

Enrique Dussel
Gabriel Herrera
Alicia Hopkins
Coordinadores

**Reflexiones sobre
la crítica creadora
de la Política
de la Liberación**

EDITORA

phillos.

ACADEMY

La crítica creadora busca dar cuenta, por una parte, del momento en el que la arquitectura institucional de un gobierno dado históricamente ya no funciona en pos de la voluntad de vida del pueblo que le ha delegado su poder, sino que se ha fetichizado en su contra. Buena parte del contenido crítico enunciado de manera práctica y sucinta en las 20 Tesis será profundamente desarrollado en esta obra. Todos los principios de la política que se habían hecho explícitos en la Arquitectónica cobrarán ahora una dimensión negativa, una actualización en función de negar su negación, de legitimar la transformación, la lucha, la rebelión frente a un gobierno que se ha corrompido alejándose de la fuente de toda legitimidad del poder que es el propio pueblo y le ha traicionado.

A su vez, la dimensión creadora de la política teoriza sobre la constitución de un nuevo orden, sobre el paso de la crítica a la creación de lo nuevo, la nueva institucionalidad que pretende ser más justa que la anterior, aperturando mecanismos y recursos para adaptarse y transformarse de manera más flexible a la crítica –siempre presente y necesaria–, postergando el inevitable proceso de deterioro, de entropía y fetichización a la que toda creación política está destinada.



EDITORA

phillos.
ACADEMY



Reflexiones sobre la crítica
creadora de la política de la
liberación

DIRECCIÓN EDITORIAL: Willames Frank

El estándar ortográfico, el sistema de citas y referencias bibliográficas son prerrogativas del autor. Asimismo, el contenido de la obra es responsabilidad única y exclusiva de su autor.



Todos los libros publicados por Editora Phillos están bajo los derechos de Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2020 Editora PHILLOS ACADEMY
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Datos de catalogación de publicaciones internacionales (CIP)

E59r

DUSSEL, Enrique. HERRERA, Gabriel. Moreno, Alicia Hopkins.

Reflexiones sobre la crítica creadora de la política de la liberación. [recurso digital]/ Enrique Dussel, Gabriel Herrera, Alicia Hopkins Moreno (Coordinadores) – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2022.

ISBN: 978-65-88994-88-7

1. América Latina. 2. Filosofía de la Liberación. 3. Filosofía.
 4. Política de la Liberación. 5. Política.
- I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
Filosofía 100

Enrique Dussel
Gabriel Herrera
Alicia Hopkins Moreno
Coordinadores

Reflexiones sobre la crítica
creadora de la política de la
liberación

Goiânia - GO
2023

EDITORA
phillos.
ACADEMY

SUMÁRIO

PRÓLOGO de <i>Alicia Hopkins Moreno</i>	7
Política de la liberación crítica y creadora El tránsito: de la intuición a la producción común	
Comentario crítico sobre el <i>prólogo</i> , § 29 y 30 de 1 a Política de la Liberación.....	15
<i>Gabriel H. Salazar</i>	
De los mesianismos al enosamento: Libertación comunitaria de la política.....	28
<i>Hugo Allan Matos</i>	
Reseña “§33. La crítica de la esfera ecológica. El principio material crítico negativo de la política” de Enrique Téllez Fabiani y Jorge Zúñiga.....	41
<i>Gabriela A. Veronelli</i> <i>Adam Martínez</i>	
Un pensamiento para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y la naturaleza en comunidad	56
<i>Abdiel Rodríguez Reyes</i>	
El realismo crítico como imperativo democrático. Pueblo, participación y representación.....	97
<i>José Romero Losacco</i>	
Dimensiones creativas de la Política de la Liberación: la transformación material ecológica- económica y la transformación del sistema del derecho	107
<i>Esteban Gabriel Sánchez</i>	
La Revolución, el Estado y las tensiones creativas.....	115
<i>Frank David Girón Mego</i>	

PRÓLOGO

Alicia Hopkins Moreno

Política de la liberación crítica y creadora

El tránsito: de la intuición a la producción común

Todo tránsito tiene un inicio y, sin embargo, en ocasiones el inicio queda oculto, habitando el misterio de lo que no se nombra. En este breve prólogo quisiera hacer una especie de recorrido de ese tránsito que tuvo lugar en la vida y en la producción teórica de la Política de la Liberación dusseliana hasta llegar a los textos que se presentan en esta compilación. Me ha sido imposible rastrear el inicio porque la reflexión y la necesidad política han estado ahí desde un lugar indefinido para la explicitación teórica ya que nace, más bien, en el proceso de subjetivación de nuestro autor, anclado a su historia, a su formación, pero también al mundo que habitó y le interpeló desde este llamado a la justicia, propia de toda su pretensión de encontrar los fundamentos para hacer emerger y crecer una política liberadora.

Así que por cuestiones propiamente pedagógicas, con el fin de hacer explícita la continuidad histórica de la Filosofía Política de la Liberación como una producción dinámica que va respondiendo a las necesidades que la realidad y la coyuntura exigen, estableceré un punto de partida a finales de los años noventa. En este momento, Enrique Dussel se encuentra en un período de transición entre su Ética y su Política de la Liberación. En 1999 publicó en inglés sus “Six Theses Toward a Critique of Political Reason” (“Seis tesis para una Filosofía Política Crítica”) en la *Radical Philosophy Review* de Boston, que serán incluidas en el primer apartado de su obra *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Esta obra fue publicada por la Editorial

Descleé, en Bilbao en el año 2001, resultado de sus reflexiones compartidas como “Robert Kennedy Professor” en la Universidad de Harvard un año antes. Fue durante este período que se dedicó a exponer lo que se venía configurando ya como una “política de la liberación”. Aunque la reflexión política estuvo siempre presente en la obra de nuestro autor, es en este momento de su producción teórica donde empieza a cobrar una mayor concreción conceptual y categorial, por eso empiezo desde aquí este relato.

La primera década del siglo XXI fue testigo de importantes luchas de transformación social en América Latina, luchas que nacían del seno de los territorios defendidos por aquellos pueblos históricamente dominados desde la conquista y olvidados por el Estado, hasta las luchas populares que incorporaban sus demandas en procesos de transformación, recuperando principios latinoamericanistas, antiimperialistas, anticoloniales y plurinacionales. La reivindicación del socialismo del siglo XXI en la Venezuela chavista, en plena alianza con la Cuba castrista, la llegada a la presidencia de distintos gobiernos que fueron democráticamente electos a partir de masivas movilizaciones populares contra el neoliberalismo y que buscaban generar mecanismos y estrategias de desarrollo conjuntas, fueron un escenario histórico inaudito que generó grandes cambios en la región, además de múltiples debates políticos.

