían capaces de dirigir al pueblo hasta que se sortease la crisis [...]. Los ancianos habían servido al pueblo lo mejor que habían podido durante años, y el mejor servicio que ahora le podían hacer era renunciar [...]. Era necesario elegir hombres nuevos, más jóvenes [...] se hizo la votación y Zapata ganó fácilmente (Womack, 1985: 1-3).

Como lo ha demostrado Jesús Sotelo Inclán, "Zapata fue, ni más ni menos, que un *calpuleque*" (Sotelo, 1991: 51), es decir, una autoridad desprendida de la genealogía originaria de Anenecuilco, anterior a la invasión española. Si aplicamos algunos elementos básicos de análisis político, observamos que Anenecuilco se regía por un sistema de usos y costumbres propio, característico de los pueblos originarios de Mesoamérica, donde se encontraba, primero, una especie de senado, una entidad aristocrática que delega sus funciones a una asamblea comunitaria, la que a su vez elige como representante a Emiliano Zapata. Hay un pueblo concebido como *potentia*, entendida como un poder originario, que genera una *potestas*, un ejercicio delegado del poder⁸, misión que realizará a cabalidad Zapata,

⁸ Las nociones de *potentia* y *potestas* son propuestas y expuestas ampliamente por Enrique Dussel, 2006: 23-33.

quien siempre entendió que no podía ejercer su mandato sino favoreciendo a su comunidad, pues ésta era a fin de cuentas quien le había otorgado su poder.

Ahora bien, los dichos usos y costumbres estaban en conflicto no sólo con la forma de organización del Estado, sino con el modelo económico basado en la organización de haciendas, que crecían en función de los ejidos cuya legalidad provenía de tiempos coloniales. De hecho, el zapatismo tuvo que apelar a una revisión de la historia de México para disputar la legitimidad de la propiedad ejidal a la propiedad privada de las haciendas. Es así que en el Plan de Ayala, formulado en noviembre de 1911, encontramos:

6°. [...] que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la justicia venal, entrarán en posesión de esos bienes inmuebles desde ya los pueblos o ciudadanos *que tengan sus títulos, correspondientes a esas propiedades, de las cuales han sido despojados por la mala fe de nuestros opresores*, manteniendo a todo trance con las armas en la mano la mencionada posesión [...]. 7° [...] por estar monopolizadas en unas cuantas manos las tierras, montes y aguas [...] se expropiarán previa indemnización de la tercera parte de esos monopolios a los poderosos propietarios de ellos, a fin de que los ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos o campos de sembradura o de labor [...]. 9° [...] se aplicarán leyes de desamortización y nacionalización según convenga, *pues de norma y ejemplo pueden servirnos las puestas en vigor por el inmortal Juárez a los bienes eclesiásticos* (cursivas mías) (Womack, 1985: 395-396)

Como se ve, Zapata concibe su lucha armada como una lucha por la legalidad. Habiendo sido el de Díaz un gobierno tiránico, las leyes que

habían otorgado las posesiones a los hacendados debían considerarse ilegítimas, por lo cual eran válidos los títulos de propiedad anteriores que detentaban los pueblos, la mayoría de ellos expedidos en tiempos de la Colonia. No habiendo legalidad legitimada, la lucha armada se justificaba, como antes ya lo había establecido el programa del Partido Liberal y aceptado la lucha maderista, siendo que su caudillo hecho presidente es desconocido por el propio Plan de Ayala justo por no aceptar a plenitud el desconocimiento de las propiedades de los hacendados formados durante el porfiriato a costa de los pueblos y sus ejidos.

Dicho lo anterior, ¿cómo podemos caracterizar filosóficamente el pensamiento político zapatista? Zapata y los suyos saben que sus demandas son legítimas porque hay una historia de siglos que los respalda. Porque tienen un sistema legal propio que mandataba a Zapata más allá del fenómeno revolucionario del caudillismo. El orden de propiedad creado por Díaz no podía validarse por el simple hecho de que los afectados de sus decisiones nunca fueron consultados. Calificarlo de tiranía era una adjetivación política exacta, acreditada por la propia experiencia además de las pruebas documentales, que lo exhibían como irrespetuoso de la ley. Pero hay otro aspecto, quizá el más subversivo de la visión zapatista. Al exigir el reconocimiento de la legalidad comunitaria se trastocaba de manera radical el principio fundamental del orden liberal, que considera al Estado producto de un pacto entre individuos que enajenan o delegan su potestad en un representante que habrá de gobernarlos. Para Zapata y los suyos, la comunidad es anterior al individuo y, consecuentemente, anterior al Estado, que tiene su viabilidad en un pacto que hará con la propia comunidad o conjunto de comunidades. Si pedían el reconocimiento de los títulos primordiales de origen colonial no era porque aceptaran el régimen colonial o demandaran su retorno (como absurdamente podría pensarse), sino porque en ellos el emperador hispano buscó legitimarse aceptando que las

comunidades preexistían al régimen imperial.⁹ En consecuencia, la forja de un nuevo Estado, y más aún, uno con características supuestamente no coloniales, con mayor razón debía aceptar la legitimidad de la comunidad y las autoridades emanadas de ella. Eso no ocurrió porque Díaz y su régimen promovido por el capital transnacional de la época demandaban anteponer al individuo, y mayormente al económicamente poderoso, como principio del Estado. En oposición a dicho orden era que a final de cuentas se estaba levantando el zapatismo.

Si se considera a la comunidad como elemento primigenio, entonces resulta claro que el gobierno del Estado está facultado para expropiar terrenos para beneficiar a las comunidades o a los individuos, sobre lo cual había sentado jurisprudencia nada menos que Benito Juárez. En efecto, la inspiración juarista, retomada antes como hemos visto por el Partido Liberal, es aceptada a plenitud también por el zapatismo, justo por su carácter anti-oligárquico y promotor de la división de la propiedad, pues ese era uno de los objetivos de la Reforma. Así pues, a semejanza del juarismo, se perfila un Estado que intervenga y fraccione la concentración de la tierra para generar mayores propietarios, aunque, a diferencia del mismo, se pedía que el Estado se convirtiera en promotor de ejidos y fundos legales. En efecto, la admiración al juarismo por parte del zapatismo es aparentemente contradictoria. Una de las primeras Leyes de Reforma, la ley Lerdo (1856), justo la encargada del asunto de la propiedad, si bien en su artículo 8 exceptúa a los ejidos, finalmente se convirtió en herramienta para despojar a las comunidades de sus tierras comunitarias y a los municipios de las tierras

⁹ Jesús Sotelo Inclán demuestra que el pueblo de Anenecuilco es fundado antes de la invasión española y que el régimen colonial lo que hizo fue otorgarle un orden legal acorde a los principios hispanos. voceros del pueblo solicitaron en 1853 que se reivindicara su documentación centenaria. los documentos que dan legalidad a Anenecuilco se remontan a 1607, y fueron conocidos por zapata (Sotelo, 1991: 57-63). nótese que tal comunidad hace las veces de *comunidad política originaria*, misma que, después de organizarse, se convierte en *pueblo*, según el marco teórico que estamos siguiendo.

arrendables (Ávila, 2010: 63), aunque el despojo se profundizó en realidad con las leyes de terrenos baldíos promulgadas durante el porfiriato. Los zapatistas, sin embargo, vieron en el juarismo una lógica expropiatoria y una capacidad para dismantelar la concentración de la riqueza, por lo que apelaron a tal principio fundacional. Así pues, no es gratuito que la rúbrica zapatista fuera: "Reforma, Libertad, Justicia y Ley", seguramente inspirados por el "Reforma, Justicia y Ley" divulgado por el programa del Partido Liberal de 1906 (Womack, 1985: 391).

Así pues, los zapatistas construyeron un pensamiento político en el que combinaron, por una parte, la defensa del carácter preexistente de su comunidad con respecto al Estado, y por otra, las posibilidades de ese mismo Estado para dictar leyes que permitan la coexistencia, la pluralidad de la organización política, junto con su capacidad para utilizar su poder coercitivo para revertir el orden oligárquico ya sin consenso, para convertirse en poder dominante.¹⁰

5. Villa y el ataque a la concentración oligárquica de la propiedad

Pancho Villa fue el caudillo visible de los peones endeudados, los campesinos despojados y, en general, de los marginados de varios de los estados del norte de México. Sus demandas quizá carecieron del arraigo esgrimido por los zapatistas, pero ello fue justamente porque la población agraria del norte provenía de una historia diferente. No olvidemos que en la América originaria aquellas tierras estuvieron pobladas por grupos nómadas, y en la época colonial sus pueblos, a decir de Friederich Katz, alcanzaron una mayor prosperidad que los del sur y "tuvieron una completa autonomía municipal y no estaban sujetos al control directo del Estado" (Katz, 2010: 169). Si a Zapata su pueblo le dictó ser un caudillo sedentario, a Villa le motivó serlo nómada, comportándose en los hechos como herederos de las

¹⁰ En esto aplicamos la tesis 6 de Dussel, 2006: 53-54.

antiguas Mesoamérica y Aridoamérica, respectivamente. En la misma lógica que los pueblos surianos, los comandados por Villa decidieron también rebelarse contra los hacendados y en general, contra la concentración de la riqueza. Su credo anti-oligárquico alcanza a verse con claridad en la Ley Agraria del General Francisco Villa, elaborada en mayo de 1915 (poco después de su derrota ante Obregón en Celaya). Ahí señala:

Que siendo la tierra en nuestro país la fuente, casi la única de la riqueza, la gran desigualdad en la distribución de la propiedad territorial ha producido la consecuencia de dejar a la gran mayoría de los mexicanos, a la clase jornalera, sujeta a la dependencia de la minoría de los terratenientes, *dependencia que impide a aquella clase el libre ejercicio de sus derechos civiles y políticos (...)*. 1º Se considera incompatible con la paz y la prosperidad de la República la existencia de las grandes propiedades territoriales. En consecuencia los gobiernos de los Estados procederán a fijar la superficie máxima de tierra (...) que pueda ser poseída por un solo dueño (...). 3º Se declara de utilidad pública el fraccionamiento de las grandes propiedades territoriales (cursivas mías) (Córdova, 1981: 465-466).

El villismo consiguió hacer un certero diagnóstico de la situación a partir de los excluidos del sistema económico porfirista, desde lo que Dussel llama *la negatividad de las víctimas* (Dussel, 1998: 411). Según se ve en la Ley de Villa, la concentración de la propiedad ha generado un ejercicio *de facto* del poder político que ha sujetado a la mayoría de los mexicanos, esto es, a los trabajadores, dejándolos sin el ejercicio de sus derechos políticos constitucionales, quedando éstos como letra muerta. No es ya Díaz el responsable, sino el sistema económico oligárquico que produjo, vigente aún, y que era necesario dismantelar. No era la propiedad en sí, sino la gran propiedad, la que legitimó el levantamiento armado y, por ende, para que éste cesara, era necesario dismantelar aquella, o como se diría en latín,

sublata causa, tollitur effectus. Para ello era necesario dotar al gobierno de facultades expropiatorias que limitaran la propiedad privada, coincidiendo así con otros grupos revolucionarios y cuestionando uno de los principios básicos del paradigma liberal, pues se argumentaba que la propiedad no podía quedar sujeta a la ley de la oferta y la demanda, sino a una asignación conducida por el Estado. Ahora bien, Villa pide limitar la propiedad para generar más propiedad, es decir, para aumentar el número de propietarios privados. La propiedad de las comunidades está contemplada no como elemento central sencillamente porque no es constitutiva de la mayoría de los pueblos norteños, a diferencia de las poblaciones de influencia zapatista.

6. Constitución de 1917: un pacto inédito

La conquista de la Ciudad de México por Villa y Zapata en diciembre de 1914 hizo entender a la facción encabezada por Carranza que el elemento central de la Revolución radicaba en las demandas agrarias. Es así que Luis Cabrera diseña la ley del 6 de enero de 1915, con la cual Carranza y su grupo pretendieron arrebatarse la vanguardia de las mismas, convirtiéndola en punta de lanza de su movimiento. Apenas unos meses después, los constitucionalistas, comandados por Álvaro Obregón, derrotaron a la División del Norte de Villa, consiguiendo así la hegemonía militar de la Revolución, la cual no perderían jamás y sería la condición de posibilidad para que fueran ellos quienes convocaran al nuevo constituyente que refundaría el Estado mexicano.

Una vez que los constitucionalistas se supieron consolidados en su poderío militar, buscaron asegurar el poder político a través de un Congreso Constituyente que, si bien puso como prerrequisito para su ingreso no haber militado en los grupos villista y zapatista, pretendió construir un documento de consenso para todos los grupos revolucionarios, para lo cual era

indispensable considerar las demandas agraristas con el fin de que los militantes de ambos movimientos se decidieran por el abandono de las armas. Es entonces que entraron en operación lo que podríamos llamar los intelectuales orgánicos del movimiento constitucionalista, entre quienes sin duda destacan Luis Cabrera y el sociólogo Andrés Molina Enríquez. De los puntos centrales de la Constitución deben subrayarse los contenidos en el artículo 27, diseñado por Andrés Molina Enríquez, quizá el estudioso que conocía mejor a la sociedad mexicana, como lo demostró en diferentes textos. Dicho artículo señala:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación la cual ha tenido y tiene derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada [...]. La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público [...] para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública [...], con este objeto se dictarán las medidas necesarias para el fraccionamiento de los latifundios [...]. Los pueblos, rancherías y comunidades que carezcan de tierras y aguas, o no las tengan en cantidades suficientes para las necesidades de su población, tendrán derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades inmediatas, respetando siempre la pequeña propiedad (Córdova, 1981: 486).

Tales disposiciones significaban el quebrantamiento de la ortodoxia liberal en cuanto a la concepción de la propiedad privada (reconocida como un derecho natural anterior a la formación del Estado) y consecuentemente su fundamento, como fue postulado desde la segunda mitad del siglo xvii por John Locke. El principio del artículo citado postula a la sociedad, a la Nación, anterior al individuo y consecuentemente a la propiedad privada, establecida como una concesión revocable por causa de utilidad pública.

Siendo entonces la Nación el nuevo fundamento, su representante, el gobierno, estaba facultado para expropiar tierras a los particulares y queda consecuentemente legitimado para dismantelar los latifundios surgidos en la era porfiriana, lo cual concretaba una de las demandas revolucionarias sustanciales. Es cierto que la propiedad privada queda garantizada, pero explícitamente se dice que sólo será una pequeña propiedad, lo cual indica que, en efecto, no estamos ante un principio socialista, pero sí frente a una disposición anti-oligárquica, lo cual no es poca cosa, pues se atentaba por primera vez a nivel constitucional contra el principio de acumulación característico del capital transnacional que entonces dominaba la economía del mundo.

En ese tenor, el propio artículo 27 llevaba su lógica ahí donde los principales perjudicados serían justamente los propietarios de las materias primas indispensables para la economía desarrollada de entonces. Así pues, cuando trata sobre los recursos del subsuelo, lo hace en los siguientes términos:

Corresponde a la Nación el dominio directo de todos los minerales o substancias que en vetas, mantos, masas o yacimientos constituyen depósitos cuya naturaleza sea distinta de los componentes de los terrenos, tales como los minerales de los que se extraigan metales y metaloides utilizados en la industria [...]; el petróleo y todos los carburos de hidrógeno, sólidos, líquidos o gaseosos. (*ibid.*: 486).

Con esos términos, la espada de Damocles amenazaba nada menos que a las grandes corporaciones internacionales de las minas y del petróleo, una industria oligopólica en pleno crecimiento y que por mucho menos que eso, por subirles los impuestos, decretaron su hostilidad al gobierno de Madero y se convirtieron en uno de los factores que precipitó su caída. Se trata de un golpe maestro asestado estratégicamente justo en el momento que los

países hegemónicos dirimían su poderío en la Primera Guerra Mundial. Los constituyentes no expropiaron, pero pusieron todos los ingredientes para posibilitar la nacionalización. Y más que eso: advirtieron el carácter neocolonial de “la era del imperio” y dieron el primer gran paso para buscar ponerle fin. Advirtieron a México en una especie de periferia que sólo podría desarrollarse con justicia social si y sólo si era capaz de enfrentarse a las oligarquías transnacionales. Nadie lo había hecho antes.

Ahora bien, ¿de dónde surgieron estos principios? ¿Encontramos detrás algo que a la usanza leninista debamos considerar “teoría revolucionaria”? Molina Enríquez, como hemos dicho, el principal arquitecto del artículo 27, había sido formado académicamente en los principios del positivismo y del organicismo, las corrientes sociológicas dominantes e, indiscutiblemente, el marco referencial de su obra *Los grandes problemas nacionales* de 1909. No obstante, su trabajo estaba lejos de la ortodoxia y no pretendía sujetar la realidad a la teoría, sino otorgarle prioridad a los datos históricos, generando así un resultado bastante heterodoxo para los criterios académicos de la época. Como advierte Luis Cabrera:

El libro de Molina Enríquez es sumamente pesado, según dicen los que no sienten por la cuestión agraria ese amor, ese entusiasmo que sentimos algunos; pero además tiene, para ser leído, el inconveniente de que casi no trae citas de autores franceses, ingleses o alemanes, para fundar su tesis, simplemente (en) la observación de los hechos tal como ocurren en nuestro país; y naturalmente, como para muchos pseudosociólogos no es creíble que tengamos ni filósofos, ni sociólogos, ni hombres que estudien estas materias en nuestro país, y como no vienen traducidas del francés o del inglés algunos de sus párrafos, los consideramos poco dignos de atención (*ibid.*: 126).

Molina Enríquez, si bien no abandonó el marco teórico positivista, prefirió dejarlo en un segundo plano junto con las constantes referencias teóricas que suelen acompañar los trabajos académicos. El resultado fue un trabajo extraño, como observa Cabrera, porque parece desdeñar a los autores europeos, quienes pareciera son quienes califican el carácter de cualquier investigación. Tal prejuicio, que bien podríamos calificar de eurocéntrico, o mejor, de un colonialismo filosófico y sociológico, apartaría al investigador de su objeto de estudio, convirtiéndose en consecuencia en un "pseudosociólogo", un investigador que no investiga, sino que repite las categorías de la corriente dominante sin alcanzar el encuentro de las claves de la realidad de la que pretende encontrar sus secretos. Molina Enríquez no cayó en tal prejuicio e hizo protagonista de su trabajo a la propia situación social y política de México para explicarla primordialmente a partir de diversas instituciones formadas históricamente, incluyendo el amplio periodo colonial, casi siempre desdeñado por los historiadores liberales. Es así que para resolver el nudo de las demandas revolucionarias, la cuestión agraria, se convirtió en el principal arquitecto del artículo 27, explicando así sus fundamentos:

El derecho de propiedad primordial de la Nación sobre el territorio nacional existía antes en el rey de España; los derechos de dominio en calidad de propiedad privada de los particulares, dentro de los derechos de propiedad de la Nación, consta en los títulos primordiales expedidos a los particulares en la época colonial, que son los títulos que amparan todavía los mismos derechos de los particulares [...] la división de los derechos de dominio a los particulares, entre derechos de carácter individual de muchos individuos aislados y los derechos de carácter comunitario de las agrupaciones de la población, genéricamente llamados *pueblos*, viene asimismo de la época colonial [...] las restricciones y dotaciones a favor de los pueblos, tienen del

mismo modo precedentes coloniales. Ninguno de los elementos jurídicos que componen el artículo 27 era nuevo ni desconocido en el momento que dicho artículo se elaboró (*ibid.*: 225-226).

El resultado del señalamiento de Molina Enríquez puede resultar paradójico: la descolonización del imaginario teórico y filosófico que estaba implícito en su análisis de la sociedad mexicana implicaba la aceptación, la asimilación e incluso la imitación de principios que tienen origen en el antiguo colonialismo español. La paradoja puede profundizarse aún más si recordamos que en el siglo XIX buena parte de las disputas políticas fueron escenificadas por liberales y conservadores, siendo que éstos advirtieron a los primeros que la estabilidad del país, su viabilidad como Estado, descansaba en la conservación de las instituciones de origen colonial. Aceptando que en el planteamiento propuesto hay elementos que deben acreditarse a los principios colonial y su secuela conservadora, es pertinente señalar que a final de cuentas la paradoja termina disolviéndose. Al trasladarse el fundamento señalado del rey a la Nación, ésta garantizaría la primacía del interés colectivo sobre el individual, aceptando la necesaria coexistencia de ambos. Y siendo esa Nación la mexicana y no un rey que finalmente lo era de España, se evitaría la administración colonialista en lo político, lo económico e incluso en lo cultural, con lo cual no cabría duda del carácter revolucionario de su propuesta.