Es desde este contexto histórico que la Política de la Liberación empieza a hacerse cada vez más explícita, que va a exigir un dinamismo teórico capaz de adecuarse a los propios procesos de transformación con el objetivo de hacerlos más inteligibles, de confrontar la política liberal y conservadora que se erigía en su contra y con el fin, también, de marcar rutas y diques de contención para estos ejercicios delegados

del poder que precisaban de una teoría generadora de sentido crítico y a la vez creativo.

En esa misión se embarcó nuestro autor que, cinco años después de *Hacia una Filosofía Política Crítica*, va a publicar las *20 Tesis de Política* en donde, de manera directa intenta dar respuesta a este escenario novedoso conocido como “la primavera latinoamericana”. Un año después, en el 2007, publicará su primer tomo de la Política de la Liberación dedicado a la reconstrucción de una historia mundial y crítica. Las *20 Tesis* daban una respuesta concreta a los debates y problemas políticos que se derivaron de la coyuntura del momento. La *Historia mundial y crítica*, fue un trabajo que implicó la reconstrucción total de la historia de la política de tal manera que el mundo no empezara en Europa y que derrocaria, además, los grandes mitos eurocéntricos y racistas con los que se erigió la llamada “historia mundial moderna”. Esto sentó las bases para una lectura histórica radicalmente distinta mirada desde abajo, desde la periferia, desde las víctimas, a contrapelo, como recomendaría Benjamin.

Luego vino el segundo tomo, el de la *Arquitectónica*, en el 2009. Ya en *Hacia una filosofía política crítica*, hay una reflexión sobre la “maduración lenta de una “arquitectónica política que (...) va desarrollándose durante largas vigilias y desvelos” (Dussel, 2001:9) en los que esboza tres momentos, sus principios fundamentales y define que la única manera posible de producir una filosofía política era llevar a cabo una filosofía política crítica (Dussel, 2001:12) que deconstruya la filosofía política moderna europea justificadora de la opresión y la dominación impuestas desde la colonia en los países del sur global. También ya desde la *Ética de la liberación* se planteaba la necesidad de emerger la crítica del reconocimiento de la dignidad del otro que sufre. Esta fundamentación material de la ética será subsumida en la

dimensión crítica de la política de la liberación que va a trabajarse en las primeras dos décadas de este siglo.

En este sentido, la política de la liberación pasa por un primer momento de comprensión de la materialidad de la historia narrada desde la voluntad de vivir de los pueblos fuera del eje eurocéntrico moderno; un segundo momento de construcción del aparato categorial que le permite fundamentar el poder de manera positiva desde la potencia de los pueblos de crear instituciones a su favor y los principios que fundamentan toda la política de la liberación en su constelación constitutiva.

Por su parte, la *Política de la liberación crítica creadora*, va a ser el último tomo de esta trilogía y va a tener un inicio y un proceso bastante *sui generis*. Habían pasado nueve años desde la publicación de la última *Política* cuando, en el 2018, el maestro nos sorprendió con una propuesta que nadie esperaba. Era hora de que sus estudiantes diéramos continuidad a su trabajo teórico, la misión que se nos encomendó fue la escrituración, precisamente, de este tercer tomo. El proceso duró un año de trabajo colegiado, de escucha y de debate colectivo. Revisábamos cada uno de nuestros textos, los leíamos con detenimiento cuestionándonos tanto la lectura política de la realidad de una América Latina sumergida en la emergencia reaccionaria de una derecha rancia que había logrado desplazar a los gobiernos populares, como la interpretación y el uso de los conceptos y las categorías que la Política de la Liberación había puesto sobre la mesa hasta el momento y sobre las cuales habría que seguir construyendo.

Estos seminarios son resultado y son creación al mismo tiempo. Son resultado de décadas de producción teórica, de análisis político, de compromiso ético para desarrollar una Filosofía Política nacida desde América Latina como herramienta de lucha para todos los pueblos que enfrentan la opresión y la

dominación en el mundo. Y también son creación porque, decíamos, aunque avancemos con pequeños pasos en la producción teórica tan vasta de esta filosofía, lo hacemos, caminamos abriendo nuevas brechas, respondiendo a contextos inéditos en la historia latinoamericana, a la expresión y formas de nuevas luchas que se inscriben en nuestro territorio.

Ha sido un proceso fecundo de producción teórica que, en la medida de lo posible, logró, además, romper con la dinámica individualista del pensamiento y de la creación filosófica típica de la academia eurocentrada. A su vez, fue un momento importante para comprendernos en la polifonía de nuestras voces, comprender y defender que esta escuela de pensamiento filosófico, que apuesta por la liberación, no se fundamenta en dogmas ni en postulados cerrados y que permite, al contrario, la convivencia de una pluralidad de posturas que desde distintas experiencias colectivas, militantes, personales, hacen uso del aparato teórico político de la Filosofía de la Liberación para sostener y fortalecer nuestras propias luchas, desde nuestros entendimientos y estrategias, lo que incluso, le ofrece una riqueza a este tercer tomo de la Política.

La *crítica creadora* busca dar cuenta, por una parte, del momento en el que la arquitectura institucional de un gobierno dado históricamente ya no funciona en pos de la voluntad de vida del pueblo que le ha delegado su poder, sino que se ha fetichizado en su contra. Buena parte del contenido crítico enunciado de manera práctica y sucinta en las *20 Tesis* será profundamente desarrollado en esta obra. Todos los principios de la política que se habían hecho explícitos en la *Arquitectónica* cobrarán ahora una dimensión negativa, una actualización en función de negar su negación, de legitimar la transformación, la lucha, la rebelión frente a un gobierno que se ha corrompido

alejándose de la fuente de toda legitimidad del poder que es el propio pueblo y le ha traicionado.

A su vez, la dimensión creadora de la política teoriza sobre la constitución de un nuevo orden, sobre el paso de la crítica a la creación de lo nuevo, la nueva institucionalidad que pretende ser más justa que la anterior, aperturando mecanismos y recursos para adaptarse y transformarse de manera más flexible a la crítica –siempre presente y necesaria–, postergando el inevitable proceso de deterioro, de entropía y fetichización a la que toda creación política está destinada.

El tercer tomo de la Política de la Liberación ha sido producido por la escuela de pensamiento conformada en torno a la Filosofía de la Liberación. No se detiene en un círculo de discípulos, ni en las aulas que atestiguaron los encendidos debates que tuvieron lugar para que naciera esta obra. La apuesta que la Asociación de Filosofía y Liberación ha hecho desde el 2014 por profundizar en su conocimiento y difusión se ha concretado en un seminario permanente que durante este semestre se abocó a revisar la obra aún inédita de este tercer tomo.

Otras voces, otras lecturas nacidas de diversas latitudes de toda América Latina, desde México a Brasil, Argentina, Panamá, Chile, hasta Estados Unidos, siguen otorgándole a la obra un carácter colegiado que nos permite seguir fortaleciendo nuestra escuela de pensamiento. Somos nosotras nosotros dialogando entre nosotras nosotros. No como aquellos intelectuales en una torre a la que nadie accede y en una lengua que nadie comprende, sino en constante traducción, interpretación, interpelación, actualizando también en la reflexión sobre nuestros textos la propia crítica y la creación teórica. Es como una extensión del tercer tomo de la Política, la resonancia que permite seguir pensando colectivamente,

reelaborando desde los límites y repensando desde los puntos ciegos que nos permiten otras miradas. En este sentido, la Política de la Liberación, sigue creciendo y necesitamos, a la par de la propia dinámica de nuestra realidad latinoamericana que tanto nos exige transformación, sostener este movimiento crítico y creador.

Viene a mi memoria una escena de hace más de quince años en los salones de la Universidad Nacional Autónoma de México. El maestro Dussel nos interpelaba –ante los resabios eurocéntricos que encontraba en nuestras investigaciones– haciendo un llamado a leerle con profundidad, a comentar y a investigar sobre sus obras, a formarnos en la filosofía de la liberación y comentarla: “hablamos y conocemos de los presocráticos porque Aristóteles habló de ellos, ahora les toca a ustedes hablar de la filosofía de la liberación para mantenerla viva en la filosofía mundial”. Y bien, ese gigante de la filosofía de la Grecia clásica sobre el que tanto se ha escrito, nos queda muy lejos, muy ajeno, pero lo que sí nos queda cerca –y es nuestra– es esta seguridad de que la Filosofía de la Liberación sigue creciendo, fortaleciéndose, expandiéndose por amplios territorios donde la exigencia de justicia se mantiene viva.

Y no es que nuestra ambición sea académica, no se busca desplazar a otras escuelas filosóficas para posicionarnos en lugares del centro o más hegemónicos. Si partimos de que la teoría es un momento de la lucha, si partimos de que nuestra labor es hacer filosofía de la realidad y no de la filosofía, lo que celebramos es que nuestra disputa por el sentido de un mundo más justo se instaure dentro del debate en un momento histórico en donde parece no haber ya esperanza ni salida posible, en donde el cinismo y el pesimismo abundan en el adormecimiento de las potencias transformadoras; lo que celebramos es que la filosofía política de la liberación sea una herramienta a la mano para

luchar, para seguir articulándonos y fortaleciéndonos, que sea otra expresión de esta voluntad de vivir que se encarna, también, en la palabra colectiva que presentamos en esta compilación.

Comentario crítico sobre el *prólogo*, § 29 y 30 de la Política de la Liberación

Gabriel H. Salazar AFyL-México

A la memoria de nuestro amigo y hermano Juan José Bautista

Prólogo del volumen III

La “Crítica creadora” -o tercer tomo que conforma la última parte de la Política de la Liberación- ha tardado más de 10 años de elaboración, en este año 2022 tenemos ya su publicación en el contexto de pandemia, síntoma de una crisis civilizatoria que ha convulsionando los sistemas en los cuales nos movíamos y orillándonos a adaptarnos a una nueva cotidianidad. Esto nos obliga a prepararnos ante una posible agudización del momento agónico apareciendo como señal de esperanza el cambio de horizonte hacia otro mundo posible, un mundo donde quepan muchos mundos, lo que Enrique Dussel llama pluriverso analógico.

Sabemos que del 2009 -año de la publicación del tomo II- al 2017 pasaron 8 años, los mismos que tardó Dussel en escribir la *Ética de la Liberación* (1998). Con independencia de lo expresado, para cualquier humano de más de 80 años el ritmo de trabajo ya no es el mismo que el de 40 años atrás. Por tanto, no sorprende que en las primeras líneas del volumen III de esta Política de la Liberación el maestro indique que “cambia el estilo de la exposición” (Dussel, 2022; 13), por lo que para el 2017 se comienza la tarea de trabajar el libro en seminarios de posgrado semanales en la UNAM; esto ya es una novedad por sí misma en la trayectoria teórica del maestro, quien se percata sobre la necesidad de ayuda por parte de

la comunidad de discípulos que estábamos trabajando alrededor de la Política de la Liberación, mismos que fuimos convocados a escribir sistemáticamente. En el 2017 se anunciaba el final de la primavera de gobiernos progresistas de los países latinoamericanos; desde 1994 hasta 2017 los movimientos sociales habían dado mucho que pensar a los teóricos de la filosofía política mundial desplegando una gran movilización social, crítica innovadora y política creadora. En nuestra opinión, y asumiendo el riesgo de equivocarnos, consideramos que estas experiencias fueron el caldo de cultivo para crear y sistematizar la parte “Crítica” de la Política de la Liberación.