7. Conclusiones

La Revolución Mexicana fue constituida por una urdimbre de grupos compleja y contradictoria, cuya evaluación final no parece generar un consenso común. Lo cierto es que, en esos grupos diversos, en los caudillos disímbolos que la presidieron, en los que ganaron y los que perdieron, podemos rastrear pensamientos en los que se cruzan y chocan lo mismo corrientes filosóficas innovadoras que tradiciones sometidas, donde acaso

podamos encontrar la expresión difusa de aquello indefinible que solemos llamar la “nación mexicana”. Con todo, dentro de la Revolución encontramos una gran originalidad en las propuestas, una crítica a los modelos prevalecidos y una visible necesidad de innovación teórica y política que quizá alcanzó su máxima concreción en la propia Carta Magna de 1917, misma que aportó principios inéditos en la construcción de un Estado. El artículo 27, quizá el más atrevido y el más original de todos, como hemos visto, atentó por primera vez contra el principio de acumulación característico del capital transnacional que entonces dominaba la economía del mundo. Los constituyentes supieron leer la coyuntura de la Primera Guerra Mundial, pues mientras las naciones que controlaban el mercado mundial competían entre sí, sentaron las bases para desmarcarse de su hegemonía y buscar una vía nacional para conducir el desarrollo del país. Entendieron que México vivió en el porfiriato bajo una situación neocolonial y en consecuencia sentaron bases para su descolonización, si bien es cierto que una vez terminado el conflicto (esto es, en 1945), el grupo en el poder fue disipando hasta casi diluir por completo lo que el pacto signado los obligaba a cumplir. Es así que, en diciembre de 2013, una vez aprobada la reformas a la constitución en materia energética, Arnaldo Córdova, uno de los grandes estudiosos de la Revolución Mexicana, concluye que

Ya no podemos hablar de un régimen popular y social de derechos y garantías, sino tan solo de un nuevo régimen en el que se reinstituyen antiguos privilegios de grupos elitistas que ahora vienen a sustituir a las mayorías, a cuyos intereses servía el antiguo pacto (Córdova, 2013).

Esto significaba que el *pactum subjectionis* que le dio legitimidad al Estado mexicano estaba cifrado precisamente en los principios revolucionarios que recogió la Constitución del 17, mismos que las reformas neoliberales buscaron dismantelar. Hoy podemos decir que todo indica que fracasaron.

La victoria de Morena en 2018 ha de explicarse, pues, no por el carisma de un caudillo, sino por la supervivencia de dicho pacto, que nunca desapareció del imaginario popular; que nunca dejó de ser fuente de legitimación. El gran reto, por supuesto, es saber ponerla en práctica de nueva cuenta.

Referencias

- Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- Ávila Espinosa, A. (2010). *Los orígenes del zapatismo*. México: Colmex-UNAM.
- Córdova, A. (1981). *La ideología de la Revolución Mexicana*. México: Era.
- _____. (15 de diciembre de 2013) "El desmantelamiento de la Constitución", en *La Jornada*, México.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Flores Magón, Ricardo. (1986). *Regeneración, 1900-1918*. México: Era.
- Garciadiego, J. (2005) *La Revolución Mexicana. Crónicas, Documentos, Planes y Testimonios*. México: UNAM.
- Hale, Charles. (1987) *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era del imperio, 1875-1914*. Buenos Aires: Crítica.
- Katz, F. *La Guerra Secreta en México*. México: Era.
- Sotelo Inclán, Jesús (1991). *Raíz y razón de Zapata*. México: SEP.
- Turner, John K. (2007). *México bárbaro*, México, Editorial Tomo.
- Villoro, Luis, (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.
- Womack, J. (1985). *Zapata y la Revolución Mexicana*. México: SEP

Psicología organizacional y del trabajo en contextos organizacionales latinoamericanos

Martha Isabel Lasso Quintero¹

Susana Eugenia Maya Duran²

1. Contexto latinoamericano: primeras reflexiones

La Psicología Organizacional y del Trabajo (POT) juega un papel importante en la comprensión de los nuevos paradigmas organizacionales. La globalización y la incursión de la tecnología en el mundo del trabajo, han generado nuevas y diversas dinámicas en la relación ser humano-trabajo. Por su parte, los problemas sociales, políticos y económicos en Latinoamérica influyen en las condiciones laborales de las personas.

La POT en Latinoamérica muestra una evolución en la forma como ha venido abordando y enfrentando las problemáticas que afectan y se relacionan con su objeto de estudio; sin embargo, esta evolución ha partido de aportes y teorías clásicas de la psicología y otras áreas de las ciencias económicas como la administración, demostrando falencias en la profundización de elementos relevantes para la comprensión de las dinámicas laborales en función de los cambios globales, económicos, políticos y sociales. Por esta razón, la POT ha tenido que emprender un trabajo importante en la sincronización de teorías clásicas que dan fundamento a elementos esenciales de la psicología organizacional, con otras posturas teórico-críticas que amplíen sus perspectivas de estudio hacia enfoques mixtos, cualitativos y nociones subjetivas, que garanticen una

¹ Magíster en Gerencia del Talento Humano. Coordinadora de Proyección Social, programa de psicología. Fundación Universitaria de Popayán. Correo electrónico: martha.lasso@docente.fup.edu.co. ORCID: 0000-0001-5441-635X.

² Especialista en Gerencia de Talento Humano. Decana Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Fundación Universitaria de Popayán. Correo electrónico: decanatura.cienciassociales@fup.edu.co. ORCID: 0000-0002-0409-5436.

comprensión que se adapte a los diferentes fenómenos sociales. En otras palabras, desde una mirada crítica y posturas contextualizadas a las necesidades y el análisis de las características propias de los contextos laborales y organizacionales, la POT va acercándose a análisis e interpretaciones más ajustadas a las realidades y particularidades culturales, sociales y políticas en las que se inscriben las personas y organizaciones de los países del tercer mundo.

Actualmente, en Latinoamérica, algunos académicos han renovado su análisis con estudios etnográficos, denotando la importancia de los discursos, el lenguaje y asumiendo la heterogeneidad e individualidad de los contextos y personas para el estudio de la realidad organizacional. En este sentido, el estudio de la POT y la formulación de nuevas posturas críticas deberán centrar su atención en uno de los agravantes más sentidos en Latinoamérica: la corrupción. Ésta impide que los recursos se distribuyan de manera equitativa, lo que se suma al fenómeno del narcotráfico que amenaza la paz estable y duradera para los ciudadanos, favoreciendo la cultura de la ilegalidad y obstaculizando la creación de proyectos productivos que garanticen la empleabilidad y el trabajo digno. Por otro lado, la baja industrialización es fruto de la falta de voluntades políticas y de legislaciones que brinden al agricultor y al empresario las condiciones óptimas para el trabajo y su expansión. Los campesinos, por ejemplo, entran a competir con países industrializados y se sienten intimidados frente a fenómenos como la globalización y la tecnología, que por falta de educación y recursos se percibe como un obstáculo para el progreso.

En América Latina se conjugan grandes brechas estructurales y persistentes que se convierten en desafíos y grandes retos: la pobreza y la pobreza extrema, el incremento de la población y la ocurrencia de desastres son algunos de los aspectos más preocupantes, para los cuales si bien existen propuestas y acciones para disminuir y contrarrestar sus causas

y efectos, éstas no son realmente suficientes, pues cada vez se elevan aún más los niveles de incertidumbre que amenazan los procesos de desarrollo sostenibles en la región. Aunado a esto, otras situaciones que afectan a la región son las dinámicas emergentes asociadas a la revolución tecnológica y los cambios demográficos, además de las brechas en el acceso a la educación de calidad que impide que los ciudadanos estén preparados para enfrentar los desafíos tecnológicos, ampliando con ello las dificultades en la transición del sistema educativo al mundo del trabajo (CEPAL, 2019).

Con base a lo anterior, la POT está llamada a identificar y estudiar las realidades propias de las comunidades latinoamericanas, realizando aproximaciones y aplicaciones de la psicología organizacional aterrizadas a las dinámicas del mundo del trabajo en estos contextos. De esta manera, sería posible comprender las afectaciones y recursos que cada individuo establece en la adaptación a los contextos organizacionales, para así enfrentar las dinámicas del mundo laboral del siglo XXI. Siguiendo a Santana (2007), las realidades organizacionales son únicas y están marcadas por la subjetividad humana, la diversidad de creencias, valores, costumbres y particularidades contextuales que requieren abordajes desde diferentes perspectivas, en este caso desde una perspectiva latinoamericana, considerando que "no podemos sentirnos como todos, cuando somos diferentes a todos" (Santana, 2007: 38).

En los países latinoamericanos los escenarios de incertidumbre y cambios, requieren del reforzamiento de las políticas sociales y del mercado de trabajo con una perspectiva universalista, apostando por el desarrollo de capacidades que permitan aprovechar las nuevas oportunidades y no sólo hacer frente a los riesgos. La POT, desde este campo social, tiene un papel importante para vencer los problemas económicos y sociales que atraviesan los países, y una de las alternativas más efectivas será la creación de estrategias que favorezcan el desarrollo y el aprovechamiento de las

competencias individuales y colectivas que hacen parte o no del mundo del trabajo. De este modo, sería posible responder a las demandas de globalización y a los cambios económicos que el mundo de hoy propone, venciendo la pobreza, la exclusión laboral y mejorando los niveles de bienestar de los individuos (CEPAL, 2019).

Respecto a lo planteado, el presente artículo muestra una aproximación histórica del desarrollo de la psicología del trabajo y de las organizaciones, punto importante para entender cuándo, cómo y de qué forma han evolucionado éstas y las disciplinas que las han estudiado (Peiró, Prieto y Roe, 1996). En este recorrido se presentan los principales momentos y aportes de este campo de la psicología, los principales autores que han aportado al origen y desarrollo de la POT, además de las teorías y perspectivas contemporáneas que han permitido la comprensión de las organizaciones en América Latina.

2. Influencia de las teorías organizacionales en Latinoamérica

El origen de la POT se remonta al periodo helénico de la Antigua Grecia, pues pensadores como Platón y Aristóteles expusieron la importancia de seleccionar y diferenciar a un individuo de otro. Aristóteles, por ejemplo, planteaba que hay diferencias en las características mentales y morales de los individuos de acuerdo al nivel social, a la raza y al sexo. En el siglo XVIII, con el origen de la revolución industrial, se generaron cambios y transformaciones en la economía, pues se pasó de una economía agraria feudal a una industrial capitalista, favorecida por la creación de la máquina (Mokyr, 1987). Los grandes cambios en la dinámica de producción conllevaron al análisis de la tarea y el desempeño, e incluyó esquemas para las evaluaciones y controles. La preocupación por la producción y el desempeño laboral propició la aparición de la psicología en el terreno de las organizaciones, ya que ésta resolvía cuestiones de los trabajadores en

entornos mecanizados bajo un modelo jerárquico, repetitivo y direccionado a la consecución de capital, lo cual vislumbraba al mismo tiempo efectos sobre la realidad social y subjetiva del trabajador (Saretta, 2019). Éstas fueron razones por las que, de acuerdo con Burrell y Morgan (1978), se concibe a la POT aliada estratégica de la administración y del capitalismo, como un instrumento de gestión, carente de ciencia, e implicada en las mismas controversias que rondaron las teorías de la organización.

La literatura atribuye el origen oficial de la disciplina a Hugo Münsterberg, Walter Dill Scout y James Mc Keen Catell, quienes la destacan como una ciencia que aporta al desempeño en el área empresarial, aunque los avances más significativos, como en la mayoría de disciplinas científicas, se presentaron a partir de las guerras mundiales. En 1917, durante la Primera Guerra Mundial, su utilidad se avizora a través de las pruebas de capacidad mental que cumplían con los criterios de validez para implementar procesos de selección y entrenamiento, con el fin de asegurar la persona adecuada para el puesto adecuado (Enciso y Perilla, 2004). Con esto, la realidad psicológica e individual del trabajador fue reducida a escalas y patrones de medición.

Con los estudios de Hawthorne, en 1924, se muestra un interés en revelar aspectos sociales que afectan el comportamiento, la satisfacción y la productividad, pero según Malvezzi (2016) fueron débiles en la atención de los conflictos sociales y políticos. Ante esto, es evidente que la interdependencia de la POT en cuanto a su contribución a otras disciplinas con el objetivo de aportar al buen desempeño organizacional, es la que garantiza la eficiencia.

Ahora bien, aunque es cierto que la POT sienta sus bases sobre corrientes epistemológicas positivistas, influenciadas por los países más desarrollados (Europa, Estados Unidos y Canadá) donde las variables, el control, el método

y la experimentación debían ser protagonistas –si en la categoría de lo científico quería ubicarse–, los métodos y estrategias propuestas no tuvieron suficiente éxito por su estudio descontextualizado de las lógicas sociales, culturales e incluso locales. Empero, desde América Latina, se empiezan ahora a gestar modelos académicos que transitan (de manera efímera) por la esfera de lo histórico y lo psicosocial. Así, alrededor de 1940, la POT, gracias al avance de las ciencias sociales, las movilizaciones existencialistas, la teoría crítica y otras manifestaciones sociales, fue tomando conciencia de la importancia del contexto cultural y social: era simplemente imposible resistir las pasiones, intereses, relaciones sociales, valores, creencias y costumbres que subyacen en el contexto del trabajo. En este sentido, responder a las críticas de los análisis “administrativos” plantea nuevos abordajes para la psicología que vislumbran una premonitoria diversidad en orientaciones teóricas. Aunque, como afirma Lander (2001), éstas ya circulan desde el siglo XIX y XX con las crónicas de las Indias, el pensamiento liberal de la Independencia, la sociología moderna, el neoliberalismo y disciplinas académicas radicadas en las universidades del continente (por mencionar algunos), con las cuales se mantiene en las corrientes hegemónicas el sustrato colonial a partir de la cosmovisión europea que han servido de modelo a imitar.

Pues bien, el reconocimiento a los aspectos culturales se estrecha en Inglaterra, específicamente en Londres. Ahí, el Instituto de Tavistock favoreció el salto del ingenierismo al comportamiento de la organización con el estudio de la psicología de grupos desde una perspectiva psicoanalítica. Además, se interesó por conocer la influencia de la tecnología sobre la organización social, tanto en grupos pequeños como en la organización, y dio origen al enfoque de sistemas sociotécnicos, el cual se propone como una distinción de la ecodinámica de la relación

trabajador-tarea: armonización entre lo técnico y los aspectos culturales (Fraher, 2004).

Mientras tanto, desde una perspectiva funcionalista, variables como la satisfacción, las necesidades humanas y la motivación comienzan a ser investigadas con base en los trabajos de Hoppock, Maunser, Maslow, Herzberg y Synderman, quienes las consideran dependientes a condiciones organizacionales y sociodemográficas. Sin duda, al aceptar la respuesta emocional de las personas, se percibe la dimensión subjetiva que complejiza la mirada crítica instrumental, y reformula las estructuras organizacionales y formas de organizarse; claro está, desde una óptica funcionalista. Es decir, uno de los principales intereses del comportamiento organizacional continúa siendo la productividad y eficiencia (Robbins, 2004). Tal como lo plantea Salgado y Abad (2015), la administración sigue fiel a los imaginarios de eficiencia, así que sus prioridades se centran en desarrollar habilidades instrumentales que desdibujan los discursos heterodoxos y críticos. Pero este salto hacia lo cualitativo tiene unas repercusiones importantes en la comprensión de los procesos socio-comportamentales y gerenciales, pues se genera la necesidad de ver a los individuos de manera más reflexiva y con la excusa de la satisfacción-motivación se manifiesta un interés en la autorrealización.

Además de lo anterior, es importante reconocer el aporte de la *Teoría general de los sistemas*, la cual resulta sumamente útil para comprender la vida organizacional como un sistema social –antedicho por Weber y descrito ampliamente por Pearson. Las organizaciones y el individuo son un conjunto de sistemas que podrán lograr el equilibrio (homeostasis) con base a la regulación y adaptación para el buen funcionamiento; la interdependencia entre las partes para la satisfacción de necesidades; y el ambiente como fuente de insumos y receptor de los resultados organizacionales. Éstos son supuestos retomados por la teoría de enfoque de los *Sistemas abiertos* de

Katz y Kahn, quienes lograron una comprensión amplia del comportamiento de las organizaciones. De este modo, la estabilidad y la eficacia organizacional está dada por la apertura al medio, donde obtiene insumos e información que logran traducirse y reinterpretarse de manera interna para luego dar resultados y así satisfacer las exigencias del entorno. Esto impacta en el estudio integral de las organizaciones y se percibe un ambiente de disidencia teórica que destaca la complejidad organizacional concedida por la diferenciación y la subjetividad del trabajador.

No obstante, las acciones organizacionales hacia 1970, influenciadas por el reconocimiento de la organización como un entorno social (T. relaciones humanas); la concepción del trabajo como una actividad transformadora y de autorrealización (humanismo); y la comprensión sistémica de las organizaciones que devela su complejidad social (T. sistemas), permitieron, por un lado, ampliar los niveles de análisis que involucran condiciones individuales: habilidades, necesidades, valores del trabajador; características laborales (flexibilización, tipo de contratación, funciones y tareas, sumadas a las condiciones del entorno) (Sisto, 2004); y por el otro, el desarrollo de tecnologías para garantizar su bienestar en concurso de la eficiencia y la productividad propias del paradigma hegemónico funcionalista de la administración. Es así como el diseño de técnicas e instrumentos inevitablemente fueron propuestos y comprendidos desde los planteamientos de la psicología social. Tal como lo refiere Pérez (1999, citado en Sisto, 2004), toda psicología social es psicología organizacional en tanto que sus planteamientos tienen el destino de convertirse en una tecnología de la psicología organizacional. En esta misma lógica, Shein (1982) manifiesta que profundizar en los comportamientos de las personas en un contexto organizacional, es exponerse a encontrar indicios que hacen verosímil la organización como sistema social complejo que se tiene que estudiar como tal si se quiere

comprender el comportamiento individual. Se entiende, entonces, el contexto organizacional como sistema social donde emergen interacciones, mediadas por agrupaciones humanas, creadas intencionalmente para el logro de los objetivos.

Ahora bien, considerando la necesidad de comprender y reflexionar sobre los fenómenos sociales que se suceden en una organización, así como de brindar aportes tecnológicos y afianzar la acción emancipadora y de autorrealización que justifica el quehacer organizacional, la psicología social se hace indispensable en los escenarios organizacionales y sociales. Sin embargo, la maximización del mercado, la supremacía de lo económico sobre lo social y la urgencia de respuestas absolutas, han homogenizado las organizaciones existentes y, con ello, ampliado la distancia entre lo administrativo y lo psicosocial. Al respecto, Willpert (1997) argumenta que la psicología industrial organizacional ha cometido un grave error al separar el trabajo de su organización social.

Hay que decir, ahora, que la década del 70 fue el período en el que la psicología organizacional se consolida, mostrándose como una disciplina que no desconoce sus orígenes de la industria, ya que sus métodos para la producción, racionalización e intensificación del trabajo se centran en la rentabilidad que reclama una sociedad capitalista y, de ese modo, construye dentro de esa sociedad sus propias imágenes de patología (Parker, 2009). En este sentido, con el conocimiento que develan los expertos en comportamiento, es posible parametrizar la subjetividad y, con esto, el ajuste de las relaciones complejas para una mayor armonía organizacional. Así, contabilizar el entorno psicosocial marcará la ruta en la toma de decisiones del gerente, quien es el actor principal en la gestión de sus recursos para llevar a la organización al logro de los objetivos. Con todo, el fenómeno de lo social y la gestión comienza a sacarse a la luz y con más fuerza en América Latina.

El logro de instrumentos que permiten la medición global de variables organizacionales como clima, cultura organizacional y pruebas psicológicas; así como los aportes al diseño y estructuración de procesos y la nascente gestión de competencias tan populares hasta hoy; ha proporcionado una aproximación a las “realidades organizacionales” que explican los fenómenos de compromiso, resultados, eficiencia y productividad. Estas tecnologías desarrolladas han sido importadas por contextos en crecimiento económico como América Latina, quienes ven en su aplicación la panacea para el *management*; paradójicamente, con mayor popularidad y fe que los diagnósticos organizacionales (psicológico, cultural y financiero).

Esta racionalidad instrumental simplificó la condición humana a un recurso, que si bien explora y reconoce otras variables que apenas hace unas décadas no eran consideradas (la humanización y la subjetividad), han sido abiertamente criticadas por considerarse serviles al capitalismo. Además, su efectividad social está relacionada, a manera de ejemplo, con formas de individualizar y al mismo tiempo homogenizar la fuerza laboral, o sea, la psicologización es un modo de negación comunitaria que produce unas formas de subjetividad (individual) que están totalmente acorde con las necesidades que requiere la producción capitalista (Hollway, 1991; Pulido & Carvajal, 2014; Townley, 1994; Walkerdine, 2005).