Para aquellos que hemos profundizado fenomenológicamente en la obra, el segundo párrafo del prólogo representa una declaración que emana del ser místico que se encuentra más allá del bien y del mal. Posee el tono de una revelación esclarecedora de profunda reflexión de autoconocimiento, es el descubrimiento auténtico de un viviente (muy semejante a la suicida honestidad de Walter Benjamin):

La primera cuestión, que me dificultó durante años la exposición de este tercer volumen (sobre la *Crítica* creadora, que es ahora la *Tercera Parte* de la política de la liberación, quedando la llamada *Arquitectónica* como la *Primera Parte*), es justamente la clara distinción del contenido conceptual y categorial de la *Segunda Parte* (negativa), que al mezclarse continuamente con la *Tercera* (positiva), impedía una clara captación de ambas. Al ahora distinguir las con precisión, la exposición sistemático categorial se destrabó y adquirió un sentido dialéctico, pudiendo pasar de una categoría a otra sin saltos ni retrocesos confusos, en especial de la constelación segunda negativa a la tercera positiva. (Dussel, 2022; 13)

Esto de la “exposición dialéctica” del pasaje de una constelación a otra lo debemos comprender como un trabajo didáctico y pedagógico, como una exposición teórica necesaria y que, no por ello, la inconmensurabilidad de lo real de la realidad se acomoda de manera perfecta al cuerpo de este paradigma de investigación. No debemos confundir el nivel práctico concreto complejo con el nivel teórico simple que surge de la abstracción del mundo fenoménico, al que se adscriben los tres tomos que componen esta narrativa. La exposición dialéctica y los pasajes categoriales son esquematizaciones teóricas para comunicar, compartir y dar a comprender lo que acontece en el campo político desde un peculiar modo de investigación y perspectiva. La disección y análisis con bisturí de punta de obsidiana entre crítica negativa (segunda parte) y crítica positiva (tercera parte) es posible solo teóricamente, puesto que en la praxis concreta se presentan diacrónicamente mezclados de manera compleja.

Esta división de la antigua *Segunda Parte* (la *Crítica anterior*) en dos momentos sistemáticos (uno negativo y otro positivo) permitió hacer posible el presente volumen y es lo que ahora denominaré las tres *constelaciones* del proceso de la Política de la Liberación. (Dussel, 2022; 13)

Al analizar la crítica en dos momentos: uno negativo de destrucción, agónico; y otro positivo de creación, constructivo, se advierte que la estructura de trabajo de nuestro amigo Enrique Dussel utilizada durante aproximadamente 40 años de vida teórica da un giro, ahora es una deconstrucción del sistema de pensamiento en que se movía. Lo anterior es algo nuevo para él, un descubrimiento teórico importante, un avance dialéctico en su proceso de construcción; es la resistemización o salto

cualitativo propio de un pensamiento vivo que “desde el 2017 agregará una *tercera* constelación”. (Dussel, 2022; 14)

A partir del párrafo 8 y hasta el final de la primera parte del prólogo, Dussel nos lo había adelantado en 2020 al publicarlo en el primer trabajo del libro *Siete ensayos de filosofía de la liberación* con el título “Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación”. La elección de utilizar el concepto de constelación y abandonar el de configuración se fue decidiendo en el proceso de diálogo con los autores, siendo sugerido por la lectura de Walter Benjamin.

Nos podríamos extender en el análisis a profundidad de este prólogo donde está contenida y sintetizada toda la estructura de la Política de la Liberación, pero no lo vamos a hacer. Solo enunciaremos de manera lógica y abstracta la estructura simple; está constituida por tres constelaciones: 1) el orden vigente, 2) la crítica deconstructiva (negativa) y 3) la crítica constructiva (positiva). Las tres constelaciones, a su vez, están divididas para su análisis en tres momentos: a) auroral, b) clásico y c) agónico. Al interior del momento agónico de cada constelación se presenta teóricamente un pasaje dialéctico categorial sin saltos lógicos. De ahí que se haga necesario presuponer la estructura del Estado como orden vigente dado, la destrucción del mismo ante los síntomas de decadencia fetichista y la construcción de uno nuevo no fetichizado, lo que nos lleva a un concepto de Estado en sentido positivo.

Otra distinción importante es la de mesianismo y profetismo. El mesianismo en un primer momento es crítico y destructor del sistema fetichizado; en un segundo momento, de acuerdo al devenir histórico, se convierte en el constructor del orden nuevo. El profetismo, por su parte, será la crítica y autocrítica permanente del orden vigente y también del nuevo orden. Mientras el mesianismo tiende a la fetichización

inevitable del nuevo orden, el profetismo se mantiene en un realismo crítico partiendo de la condición humana que nunca puede generar sistemas perfectos. Esto en esencia es el método analéctico de la Filosofía de la Liberación subsumido en la Política de la Liberación. La crítica, entonces, permanecerá constante hasta que el ser humano siga vivo como especie; de aquí la vigencia de la Filosofía, Ética y Política de la Liberación, paradigma teórico válido que llegó para quedarse en la historia de la humanidad.

§ 29 La otra historia del imperio americano. La crisis del colonialismo y de la globalización excluyente

El párrafo 29 es una introducción histórica que sitúa las geografías y los calendarios, es el momento que toda Filosofía de la Liberación -si se presume de serlo- debe de tener, ya que es ahí donde se presenta la génesis ideológica de lo que se pretende pensar; en el caso que nos ocupa supone una descripción mínima del horizonte desde donde se avanza en la “crítica de todo el sistema de las categorías de la filosofía política burguesa moderna”. (Dussel, 2022; 27) Esto de la “crítica de todo el sistema de las categorías...” es tomado del programa, método, metodología y técnica de investigación científica que utiliza Karl Marx para el análisis de la economía política; ahora, dando un paso adelante analécticamente, Dussel lo emplea en el campo político añadiéndole lo de “moderno”, que Marx sólo alcanzó a vislumbrar en la quinta redacción de *El Capital*, es decir, hasta después de la publicación del tomo I de *El Capital* (1867) -allá por 1868, cuando entabla conversación con los populistas rusos-.

Para nosotros, la narrativa con que se escribe la historia es fundamental porque muestra el *lugar de enunciación* desde donde se lanza el discurso; en el caso de la Filosofía de la

Liberación es desde el lugar de la víctima. En el tomo I de la Política de la Liberación se bosquejó de modo general la historia mundial, es el mejor ejemplo de lo que hemos denominado el materialismo histórico de Dussel, semejante al materialismo histórico de Marx. Apuntamos Marx -para no confundirlo con Engels- porque que dista mucho de lo que el marxismo tradicional llamó “materialismo histórico”. Así pues, ambos (Marx y Dussel) parten del mismo fundamento: la vida material de la víctima.

En este § 29 de introducción histórica se pasa de la política mundial del tomo I a la historia de una región. Es un corte geográfico para delimitar el origen del centro de poder, con pretensiones imperialistas de dominio mundial, que afecta directamente a las naciones pluriétnicas de Abya Yala y estados modernos de América Latina y el Caribe.

Ahora nos toca mostrar un *horizonte* internacional próximo a América Latina que enmarca la problemática de lo que denominaremos la *Segunda Emancipación* (cuyo objetivo preciso es un proceso liberador). Pensamos filosóficamente, en primer lugar, a) *desde un lugar* (el pueblo oprimido latinoamericano); teniendo en vista, en segundo lugar, b) un *horizonte* concreto de interpretación (la liberación ante el imperio <<norteamericano>> con la colaboración de las élites nacionales dependientes), que para algunos europeos o ciudadanos de otros continentes culturales es lejano, pero no para América Latina, y menos para México, en donde estamos escribiendo estas líneas. (Dussel, 2022; 27)

El pueblo oprimido latinoamericano es el horizonte desde donde se pretende historizar; determinación geopolítica estratégica, fragmento del mundo postcolonial y corte metódico necesario para pasar dialécticamente del todo a la parte. Tal es el aporte que hace a dicho frente, haciendo a su

vez un llamado a “ser pensados desde nuevas categorías filosóficas que nos toca construir pacientemente” (Dussel, 2022; 27), siendo la tarea pendiente que nos deja el desarrollo del materialismo histórico del filósofo latinoamericano.

La interpretación de la historia desde el lugar de América Latina se sitúa en distinto ángulo a la construida desde Estados Unidos y Europa. Esta interpretación de nuestra historia es dinamita que destruye las vías del tren y descarrila la locomotora de la modernidad que lleva como bandera ideológica la “<<falacia del desarrollo>> (*desarrollismo*)” (Dussel, 2022; 28), el cual pregona pseudoteóricamente la idea de que “todas las naciones siguen un mismo camino en su desarrollo económico, político o cultural. Y no es así.” (Dussel, 2022; 28). Para narrar la historia del imperio americano se toma como elemento clave el colonialismo inglés y su desarrollo, situación que es distinta para Europa y también para América Latina.

Estados Unidos fue una colonia situada geopolíticamente en una tal situación, y que contó originariamente con una población tal (situación muy diferente de Europa) que le permitió posteriormente desarrollarse de una manera *sui géneris*, que le dio la posibilidad después de la llamada II Guerra Mundial (1945) tener una hegemonía durante sesenta años, aproximadamente hasta su derrota en las guerras contra Irak y Afganistán. (Dussel, 2022; 28)

Queremos desde acá hacer el llamado a poner atención en la periodización utilizada para ubicar el origen de la “<<República>> norteamericana (1607-1945)” (Dussel, 2022; 29); para iniciar la interpretación de la otra historia del imperio norteamericano se toma a la historia “<<oficial>> (Dussel, 2022; 29)” de la república de los colonos puritanos procedentes de Inglaterra que invaden las costas orientales de Norteamérica en el siglo XVII, en el año 1607.

Está bien como broma, es bastante cómico si consideramos que los primeros pobladores de Norteamérica cruzaron el puente de Bering hace 30,000 años AP, es decir, en la historia “oficial” se olvida, se oculta y se ignora la historia de nuestros pueblos originarios como el de los iroqueses y se da el argumento de que, al no vivir en ciudades urbanas de estilo europeo, son inexistentes, sin historia. Lo mismo pasa en México con la periodización histórica que promueve la 4T, donde la primera transformación comienza en 1810, olvidando la creación del *multepatl* o “gobierno conjunto” (federación o liga de “hermanos iguales”) de Chichén Itzá que se sostiene desde el siglo IX al XII, sin mencionar su versión fetichizada con la triple alianza del imperio azteca del siglo XV, solo por colocar ejemplos cercanos. El corte histórico para explicar el “<<ser-colonial>>” (Dussel, 2022; 30) es 1492 -con la invasión europea al continente Abya Yala-. En Norteamérica la invasión llega en 1607 y tiene características distintas a las que se presentaron en las colonias de la Corona Española, ya que se enraízan como comunidades de colonos sin subordinación política ni económica, desarrollándose de manera *sui generis*; esto decantará en una experiencia política *republicana* y *democrática* con autodeterminación soberana, “No hay milagros históricos”. (Dussel, 2022; 33)

Una vez que se ha identificado el origen fetichizado del imperio, se comienza a reconocer el impacto de los pueblos originarios que habitan el continente y han dejado huella indeleble en la cultura de esas comunidades utópicas de colonos.

[438] En general se oculta en la historia oficial un hecho de gran importancia política. Si hay algo aparentemente original en la organización política de norteamericana es la confederación de estados que forman una Unión. Esta novedosa institución política, que dio

unidad a las colonias primero, y después a los estados, fue una adaptación <<a la letra>> de la confederación de las *Cinco Naciones Iroquesas* (desde 1714 fueron *seis* por la incorporación de la nación tuscarora). (Dussel, 2022; 38)

Sin embargo, al ser tan fundamentalistas lanzaron la guerra de exterminio contra esos pueblos originarios sin éxito, prueba de ello es que ¡aquí estamos! Para la historia “oficial” “Lo cierto es que el exterminio de los indios fue total” (Dussel, 2022; 38). La otra cara de la utopía democrática de los colonos también oculta el impacto de los esclavos africanos -del que emergió un racismo centrado en el color de la piel- y de los “<<*blancos pobres*>>” (Dussel, 2022; 42); con esto se llega a la conclusión de que “el sistema *americano* es todavía una dictadura más perfecta que la mexicana hasta el presente, y no ha sido puesta en duda por las grandes mayorías”. (Dussel, 2022; 43)

En el campo del pensamiento político filosófico actual, nuestro filósofo de la liberación desde la Ciudad de México lanza un llamado a hacernos cargo de los problemas planteados por la descolonización de postguerra (desde 1945), pues existe una especie de carencia de teoría adecuada para explicar este lapso de la realidad histórica; lo anterior implica “<<mundializar>> la filosofía política en el inicio del siglo XXI. Tal es el propósito inicial de este tercer volumen de nuestra *Política de la Liberación*.” (Dussel, 2022; 70)

El análisis de la concepción geopolítica “centro-periferia” no desaparece con el fin de la guerra fría; sigue existiendo centro, aun es Estados Unidos; en un segundo círculo se sitúa a China y Rusia; en un tercer círculo la semi-periferia más desarrollada y en el último círculo la periferia empobrecida, que es buena parte de África, Asia y América latina. Esta

reconfiguración de la geopolítica es algo nuevo en el desarrollo del pensamiento filosófico de Dussel.