A finales de los años 70, los intentos de la psicología organizacional para explicar y teorizar el entramado organizacional pusieron nuevamente en evidencia la necesidad de profundizar la relación entre las diferencias individuales, aspectos sociales y el éxito de la realización con una determinada tarea, esto por considerarse insuficiente la comprensión cognitiva funcionalista a las vidas organizacionales más complejas y diversas (Sisto, 2004). En este sentido, las revoluciones, la reclamación de los Derechos Humanos y Derechos Laborales, la diversidad cultural y étnica,

marcaron a la organización como un escenario de contradicciones, antagonismos y tensiones en la relación ser humano- trabajo; entre el bienestar y la eficacia organizacional. Con mayor insistencia, más recientemente diversos autores anuncian la necesidad de nuevas contribuciones y aportes relevantes de la psicología de las organizaciones, tanto en los aspectos teóricos como en los de intervención psicosocial (Peiró, 1996). El cambio de paradigma inicia el curso de nuevas formas de concebir la relación ser humano-trabajo, y debe intentar resolver la contradicción dialéctica entre individuo y sociedad. Esto significa repensar las organizaciones como "formaciones sociales complejas y plurales con múltiples aspectos y pueden, por tanto, ser estudiadas desde muchas perspectivas" (Palací, 2005: 1).

Sin embargo, no se puede desconocer que la enunciación reiterada de nuevos preceptos que deben ser emprendidos para comprender el interés tradicional en lo aplicado (propuestos por la producción científica extranjera y relacionados con los fenómenos sociales, ontológicos, éticos y políticos), reafirman el carácter complejo y diverso de las prácticas organizativas y han sido determinantes en la iniciación de nuevas propuestas críticas especialmente para Latinoamérica. Guerreiro (1965), en este sentido, afirma que la fabricación de teorías extranjeras es un principio auxiliar que apoya la producción del conocimiento local, mas no es un paradigma o modelo a seguir.

Para Naime (2004), en cambio, las organizaciones latinoamericanas han sido fieles reproductoras de parámetros y modelos de administración, no han generado un pensamiento propio ni aprovechado el pensamiento derivado de otras experiencias organizacionales en función de las dinámicas históricas y culturales. La diversidad del contexto latinoamericano, en todos sus aspectos que hacen parte de su historia: raza, cultura, etnia y política (en las cuales se llevan a cabo las actividades

laborales), sugiere no sólo la integración de disciplinas, entender los puntos convergentes y de cooperación entre ellas, sino también encontrar una identidad epistémica que refina la discusión, el análisis y el desarrollo de estrategias. Así pues, se espera con mayor expectativa en la psicología social su contribución para abordar más específicamente la relación dialéctica organización-individuo/sociedad a partir de las realidades sociales particulares.

Colombia, y en general América Latina, se halla en una fase incipiente en la construcción de dichas reflexiones, condena que posiblemente se deriva de su pasado de dominación gracias al cual presenta mayor seguridad en la adopción de los tópicos de la psicología convencional, así como de las explicaciones y tratamientos que resuelven la problemática del éxito empresarial, olvidándose particularmente de las circunstancias históricas, culturales y sociales dentro de las cuales es posible que se acepten sus métodos, técnicas y servicios (Canguilhem, 2000).

Ante esto, vale la pena mencionar que en Colombia la psicología se estableció como disciplina y profesión en el periodo comprendido entre 1948 y 1973 (Ardila, 1973) y se formalizó gracias a los trabajos realizados en el laboratorio de psicometría del psicólogo Ernesto Amador Barriga, fundado en 1950; la misión de la Organización Internacional del trabajo (OIT) que asesora la organización y estructuración del Sena, el cual aporta por medio de la implementación de técnicas como el análisis ocupacional; la ley 58 de 1983, como hecho significativo para el reconocimiento de la psicología como profesión; y la administración del personal vinculado con el Estado, regulado por normas prácticas para selección, evaluación, promoción del plan carrera, entre otros. En el país, entonces, las investigaciones demuestran la labor del psicólogo organizacional circunscritas a las demandas de la industria, distinguiendo su participación en procesos de selección, formación, promoción y evaluación; prácticas todas

tradicionalmente conocidas, siendo el proceso de selección una de las más apetecidas por la industria (Porrás, 2016). Por ende, las investigaciones y el debate deben girar alrededor de la utilidad de la POT en el campo de la aplicación de técnicas y su repercusión en el desempeño, hechos que coinciden con el panorama expuesto hasta ahora en el mundo.

Ahora bien, hacia los años 80 y 90, la psicología organizacional conocida mantuvo funciones principalmente en procesos de reclutamiento y selección de personal (Álvarez, 1995) e incursionó en procesos de desarrollo de personas en áreas como la motivación y satisfacción laboral; así mismo, en planeación, dirección y control. En el 2000, se caracterizó por el acompañamiento a entidades públicas en los procesos de modernización con procesos de selección de personal y de desarrollo de personas, acciones que, debe admitirse, dieron un espacio importante a la profesión (Acosta, 1999) y a la consideración de la psicología como una ciencia continua unida a la eficiencia y la eficacia, alejándose del camino de la construcción de aportes y fundamentos teóricos para la POT (Porrás, 2016). En estas latitudes, las tecnologías organizacionales contra el desarrollo de teorías críticas han evolucionado a ritmos diferentes, pues con menos frecuencia se han propiciado reflexiones importantes de disidentes teóricos que le apuestan a una psicología crítica en los ámbitos laborales (Pulido, 2004).

Gran parte de los aportes latinoamericanos se centran en el aumento significativo de investigaciones, divulgación de revistas y eventos científicos que provocan ambientes contestatarios orientados hacia el cambio de perspectivas. España, por otro lado, en los últimos 20 años, ha incrementado el número de publicaciones resarcando el lento crecimiento de los marcos conceptuales en Latinoamérica (Sanz, 2018). En Colombia, se han creado políticas públicas para fomentar la ciencia, la tecnología y la innovación que vienen favoreciendo la proliferación de grupos de investigación y

estudios en psicología organizacional y del trabajo, quizás aún con una marcada fascinación por supuestos y teorías extranjeras.

Hasta ahora, la divulgación y generación de conocimiento es más sentida en temáticas administrativas y menos en las ciencias sociales, pues ya se sabe que a pesar de compartir el mismo escenario de estudio, existen en la administración y la psicología grandes diferencias cualitativas y cuantitativas. Sin embargo, se destacan corrientes intelectuales en Latinoamérica que han dado un mayor impulso a líneas de investigación críticas desde el campo organizacional y administrativo. En Colombia, por ejemplo, el grupo “Ética aplicada, trabajo y responsabilidad social”, de la Universidad del Rosario, trabaja las transformaciones en las relaciones laborales producto de la globalización. El grupo “Nuevo pensamiento administrativo”, de la Universidad del Valle, estudia desde una perspectiva crítica y propositiva el ámbito de las disciplinas administrativas y el grupo de investigación “Administración y organizaciones” de la Universidad Eafit, que enfatiza problemáticas que inciden en la configuración y gestión de las organizaciones. Pero esto no es una lista exhaustiva. Por su parte, en Ecuador y Brasil la “Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas (EBAPE)”, en Río de Janeiro, y los grupos de investigación en línea crítica de la Universidade Federal de Santa Catarina, la Universidade Federal do Rio de Janeiro y la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por mencionar algunas (Salgado y Abad, 2015).

Así, entonces, es como empiezan a surgir varias interrogantes frente al papel y las contribuciones de la POT en países en desarrollo, cuyas economías, culturas, avances tecnológicos, idiosincrasias y necesidades difieren de las dinámicas de los países que marcaron el derrotero inicial de la POT. Además hay que considerar, desde luego, las nuevas situaciones que deben ser estudiadas y que apuntan a que el cambio de perspectiva lo

dará la investigación: la globalización, la virtualización, la remuneración, flexibilización, permanencia y tipo de contratación.

3. Perspectivas críticas para la comprensión de las organizaciones en América Latina

Comprender la organización como una estructura organizada, que aprende y crece en la medida que establece relaciones y contacta con otros elementos u organismos, que se nutre de su entorno para enriquecer su dinámica interna y así reinventarse como la mayor manifestación de adaptación, es un eje clave en el que se ha insistido en los últimos años. Por eso, la focalización de sus acciones (de la POT) bajo esta lógica, debe proponer en diferentes sentidos la comprensión de los fenómenos sociales en un contexto determinado y de las interacciones en diferentes vías, escenarios y momentos para así construir un nuevo conocimiento.

En América Latina, especialmente dos hechos han marcado el rumbo de las sociedades: la colonización y las características étnicas, mismos que han influido en nuestra cosmovisión y forma de organizarnos. La exploración de los sucesos históricos explica lo que somos, lo que pensamos, el modo en que establecemos relaciones marcadas por ciertas formas de la ética y la política (Perdomo, 2003). En este sentido, resulta muy importante atender las características contextuales manifiestas en las particularidades de un territorio bajo el influjo de uno de los fenómenos más importantes e influyentes de la historia: la globalización. Los efectos económicos y psicosociales del modelo de administración predominante en el mundo, exigen un ajuste en la concepción de la organización, lo que obliga a repensar sus prácticas y ritmos para mantenerse. O dicho de otra forma: los profundos cambios originados determinan la pertinencia de estudios con perspectivas críticas, análisis centrados en las interacciones y en la subjetividad de los individuos; de manera que la construcción de

conocimiento a partir del lenguaje y de la comunicación que puede generarse con el otro en un contexto, será un elemento relevante para comprender e intervenir sobre lo organizacional. Tal como lo manifiesta Hassard (1993), en teoría organizacional la epistemología posmoderna sugiere que el mundo está constituido por el lenguaje compartido y que sólo se le conoce a través de las formas particulares de discurso que el lenguaje crea. Kenneth J. Gergen (citado en Agudelo y Estrada, 2012), sostiene que responder a los desafíos que plantea la modernidad implica en las ciencias sociales el reconocimiento de la realidad descrita por medio de lenguajes. Se trata, pues, de estudiar lo humano en las organizaciones desde una aproximación construccionista en contextos locales, de tal manera que nos permita acercarnos a los sentidos, símbolos, significados e interacciones de las personas.

A través del lenguaje las personas tienen acceso a lo que visiona la organización y la hacen parte de su imaginario colectivo. Las interacciones permiten el tránsito de los objetivos y propósitos organizacionales, develan las expectativas de la organización y de sus de trabajadores. El lenguaje es un dispositivo que permite acordar, tomar decisiones y coordinar performances. Los valores, los símbolos, el conocimiento y en general todo el capital intangible de las organizaciones –dado su carácter abstracto–, es posible concretarlo gracias al lenguaje. Las personas elaboran representaciones de las dinámicas internas y externas a la organización, con las cuales logran adaptarse o no a los acontecimientos contemporáneos. Por ello, el construccionismo brinda elementos que deberán guiar el quehacer del psicólogo organizacional para la comprensión del comportamiento humano, desde las interacciones que los individuos comparten en un contexto cultural.

Llama la atención que pese a que las perspectivas críticas y socio-construccionistas ganan terreno en los debates académicos y en la

comprensión de los actuales contextos, parece aún marginal en los cuadernos de administración y comportamiento organizacional, monopolizados por el paradigma funcionalista (Magala, 2002). En efecto, las variaciones en los tipos de organización, las prácticas, los modelos de gestión y las formas de producción producto de los acelerados cambios de la tecnología de la información, le han tomado ventaja a las nuevas concepciones y reflexiones sobre la manera de abordar la relación ser humano-trabajo. El culto a la inmediatez supera la virtud de la paciencia y la imaginación, tanto que se interpone en la necesaria adaptación de las personas para responder a las exigencias y desarrollarse como sujetos autónomos.

A este respecto, la perspectiva que se plantea debe ser paralela a la *tecnología posmoderna*, lo que compromete la reorientación de algunas prácticas de gestión y su sentido en concurso con el nuevo panorama de trabajo que sustentarán los aspectos metodológicos –sin duda necesarios– y guiarán el quehacer del psicólogo organizacional. Esto es, una nueva ontología posmoderna que reemplaza lo individual por la construcción comunal; el conocimiento socialmente construido como fuente de ventaja competitiva (Gergen & Thatchenkery, 1996). En virtud de ello, procesos como la gestión por competencias deberán ser centrados en la interacción más que en habilidades individuales; el conocimiento individual, transformado a gestión del conocimiento colectivo; la selección del personal se convertirá en un proceso de oportunidad de integración simbólica del sujeto al contexto organizacional (Orejuela, 2014); contratos idiosincráticos como acuerdo del trabajador con el empleador (Rousseau, 2005); y, de igual manera, el emprendimiento no sólo como beneficio al capitalismo, sino también a la vida de la persona, de su existencia y autorrealización.

Para Ehrenberg (2006), el cambio de paradigma (funcionalista a crítico) sugiere integrar, y por qué no decirlo, conciliar diferentes posturas, disciplinas y perspectivas que conlleven a comprender el trabajo desde una dimensión dialógica; esto implica que las ciencias sociales no desconozcan los fines económicos de las empresas y que las ciencias económicas y contables reconozcan lo humano como un compromiso político explícito, lo cual no sólo minimiza la fetichización del logro económico (dinero, éxito, bienes de opulencia), del desempeño (culto da performance) (Orejuela, Londoño y Zapata, 2016) y reintroduce la humanización en la relación ser humano trabajo, sino que constituye un cambio sustancial en el agenciamiento de los recursos humanos hacia la inspiración y autorrealización.

Ahora bien, el trabajo desde el lente epistemológico-teórico que se analice y estudie, se propone como el marco regulador del desarrollo humano en función de un fenómeno social que tiene implicaciones económicas, socio-políticas y psicosociales (Blanch, 1996), por lo que el desarrollo humano es y deberá ser el centro de los debates, discusiones y configuraciones de la POT. El llamado de las ciencias sociales y la comprensión del contexto han sido cruciales para la redefinición del rol del psicólogo en el campo organizacional, y la dirección de sus intervenciones en sintonía con la reinstitucionalización del trabajo promovida por los avances tecnológicos y la globalización. De esta forma, la POT debe favorecer el desarrollo de habilidades críticas, contextualizadas y contingenciales, teniendo en cuenta la centralidad de la subjetividad y su dimensión representacional, ya que como lo plantea el modelo crítico evaluativo, la importancia de la gestión de los recursos humanos en su versión dura es conocer la realidad fenomenológica de su retórica (Legge, 2005).

El análisis crítico del mundo del trabajo hecho desde la disciplina abre posibilidades para entender los actuales procesos sociales, nuevos caminos

para la intervención organizacional y nuevos roles para los psicólogos que tienen que enfrentar los problemas que se suscitan en los ámbitos laborales. Dentro de este marco, la POT deberá responder los desafíos que impone la economía predominante y que implican en el ser humano adaptarse y poner sus capacidades y talentos a merced de los recientes acontecimientos en contextos con particularidades como Latinoamérica, o aquellos en que predominan organizaciones de carácter social más que empresarial.

4. Reflexiones finales

Los procesos y prácticas de la POT deben responder a las dinámicas cambiantes del mundo laboral, así como reconocer aspectos que afecten las relaciones entre un individuo y otro y aquellos que inciden en el desarrollo humano en contextos organizacionales. La globalización es una tendencia que probablemente crecerá en los próximos años y que afecta no solamente los negocios, sino también a instituciones como la familia, la religión, el empleo y el gobierno. Malvezzi (citado en Rentería, 2008) considera que los efectos de las nuevas realidades en las empresas, influenciadas por el mundo globalizado, traspasan al mundo de las organizaciones y de las personas que trabajan o no, lo que exige comprender las nuevas realidades como tejidos interactivos y complejos, y no sólo como relaciones causales.

En consecuencia, uno de los aspectos centrales de estudio de la POT son los efectos de la globalización, la comprensión de las estrategias administrativas neoliberales y sus efectos en la organización social, calidad de vida y transformación cultural. Pero también, el campo del empleo y desempleo en el marco del capitalismo y contexto latinoamericano; el impacto de la tecnología en las interacciones, en el uso del espacio y del tiempo; la mutación de los límites y fronteras; la construcción social de las

realidades organizacionales; y la comprensión de las vivencias y de lo que significa autorrealización a partir de la construcción cultural y la narrativa de las historias de los sujetos que hacen parte. Es con este propósito, que Naime (2011) invita a ampliar la mirada al conocimiento acumulado que tiene América Latina, extender la revisión de los estudios organizacionales a las formas de organización de las culturas indígenas (Maya, Azteca e Inca). Posiblemente también la literatura, según este autor, contribuya en la comprensión del tiempo de los hombres y de cómo vivir en sociedad.

No es la intención aquí, desconocer las contribuciones de la administración científica, sólo se plantea abordar una realidad social desde una postura compleja, aceptando las ambigüedades de las organizaciones y comprendiéndolas desde las particularidades culturales, políticas y económicas con sus determinantes históricas. Aceptar la complejidad supone rechazar la certidumbre, convivir con los matices y cuestionar la reproducción de teorías omnipotentes que en ocasiones limita y descontextualiza la realidad. Debemos tener claro que los estudios que engloban a la administración han cumplido su ciclo y que la complejidad social que vivimos obliga a replantear la manera en la que debemos abordar a las organizaciones (Naime, 2011).

Tan sólo tomando el caso de Colombia, podemos darnos cuenta que este país destaca por su diversidad cultural y étnica. Es por eso que los rankings que determinan el desarrollo humano, la innovación y competitividad difieren marcadamente de una región a otra. El éxito empresarial es profundamente aventajado en algunas ciudades del país. La población le otorga categorías y atribuye las causas a las características culturales de las personas. No obstante, el dogma para administrar al que casi todos se adhieren es el que ha definido la agenda de la gestión humana en el mundo: la administración científica. En efecto, las organizaciones que hacen parte de las regiones con lento y escaso

desarrollo económico intentan integrar a su cotidianidad organizacional, prácticas mediáticas con el propósito de reflejar el encanto de la “actualidad”.

El mundo actual exige mayor visibilidad; el reconocimiento de marca es sinónimo de identidad, notoriedad. Por esto, irremediablemente las pequeñas empresas se proponen ser parte de estándares que prometen el reconocimiento y la confianza que tanto necesitan a través de un premio o sello que garantiza fiabilidad al entorno. Muchas de las organizaciones que incursionan en procesos que prometen mejorar sus productos o servicios, rápidamente yuxtaponen la burocracia a sus propósitos iniciales. La gestión documental ocupa el tiempo necesario para la reflexión y comprensión de los procesos, oculta el sentido del desarrollo organizacional; la eficiencia ya no es la calidad del producto o servicio, es la rigurosidad del conducto regular. De este modo, las organizaciones que aspiran gran rentabilidad intentan responder y sostenerse en un mundo cada vez más competitivo que se debate entre lo local y lo global, lo formal e informal.

Finalmente, en los países con bajo nivel de industrialización, y aún más en regiones con altos índices de pobreza donde las actividades económicas de empleo y ocupación son restringidas y es tan notoria la desregulación del Estado (en Colombia, por ejemplo, departamentos como el Chocó, Amazonas y el Cauca), ¿cuál es el papel de la psicología organizacional y del trabajo? Como se ha manifestado de manera insistente, el psicólogo organizacional deberá comprender la historia de dominación y sometimiento tras la colonización, la construcción cultural de la realidad social y el sistema político, si lo que quiere es realmente estudiar las dinámicas sociales en las organizaciones, escudriñar intereses, motivaciones, relacionamientos y sus formas.

La POT tiene una deuda ética, moral y política por su preocupación desbalanceada hacia el análisis de los problemas económicos por encima de lo social. La adopción de prácticas descontextualizadas ha perpetuado la dominación de la época colonizadora. La relación ser humano-trabajo ha sido una relación de poder, pues se imponen estándares de calidad de vida y cánones de felicidad. Por esta razón, es imperativo que la POT emprenda tecnologías en virtud de la emancipación de los sujetos, condición *sine qua non* del bienestar. Éste será el precio que las organizaciones tendrán que pagar en un territorio que a pesar de las circunstancias, se empeña en conceptos de resiliencia para el logro de la felicidad. En este sentido, el emprendimiento de perspectivas teóricas y epistemológicas contextualizadas implican la recuperación de la confianza, seguridad, reconocimiento e identidad y ésta será uno de las principales tareas de la POT en América Latina.

Referencias

- Acosta, C. (1999). "La psicología organizacional en Colombia. Periodo 1980-1999". *Revista Colombiana de psicología*, edición especial, pp. 93-104.
- Álvarez, R. (1995). "Formación del psicólogo organizacional en Colombia: apuntes para un programa de postgrado". *Revista iberoamericana de psicología ocupacional*, 14, (2), pp. 143-159.
- Agudelo, M. y Estrada, P. (2012). "Constructivismo y construccionismo social. Algunos puntos comunes y algunas divergencias de estas corrientes teóricas". *Prospectiva: Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 17, pp. 352-378.

- Ardila, R. (1973). *La psicología en Colombia desarrollo histórico*. México: Trillas.
- Blanch, J. (1996). *Psicología Social Aplicada*. Barcelona: McGraw Hill.
- Burrell, G. & Morgan, G. (1978). *Sociological paradigms and organizational analysis. Elements of the sociology of corporate life*. United Kingdom: Ashgate.
- Canguilhem, G. (2000). "¿Qué es la psicología?". *Revista Colombiana de Psicología*, 7, pp. 7-14.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2019). *Panorama Social de América Latina*. [En línea].
- Enciso, E. y Perilla, L. (2004). "Visión retrospectiva, actual y prospectiva de la psicología organizacional". *Acta colombiana de psicología*, 11, pp. 5-22
- Hassard, J. (1993). "Postmodernism and organizational analysis: an overview. En J. Hassard y M. Parker". *Postmodernism and organizations*. London: sage, pp. 1-23.
- Hollway, W. (1991). *Work psychology and organizational behaviour: Managing the individual at work*. Londres: Sage.
- Lander, E. (2001). "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo". *Revista de sociología*, 15, pp. 13-25.
- Fraher, A. (2004). "Systems psychodynamics: The Formative Years of an Interdisciplinary Field at the Tavistock Institute". *History of Psychology*, 7, (1), 65-84.
- Gergen, K. & Thatchenkery, J. (1996). "Organization science as social construction: postmodern potentials". *Journal of applied behavioral science*, 32 (4), pp. 356-378.

- Guerreiro, A. (1965). *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Legge, K. (2005). *Human resources management: rhetorics and realities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Magala, S. (2002). "Organizing as improvisations (Methodological temptations of social constructivism). Erasmus research institute of management (ERIM)". *Report Series Research in Management*, 76.
- Malvezzy, S. (2016). "Psicología organizacional y del trabajo. De la administración científica a la globalización: una historia de desafíos". En J. Orejuela, V. Andrade y M. Villamizar (ed.). *Psicología de las organizaciones y del trabajo apuestas de investigación II*. Cali: Editorial Buenaventuriana, pp. 27-42.
- Mokyr, J. (1987). "La Revolución Industrial y la Nueva Historia Económica (I)2. *Revista De Historia Económica / Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 5(2), pp. 203-241.
- Naime, A. (2004). "Los estudios organizacionales. Prolegómenos de un campo de conocimiento en América Latina". En L. Montaña (coord.), *Los estudios organizacionales en México*. México: Porrúa, pp. 41-61.
- _____. (2011). "A las puertas de Jano: de la administración a los estudios organizacionales". *Revista electrónica forum doctoral*, 3, pp. 73-86.
- Orejuela, J. (2014). "La identidad de la evaluación subjetiva del trabajo: de la satisfacción al sufrimiento laboral". En J. Orejuela (ed.). *Psicología de las organizaciones y del trabajo apuestas de investigación*. Cali: Editorial Buenaventuriana, pp. 163-189.
- Orejuela, J., Londoño, G. y Zapata, P. (2016). "El paisaje sociolaboral posfordista y los desafíos para la gestión de recursos humanos en el siglo xxi". En Orejuela, J. Andrade, V. y Villamizar, M. (eds.). *Psicología de las*

- organizaciones y del trabajo. *Apuestas de investigación II*. Cali, Colombia: Editorial Buenaventuriana, pp. 519-549.
- Parker, I. (2009). "Psicología crítica: ¿Qué es y qué no es?". *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, 8, pp. 139-159.
- Palací, F. (2005). *Psicología de la organización*. Madrid: Pearson.
- Perdomo, M. (2003). "Entre la tradición y la innovación. Identidad laboral de los psicólogos organizacionales en Bogotá". *Ponencia presentada en el VI congreso de investigación*. Bogotá, Colombia.
- Peiró, J. (1996). *Psicología social de las organizaciones*. Madrid: McGraw Hill.
- Peiró, J., Prieto, F, y Roe, R. (1996). "El trabajo como fenómeno psicosocial". En J.M. Prieto, y F. Prieto (eds.). *Tratado de psicología del trabajo*, vol. II. Madrid: Síntesis, pp. 15-33.
- Porras, N. (2016). "Aproximación histórica a la psicología del trabajo y de las organizaciones en Colombia". En Orejuela, J. Andrade, V. y Villamizar, M (eds.). *Psicología de las organizaciones y del trabajo. Apuestas de investigación II*. Cali, Colombia: Editorial Buenaventuriana, pp. 281-302.
- Pulido, H. (2004). "En búsqueda de una psicología crítica en los ámbitos laborales". *Univ. Psychol.* Bogotá, 3(2), pp. 213-222.
- Pulido, H. & Carvajal, L. (2014). "Pathologization and depathologization of the "free worker" in terms of the psychosocial risk". *International Journal of Psychological Research*, 7(2), pp. 76-84.
- Rentería, E. (2008). "Nuevas realidades organizacionales y del mundo del trabajo: implicaciones para la construcción de la identidad o del sujeto". *Informes psicológicos*, (10), pp. 65-80.
- Robbins, S. (2004). *Comportamiento organizacional*. México: Pearson educación.

- Rousseau, D. (2005). *I-deals: idiosyncratic deals employees bargain for themselves*. New York: M. E. Sharpe.
- Saretta, D. "The cultural crisis of attention: mechanical repetition and image shock". *Psicologia USP*, 30, pp. 1-11.doi.
- Salgado, F. y Abad, A. (2015). "Utopía como imaginación organizacional en el pensamiento crítico de Guerreiro-Ramos". *Caderno EBAPE.BR*, 13 (2), pp. 226-236.
- Sanz, E. (2018). *Informe IUNE 2018: actividad investigadora de las universidades españolas*. Alianza 4 universidades.
- Santana, S. (2007). "Psicología del trabajo y de las organizaciones: estado del arte, retos y desafíos en América Latina". *Perspectivas en psicología*, pp. 25-38.
- Shein, E. (1982). *Psicología de las organizaciones*. Madrid: Prentice-Hall International.
- Sisto, V. (2004). *Teoría(s) Organizacional(es) Postmoderna(s) y la Gest(ac)ión del Sujeto Postmoderno* (Tesis Doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, España.
- Townley, B. (1994). *Reframing human resource management: Power, ethics and the subject at work*. Londres: Sage Publications.
- Willpert, W. (1997). "One Hundred Years of Work y Organizational Psychology, Progress, Deficiencies, y Promise". En R. Fuller, P. N. Walsh, & P. McGinley (eds.). *A century of psychology paradigms and prospects for the new millenium*. Londres: Routledge
- Walkerdine, V. (2005). "Freedom psychology and neoliberal subject". *Soundings*, 25, pp. 47-61.

Crítica geopolítica de la paz kantiana

Enrique Téllez Fabiani¹

El libro *Sobre la paz perpetua* (1794)² de Kant puede verse como la culminación del esfuerzo teórico emanado de las “críticas”, mismo que representa la cuarta y última etapa de una vasta obra, interpretada, además, como una política definitiva por medio de la filosofía del derecho, centrada exclusivamente en el nivel normativo-institucional.³ En cuanto a la estrategia argumentativa, para Kant los “artículos preliminares” son un intento de acotar el concepto de paz. En una serie de seis breves puntos explica lo que *no* es la paz y las causas de su imposibilidad empírica, con una cierta alusión histórica; de este modo es que empieza abrir el camino a los “artículos definitivos” donde plantea con claridad las condiciones para evaluar la posibilidad de la *paz perpetua*.

En efecto, esta primera parte trata de las reacciones más instintivas de aquellas estrategias políticas que pierden el sentido de los principios, que es justamente lo que este autor trata de colocar en el centro de los actos humanos, privilegiando en lo humano el aspecto más racional. Sin perder de vista que se trata de un argumento de tipo contractual (propio de una filosofía del derecho de la escolástica tardía, pero definiendo los temas de la modernidad), advertimos en términos metodológicos que la primera parte consta de una *crítica negativa* implícita a la política del barroco cronológicamente anterior; mientras es seguida por una *crítica positiva*

¹ Doctor en Estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado varias estancias en archivos históricos en Lima, Potosí y Roma, entre otros. Es autor, coautor y editor de varios libros y artículos en torno a temas diversos sobre pensamiento crítico y literatura. ORCID: 000-0002-8498-1322.

² A lo largo del comentario, usaremos sin citar la edición de Kant, 2004.

³ Para la visión panorámica más extensa, ver Dussel, 2007, § 10.

explícita de los nacionalismos ilustrados, en lo que debieran ser las condiciones de posibilidad para la consecución de la paz definitiva en muy largo plazo. La primera parte trata la crítica de la fetichización del poder por medio del derecho; la segunda, en cambio, trata la superación por medio de las estructuras institucionales. Sin embargo, si a nivel temático el “bien supremo” es la paz, en sus categorías políticas la paz es el postulado político del republicanismo, a manera del cumplimiento irrestricto de la ley. Ciertamente, se trata de una culminación intelectual cuyos cimientos teóricos se encuentran en la antropología junto con la subsecuente ética.

En este contexto cabría preguntarse: ¿qué sentido tiene hoy en América Latina leer a Kant?, ¿cuál es su actualidad en medio de una constante hostilidad de medio milenio y del sutil exterminio cultural de los pueblos originarios? Ante esto, un conjunto de cuestiones se nos vienen encima al tratar de buscar interpretaciones teóricas a los problemas prácticos. Inicialmente, encuentro que se trata de una interpretación particularmente radical, pues retoma tanto sus categorías filosóficas como sus contenidos. Es la *crítica geopolítica de la paz kantiana*. La denominación merece una explicación. Primero, debemos reconocer que Kant es parte de un mismo proceso de emancipación cultural intra-europeo que se va desenvolviendo hacia el exterior del espacio geopolítico, como conquista político-militar, aún en la época del autor; aunque, como se advierte ya, tiene el punto de partida en la conquista americana. Desde la perspectiva histórica, Kant se encuentra entre la primera expansión política de la cristiandad fuera de su territorio (bajo el signo de la conquista americana) y nuestra época, marcada bajo el signo de la pandemia y con el continuo ascenso de China como potencia político-militar desde otros supuestos culturales ajenos a la cristiandad. Toda esta línea continua, junta con sus vertientes de expansionismo bélico tanto como sus logros tecnológicos, es lo que llamamos Modernidad. La filosofía moderna, por tanto, piensa ese

expansionismo ya sea para afirmar o negar ese poder político que supuso el origen ciertamente confuso, mítico, del yo conquisto empírico, previo al yo pienso teórico.

1. Comentarios a la primera sección

En el “primer artículo preliminar”, Kant expresa su rechazo al “secreto”, en tanto intención de obstaculizar el establecimiento de la paz. La crítica es sobre la *intención*, de manera implícita, de no lograr un acuerdo contractual, es decir, se trata de un aspecto volitivo y por tanto material, cuya parte refleja es la razón. En otros términos: el secreto es irracional a la búsqueda de la paz, porque se debe ser “transparente” para lograr un acuerdo que lleve a ella, en tanto criterio de “publicidad” kantiano. Él afirma: “no debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro”. En este sentido, todos los tratados firmados han sido “armisticios” cuya celebración sólo ha postergado la guerra en cualesquiera de las gradaciones posibles. Si el “secreto” remite a una actitud subjetiva de la voluntad, la “transparencia” remite a una actitud racional que debe ser fundamento del establecimiento de la paz, como fin de toda hostilidad posible actual y futura. El “secreto” es parte constitutiva de una política meramente estratégica de las monarquías barrocas –específicamente mediterráneas, aunque no únicamente–, que imperó en las familias reales y se difundió en los territorios americanos, más que como *escepticismo* frente a las naciones europeas (que es lo interpretado por Kant), como *cinismo* frente a la población indoamericana (sólo mencionado marginalmente y a través de los prejuicios de otros autores). De ahí su diferencia entre actitud ofensiva y defensiva, según el caso.

La alusión que Kant hace de la “reserva (*reservatio mentalis*) sobre viejas pretensiones” nos remite a los jesuitas. La concepción ilustrada de la

prudencia política evalúa negativamente dicha manera de hacer política, porque hay una “perversa intención” de continuar algún tipo de hostilidad por leve que sea, aprovechando en el futuro cualquier “reserva”, a manera de resquicio volitivo, de “deuda no saldada”, que pueda provocar la continuidad de una guerra. Pero esta “reserva”, a su vez, no tiene sentido dentro de la demostración de las emociones; a pesar de que la voluntad es el punto de partida indeseable para el ilustrado que deja atrás la minoría de edad y que actúa de acuerdo a la legalidad establecida. El “secreto”, en tanto aspecto volitivo, es irracional. Y no sólo la voluntad que opera en el ámbito de la naturaleza, sino el arbitrio que opera en el ámbito de lo intelectual; ambos se alejan de lo racional.

Para el jesuita Botero, el “consejo”, la “disimulación” y el “secreto” están íntimamente relacionados porque todos los consejeros (embajadores, secretarios, espías, etc.) son “ministros ordinarios del secreto”, que deben cultivar el arte de la disimulación, como auto-represión de los instintos para disimular, sin dejar de ser instintivo. El jesuita hace el símil con una mina. La mina se oculta y ofrece riquezas, así como el secreto que permanece oculto y hace más fáciles y eficaces las estrategias políticas más delicadas, antes de que puedan ser impedidas. Dice:

Si como en la mina, que se hace ocultamente, produce efectos maravillosos, de lo contrario hacen daño en lugar de aprovecharse, así los consejos de los Príncipes, mientras se mantienen en secreto son plenos de eficacia y facilidad, pero cuando salen a la luz pierden vigor y facilidad, tanto los enemigos como los émulo, buscan impedirlo u obstaculizarlo (Botero, 2009: 45).

Esta actitud puede flexibilizar la rigidez de la ley. Kant va en sentido contrario: en la medida del apego irrestricto de la ley se puede alcanzar el fin político de la paz, por eso, la laxitud es reprobable.

El “segundo artículo preliminar” trata de la forma histórica patrimonialista del bien común. No obstante, el Estado, dice Kant, es “la sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer”. Al no ser un bien físico, sino un conjunto de relaciones humanas, no es posible heredar. Es, por tanto, un colectivo de relaciones que sólo es posible establecer como un acuerdo de las decisiones tomadas del conjunto. En este sentido, no se dispone de un Estado sino se construye mediante las relaciones de sus miembros. Dice nuestro autor: “ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación”. La dependencia de un Estado con respecto a otro significa, para Kant, su eliminación como tal: no existe Estado si éste es dependiente de otro que sí lo es. Esta dependencia, ciertamente, trata de que una “persona moral” no es tal si no goza de independencia, por el hecho de estar reducida a ser “cosa”. Por ejemplo, todo el continente americano quedó, desde la conquista, en una dependencia francamente total y absoluta que sigue vigente hasta nuestros días. En otras palabras, la “persona moral” se define en términos de su independencia con respecto a otras personas morales, y sólo en cuanto a estar reducida a ser una cosa, la persona moral deviene “súbdito” de otros. De esta manera, niega también su derecho sobre un pueblo, contradiciendo la idea de contrato originario.

En este sentido, los comentarios que Kant hace sobre Europa quizá sean una crítica de la manera de expandirse por medio de matrimonios interestatales, además deja ver su actitud antiesclavista en la medida que contradice su imperativo categórico. Las dictaduras militares del siglo xx en América Latina son ecos monárquicos de carácter dinástico, como las tres generaciones de Nicaragua o Haití, donde milicia, familia y Estado se identifican. El fascismo europeo de la primera mitad del siglo xx tuvo continuidad en las dictaduras militares latinoamericanas de la segunda

mitad. Es uno de los mayores logros para conseguir la paz, aunque sea relativa, en los Estados que gestionaron la repartición del mundo cuatro siglos antes.

En el “tercer artículo” la constante amenaza que representa un ejército es sinónimo de guerra. En América, los “conquistadores” nunca se fueron, se hicieron parte de una pequeña élite política y a lo largo de la historia americana se han ido reciclando de varias maneras, mientras que fueron acrecentando la presencia de los ejércitos en cuanto más poder político acumulaban. Afirma Kant, “los ejércitos permanentes (*miles perpetus*) deben desaparecer totalmente con el tiempo”. En Norteamérica, en cambio, se han interiorizado en las familias con la posibilidad de adquisición de armamento. El aumento de poderío en las regiones conflictivas aumenta la competencia en la adquisición de armas y la preparación de ejércitos. En efecto, en los casos extremos esta situación lleva a un permanente estado de tensión del que surge justo la idea antagónica de la paz: es una paz opresiva más cercana a una guerra corta que a una paz sin adjetivos. La degeneración de estas situaciones tensas conduce a las guerras ofensivas que contradicen la causa de su propia búsqueda de seguridad. De tanta persecución de la seguridad, un Estado se abastece de armas y entrena ejércitos de manera desmedida, a tal grado que se convierte en opresor de otros Estados; esto es, los cosifica, les quita el reconocimiento de personas morales, y a final de cuentas niega toda posibilidad de establecer los derechos que dignifican a la humanidad.

Kant no es un pacifista ingenuo, al contrario, parece un patriota (en tanto ciudadano pleno comprometido militarmente con su Estado) cuando afirma que la situación de defensa propia y de la patria de los ataques exteriores, puede ser válida por el hecho de ser una situación de resistencia al sometimiento extranjero (de otro Estado, o desde el interior mismo en casos como el narco); no es una actitud ofensiva, sino defensiva. Ante esto,

Kant parece aprobar las prácticas militares de carácter voluntario de los ciudadanos, haciendo una clara distinción entre este voluntariado patriótico que actúa en casos de injerencia externa –como casos excepcionales– y los ejércitos regulares que hacen de la excepción la regla: éstos son ejércitos permanentes, capaces de crear una tradición bélica en el Estado contraria toda posibilidad de paz. En el caso norteamericano, esto tiene relación con el uso político del miedo en la población, mismo que la pone en estado de alerta constante con un sesgo patriótico.

Es clara la apuesta de Kant por la permanencia de la “persona moral” y por la desaparición del ejército permanente; el uno o el otro, pero no ambos, porque sería una contradicción moral. Sin embargo, sería difícil afirmar que Kant es un pacifista ingenuo, pues en la *Crítica del Juicio* afirma:

La guerra no es una promesa premeditada por parte de los hombres, pero sí un proyecto intencionado por parte de la suprema sabiduría [...]. Pues dado el nivel cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura, y sólo después de haber consumado una cultura –sabrán Dios cuándo– podría sernos provechosa una paz perpetua que además sólo sería posible en virtud de aquella (Kant, 2003: §87).

No obstante, ese “todavía” se encuentra tan lejos como desde los inicios de la humanidad, debido a que estamos hablando de un postulado de la razón.

En el “cuarto artículo preliminar”, Kant establece una relación entre la creación de un “tesoro” (de riqueza) y la promoción de la guerra. “No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior”, afirma. Una relación nada sencilla si consideramos que en su época comenzaba el tránsito del mercantilismo hacia el capitalismo, por lo cual nuestro autor habla de “dinero” en su sentido monetario desde la

perspectiva mercantilista. Pero tampoco es una relación sencilla para nosotros, pues la guerra permanente crea la necesidad de financiación bélica también permanente. Esta idea no es de fácil discernimiento y por esta razón Kant condena (negando su validez) relacionar deuda pública con política exterior, suponiendo con ello que proyectar la deuda pública, como una política exterior, a otros Estados, es promover la guerra, no la paz. Kant no niega la importancia del fomento económico (la deuda puede ser bien vista para las nuevas obras civiles o el ahorro), pero un sistema de crédito que se encuentra en manos de las “potencias para sus relaciones recíprocas”, puede ser moralmente malo porque crece y se constituye como “poder financiero”, contrapeso del “poder estatal”. El financiamiento bélico está garantizado por los que se benefician de la guerra, porque pueden exigir las deudas garantizadas en la medida que es ganancia (“tesoro”) para la permanencia de la guerra, y es mayor que la riqueza (“tesoro”) del conjunto de los Estados. El “gran obstáculo para la paz perpetua” es, por una parte, la permanencia de los gobernantes que se inclinan a perpetuarse en el poder; y por otra, la tendencia a permanecer en un estado de guerra.