Segunda Parte. La segunda constelación. La crítica mesiánica deconstructiva

La primera constelación de la Política de la Liberación está expuesta en el volumen II. La parte primera de la segunda constelación es el momento negativo del sistema político vigente, en otros términos, la deconstrucción de la necropolítica en la que ha devenido el orden vigente que se había esbozado en la Arquitectónica; entonces, es crítica ontológica a la política fetichizada. Dicha parte negativa del tomo III se analiza en el capítulo 4 que se haya constituido por los § 30 al 35; es necesaria como condición de posibilidad para adentrarnos en la parte de la crítica constructiva de la praxis política, la cual tiene como horizonte el crecimiento creador hacia otro mundo posible donde quepan muchos mundos o lo que llamamos pluriverso analógico; esta segunda parte de la crítica es la tercera constelación descrita en el capítulo 5 y 6 que comprende los § 36 al 43.

Capítulo 4. Crítica del orden vigente: el pueblo como actor colectivo y los principios normativos críticos

El capítulo 4 es la superación o pasaje de la totalidad vigente, su negación necesaria para pasar a la nueva totalidad futura:

Es optar por una actitud subjetiva y práctica de afrontar desde la debilidad y el escepticismo de los dominados de los siempre vencidos a los dominadores del sistema triunfante con la nueva fortaleza de los que arriesgan todo, hasta su propia vida, por abrirse a un

momento futuro metafísico, trascendental, donde el Otro/a logre su liberación. (Dussel, 2022; 83)

§ 30. La fetichización del sistema político

En este párrafo se esbozan dos temas: 1) el de la injusticia o el “mal” en la política que deriva de la *corrupción del fundamento* de lo político, dado que el político como miembro de la comunidad no logra una praxis perfecta, ni gestionar instituciones que alcancen la realización plena del proyecto político aunque tenga una honesta y sincera “pretensión política de justicia”; menos aún, si la voluntad patológica narcisista del representante por el egoísmo de sus intereses lo debilita con dolor.

[...] ciertos *efectos negativos*, en el mejor de los casos no-intencionales, que exigiría (en coherencia con esa <<pretensión de justicia>>) la corrección o enmienda de dichos efectos negativos políticos cuya responsabilidad el político no puede ignorar, en el corto o largo plazo. (Dussel, 2022; 86)

2) El tema de la ética ante una política dominadora, la cual tiene como origen y fundamento a la víctima, el que sufre o padece la negatividad de los errores inevitables del sistema político. El orden justo con “honesta pretensión de verdad” es decodificado desde la perspectiva de la víctima como lo injusto.

No es un juicio de valor, es un juicio empírico. Y esto, además, porque el simple hecho empírico del dolor, traumatismo o insatisfacción de un ciudadano que sufre alguna decisión política o que una institución no logra satisfacer una necesidad que se acordó legítimamente como justa a ser cumplida, sitúa al orden político respectivo como injusto. La víctima se transforma así en la referencia privilegiada del origen de toda transformación política, de

la crítica del sistema político, sea el que fuere y en todo tiempo (es una conclusión apodíctica, universal). Ella es el origen no sólo de la crítica, sino también de la praxis originaria que deberá emprender el largo proceso de la superación del orden que se descubre como injusto desde la perspectiva del juicio empírico (y no meramente como juicio de valor) de la víctima política (que será también frecuentemente víctima en otros campos prácticos tales como el económico, de género, de raza, de edad, de cultura, etc., como veremos). (Dussel, 2022; 86)

Este párrafo muestra de manera ejemplar el fundamento transontológico de la Filosofía, Ética y Política de la Liberación: la *víctima*. De aquí surge el aporte de algo nuevo hasta ahora no desarrollado en ninguna de sus anteriores obras, estamos hablando de la categoría *Voluntad-de-Creación* como valor político en cuanto posibilidad o mediación para la afirmación de la vida de la comunidad política.

Desde aquí se abrirán tres posibilidades: voluntad como Voluntad-de-Vida, voluntad como Voluntad-de-Poder, voluntad como Voluntad-de-Creación (que no será el simple <<poner valores>> nuevos en el <<eterno retorno de lo mismo>> nietzscheano). Para que la vida humana sobreviva ni siquiera es suficiente la mera Voluntad-de-Vida pasiva, habitual, imitativa; será necesaria una Voluntad-de-Creación que supere la Voluntad-de-Poder como dominio. (Dussel, 2022; 88)

Entonces, resumiendo: “El sufrimiento de las víctimas lanzará un nuevo proceso, el proceso de liberación en *sensu stricto*.” (Dussel, 2022; 102)

Bibliografía

Dussel Enrique (ed.), (2022), *Política de la Liberación. Crítica Creadora. Volumen III*, Trotta, España.

Dussel Enrique, (2020), *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Trotta, España.

De los mesianismos al enosamento¹²: Libertación comunitaria de la política

Hugo Allan Matos³

Caminando...

Este texto provocativo pretende precisamente ser una invitación a la reflexión desde un punto de vista otro. Así, es necesario expresar aquí todo el respeto por las dos perspectivas expuestas por Alicia y Bernardo y llamar la atención que, con el tiempo obtenido para elaborar la reflexión, el límite de páginas para este texto, opté por un enfoque fundamentalmente sintético, pero que cumple su función de despertar vocaciones a otra forma de ver el tema.

Este es un camino que se escapa de los enfoques más comunes en nuestro medio, pero que se cree que es un camino válido por seguir, hasta que su autor esté convencido

¹ Los textos a los cuales reagi aquí fueram os de Alicia e Bernardo, já que o excurso de prof. Dussel es una exigente retomada conceitual de algunas categorias e conceitos bem expressos en la arquiteônica.

² La categoria Enosamento, como la tengo trabajado, expresa simbolicamente una mezcla de nosotros y nudos de una cuerda. En portugués de Brasil la palabra nós expresa la primera persona del plural, pero también a los nudos de una corda. Eso quer presentar una categoria filosófica no ontológica, pero desde la metafísica da alteridade de libertación. Esta mezcla expresa en nosotros no quer por ejemplo definir lo que es lo fundamento constitutivo de las comunidades, pero quer guardar la dimensión de lo misterio – que hay en el infinito – y al mismo tiempo expresar esta encarnación en los sujetos históricos de esta constitución. Es una categoria que la estoy trabajando a algunos años y que tiene a crescer a la política de la Libertación, incluso en la temática del mesianismo, como lo expus aquí.