Esa facilidad resulta incómoda en el sistema kantiano, porque justo lo que se propone sería sumamente difícil y por lo mismo incómodo en el sentido de ir en contra de la “inclinación” a hacer la guerra y la “tendencia” a gobernar indefinidamente. La paz en la que se compromete nuestro autor es un estado incómodo en la medida en que pone resistencia y exige mucho del gobernante y de los miembros del colectivo “persona moral”. A esto, es necesario agregar que después de una confrontación armada, los Estados suelen quedar en bancarrota y, por lo general, alteran a otros Estados; se convierte en una situación de “lesión pública” que provoca el cese de alianzas no convenientes, porque ello implicaría no sólo participar

en la bancarrota, sino también en las pretensiones de hacer guerra. Dice Dessert:

La política de Richelieu, de frente a la desconfianza de la Casa de Austria, implica para Francia el saber conducir una *guerra financiera* que oponga el más rico Estado de la cristiandad a la Corona detentatriz de la riqueza del Nuevo Mundo (cursivas mías) (Dessert, en Villari, 1991: 67).

Esto le da continuidad geopolítica a la expansión violenta por el planeta, visto ya, como un objeto, fuente de recursos naturales para la nueva economía; la riqueza, por tanto, no sólo es el poder político, sino la gestión (apropiación y explotación gratuita) de la naturaleza.

En el “quinto artículo preliminar”, dice nuestro autor que “ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro”. Pero si existe ese derecho, la pregunta es por el contenido moral; su respuesta es ambigua porque pareciera que un pueblo que vive sin leyes es merecedor de una injerencia externa. No obstante, esta es la justificación de Ginés de Sepúlveda para conquistar a los “paganos” de América. Por otro lado, Kant no considera que sea una lesión el “mal ejemplo” de un Estado libre, pero no especifica si esto le da derecho. Podemos advertir un cierto acuerdo, al estimar necesario el cuidado de la violencia fronteriza entre estados; pero éste es un tema que no trata con amplitud suficiente, más bien, se desvía al considerar la división de un Estado a causa de disensiones internas.

La posible solución que Kant establece se centra en términos de mediar con un tercer Estado que preste ayuda, lo cual no podría ser considerado como “injerencia” porque ayudaría a constituir otro Estado a partir de la anarquía. Pero deja muy claro que aún en estos términos no habría derecho de injerencia porque pone en peligro la autonomía del Estado dividido, en el entendido de que se trata de un Estado, como “persona moral”, que es independiente, como lo expresa en el artículo segundo. Este esquema es

muy parecido al de algunos escolásticos que justificaban la intervención armada en América: un tercer Estado puede prestar ayuda a los evangelizadores expulsados; pero bien visto, en el continente americano, muy lejos de la Europa de la cristiandad, no es posible sin otras intervenciones en regiones aledañas. Es un recurso jurídico que no tiene solución teórica y cuya solución práctica sólo se desenvuelve con más guerras de conquista. Bien visto, este artículo preliminar puede interpretarse como vínculo directo a las guerras de conquista americana.

En el “sexto artículo preliminar” y último de esta sección primera, nuestro filósofo se centra en una cuestión que tiene la mayor importancia, sobre todo porque se basa en un aspecto futuro y sin referencias rígidas en el presente:

Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en otro Estado de *asesinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, el *quebrantamiento de capitulaciones*, la *inducción a la traición (perduellio)*, etc.

No obstante, la conquista americana da una clave incontrovertible para la comprensión actual de la política regional: se aniquiló un Estado por medio de una invasión militar que estableció otro Estado, pero sin precedentes dado que era periférico del metropolitano (estableciendo la relación centro-periferia), pero con elementos necesariamente inéditos de acuerdo a las circunstancias; como consecuencia natural, son profundamente ilegítimos, aunque pudieron ser legales dentro del mismo orden de legalidad que se establecieron a sí mismos. Esto implica la permanente transformación política que experimentamos.

Se trata de que la confianza pueda ser un factor determinante en la resolución de un conflicto armado. Una guerra que no se base en la

confianza de que su propia intervención armada cese, está destinada a convertirse en una guerra de exterminio. En el estado de naturaleza, la guerra es el medio para afirmar un derecho propio, negando todo derecho ajeno. En otras palabras, al no haber un solo tribunal que juzgue sobre el derecho de uno u otro, cada enemigo encarna su propio derecho, de tal suerte que el vencedor en esta suma de fuerzas es el que decide los términos del derecho. Es aquí donde los “usos y costumbres” tan condenables hoy por el liberalismo, se vuelven aparentemente “universales” por medio de una conquista, no por medio de la razón; y esto puede implicar la devastación de un continente entero, tema por demás no pensado por Kant.

En el estado de naturaleza, no tiene sentido ni el “castigo” ni la declaración de un “enemigo injusto”, porque no hay dualidad reconocida entre superior-inferior, en el primer caso; y en el segundo, porque supone una declaración judicial de un juez, lo cual no existe. Kant visualiza una contradicción en la guerra de exterminio: la persecución de esta guerra extrema conduce a la desaparición misma de quienes luchan frente a frente; además, si ambos se aniquilan, sólo es posible la paz perpetua sobre el “gran cementerio de la especie humana”, esto es, no tiene sentido el exterminio total porque no tendría sentido la vida. En otras palabras, la condición de posibilidad de la paz perpetua es la continuidad de la vida de la especie humana.⁴

Una observación más: la paz, como ideal de la razón es una utopía⁵; en este sentido, el artículo segundo establece que en un Estado debe ser una

⁴ Hemos intentando establecer un postulado de vida perpetua, simultáneo y articulado al postulado de la paz perpetua kantiano, en Téllez, E. “La voluntad de vida del pueblo”, en: Dussel, E., 2021.

⁵ Rodríguez Aramayo, 2001: 89 y ss.

situación que brinde seguridad, por tanto, es un bien supremo⁶ deseable y, consecuentemente, es necesario tenerlo como principio de orientación.

2. Comentarios de la segunda sección

En la “Sección segunda” de su obra, Kant plantea los artículos definitivos que posibilitan la paz perpetua. De manera muy resumida, la antropología kantiana considera la maldad natural (como ser) de lo humano como algo que una ética puede superar (como deber), así como una forma histórica que se puede instaurar, aunque pensada en el muy largo plazo como postulado.⁷ Desde los supuestos antropológicos, Kant recupera de inmediato conceptos sobre el estado de naturaleza como estado de guerra, en virtud de que existe la constante amenaza del inicio de hostilidades. Y aunque un cierto Estado de calma provisoria parezca paz, no lo es, de hecho es todo lo contrario: es guerra porque existe la incertidumbre, no obstante la invisibilidad de la guerra explícita.

Dicho estado de naturaleza (*status naturalis*) no es cronológico, sino metodológico; esto es, se supone pero no existe, es teórico y no necesariamente práctico; y justamente a manera de precepto heurístico, debe ser instaurado el estado de paz, al menos mientras no exista una garantía de ella. Así, el estado de naturaleza se identifica con el estado de guerra, en tanto carente de leyes, de tal suerte que constituye un estado sin posibilidad de hacer justicia (*statu iniusto*). Es un orden donde la naturaleza humana es consecuentemente mala porque trata de las inclinaciones morales que operan con reacciones instintivas cuasi-animales. El imperativo político es salir de esta situación. A nivel empírico se identifica con la época

⁶ Un bien supremo tiene varias acepciones, sin embargo, ahora nos interesa aquella que recibe el nombre de “bien supremo universal” o “bien comunitario”; es decir, el fin de un Estado republicano es la paz. Ver Vilar, en Muguerza y otros (1989): 125 y ss.

⁷ Se puede advertir que trato de emular, de manera un poco forzada, la triada de cuestionamientos de la filosofía: ¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? ¿qué me es lícito esperar?

vigente en tiempos de Kant, tanto como ahora, pero su apuesta es por la salida de esta situación, cuyo advenimiento inauguraría una nueva época de la humanidad. Por eso, su prescripción es de carácter orientativo, aún inexistente pero cuya posibilidad teórica fomenta su persecución en el largo plazo.

En contraste, el término puntualmente subjetivo con el que se identifica el estado de paz que debe ser instaurado es la *seguridad* (que se vive dentro de esta “sociedad de hombres”), de manera que esta seguridad es *garantía* de paz, que da *confianza* presente y es *deseable* en el futuro, para cesar las hostilidades en tanto condición de posibilidad de paz futura. Por el contrario, el estado de guerra se caracteriza por la *inseguridad*, como carencia de paz; en estas condiciones sólo existe *amenaza*, como carencia de garantía; lo que provoca *desconfianza*. De esta manera, ni en el presente ni en el futuro es posible la paz; o en otras palabras: con o sin hostilidades explícitas, la guerra está permanentemente presente. La reacción del europeo ilustrado es el rechazo tácito a este estado en términos de una nueva interpretación que niega dicha naturaleza instintiva para remplazarla por la racionalidad que confiere una nueva orientación a la “humanidad”, aunque esta “humanidad” en abstracto⁸ no considere distinciones concretas, históricas ni culturales, cayendo en un relato monológico y eurocéntrico que reduce su universalidad. Sobre esto, habría muchas particularidades históricas que funcionan como contraejemplos a pesar de las repúblicas a las que se encuentran sometidas, que instauran la “seguridad” con la garantía de paz (como en muchas formaciones políticas

⁸ Es sugerente el comentario de Safransky: “la razón es el órgano con cuya ayuda el individuo puede entenderse como miembro no sólo de un pueblo y Estado, sino también de la humanidad en su conjunto. La razón supera las fronteras; el individuo, que estima su razón y la escucha, con ello descubre y estima a la vez a la humanidad en él. [...]. Se encarna en el individuo y, sin embargo, es tan amplia como el mundo: la razón convierte al hombre en ciudadano del mundo, es el camino directo del yo a la nosotros” (Safransky, 2013: 123).

de pueblos originarios o regiones), relativamente pequeñas pero significativas, como la democracia no republicana (en este sentido kantiano) de Cuba.

En el “primer artículo definitivo”, Kant establece que “la constitución civil de todo Estado debe ser republicana”. Acorde a los principios de libertad, de dependencia a una legislación común y de igualdad, la constitución republicana podría ser la única capaz de alcanzar el estado deseado: aún si los ciudadanos deciden hacer una guerra, deben someterse a sus consecuencias. Hay una distinción clara al respecto: si los ciudadanos son súbditos, el jefe de Estado, en tanto propietario de aquel, puede hacer la guerra sin perder sus privilegios porque se constituye como ajeno a la constitución y al destino del Estado; en cambio, si los ciudadanos no son súbditos pueden consentir hacer la guerra de tal suerte que, como miembros que deciden y asienten (incluido el jefe de Estado), están dispuestos a los “sufrimientos de guerra”, pero también, y esto no lo menciona nuestro autor, a los privilegios de ganarla. Aún se puede considerar que perderla es relativo, porque puede resultar beneficioso en un entramado más amplio y complejo de relaciones internacionales, como en el caso de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial: el “perdedor” de la guerra es ahora el motor económico de Europa.

Muy por el contrario, a la exigencia de establecer el republicanismo como la forma más adecuada para establecer la paz perpetua, algunos de los pueblos originarios de América que han dado una muestra contundente de haber institucionalizado la paz y la preservación de los ecosistemas, rechazan tajantemente ésta y otras formas históricas de gobierno.

En el “segundo artículo definitivo”, Kant establece que el “derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres”. La coexistencia de pueblos e individuos obliga a la consideración de una federación de

pueblos, que no debe ser confundida con un Estado de pueblos. La diferencia es mínima pero significativa por contradictoria: muchos pueblos en un Estado se convierten en uno solo, lo cual no resulta conveniente porque se pierde la coexistencia de Estados diferentes; por otro lado, el Estado implica una relación vertical entre el legislador (superior) que manda y el pueblo (inferior) que obedece. En cambio, en una federación de pueblos, cada uno de ellos, en tanto Estado, mantiene su soberanía (*Majestät*) porque no está sometido a fuerzas externas. Más bien, los “pueblos civilizados” salen de esta situación según la cual hay libertad sin ley, es decir, el estado de naturaleza de los individuos se extrapola hacia el estado de naturaleza de los pueblos; así que salir del estado de naturaleza y entrar asumiendo una fuerza legal autodeterminada por los miembros es constituir un Estado como colectivo de pueblos civilizados.

La federación de pueblos tiene sentido en un colectivo de pueblos independientes (como lo vimos en el artículo segundo de la primera sección) que coexisten, es decir, como una sociedad de “sociedades de hombres”. Kant critica a otros pensadores (Grocio, Pufendorf, Vattel, etc.) por no tener la “fuerza legal” que requiere necesariamente el derecho y sin la cual no es posible justificar ninguna acción bélica. Muy a pesar de ello, Kant no pierde la confianza en que la alusión reiterada del “derecho” por los distintos Estados muestre que, en el fondo, la humanidad lleva una “disposición moral” que somete lo moralmente malo, constitutivo en ella, en términos de su posible sometimiento a la fuerza legal de la federación de Estados. Kant piensa en la posibilidad objetiva de que exista una “federación de la paz”, una “federación permanente” cuyo único objetivo sea el mantenimiento y garantía de la libertad de un Estado para sí mismo y de otros. La fundación de una Federación, como la ONU, llenó de optimismo a muchos, pero no queda clara la cuestión de la no-obligatoriedad de sus miembros, entre otros temas. Además de los capítulos de corrupción que se

han encontrado en los últimos decenios, se cuestiona si es legítima para los países más vulnerables, o si es representativa de los pueblos originarios dentro de los Estados represores⁹, aunque republicanos.

En el “tercer artículo definitivo”, Kant establece que el “derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal”. La hospitalidad, en tanto “derecho de visita”, se refiere al respeto de que goza todo ser humano (particularmente el extranjero) al compartir la Tierra, como “propiedad común”, en términos de que las relaciones humanas se conviertan en legales y públicas, acercándose a una “constitución cosmopolita”. Pero “visita” no es sinónimo de “conquista”, como la alusión que hace Vitoria y muchos escolásticos, porque Kant habla de la fuerza legal, no de la fuerza material, de las armas. En este sentido, se trata de que el “derecho de gentes” se convierta en un “derecho público de la humanidad” en términos de la posible aproximación asintótica a las condiciones para lograr la paz perpetua. Pero esto queda muy endeble si nos atenemos a las circunstancias actuales de las grandes migraciones hacia Europa y EUA, pues parece que sólo se cumple (asumiendo la objetivación kantiana en algunas instituciones) en una dirección, tal como lo pensó originalmente Mayr, Vitoria y todos los que justificaban la intervención europea en América desde la conquista. Sin embargo, en contraposición a esta situación, el resultado de implantar repúblicas, mediante el reconocimiento diplomático de los países coloniales, tiene como resultado catástrofes en las periferias “republicanas” de África, Asia o América que provocan las migraciones incontenibles a los países centrales.

3. Comentarios sobre los suplementos

⁹ Nos referimos a todos los pueblos originarios del planeta frente a la globalización. Kant, ciertamente, encubrió sus prejuicios con un relato magníficamente universalista y limpio. Como muestra véase: Chukwudi, Mignolo (comp.), 2001: 201-251.

El ser humano, en tanto ser sensible, está predeterminado a un fin común: a la armonía. Se trata de un destino armónico¹⁰ que se alberga teleológicamente dentro de nosotros, sólo pensable en términos de su posibilidad. En efecto, la razón nos ofrece la garantía de su cumplimiento como prescripción en donde el fin moral tiene sentido práctico. Aún más: la Naturaleza se organiza de tal modo que ha posibilitado que los hombres vivan, los ha dispersado mediante la guerra y les ha dado libertad para vivir en relaciones legales; pero esta libertad no queda tocada porque la "finalidad moral" de la Naturaleza suministra la garantía de lo que se debería hacer, pero no se impone: lo hace independientemente del consentimiento de los hombres. Bastaría, por tanto, que el hombre supiera cómo articularse a los mecanismos de la Naturaleza. Si la guerra es constitutiva del hombre y por interpolación a los pueblos, resta instaurar el orden republicano para protegerse de los otros; además, si la guerra es una inclinación que todos albergamos, entonces la constitución de un Estado deberá contener las fuerzas no-legales y convertirlas en fuerzas legales. Como dice nuestro autor: "el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento) [...]. Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la Naturaleza". El hombre, en tanto ser natural, debe conocer los mecanismos que gobiernan sus instintos para someterlos al derecho y engranarse al fomento y destino de la Naturaleza; es así, de tal manera, que la legislación natural misma (la Naturaleza)

¹⁰ El destino armonioso y el progreso parecen señalar una contradicción que deberá ser desarrollada con más detalle: "En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso –si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo- contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso." Arendt, 2003: 142.

“quiere” que la legislación humana (el derecho) conserve la supremacía del orden político.¹¹

El optimismo kantiano nos permite pensar que independientemente de nuestro conocimiento y consentimiento, el orden natural fomentará que la humanidad avance “hacia mejor”. Aún más, dice que aún por conveniencia, en un sentido negativo, inclinarnos por el bien es mejor. El Estado debería su existencia al logro de una situación de paz duradera, aunque se tengan pretextos para la guerra como las diferencias culturales. Pero esto, desde luego, desvanece varios aspectos negativos de la naturaleza humana, como la codicia, el afán de acumulación y lucro, que deben ser considerados para tener la posibilidad de ser pensados. De otro manera, borrar los aspectos negativos, no sólo como acto de irresponsabilidad histórica sino metodológica, es una tarea frívola. No se trata de la “victimización”, pero cómo pensar desde los pueblos (sectores, clases, etc.) que se quedaron afuera de los efectos positivos de la modernidad. Si la responsabilidad no la asumimos como categoría histórica, no tiene sentido como narrativa situada.

Ahora bien, en el “suplemento segundo”, Kant menciona que la detentación del poder distorsiona tanto el concepto de ley como su aplicación. El jurista puede permanecer como aplicador, pero necesitará del filósofo para ver cualquier mejora que se pueda tener. En el fondo, parece que subyace el proyecto de la funcionalidad de un sistema jurídico y su permanente mejora. De la misma manera, subyace el problema de que

¹¹ Dice Mires: “la guerra es para Kant un regreso a la condición natural, o no política, de la era humana. Donde no rige el Derecho, reina la violencia, aunque se trate de *Pueblos de Ángeles*, de modo que es necesario instituir las reglas de la República, tarea que es posible realizar hasta en un *Estado de Demonios*. El terror, que parece donde languidece la política, es también, al igual que la guerra, un retorno a la condición natural. [...]. *Las guerras no son sino la exteriorización del terror del mismo modo que el terror es la interiorización de las guerras.*” (Mires, 2001: 128).

continúe trabajando el práctico (el jurista) sin que pueda anular toda posibilidad de transformación que realice el teórico (el filósofo). En este sentido, el “libre juicio de la razón” que proponen los filósofos debe ser el principio de orientación hacia el cual se debe dirigir el gobierno práctico de los reyes; de ahí que las máximas de los filósofos pueden ser consideradas seriamente en el ejercicio del poder. Kant se pone en el centro del debate político. La filosofía debe servir para orientar, no para poner los contenidos históricos, sino la simple orientación de los actos.

4. Comentarios sobre el apéndice

En la parte uno del apéndice, Kant subraya la discrepancia sobre la moral y la política, pero como señala desde un principio, no existe tal discrepancia desde su perspectiva. En cambio, el problema se torna en la difícil relación entre el práctico y el teórico. La moral acota a la política, en tanto condición limitativa, toda vez que ambos conceptos son complementarios: existen simultáneamente, pero si dicha coexistencia es conflictiva en un mismo precepto, habrá una escisión que los separe pero que no romperá el vínculo, sobre todo porque la Naturaleza garantiza que la moral no termine de ceder. La escisión se vuelve cada vez más manifiesta cuando el práctico se niega a asumir las exigencias morales para lograr la paz perpetua; sin embargo, es imposible que todos en conjunto quieran vivir en la constitución legal. Es decir, Kant establece que el ideal sería la “unidad colectiva de la voluntad unificada”. Pero contrapuesto a este ideal, en lo concreto, se debe partir de la violencia como origen del estado jurídico que conduce a la sociedad civil.¹²

¹² Jonas habla de este mismo tema, pero bajo otros términos: la apuesta por las generaciones futuras que supone la ecología en un sentido amplio. Trata, por tanto, de imaginar lo peor en el futuro inmediato como recurso argumentativo para acceder a los principios éticos que necesita para su ética del provenir. Le llama “heurística del miedo” y se basa justo en la violencia, en la seguridad por mantener a las generaciones futuras. Ver Jonas, 1974, cap. 2.

Entre el ideal y la historia concreta hay “desviaciones”, pero estas desviaciones, por muchas que sean, se refieren a la excepción y no a la regla jurídica. En efecto, Kant instaurea teóricamente al “político moral” como aquel cuya posible práctica está acompañada de principios políticos que coexisten con los morales, contrario al “moralista político”. Pero los principios del primero parten de la realidad como su lugar de despegue para “corregir” esas “desviaciones” en los distintos órdenes del derecho. Se trata de que en la exigencia se tome en cuenta la “máxima de la necesidad de reforma” para la consecución del fin proclamado de la Naturaleza. La prosecución de la posible identificación entre el individuo y la ley transformará a cualquier Estado ideal en una república concreta. En realidad, Kant se confronta con los “leguleyos” que no esconden, contra todo principio de “publicidad”, las tres máximas referidas al poder dominante del jefe de Estado, sino que presumen con cinismo la estrategia de separar, dividir y disgregar aquella “unidad colectiva” que puede erigirse como Estado sometido a su propia legislación. Sólo el fracaso de su proyecto es lo que evidencia su infuncionalidad con la moral y la política.