³ Asociación de Filosofía y Libertación- Brasil. Correo electrónico de contacto: hugo.allan@gmail.com

de lo contrario. Y la principal invitación de este breve texto es que este tema fundamental sigue siendo *el sentido* de otros posibles *encuentros entre nosotros*⁴.

Por lo tanto, les pido paciencia y apertura sensible a esta invitación y que caminen conmigo en esta breve, que no pretende de ninguna manera presentar una fórmula para este tema tan complejo, sino que pretendo permitir encuentros y desajustes importantes en este viaje que recorreremos en América Latina, especialmente considerando las amenazas a nuestra extinción como especie, causado en gran parte por errores de un pasado reciente y, sin embargo, fuimos testigos de amenazas totalitarias tan grandes como las de la Segunda Guerra Mundial. Y aquí estamos.

Metodológicamente ya os habéis dado cuenta de que yo opté por un intento de diálogo con vosotros, que no es aquí una opción didactista, sino epistemológica, el ejercicio de en la reflexión de un texto provocador, de política de liberación, tratar de romper con la dureza ontológica, que ya no los percibo como posibles para traer alguna liberación, especialmente en un momento en que la verdad misma está en juego y cada día la filosofía y las teorías de lo que aquí llamamos “ciencias humanas y sociales” quedan relegadas a comunidades muy pequeñas, que en gran medida solo se comunican entre sí, con sus propios dialectos y en sus burbujas cada vez más restringidas y elitistas, reabastecido por las más variadas ilustraciones o entonadas por sectarismos contraculturales que practican por otro lado, ataques gratuitos a cualquier

⁴ Entre Nosotros, invoca la obra de Lévinas de mismo nombre, pero incluye lo concepto de sentido que el Lituano solo trabajó en su artículo encontrado en la coletania “Humanismo del otro hombre”. La categoría Enosamento trabaja la question del sentido como fundamental para la política de Liberación.

forma de producción de conocimiento sistematizada. ¿Cómo caminamos a través de estos y otros ataques, tratando de hacer que nuestra invitación sea siquiera considerada? Todavía en la opción epistemológica que he realizado y practicado, como ejercicio, está la ya mencionada desontologización⁵ y descolonización del pensamiento y su comunicación. Sin embargo, como esto es una reflexión *entre* nosotros, evitaré que me refiera teóricamente a todas las referencias de todos los conceptos y categorías traídos aquí a nuestra prosa mientras caminamos.

Finalmente, espero que el probable tono melancólico o arrebatador que puedan estar realizando ahora pueda, en nuestro caminar por estas páginas, *convertirse en esperar* (*Paulo Freire*). Necesito tu ayuda con eso.

Dos conceptos parecen ser fundamentales para la Política de Libertación en los dos textos en mi opinión: mesiánico y comunitario. No se trata de explicar el texto de Alicia e de Bernardo, que has leído, sino de traerlos en pedazos, invitándolos a caminar conmigo y contigo. Es un diálogo con ellos. El primer párrafo, desde sus inicios, es importante que lo leamos:

[471] Contra la afirmación de la política de la modernidad y del neoliberalismo que parten del individuo, del ciudadano como el sujeto o el actor privilegiado de la política, se intentará mostrar, por el contrario, que es la ruptura de la comunidad política, el pueblo en sentido político pleno (p. 93)

Aquí tenemos algo de principio para cualquier política que pretenda ser libertadora, al menos en la forma en que he

⁵ Desontologización: esfuerzo en romper con las prácticas epistemológicas que pretenden decir lo que son las cosas y compromiso con las formas de comunicación que buscan pensar en el como nos relacionamos. Postura epistemológica en que la ética es privilegiada a ontología.

concebido desde que leí la obra de Enrique Dussel. El pueblo, en pleno sentido político, es el lugar de legitimación de la política de libertación y es así, porque se opone a uno de los principios más queridos por el liberalismo: la noción antropológica de sujeto individual, individuo. Este fundamento es evidente para la filosofía dusseliana incluso antes de la política de liberación. Es en las lecciones de la antropología filosófica que este problema aparece por primera vez. Todavía bastante heideggeriano, pero ya está allí. Se desarrolla en la década de 1960 en estudios publicados como "El humanismo semita", "El humanismo helénico" y "El dualismo en la antropología de la cristiandad". Estas tres obras despliegan fundamentos antropológicos que fueron confirmados con la Ética Comunitaria, luego el encuentro con la categoría de alteridad, encontrando confirmación y actualización en el propio Marx con la categoría ser-viviente... Esta noción antropológica que hoy podemos llamar como alteridad, pero una alteridad que ya no es como la de Lévinas, sino encarnada (basar) y que se expresa por excelencia desde el grito y el rostro de la víctima, como nos enseñó la ética de la liberación. Si para Lévinas la alteridad por excelencia es expresa en la femineidad, para Dussel, se expresa mejor en la femineidad en que el grito de justicia es explícito. Desde el rostro de una mujer es posible contemplar la alteridad y el llanto sobre ella, como quiere Lévinas. Desde el rostro de una mujer negra o indígena, en situación de mendicidad, son explícitos los gritos de respeto a su alteridad y justicia. Como afirma Dussel.

Por las razones anunciadas en la introducción, sentí la necesidad de volver a esto: este texto quiere partir de la propuesta de que la política de la libertación crítica quiere ser menos un "manual de instrucciones", una descripción de los pasos necesarios para la práctica política de la libertación crítica y más el

compartir una narrativa de percepción incierta y que a lo sumo quiere señalar algunos principios y cuestiones a pensar para la praxis. Espero que este "tono" del texto no desenmascare demasiado, ya que ni siquiera significa "Qué hacer"⁶ ni enunciar a fondo el descubrimiento conceptual de un juego complejo que alcanzará categorías brillantes que iluminen la realidad, enunciando originalmente lo que tenemos que hacer. Al mismo tiempo, este texto no quiere burlarse de ninguna de estas cosas, si ocurren, no será por los méritos de su autor – que se existe no es un sujeto individual –, sino por la experiencia en las comunidades donde se encuentra y obviamente la calidad de los textos propuestos para esta reflexión⁷.