Surge entonces un dilema que Kant plantea como “poder” o “derecho”; es decir, los moralistas defienden su “poder”, pero no el “derecho”, y viceversa. El mismo entramado de relaciones prácticas de la política: donde terminan éstos, empiezan los otros; de donde surge una frontera que los separa pero que simultáneamente los une. En este sentido, el principio formal de la libertad debe preceder al principio material del fin, es decir, Kant invierte la dirección: las cuestiones morales surgen de una necesidad incondicionada que se desea como un bien físico, pero además, como una situación originada del reconocimiento del deber. Al respecto, Brandt dice que si se sigue el principio jurídico, dentro de un marco de garantía, también se sigue la certeza de la realización de la felicidad como tarea propia de la

política.¹³ Y este principio jurídico se despliega en dos reglas: la de la precedencia y la de la publicidad. En efecto, de no ser así, como en el caso del moralista político, la política es pura técnica, sólo es obligación de su realización. En cambio, la “sabiduría política” no pretende precipitarse al fin, sino que, acotado por la prudencia, se va acercando a él como una aproximación asintótica de acuerdo a las circunstancias favorables. Una conducta que sólo se somete al “fin en general” y no a la utilidad inmediata, puede ser la causa del efecto buscado (la paz perpetua). El “deber ético” no debe entenderse como un abuso de la rigidez del derecho, es decir, el origen del mejor Estado posible se encuentra en el “concepto puro del deber jurídico”. El “mal moral” desaparece conforme avanza sus contradicciones, dejando su lugar al “bien moral”. De pronto sucede que debemos creer como presupuesto de estas disquisiciones, que los principios del derecho se encarnan en la realidad concreta; de no ser así, estaríamos condenados a permanecer con las estrategias vacías de legalidad de los moralistas políticos, de los “leguleyos”.

5. Observación general

El carácter metodológico de la exposición de los artículos establece una cierta manera de articular la arquitectónica kantiana de la política, aunque no es de fácil discernimiento. Empecemos por considerar el carácter utópico de la paz a la que alude Kant. Es, ciertamente, utópica, para cuya concepción ha requerido de un orden argumentativo que coloque a la paz utópica en el lugar adecuado: más allá de la realidad concreta, pero no despegada de ésta, sino más bien en otro nivel desde donde se contempla las posibles correcciones hacia el republicanismo.

¹³ Brandt, 2001: 137.

Para Pereda, la mejor traducción al castellano de esta obra sería *Hacia la paz perpetua*¹⁴, porque da la idea de contener un pequeño giro en la frase que obliga a pensar en una búsqueda continua sobre el ejercicio de la política, una permanencia tal que permita avanzar de manera perpetua (como adverbio de modo: perpetuamente) hacia la paz; propone, por tanto, "hacia la paz, perpetuamente". La comparación que establece entre las máquinas de movimiento perpetuo es justo la idea de pensar lo imposible, porque éstas tenderían al movimiento infinito y sin necesidad de suministro reiterado de energéticos. En otras palabras: se trata de la necesidad de pensar lo imposible para operar en lo posible, en lo empírico, en lo concreto. Para Kant, el ideal de paz es imposible, pero, ¿por qué? Porque, responde Pereda, "presuponen muchos de nuestros anhelos e incluso algunas de las más frecuentes nostalgias, una fascinación que suele aparecer apenas se araña un poco de la superficie de varios ideales recurrentes y hasta de unos pocos tercos deseos" (*ibid.*) Quizá sea ésta la inquietud que nos mueve (en sentido literal del término) hacia la búsqueda de algo que de antemano es inalcanzable.

Para Kant, decíamos, esta paz es utópica, no existente; sin embargo, es la consecuencia teórica de toda su obra, pero, aún más importante, es la causa de la práctica política del "político moral". En concreto, siguiendo a Höffe¹⁵, la consecución hacia la paz, perpetuamente, es un larguísimo proceso por el que transita la historia humana y consiste en tres pasos fundamentales: el primero es la humanización de la guerra (propuesta por los pensadores hispanos-lusitanos del siglo XVI y XVII); el segundo, la reducción de los ejércitos; y el tercero, la abolición de los ejércitos permanentes. Como se ve, es un freno en seco a la expansión violenta de Europa, que sólo pudo

¹⁴ Ver Pereda, en Rodríguez Aramayo, 1996: 77 y ss. Para Mires, no obstante, se trata simplemente del "fin de todas las guerras", como el título de su libro.

¹⁵ Höffe, 1986: 230.

resolver parcialmente la paz hasta la creación de la ONU.¹⁶ Pero la paz del centro deviene guerra en las periferias. A nivel metodológico, sólo con la distinción de lo posible y lo imposible, podremos hablar en estricto apego a la filosofía kantiana de la paz posible... perpetuamente.

Referencias

- Arendt, H. (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Botero, G. (2009), *La Ragione di Stato*. Roma: Donzelli.
- Brandt, R. (2001). *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, México: UAM, Goethe Institut, DAAD, PyV.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*, vol. 1. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2021). *Política de la liberación*, vol 3. Madrid: Trotta (en prensa).
- Höffe, O. (198)., *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.
- Jonas, H. (1974). *El principio responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (2004). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2003). *Crítica del juicio*. México: Porrúa.
- Kelsen, H. (2003). *La paz por medio del derecho*. Madrid: Trotta.

¹⁶ La Liga de las Naciones, como antecedente de la ONU, es un buen ejemplo histórico de que todo se ha dado de manera invertida a como fue concebido: "cuanto más eficaz sea el poder conferido a la organización internacional, tantas más garantías deberá dar su constitución de que ese poder será ejercido sólo para el mantenimiento del derecho; y la única garantía seria para el ejercicio jurídico del poder es la disposición de que las fuerzas armadas de uno o varios Estados miembros sean empleadas no por orden de un organismo político, sino en ejecución de las decisiones de un tribunal." Kelsen, 2003: 88.

- Mignolo, W. (comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo.
- Mires, F. (2001). *El fin de todas las guerras. (Un estudio de filosofía política)*, Santiago: LOM.
- Muguerza, J., Rodríguez, R. (Ed.). (1989). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez A. (2001), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF.
- Rodríguez A., Muguerza, R. (Ed.). (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Safransky, R. (2013). *El mal o el drama de la libertad*. México: Tusquets.
- Villari, R. (1991). *L'uomo barocco*. Roma: Laterza.

¿Qué significa pensar desde la filosofía dusseliana de la liberación? Breve introducción a su lógica

Flavio Teruel¹

América latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como entes o cosas desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como entes o cosas, para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad.

Enrique Dussel, 1995: 93

Uno de los desarrollos más significativos de la filosofía latinoamericana, a partir de la segunda mitad del siglo xx, ha sido la filosofía de la liberación que se origina en Argentina hacia la década de 1970, constituyéndose como un movimiento heterogéneo que pone en cuestión el sentido y la función de la filosofía académica tal y como se la practicaba por entonces. Pronto este movimiento se extenderá por toda nuestra América, en especial a partir de 1975 en el Coloquio de Filosofía Mexicana celebrado en Morelia (Roig, 1981).

En un repaso muy breve respecto del origen y el programa del movimiento de la filosofía de la liberación, destaca la ponencia que en dicho coloquio presentara Enrique Dussel. En ella muestra cuáles eran, a su juicio, los antecedentes filosóficos de este movimiento y señala el hecho de

¹ Profesor de grado universitario en Filosofía (FFyL, UNCuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías (FLACSO), Magíster en Estudios Latinoamericanos (FCPyS, UNCuyo), y doctorando en Filosofía (FFyH, UNC). Correo electrónico: flavioteruel@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5699-7319.

su aparición.² El punto de partida de la filosofía de la liberación, dice, es a la vez crítico y realista, y constituye la superación de los dos movimientos filosóficos previos a los que denomina «óntico», representado por José Ingenieros, Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Francisco Romero; y «ontológico», representado a su vez por Carlos Astrada y Nimio de Anquín. El nuevo momento, *i. e.*, el de la filosofía de la liberación, será denominado por Dussel como «meta-físico». En él se concibe a la filosofía no como un discurso abstracto o independiente de la existencia humana, sino inserto en la totalidad del quehacer cotidiano, de allí la caracterización de realista (Dussel, 1975b: 59). Esta *nueva* filosofía, sin embargo, ya se había manifestado públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Córdoba en 1972. El eje del debate se ciñó, según nuestro autor, a la consideración de “la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana” (Dussel, 1975b: 62). El empeño de esta generación de jóvenes filósofos se concentrará, sobre todo, en superar las ontologías heideggeriana y hegeliana, dominantes entonces en la Academia argentina. La contratapa de la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación* (Ardiles, *et al.*, 1973) contiene un texto escrito por nuestro autor titulado “A manera de manifiesto”, en donde describe a la filosofía de la liberación como un nuevo estilo de pensar que parte del/de la oprimido/a, del/de la marginado/a, del ser humano pobre y desde los países dependientes; una filosofía que pretende pensar desde la exterioridad del otro, del que se sitúa más allá del sistema imperante, dominador y opresor. Se trata de un pensar programático que presenta en principio dos tareas:

² La cuestión acerca del origen argentino de la filosofía de la liberación viene siendo disputada por parte del grupo peruano «Pedro Zulen», cuyos miembros muestran un especial ahínco en posicionar en la agenda del pensamiento latinoamericano la magistral figura de Augusto Salazar Bondy como el primer filósofo de la liberación, cuestionando así la indicación dusseliana que sostiene el origen propiamente argentino de este movimiento. Véase Rojas, 2019.

una destructiva, cuyo blanco es la filosofía moderna europea en cuanto ontología; y otra constructiva, la praxis de liberación en vista de su superación.

Ahora bien, la pregunta que da título a nuestro trabajo nos remite a la consideración del modo en que se hace filosofía según este movimiento, de allí que la dimensión a considerar es la metodológica. Este tema ha estado presente desde un inicio como una de las preocupaciones iniciales del movimiento y ha sido además intensamente trabajado por sus diferentes miembros. Aspectos metodológicos han sido tratados por Arturo Andrés Roig, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg, Juan Carlos Scannonne y Julio De Zan, sólo para nombrar algunos (Ardiles, *et al.*, 1973).

Por nuestra parte, estudiaremos este tema prestando atención a la filosofía desarrollada por Enrique Dussel, uno de los representantes más significativos y prolíficos de este movimiento. De hecho, en el marco de su desarrollo filosófico desplegará una propuesta metodológica que denominará originariamente «método analéctico» o «método anadialéctico».³ Nos concentraremos en el examen de sus notas fundamentales ajustándonos al análisis de las obras que nuestro autor publicara por entonces, pues la propuesta metodológica desplegada en esas obras constituye un elemento angular respecto del filosofar crítico de nuestro autor desde entonces hasta hoy, pero también, como es de suyo comprensible, de un sector del movimiento mismo de la filosofía de la liberación.

En este sentido, la filosofía de la liberación de cuño dusseliano puede ser caracterizada como un sistema filosófico con su propia lógica, la cual

³ Aspectos de este método han sido estudiados en numerosos trabajos respecto de los cuales mencionamos los siguientes: Parísí, 1979; González, 2014 y Herrera Salazar y Reyes López, 2017. Sin embargo, no hemos hallado en ellos una singular atención al proceso mismo del pensar que se juega a partir de él, cosa que nos proponemos mostrar en este trabajo.

permite pensar la praxis histórica y desde ella tematizar filosóficamente los diversos temas de esta filosofía: la histórica, la ética, la política, la económica, la erótica, la pedagógica, la estética, entre otros. Se trata de lo que podríamos llamar su matriz generativa. El acontecer de lo real es el punto de partida, pero desde él la filosofía piensa categorial y metodológicamente su facticidad en vista de su crítica y posible superación. El método de la filosofía de la liberación es precisamente el camino que debe seguir el pensamiento al considerar críticamente diferentes aspectos del orden real. Veamos de qué se trata.⁴

A principios de la década de 1970, el aporte en términos metodológicos de nuestro autor lo constituye, como dijimos, la formulación del método analéctico o anadialéctico que permite pensar filosóficamente la alteridad. Este método se yergue como alternativo y a la vez crítico respecto del método dominante en el quehacer filosófico desde tiempos remotos: el método dialéctico, cuya enorme limitación consiste en el hecho de que no permite tematizar filosóficamente y en cuanto tal lo otro que la identidad de sí, i. e., la alteridad.

La formulación de una ética de la liberación será expuesta en los cinco tomos de la obra más importante de nuestro autor por entonces, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada a partir de 1973. Hacia 1998, veinticinco años después, y con la publicación de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, los postulados iniciales de su ética serán significativamente complejizados mediante una arquitectónica de principios que, sin embargo, sostendrá el punto de partida en la exterioridad del otro como su elemento teórico y metodológico fundante (Dussel, 2001b y 2004), cuestión que nos da pie a poner en evidencia la importancia del método para el sistema de la filosofía

⁴ En un sentido restringido, de aquí en adelante entenderemos por «filosofía de la liberación» la filosofía desarrollada por Enrique Dussel.

de la liberación dusseliana.

Nuestra argumentación se articulará en cuatro momentos. En el primero brindaremos una caracterización inicial respecto del método, indicando tanto su *corpus* como los elementos centrales que lo componen. En el segundo abordaremos la caracterización del método dialéctico tal como lo entiende la filosofía de la liberación, *i. e.*, como un método de la lógica de la identidad y la diferencia, e indicaremos en qué sentido el método anadialéctico es dialéctico. En tercer lugar, analizaremos el tránsito de la totalidad dialéctica al ámbito de la exterioridad para dar pie a la descripción de lo propiamente analógico del método. Y analizaremos las consecuencias prácticas que tanto un método como el otro tienen según la caracterización de esta filosofía. En buena medida, la segunda y tercera partes pondrán en evidencia la distinción entre el método dialéctico y el método anadialéctico. Finalmente, abordaremos la cuestión de la corrección del método como «momento analéctico» del método dialéctico.

1. Caracterización inicial respecto del método de la filosofía de la liberación

El método analéctico o anadialéctico es el método del pensar de la filosofía de la liberación, *i. e.*, es el modo como esta filosofía piensa lo real y su devenir. Este método permitirá criticar la categoría ontológica por excelencia, la categoría «*ser*», ya que es la que impide pensar lo otro que sí, lo distinto, la alteridad meta-física. La pretensión de la filosofía de la liberación es repensarlo todo, tanto la lógica y la ontología hasta la estética y la política, y hacerlo desde el «no *ser*», desde el otro, desde la nada de sentido respecto de la totalidad vigente (Dussel, 1975b: 65), léase el/la oprimido/a, el ser humano pobre, la mujer, el/la indio/a, los pueblos originarios, *los/las desharrapados/as del mundo* (al decir de Paulo Freire), *los/las condenados/as de la Tierra* (como lo diría Frantz Fanon). Esta

pretensión, amén de divergencias, abandonos y críticas de los diferentes miembros del movimiento (Roig, 1984 y Cerutti, 2006), sigue constituyendo el sostén de la filosofía producida por Dussel, y otorga además la clave de su método. Su núcleo se halla, para nosotros, en su instrumental categorial y metodológico, en su modo de pensar, como hemos indicado, el acaecer de lo real. La cuestión metodológica y crítica fundamental de esta filosofía consiste en preguntarse siempre y en primer lugar por quién padece las determinaciones negativas de un sistema dado, sea este en el campo que sea: erótico, pedagógico, político, económico, ecológico e incluso teológico.

El método de la filosofía de la liberación, lo repetimos, exige preguntarse como punto de partida quién es el/la pobre, el/la oprimido/a respecto del nivel práctico que se esté considerando. Esta es la clave: el saber situarse en el/la otro/a como oprimido/a y desde allí principiar el discurso crítico y liberador, *i. e.*, situarse desde la negatividad del sistema para desde allí realizar su crítica en vista de su superación. El método principia por el reconocimiento de quien padece las consecuencias negativas de un sistema para, a partir de entonces, realizar una decodificación del marco teórico que justifica su opresión. En este sentido, el aporte dusseliano consistirá justamente en la propuesta de un método de pensamiento que haga posible la consideración filosófica de lo distinto. El método del pensamiento moderno, en cambio, es el que piensa la identidad del sistema dado en cuanto tal; se trata del «método dialéctico u ontológico». Sin embargo, el que permitirá afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico y que exigirá ir más allá de la totalidad fundante del sistema hacia una nueva totalidad, es el «método anadialéctico». Dice nuestro autor:

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía

modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como «objeto» o «cosa» en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. (Dussel, 1973b: 156-157 y con ligeras modificaciones también en 1974: 176)

Este texto evidencia cuál es el punto de partida para el filosofar latinoamericano, según nuestro autor. La dialéctica como método es propiamente la hegeliana. El comienzo de la superación de este método ha sido a través de la tarea emprendida por los posthegelianos de la mano del «segundo» Schelling. Pero, además, la superación del pensamiento ontológico heideggeriano ha sido viabilizada por Emmanuel Levinas. Ambas instancias instauran un ámbito de consideración real y posible de ser tematizado filosóficamente, el cual se halla más allá, en el sentido metafísico que nuestro autor aplica, de la totalidad ontológica propia del pensar hegeliano y heideggeriano, cada uno a su modo.

Nuestro autor trabaja la cuestión del método de la filosofía de la

liberación en diversos pasajes de su obra.⁵ En primer lugar, la obra publicada en el año 1972 cuyo título fue *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (Dussel, 1972); texto reeditado en 1974, con correcciones y ampliaciones, y bajo el título *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974), en donde destacan los capítulos 4 y 5 que tratan propiamente del método en cuestión. En segundo lugar, el capítulo VI del tomo segundo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicado en 1973 y titulado «El método de la ética», en particular, el § 36 cuyo título es: «El método analéctico y la filosofía latinoamericana» (Dussel, 1973a).⁶ En tercer lugar, el capítulo 5 de *Filosofía de la Liberación* (cuya primera edición fue publicada en 1977), en especial el § 5.3 titulado «Momento analéctico» (Dussel, 1985).⁷ En cuarto lugar, las tesis 9.1, 11 y 12 de la obra *20 tesis de política* (Dussel, 2006). En quinto lugar, el § 11.2 del primer tomo de *Política de la Liberación* (Dussel, 2007). Y, finalmente, el epílogo de *14 tesis de ética* titulado, «Paradigma de la liberación» (Dussel, 2016). También hay menciones al método en el cap. VI de *Introducción a la filosofía de la liberación*, titulado «El método del pensar latinoamericano; la analéctica como "ruptura teórica"» (Dussel, 1995), y en

⁵ Hemos sabido de la intención de nuestro autor de escribir una obra que sucintamente revise y actualice los supuestos y alcances del método anadialéctico. Dicha obra se titularía *Mínima lógica de la liberación*. Sin embargo, hasta el momento no hay noticias sobre la misma más allá de lo dicho en el curso que dictara en el semestre 2016-2 en el Colegio de Filosofía de la UNAM titulado «Sobre el método analéctico crítico». Véase también la alusión a este proyecto futuro en Dussel, 2014: 304 n. 14.

⁶ Este texto fue escrito hacia 1972 y respecto de él ha dicho Dussel en el en curso ya mencionado, que representa la actualidad de lo que piensa. Este escrito también fue publicado en el libro *América Latina: dependencia y liberación* (Dussel, 1973c: 108-131) y en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Ardiles, 1973).

⁷ Ha dicho Dussel que con esta denominación ha destituido a la analéctica del lugar de método, situándola como un momento propio del método dialéctico. Y esto es así porque no tenía clara consciencia de por qué era un método. La distinción entre método propiamente dicho o momento del método dialéctico es toda una cuestión que parece no estar cerrada por el mismo Dussel. Más adelante en este trabajo abordaremos sumariamente este punto de discusión. De momento no conocemos un trabajo de nuestro autor que resitúe a la analéctica como un método más allá de lo enunciado en el curso mencionado.

el apéndice de la obra *Ética comunitaria*, titulado «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales» (Dussel, 1986).

La lógica propia de la filosofía de la liberación dusseliana es tanto dialéctica como analógica, es decir, no es solamente dialéctica ni es meramente analógica. Es una posición más compleja que reúne a ambas. Se trata de una manera de pensar y de exponer el despliegue y transformación de lo real que es a la vez dialéctico y analógico. Pero, ¿en qué sentido esto es así? Veamos propedéuticamente esta cuestión para luego desplegarla analíticamente. El método de la meta-física de la alteridad es dialéctico en tanto que la liberación consiste en el pasaje de una totalidad⁸ (llamaremos «T0» al sistema vigente u orden moral establecido) a una nueva totalidad (llamaremos «T1» al nuevo sistema como superación de T0). Pero esa nueva totalidad (T1) no es meramente continuidad de la anterior, sino que posee elementos novedosos surgidos desde la puesta en cuestión de dicho sistema por la exterioridad⁹ del mismo (llamaremos «E» a la exterioridad del sistema T0). La cuestión de la crítica en Dussel es posible por la dimensión de la exterioridad; sin la referencia a ésta todo se disuelve en el ámbito de la mismidad propia de la totalidad. Esta puesta en cuestión y esa novedad es lo analógico del método. Se trata, como vemos, de un método que articula la dialéctica con la analogía, de modo que el método anadialéctico es tanto una dialéctica analógica como una analogía dialéctica.

Ahora bien, desde nuestra interpretación, el método supone poner en funcionamiento todas las categorías del discurso de la filosofía de la liberación, *i. e.*, proximidad (P_{c-c}), totalidad (T₀, T₁), mediaciones (M),

⁸ «Totalidad indica ese límite de límites. [...]. Evidentemente es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad fundamental; es la totalidad de totalidades» (Dussel, 1985: 34).

⁹ «Exterioridad [...] quiere indicar el ámbito desde donde el otro hombre [ser humano], como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela» (ibid.: 53).

exterioridad (E), alienación (A) y liberación (L) (Dussel, 1985). Pensar lo real analécticamente supone hacer funcionar todas las categorías de la meta-física de la alteridad, cuyos sentidos son adquiridos cabalmente cuando metodológicamente pensamos el devenir de lo real a partir ellas. En lo que sigue avanzaremos en base a esta consideración.

Una primera cuestión fundamental para el desarrollo argumentativo de este trabajo consiste en indicar qué entiende Dussel por las nociones de «diferencia ontológica» y «distinción meta-física». Esto es así dado que la lógica propia del método dialéctico será la lógica de la diferencia y la identidad, mientras que la lógica propia del método anadialéctico será la de la distinción y la analogía. La dialéctica, en tanto que unívoca, considera la identidad y la diferencia; la analéctica, en tanto que analogía, en cambio, la semejanza y la distinción. La lógica tradicional estudia, entre otros, tres temas importantes, a saber: la univocidad, la analogía y la equivocidad. En efecto, en el plano de la argumentación, lo unívoco se transforma en un pensamiento dogmático, propio del marco positivista, y el equívoco en un pensamiento escéptico, propio del relativista. Sólo lo análogo es capaz de conciliar aparentes dilemas y abordar conceptos complejos (Beuchot, 2007 y 2009). La dialéctica dialógica entre «lo mismo» y «lo otro» puede tener una doble vía radicalmente distintas entre sí. Por un lado, la dialéctica monológica, lo otro en la mismidad como diferencia; y por otro, la analéctica dialógica, la alteridad ante la mismidad como distinto (Dussel, 1973a: 102). El método analéctico desarrolla la segunda vía.

La noción de diferencia es entendida por nuestro autor como lo que es arrastrado desde la identidad o la in-diferencia originaria hasta la dualidad; la diferencia supone la unidad de lo Mismo (Dussel, 1973a: 102). La diferencia ontológica es la analogía del ser y del ente, que sin embargo no es la analogía del ser mismo (Dussel, 1974: 189). La distinción, en cambio, es lo separado, lo no necesariamente procedente de la identidad que como

totalidad los comprende (Dussel, 1973a: 102). La distinción meta-física considera los analogados del ser en cuanto analógicos (Dussel, 1974: 189); se trata de la diversidad del ser en una y otra significación originariamente distinta:

Ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía. En la diferencia, al fin, todo es uno. En la distinción la diversidad puede caer en el solipsismo por aversión, pero puede igualmente advertir su destrucción por el ensimismamiento egótico y re-vertirse al Otro por conversión en el diálogo (Dussel, 1973a: 103).

Para Dussel, la cuestión no estriba en que solo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes; el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *voẽiv* griego, de la *Vernunft* hegeliana o de la *Verstehen* heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser (Dussel, 1974: 190-191):

«El Otro» como «lo otro» diferente dentro de la Totalidad de «lo Mismo» es *parte* del mundo, del horizonte trascendental ontológico. «El Otro» como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de «lo Mismo» puede proponer, en cambio, algo *nuevo* desde su exterioridad real. La *nada* expresa, con respecto a mi mundo como Totalidad de la mismidad (de la potencia-acto), *negativamente* para mí, la afirmación de la autonomía o libertad ajena que como «el Otro» obrará lo que elija sin que yo pueda ponerle condiciones de posibilidad. (Dussel, 1973a: 125)

Detengámonos entonces, en primer lugar, en la caracterización que traza Dussel respecto del método dialéctico.

2. El método dialéctico: lógica de la identidad y ontología

Como dijimos, dos años después de la publicación en 1972 de la obra *La dialéctica hegeliana*, Dussel publica una nueva edición de este trabajo bajo el título *Método para una filosofía de la liberación* (1974), cuyo subtítulo encierra el programa metódico de esta obra: «Superación analéctica de la dialéctica hegeliana».

En efecto, para la construcción del método anadialéctico nuestro autor estudia detenidamente diversas posiciones en torno a la dialéctica: por un lado, los supuestos platónicos y aristotélicos, así como también los supuestos modernos, sobre todo la dialéctica hegeliana en cuanto tal y su superación a partir de la crítica schellingiana y la de los filósofos posthegelianos. Estudia, pues, las posiciones de autores tales como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Schelling y los poshegelianos Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Por otro lado, analiza las críticas a la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo* (2012) que realiza Levinas en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977), pero también las de Sartre y Zubiri (Dussel, 1974 y 1995: 109-111). Posteriormente, plantea la cuestión de la superación de la ontología dialéctica con el método de la filosofía de la liberación como otro modo de pensar y de decir la realidad.

Tales críticas constituyen, para nuestro autor, la «prehistoria» de la filosofía latinoamericana de la liberación, siendo a su vez considerada como una novedad en la historia de la filosofía. Estas críticas, dijimos, inauguran un ámbito trascendental a la identidad ontológica. La filosofía de la liberación como novedad en la historia de la filosofía es, pues, novedad analógica, surgida desde lo otro que la filosofía moderna europea. Lo que permite su novedad es la consideración de un nuevo punto de referencia metódico: la alteridad. Por ello, Dussel entiende que la filosofía de la liberación en cuanto meta-física de la alteridad es un pensar nuevo y trans-moderno, y sostiene

al respecto, en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, lo que sigue:

La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna¹⁰ y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! (Dussel, 1973b: 162).

Esa riqueza es, metafóricamente, el pensar filosófico latinoamericano de la liberación. El esfuerzo teórico de nuestro autor ha consistido en pensar de una manera tal que no sea posible quedar encerrado ni en el pensamiento de Hegel ni en el de Heidegger, *i. e.*, ni en la dialéctica ni en la ontología. La apertura a la alteridad, desde la cual se tematiza filosóficamente al otro como radicalmente distinto, será posible a partir tanto de la crítica schellingiana y de los posthegelianos a Hegel como de la crítica levinasiana a Heidegger.¹¹

El método de la ontología de la identidad o de la totalidad, decíamos, está representado para Dussel en las filosofías de Hegel y Heidegger, fundamentalmente.¹² Es el método del pensar de la totalidad (hegeliana,

¹⁰ En su momento, Dussel caracterizó como «postmoderna» a la filosofía de la liberación, sin embargo, para evitar que sea entendida equívocamente, reemplazó dicha palabra por «transmoderna», para no confundirla con el pensamiento de Lyotard o Vattimo.

¹¹ La crítica de la que hablamos la realiza Schelling en su obra *Filosofía de la revelación* de 1841, como también poshegelianos como Ludwig Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo* de 1841; Karl Marx con los *Manuscritos de París* de 1844 y Søren Kierkegaard con *Post-scriptum a las migajas filosóficas* de 1846.

¹² Para 1973, Marx también era para Dussel un pensador de la totalidad. Sin embargo, esta consideración trocará hacia mediados 1980, luego de su analítica, profunda y creativa

desde el absoluto; o heideggeriana, desde la finitud). En su obra *Filosofía de la liberación* (1985), Dussel entiende por dialéctica lo siguiente:

El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento. En el nivel semántico se refiere a sistemas concretos teniendo por punto de partida radical (o de llegada si se quiere) el mundo cotidiano, en su nivel acrítico. La categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia. Es decir, el método dialéctico parte del principio mismo de la ciencia; puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo, desde el nivel político, erótico, pedagógico, económico, etc. Puede pensar a la misma naturaleza como un momento en la historia del mundo; puede cuestionar la totalidad de la ciencia. Los supuestos (lo puesto debajo) últimos son el tema de la dialéctica (Dussel, 1985: 178-179).

Se trata de un movimiento que acontece al interior de una misma totalidad, un ámbito lógico que fundamenta a los entes a partir de la identidad y la diferencia. En efecto, es un devenir determinado por la identidad y la diferencia que se realiza al interior de un sistema dado ($T_0 \rightarrow T_0$, donde « $\rightarrow$ » indica movimiento o pasaje de una instancia a otra). Es un sistema que deviene desde sí y por sí mismo. El método dialéctico, de hecho, al no reconocer la distinción de la alteridad (E), la subsume eliminando de ella todos sus rasgos distintivos, *i. e.*, hace de lo distinto identidad al incorporarlo a la mismidad del sistema (T_0). De allí que este proceder metódico sea propio de la dominación en tanto que ella implica la negación de la afirmación de la alteridad. La lógica de la identidad o la lógica de la univocidad es, en definitiva, la lógica de un pensamiento totalitario.

La dialéctica como el método de la identidad y la diferencia supone,

lectura de la obra del autor de *El capital*. Véase Teruel, 2010.

precisamente, la conciliación de los opuestos en la diferencia a partir de su subsunción en la identidad. Las diferencias, lo que se corresponde con el momento de la negación, son asumidas en el momento de la negación de la negación. Las diferencias entonces son asimiladas en la identidad haciendo de lo diferente algo idéntico. Así, aquello que es diferente resulta ser identificado por la mediación dialéctica en la totalidad.

3. El método anadialéctico: lógica de la distinción y meta-física

Para Dussel, el método anadialéctico consiste en la superación¹³ de la dialéctica a través del planteo meta-físico de la exterioridad del otro, en la superación de la ontología por mediación del momento antropológico (Dussel, 1974: 14 y 149). Es el momento propiamente crítico del método y, en cuanto crítica al sistema, es el momento liberador. Para entender por qué es así, necesitamos considerar la cuestión del tránsito de la totalidad hegeliana al ámbito de la exterioridad. Según nuestro autor, este pasaje es posible a partir fundamentalmente de la crítica a Hegel por parte de Schelling y los posthegelianos (Dussel, 1974: 14), como también de la crítica de Levinas a Heidegger.

Ahora bien, hemos dicho que el método dialéctico encuentra en Hegel su principal exponente. La dialéctica hegelina presenta, fundamentalmente, dos momentos, el de la negación (1) y el de la negación de la negación (2). Pero el método anadialéctico que formula la filosofía de la liberación posee tres: el primero es positivo y consiste en afirmar la propia positividad de la exterioridad (E). En esto consiste la novedad del método. Esta exterioridad, en un segundo momento, es alienada (A) en el sistema vigente (T0). Es desde aquella primera afirmación que, en un tercer momento, se puede negar la negación y construir desde ella, mediante una

¹³ En su momento, el método analéctico fue presentado por Dussel como la superación de la dialéctica hegeliano-marxiana, véase Dussel, 1973b: 132, 156-157; 1974: 11, 18, 186-187 y 226; 1986: 261-261; 1995: 233-234, 238; y también Cerutti Guldberg, 2006: 426.

praxis de liberación (L), un nuevo sistema (T1). En efecto, veamos esquemáticamente esta cuestión: (a) dada la identidad del sistema (T0), (b) siendo además el/la oprimido/a en el sistema una diferencia interna respecto de la identidad del mismo (A), *i. e.*, respecto de la totalidad idéntica de sí, ya que sólo hay diferencias internas a esa totalidad dominadora; y (c) considerando que el/la oprimido/a no es sólo una diferencia interna desde la mismidad del sistema, sino que también tiene una dimensión no comprendida en el sistema, *i. e.*, es exterioridad o trascendentalidad interna al mismo (E), distinción analógica respecto de la identidad del sistema. Entonces, (d) la analogía permite considerar la distinción al sistema (T0), *i. e.*, la exterioridad (E) al mismo, la exterioridad a la identidad, puesto que en la lógica de la identidad no hay exterioridad. En la analogía, entonces, la totalidad (T0) es una distinción respecto de otra que es la exterioridad (E). El/la oprimido/a subsumido/a (A) en la totalidad del sistema (T0) es también distinto/a respecto de ella. Es precisamente desde el ámbito de la exterioridad (E) de la totalidad de la identidad (T0) desde donde surge la capacidad de negar al sistema (T0) y construir uno nuevo (T1), a través de una praxis de liberación (L).

De modo que, lo repetimos, desde el ámbito de la distinción, *i. e.*, de la exterioridad (E) respecto de la totalidad (T0) y en la afirmación analógica de su exterioridad (E) se niega la universalidad del sistema (T0), y se construye uno nuevo (T1), el cual no es el mero pasaje de la potencia al acto (T0 → T0); no es tan sólo el pasaje de lo que en el primer sistema (T0) estaba en potencia y es actualizado en el nuevo, sino que el aporte que hace el otro desde su exterioridad (E) en cuanto a su distinción al sistema dado (T0) constituye la novedad con respecto a él. No se trata de un pasaje de la potencia al acto en el nuevo sistema, sino del acto impotente ante lo imposible, *i. e.*, la potencia del sistema dado desde la interpelación de la

nada surge un sistema con novedad.¹⁴ En términos hegelianos, el desarrollo del concepto, la concreción de la abstracción del concepto, es el despliegue de las figuras en abstracto ya contenidas en el concepto, la realización del concepto. Así, la novedad es la actualidad de lo ya dado. El argumento es el siguiente: el sistema mismo no puede crear lo nuevo sino desde la interpelación de alguien que desde la exterioridad como nada del sistema interviene en la movilización de lo ya existente haciendo posible la creación de algo nuevo. En el nuevo sistema se conjuga tanto el pasaje de la potencia al acto (y en este sentido hay continuidad dialéctica) con el pasaje de lo no incluido a lo sí incluido, y en este sentido hay en él novedad ($T0 \rightarrow T1$). Por ello el nuevo sistema no es idéntico ni diferente al anterior sino analógicamente distinto. Se trata del proceso de una anadialéctica donde el primer sistema ($T0$) es analógico respecto del segundo sistema ($T1$), i. e., tienen algo en común, aquellos elementos que el nuevo sistema toma del antiguo, pero además hay nuevos elementos que nunca estuvieron en el anterior y que son aportados precisamente por el ámbito de la exterioridad (E) del sistema transmutado ($T0$).

Se trata, como se ve, de otra manera de pensar el desarrollo, donde no se sigue la lógica de la identidad, puesto que en ella solo hay dos posibilidades, o bien que el/la dominado/a pase a ser dominador/a o bien que el/la dominador/a continúe con su dominio; esto es todo, al modo de la transvaloración nietzscheana de todos los valores. Mientras que en la lógica de la analogía, el/la dominado/a que tiene una exterioridad en última instancia irreductible en el sistema dado, al constituirse el próximo

¹⁴ Corrijo este trabajo mientras el pueblo de Chile, desde su rebeldía creadora, hace temblar a la totalidad opresora del gobierno en manos de su presidente Sebastián Piñera. ¡Viva el pueblo de Chile! Véase «Cacerolazos, saqueos y represión en Chile» (Página/12, 21 oct 2019); «Protestas en Chile: las 6 grandes deudas sociales por las que muchos chilenos dicen sentirse "abusados"» (BBC News Mundo, 21 oct 2019); «Protestas en Chile y Ecuador: ¿en qué se parecen y diferencian las últimas revueltas sociales en estos dos países?» (BBC News Mundo, 22 oct 2019).

sistema no ocupará el lugar de los dominadores sino que será un nuevo sistema donde todos redefinirán sus funciones en el mismo. Ahora bien, teniendo en cuenta la imposibilidad de la perfección de todo sistema, el nuevo inevitablemente volverá a totalizarse. Lo que determinará la necesidad de una nueva transformación, un nuevo pasaje a otro sistema análogo ($T_1 \rightarrow T_2$).

Pero entonces, ¿en qué sentido el método anadialéctico es, pues, también analógico? Lo es porque su punto de partida no está en la afirmación de la identidad sistémica (T_0) sino en la afirmación de la distinción analógica (E). Es desde la afirmación del otro que se revela con su palabra desde su libertad incondicionada. Se trata, pues, de una cuestión fundamentalmente ética: la analéctica tiene en cuenta el rostro sensible del otro y exige poner fácticamente a su servicio un trabajo-creador que haga posible la constitución de un nuevo orden sistémico (T_1). La cuestión de la analogía será propiamente la cuestión de la lógica de la liberación:

El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia*-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método *ana*-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dialéctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un

punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico* (Dussel, 1974: 182).

Dijimos que la cuestión de la superación de la ontología dialéctica a través del método de la filosofía de la liberación es el tema central de la anadialéctica. Dice al respecto nuestro autor:

No podemos seguir a Hegel ni a los hegelianos, no podemos seguir a los fenomenólogos ni a los existencialistas, porque ellos se imitan unos a otros. Sólo podremos seguir a los críticos de Hegel para poder continuar, pero siendo más críticos que ellos mismos, es decir, pensando a partir de categorías nuevas. (Dussel, 1995: 134)

La posibilidad de salir de la lógica dominante del pensar ontológico moderno estriba, en un sentido abstracto, en la consideración de la exterioridad (E). La dialéctica es, como dijimos, el pasaje de un horizonte a otro, de una totalidad a otra, pero es un devenir de lo mismo a lo mismo, un devenir de la identidad y la diferencia ($T_0 \rightarrow T_0$). Mientras que la analogía es el elemento que torna posible la constitución de la relación entre esos horizontes disímiles, el de la totalidad y el de la exterioridad. La analogía permite entonces tener un punto de apoyo exterior a la identidad del sistema para poder ponerlo en cuestión y trascenderlo.

En efecto, lo anadialéctico indica el hecho real por el que todo ser humano, todo grupo, comunidad o pueblo, se sitúa *más allá* del horizonte de la totalidad, de la delimitación del sistema vigente (T_0) (Dussel, 1985: 180). La exterioridad del otro, según el método anadialéctico crítico, debe ser primeramente afirmada. La dialéctica en tanto que negación de la negación es la fuerza del proceso dialéctico. No es suficiente. Será posible negar la negación si se tiene alguna una imagen de la afirmación, una consideración afirmativa de la propia alteridad, un ponerse a sí mismo de la

otredad. En efecto, para Dussel hay una instancia afirmativa o positiva previa a la negación dialéctica.

Expliquémonos mejor. Para poder pasar de una totalidad dada a otra nueva ($T_0 \rightarrow T_1$), que es el proceso dialéctico mismo, es preciso de alguna manera imaginar primero la positividad que permitirá la negación de la negación. Esto es precisamente lo analéctico. La analéctica se abre así al ámbito meta-físico, al ámbito que se halla más allá de la identidad del sistema: el de la alteridad, de la exterioridad (E), el ámbito de la distinción, de la otredad frente a la mismidad del sistema. El método analéctico tiene entonces como punto de partida un momento antropológico: la revelación del otro (E). Y en cuanto tal no es una relación óntica de entes entre sí (M) dentro de la totalidad (T_0), sino que es una relación ética, el cara-a-cara entre dos libertades no reductibles a la mismidad de la identidad sistémica (P_{c-c}). En efecto, la anadialéctica parte desde el otro en tanto que libre, como un más allá (E) del sistema de la totalidad (T_0) que afirmándose a sí mismo permite tanto ponerlo en cuestión, ya que evidencia su negatividad —i. e., ser alienado (A) en el sistema—, como superarlo en un nuevo sistema (T_1) a través de una praxis de liberación (L).

Según lo que hemos indicado, y a modo de brevísimas recapitulación, el método propio de la *ontología de la totalidad* es el dialéctico. Frente a este, Dussel construye un nuevo método, el anadialéctico, como método de la *meta-física de la alteridad*. El método es anadialéctico porque considera como punto de partida un *más allá* de la totalidad vigente del sistema dado (T_0), el punto de partida está en la exterioridad (E), en el otro que es afirmado en su positividad en el momento lógico inicial del método. Esto constituye la posibilidad de la irrupción de lo radicalmente nuevo, su novedad como exterioridad:

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial. El método dialéctico u

ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la comprensión del ser, o la identidad del concepto en y para-sí como idea absoluta en Hegel: «el pensar que piensa el pensamiento». La ontología de la identidad o de la totalidad piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filoso-fía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica (Dussel, 1974: 175-176).

El saber-oír es el momento constitutivo del método analéctico mismo.¹⁵ Es el momento discipular del filosofar como la condición de posibilidad del *saber-interpretar para saber-servir* en los diversos momentos meta-físicos del cara-a-cara (la erótica, la pedagógica, la política y el antifetichismo). El/la filósofo/a de la liberación debe saber-oír la voz que proviene desde la exterioridad (E) del sistema vigente (T0). Este/a filósofo/a debe ser un/a servidor/a comprometido/a con la liberación misma. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del

¹⁵ Dussel refiere a Is. 50:4: «mañana tras mañana me despierta, despierta mi oído para escuchar como los discípulos».

proceso concreto de la liberación. Ese tema, esa palabra, se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación (Dussel, 1974: 184).

Nótese en el siguiente texto el análisis comparativo respecto de los métodos en cuestión, el dialéctico y el analéctico. Se trata de un excelente resumen que traza nuestro autor a partir de la consideración de las características de cada método:

De la misma manera, cuando más otro es «el Otro», más *nada* es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. El Libre en absoluto, la Nada absoluta de mismidad creada, la Negatividad pura es el Otro absoluto, el Creador de la constitución real de las cosas y los hombres. Por ello la Alteridad, «el Otro», la Nada, la Libertad, la Creación y la Novedad se oponen a la Totalidad, «lo Mismo» (siempre neutro), la Necesidad, el Eterno retorno y la Inmóvil. En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía (el hombre como *lógos* ante las cosas: *tà ónta*) o economía («ley de la casa» o el Todo); en la analéctica de la Alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello es meta-física o ética (el hombre como libre ante otro libre real: «el Otro» que exige justicia). En la Totalidad sólo hay monólogo de «lo Mismo»; en la Alteridad hay diálogo entre «el Mismo» y «el Otro», diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso. Ese dis-curso (*correr-a-través-de* la novedad de la Alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre desde su generación intrauterina hasta su muerte. La historia, el dis-curso, es el *entre* «el Mismo» y «el Otro» como exterioridades cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso. (Dussel, 1973a: 127)

Una última observación. Es preciso reconocer que la cuestión tanto de la

ontología de la totalidad como de la *meta-física de la alteridad* no es un mero ejercicio de lógica abstracta, por ello se trata de reconocer el alcance concreto de estas mismas lógicas en su dimensión ética y política¹⁶:

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. (Dussel, 1974: 183)

La ontología de la totalidad o la lógica de la identidad permite la justificación de la dominación. La meta-física de la alteridad o la lógica de la analogía permite la fundamentación de la liberación. Entre las consecuencias ético-políticas de la lógica de la identidad moderna hallamos, por ejemplo, las siguientes: el eurocentrismo, el colonialismo, el capitalismo, el patriarcalismo, las diversas manifestaciones del totalitarismo, el racismo, etc. Se trata inevitablemente de las consecuencias prácticas de la concepción unívoca del ser, de la realidad, de la historia. Frente a ella se alza otra exigencia, otra necesidad, la inauguración de otro mundo posible, lejos de la univocidad ontológica, donde todos los mundos sean posibles. La lógica de la liberación como lógica anadialéctica permite pensar y obrar en una praxis que permita la novedad en la historia, una novedad que sólo desde la alteridad negada se puede gestar. El método anadialéctico, dialéctico y analógico a la vez, según dijimos, es pensado por Dussel como la superación polisémica de los dilemas que plantea la razón moderna.

¹⁶ La obra de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (1993), será clave en el análisis que nuestro autor realice de las implicancias prácticas que la ontología de la totalidad tiene cuando la mismidad se constituye como lo fundante de la alteridad en tanto que diferencia interna.

4. Sobre el estatuto de la lógica de la liberación: el «momento analéctico» del método dialéctico

Es preciso señalar que frente a esa consideración inicial respecto del método analéctico como superación de la dialéctica hegeliano-marxiana, y luego de la minuciosa y exhaustiva lectura que Dussel realizara de la obra teórica de Marx (Teruel, 2010), nuestro autor corrige su posición. No cambiará su análisis respecto de la lógica hegeliana, pero sí respecto a la de Marx, quien, según Dussel, invierte la lógica de Hegel, pero no respecto de la caracterización del marxismo dogmático como el pasaje del idealismo al materialismo, sino por la irrupción en la totalidad del capital de un momento exterior a ella, el trabajo vivo.

La corrección del método analéctico supone la identificación del momento ana-dialéctico del método (Dussel, 1983: 94-98 y 1985: 180-182). El momento ana-dialéctico se presenta como la instancia de la crítica desde la exterioridad: es el momento de la irrupción de la alteridad en el sistema, es una irrupción del otro que exige justicia. A este momento afirmativo le llama nuestro autor «momento analéctico». El método tiene como punto de partida un momento antropológico que no es relación óptica con la alteridad sino ética: la revelación del otro en el cara-a-cara.¹⁷

El momento ana-dialéctico trata precisamente del pasaje de la ontología a la meta-física, *i. e.*, la apertura a la alteridad más allá del fundamento de la identidad del sistema, más allá de la mismidad de la totalidad. «Ana-dia-léctico», donde «aná» indica la trascendencia positiva del otro; el «díá» el pasaje; el «lógos» la totalidad. Es un pasaje más allá de la totalidad desde la alteridad positiva (Dussel, 1985: 180 y 1986: 262).

¹⁷ Esta instancia antropológica es fundamental para interpretar en Dussel el sentido de la crítica, *v. gr.*, de los principios normativos críticos formulados en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Dussel, 1998a).

La cuestión central de la corrección del método dialéctico consiste en la pérdida del estatus de la analéctica como método propio y su redefinición como momento del método dialéctico. En principio, hemos dicho, el método analéctico fue erigido como una alternativa lógica tanto a la dialéctica hegeliana como a la marxiana. Su corrección implica ahora representarlo como un momento de *trascendentalidad interna* dentro del sistema dialéctico. En efecto, en la redefinición metodológica de la filosofía de la liberación, la analéctica será una pieza esencial del movimiento dialéctico, pues es parte integrante de la dialéctica, y de manera especial, de la dialéctica de Marx. La dialéctica constituye para Dussel el contexto mayor en el que se inscribe la analéctica:

Esta nueva visión, que resume la transformación del planteamiento metodológico inicial de la filosofía de la liberación de Dussel, representa, a nuestro modo de ver, el resultado central de la intensiva y directa lectura de Marx emprendida por Dussel a partir de 1976/1977. Con esto queremos decir también que esa nueva concepción refleja una experiencia hermenéutica decisiva, a saber, el descubrimiento de Marx como fundador de una dialéctica distinta, «la verdadera dialéctica», histórica y positiva. En otras palabras, Dussel descubre a Marx como pensador de la exterioridad y reconoce en el método dialéctico marxiano la lógica radicalmente crítica, superadora de todo sistema, de la alteridad. (Fornet-Betancourt, 2001: 336)

Esta corrección tiene que ver, según Fornet-Betancourt, con el interés de Dussel de converger metodológicamente con Marx: Así lo afirma el autor de origen cubano:

Insistimos en esta concepción de la analéctica como método propio — que Dussel defiende hasta 1979— porque entendemos que ese viraje en la posición filosófica dusseliana que hemos caracterizado

metodológicamente como el paso de la resistencia frente a Marx a la convergencia con Marx, es un viraje que a partir de 1980 se hace notar precisamente en el hecho de que la analéctica pierde el estatus de método propio, y se convierte en un momento del método dialéctico. Hay que constatar, en efecto, que a diferencia de la versión original de su *Filosofía de la Liberación* (1977), en la segunda edición de 1980, Dussel no habla más del «método analéctico», sino de «el momento analéctico del método dialéctico metafísico». (Fornet-Betancourt, 2001: 334-335)

A partir de 1980, Dussel entiende la analéctica como un momento complementario de la dialéctica, y más en concreto, de la dialéctica marxista:

Su dimensión «complementaria» hay que entenderla más bien como co-fundamentación de nuevas perspectivas dialécticas de pensamiento. El momento analéctico es el momento que hace que la dialéctica negativa devenga positiva. Porque es la analéctica la que hace posible que la dialéctica convierta «la anterioridad absoluta» de la exterioridad sobre la totalidad en punto de partida para su reflexión. (Fornet-Betancourt, 2001: 335)

La negación de la negación es posible desde la afirmación de la exterioridad vivida, real, concreta. El método analéctico comienza por la afirmación de la exterioridad, del otro, del ser humano pobre, del/de la oprimido/a, en definitiva, del más allá del ser del sistema. El momento analéctico, primero y originario, consiste en la afirmación de la exterioridad. Se trata de una dialéctica no meramente negativa, sino también positiva. Para Dussel, el método dialéctico, primero, afirma la exterioridad, y luego, desde ella, niega la negación; y finalmente emprende el pasaje de la totalidad dada a la totalidad futura.

Dussel señala que tanto la Escuela de Frankfurt y el marxismo ortodoxo, como Ernst Bloch y Jean-Paul Sartre, usaban todos el método dialéctico, pero una dialéctica negativa, ontológica, que al fin afirma al sistema, aunque fuera en su potencialidad futura, utópica: la mismidad como en potencia en relación a lo que estaba ya dado en acto. La ontología es el λόγος sobre el ser, el pensar de la totalidad, la filosofía que comprende al sistema en su fundamento, en su identidad. En el origen de la diferencia, dicha ontología, dice Dussel, puede moverse al fin de lo mismo hacia lo mismo y, en casos más críticos, por negación de la negación. Ahora bien, lo negado en el sistema es negado desde el mismo fundamento del sistema, por ello, la mera negación de lo negado no puede aportar novedad real; pero para Dussel, más allá del horizonte del sistema, la realidad se afirma, bulle, se alegra, experimenta, recuerda, hace historia que irrumpirá un día en las historias contadas. En efecto, la negación de la negación es posible desde la afirmación de la exterioridad vivida, real, concreta: la realidad más allá del ser del sistema indica la cuestión del momento analéctico del método dialéctico. La dialéctica negativa tiene por último horizonte la totalidad (como realidad y categoría), y por ello la negación de la negación como motor dialéctico cae en tautología. Si el motor del proceso dialéctico (que es un pasar de una totalidad a otra que la comprende, fundamenta y explica) es la afirmación de la exterioridad, puede negarse la negación desde dicha afirmación (Dussel, 1983: 95-97).

5. A modo de conclusión

Podríamos esbozar, para finalizar, un breve comentario respecto de un extenso pasaje de la obra *Método para una filosofía de la liberación* (1974) en el que se indican, como buena síntesis, los momentos propios del pensar anadialéctico:

El movimiento del método es el siguiente: En primer lugar, el discurso

filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreducible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro*, es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como «servicio» en la justicia (Dussel, 1974: 183).

En el primer momento, la totalidad tiene dos sentidos: uno es el de la totalidad existencial, por ejemplo, la totalidad del mundo de un singular; el otro es el de la totalidad sistémica (T0), por ejemplo, el sistema capitalista. Frente a ambos sentidos de la totalidad se yergue siempre una alteridad irreducible, que es lo que Dussel denomina con la categoría de exterioridad (E) o trascendentalidad. Podríamos afirmar entonces que todo el

pensamiento metodológico de la filosofía de la liberación se sostiene en la relación analéctica entre la totalidad y la exterioridad, en cuanto denuncia de la alienación (A) y praxis de liberación (L). El hecho de partir de los entes e ir al fundamento¹⁸ de los mismos es una cuestión propia tanto de la ontología hegeliana como de la heideggeriana. Lo primero del método es que cualquier tema sea referido al fundamento. Y el fundamento lo es de una totalidad. Es la totalidad la que explica el sentido de un ente. Lo concreto es el uso particular que recibe un ente en el marco de la totalidad de sentido que le da significación. Un ente puede así tener muchos sentidos según la totalidad en la que se encuentre.

En el segundo momento se demuestra la relación del fundamento a lo fundado. Esto se refiere al ámbito de la ciencia, de lo apodíctico. Lo científico es, pues, la mostración del fundamento a lo fundado. Es el retorno al ente desde el fundamento hallando así su sentido. Se trata de entes que son posibilidades, mediaciones (M) en la totalidad. Es un movimiento que va de la parte al todo, y en cuanto tal ya no es dialéctico sino científico, no es ontológico sino óntico.

El tercer momento se refiere al rostro de cualquier ser humano y constituye esto el momento trascendental del mundo (E). El otro, lo que él sea como biografía, no puede ser justificado desde el horizonte del mundo de un singular ni desde el horizonte del sistema. Este es el pasaje trans-ontológico, más allá del fundamento, y constituye el momento analógico, según dijimos. En efecto, ya no será desde la identidad de mi mundo que puedo deducir al otro, sino que necesito una experiencia distinta que es tomar al otro como otro desde una semejanza, y no como diferente desde una identidad. Por lo tanto, es el misterio de la revelación. El otro se revela

¹⁸ La palabra «fundamento» (*Grund*) no es solo hegeliana, sino que en el sentido que la toma Dussel es también y en realidad schellingiana. Heidegger, cuando en *Ser y tiempo* (2012) habla de fundamento, lo toma de Schelling, al cual le dedicó dos semestres en el año 1919-1920. Véase González San Martín, 2016.

en mi mundo, mientras que los entes se manifiestan. Las cosas se manifiestan como fenómenos, según la filosofía husserliana. Lo que se manifiesta como ente es lo cósmico. Pero el otro no se manifiesta. El otro en tanto que trans-ontológico significa que aparece en el mundo como un ente, pero queda allí como un misterio al que es preciso preguntarle «¿quién eres?», pues no se revela por sí solo. Ante esa pregunta, el otro se revela desde la libertad de sí y mediante su palabra. El otro ante el que nos situamos en el cara-a-cara, es primeramente un ser humano que se revela, que dice su palabra. Es entonces revelación del otro desde su subjetividad, desde su libertad. No es por tanto la manifestación en el mundo de un singular o de un sistema como un ente más entre todos los otros (Dussel, 1974: 181).¹⁹

El pasaje de la totalidad ontológica (T_0) al otro trans-ontológico (E) es ya analéctico en tanto va hacia el más allá del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ como totalidad o comprensión en tanto que distinción meta-física y no diferencia ontológica. Los entes (o mediaciones en el sistema, M) son diferentes entre sí respecto de la totalidad que los fundamenta, pero cada rostro óntico del otro respecto de mí mismo no es una diferencia en la identidad ontológica, sino una distinción desde la semejanza. Lo trans-ontológico exige abrirse al otro más allá del horizonte del mundo de un singular o de una totalidad dados. Y la posibilidad de que esto acontezca es por analogía. Es, pues, análogamente al sentido de la palabra de un singular o de un sistema como puede otorgarse sentido a la palabra del otro.

En el cuarto momento, la negatividad primera alude a la cuestión de que al revelarse el otro no se sabe quién es el otro. Que el otro se revele

¹⁹ Levinas habla del otro en cuanto «absolutamente Otro». En este sentido, el filósofo de origen lituano se queda en la consideración abstracta de la alteridad, *i. e.*, no considera que el otro pudiera ser un/a indio/a, un/a africano/a, un/a asiático/a. Para Dussel, en cambio, el otro puede ser pensado análogamente como otro que yo, en un sentido singular, pero también como América Latina con respecto a la totalidad europea, como el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y dependientes (Dussel, 1974: 181-182).

exige un acto de fe antropológica, un acto de confianza. La revelación del otro ante un singular o ante una totalidad sistémica ya es otro momento. Lo ético es precisamente el cara-a-cara de la experiencia del otro como otro (P_{c-c}). Esta es la esencia de lo ético, según Levinas. La ética fundamental tiene un momento originario en el cara-a-cara que ordena respetar al otro, dejarlo ser. Es preciso dejar un lugar al otro para que se revele, y esta revelación pone en cuestión al que recibe el impacto de esa revelación porque lo interpela y en esa interpelación la posición ética de la proximidad (P_{c-c}) exige tomar a cargo el misterio del otro, *i. e.*, lo que el otro sea desde sí y por sí. La negatividad primera del otro consiste en que simplemente es otro que un singular, es otro que un sistema. La interpelación del otro sitúa a quien la toma a cargo como su responsable. Y por lo tanto se es responsable de su existencia, si es una experiencia auténtica. El otro, en un sentido análogo, lo es también la comunidad, por ejemplo, en tanto que anterioridad lingüística y cultural de la cual todo singular forma parte.

Finalmente, en el quinto momento, siendo responsable por el otro es necesario cambiar el orden sistémico vigente (T_0) que lo aliena (A), *i. e.*, que en el proceso ontológico de la identidad y la diferencia lo instituye como mediación (M). Esto es, cambiar el sistema y crear otro análogo. Con la creación del nuevo sistema (T_1) finaliza el proceso, pues cuando hay otro mundo ese nuevo mundo es ya el otro punto de partida. Lo propio del método analéctico es la consideración de su dialéctica porque se pasa de una totalidad a otra, pero movido desde la interpelación del otro que es analógico y no dialéctico. El otro surge desde la distinción y no desde la diferencia y la identidad. El método analéctico es ético puesto que si no se acepta la palabra del otro como distinta se lo aliena (A), y la totalidad se cierra como pretensión, ya que nunca se puede cerrar del todo. El mal es la totalización de la totalidad en donde al otro se lo constituye como un ente, como una mediación (M) en el sistema (T_0). Es, pues, la negación del otro

como otro. El bien es, contrariamente, la liberación (L) de la alteridad (E) alienada (A) en el sistema (T_0).

Referencias

- Ardiles, Osvaldo, et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Beuchot, Mauricio (2007), «Exposición sucinta de la Hermenéutica Analógica», Lima, *Solar. Revista de filosofía iberoamericana*, n. 3, a. 3, pp. 67-77.
- _____. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Editorial Ítaca.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed. México: FCE.
- Dussel, Enrique (1972), *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- _____. (1973a), *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.
- _____. (1973b), *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina.
- _____. (1973c), *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- _____. (1974). *Método para una filosofía de la liberación; superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1975b), «La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una

- nueva generación filosófica», en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, núm. 2, julio/diciembre 1975, pp. 59-66.
- _____. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____. (1985). *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- _____. (1986). *Ética comunitaria*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- _____. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____. (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____. (1998b). «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», en *Enrique Dussel; un proyecto ético y político para América Latina*, Revista ANTHROPOS, Proyecto A ediciones, Barcelona, núm. 180, pp. 13-36.
- _____. (2001a). «Una autobiografía teológica latinoamericana», en Tamayo, Juan-José y Juan Bosch (eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, pp. 181-195.
- _____. (2001b). «Seis tesis para una filosofía política crítica», en *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 43-64.
- _____. (2004). «Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación», en Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, pp. 339-366.
- _____. (2006). *20 tesis de política*. México: CREFAL/Siglo XXI.
- _____. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

- _____. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- _____. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Mendieta, Bohórquez (eds.). (2009), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000)*. México: CREFAL/Siglo XXI.
- González San Martín, Patricia (2014), «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la anléctica», en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales, CCT-Mendoza, CONICET, vol. 16, núm. 2, pp. 45-52.
- González San Martín, Patricia. (2016). «La lectura dusseliana de Schelling: Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina», en *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Santiago, v. 7, núm. 2, pp. 13-36.
- Heidegger, Martin. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Herrera Salazar, Gabriel y Jorge Alberto Reyes López. (2017). «El método "ana-dialéctico" de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel», en Roda, Héctor Federico y Nadia Heredia (comps.), *Filosofía de la liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 71-87.
- Levinas, Emmanuel. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Marcuse, Herbert. (1993). *El mundo unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Parisi, Alberto. (1979). "Discusión sobre la Analéctica", en su *Filosofía y dialéctica*. México: Editorial Edicol, pp. 43-57.

- Roig, Arturo Andrés (1981), *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (1984), «Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos», en *Revista Nuestra América*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, a. IV, n. 11, pp. 55-59.
- Rojas, Joel (2019), *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*, tesis de licenciatura.
- Teruel, Flavio (2010), «El Marx de Dussel: notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx», en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales, CCT-Mendoza, CONICET, vol. 12, núm. 1, pp. 77-83.

Descubre tu próxima lectura

Si quieres formar parte de nuestra comunidad,
regístrate en <https://www.grupocompas.org/suscribirse>
y recibirás recomendaciones y capacitación



@grupocompas.ec
compasacademico@icloud.com

ISBN: 978-9942-33-366-7



compAs
Grupo de capacitación e investigación pedagógica



@grupocompas.ec
compasacademico@icloud.com