Espero que estés disfrutando de este recorrido, nos sentamos en esta plaza para tomar un "aire fresco" y continuar la prosa. Tus impresiones hasta ahora, aún no las he podido contemplar, pero te dejo la invitación para cuando quieras, compartir, porque me interesa. Volvamos al tema de la alteridad y la comunidad política.

A partir de Lévinas, Marx y la apropiación que Dussel hace de ellos, yendo más allá, podemos entender que este Ser, fetichizado, alienado de sus comunidades, que se cree como individuo y que persigue ideales de felicidad y libertad igualmente fetichizados, está encerrado en una trampa en la que él

⁶ Referência ao livro de Lenine.

⁷ Perceba que es un ejercicio de reflejar en la escrita los conceptos y categorías trabajados en la lectura...Este es fundamental a mi ver, como expresado, ya que en Brasil, por ejemplo, la filosofía y los textos críticos en general sufren desinterés total de la sociedad, dado la cultura neoliberal del como hacer. Tenemos que desenvolver formas lingüísticas de comunicar las reflexiones de la filosofía de la liberación a los públicos. Mismo en la academia, ya que la filosofía por acá solo se sustenta en este espacio porque generalmente esta en las formaciones profesionales con las disciplinas de ética, antropología filosófica, teoría del conocimiento, etc.

mismo se colocó: primero la coisificación antropológica de la posibilidad de no humanidad ya impuesta en el Debate valladolidico, luego la autoincariidad de la posibilidad de poder filosofar, que ocurrió en los debates llamados "Libertación Mental" del siglo XIX y Leopoldo Zea los narra tan bien, los horrores de las dos Guerras Mundiales y nuestra resignación y alienación a los males de los que somos capaces como humanidad, permanecen en general en postración ante las dictaduras militares en América Latina en las décadas de 1960-1985 y aún hoy con las nuevas formas de colonialismos e imperialismos y en todas las opresiones cotidianas.

El neoliberalismo ha ido radicalizando y expandiendo esta trampa, normalizando cada día las relaciones humano-robot como más deseables que las relaciones humanas (políticas). La ontologización de la técnica y la cosificación de lo humano⁸ nos ha colocado en una posición donde la voluntad de vivir ya no es tan evidente⁹. El aumento de los suicidios en la mayoría de las culturas, las enfermedades psicológicas contemporáneas nos muestran un rostro impuesto e implantado en las humanas, que enmascaran a la alteridad y nos masifican como seres que producen, consumen o son inútiles. El horizonte distópico está marcado y la exaltación de las pequeñas cosas como grandes parece ser *una virtud heroica neoliberal* para nuestro tiempo. Adultos que cuidan bien de su familia que a cada día mas son los robots. La despolitización se convierte en tal, alimentada por una secularización incluso de las

⁸ Cómo bien replete Heidegger.

⁹ Este es um debate importante porque no se trata de la pulsion de muerte. Es mas complejo. Pues, hay por um lado las necropolíticas impostas por el neoliberalismo como sacrificio de los “indesejables al sistema” y aún la autopercepción de la vida como algo que no vale ser vivida.

religiones en las que lo sagrado está presente como un gran servidor del pueblo, a su disposición, para cumplir promesas, para dar dinero, estatus y poder. Todo converge al hogar y a la familia, incluso en este momento de pandemia, la tarea ayuda en la configuración de esta micropolítica que todavía no habilita a la comunidad¹⁰ en el núcleo familiar, ya que cada persona, incluso los niños están alienados de la convivencia de los demás, porque cada uno está en su pantalla, viendo sus cosas, desempeñándose a sus necesidades individuales.

Así que tenemos que preguntarnos:

¿A quién escribimos para discutir esta política de la liberación crítica creadora?

Si las categorizaciones que hemos hecho de persona, popular (plebe), comunidad etc. son apropiadas y factibles, tienen correspondencia en realidad, ¿dónde las encontramos?

¿Te das cuenta de mi preocupación? Aunque a lo largo de los años hemos avanzado muy teóricamente, incluso en la formación política de *personas* “*militantes*”¹¹ ¿en nuestra praxis política de libertación estas categorías han funcionado? ¿No sería el espacio de sistematización teórica llamado Política de la Libertación Crítica el espacio creado por nosotros, adecuado para traer nuestros éxitos y derrotas, las categorías y conceptos políticos que eran apropiados e inadecuados para la práctica y pensar juntos sobre los problemas traídos por las personas de sus comunidades? ¿No lo sé, pero que te parece?

¿No quiero ser filosóficamente irresponsable, sé que el compromiso con este seminario y Afyl es el de la producción filosófica, que sé diferencia de la praxis política, pero la política de liberación crítica no sería en sí misma la reflexión

¹⁰ La distinción entre colectivo y comunidad es fundamental.

¹¹ Entonces volveré a este término, al comentar el texto de Bernardo.

filosófica sobre nuestra praxis política filosófica de liberación? ¿Y creadora porque procura a partir de las críticas desenar caminos a seguir?

Estas preguntas pueden tener más sentido al final de nuestro recorrido. ¿Podemos ir un poco más? La noche y el viento frío nos impiden meternos más en esta hermosa plaza pública, necesitaremos recogernos. ¿Vendrás conmigo un poco más?

El neoliberalismo nos muestra su rostro totalitario y salvo las luchas entre los polos, para ver quién manda más, sobre todo entre EEUU, Rusia y China, el totalitarismo neoliberal mucho más efectivo que cualquier otro, llega a las voluntades, subjetivas directamente a cada persona, desde metodologías psicológicas avanzadas con mediación de las tecnologías de comunicación actuales, interfiere en los votos y sueños de cada persona, cada uno de nosotros. Dada la cuarta revolución industrial y el aumento de la escala de producción sin necesidad de mano de obra humana, el acceso a tecnologías de dominación y domesticación se popularizan y incluso se dan, ya que gran parte de la humanidad no goza del derecho al trabajo, incluso al subempleo, disputado a tapas en varias esquinas. Las ideologías del emprendimiento, el mérito, el hágalo usted mismo, el adicto al trabajo... enmascaran lo explícito y la gran mayoría de las personas parecen buscar incluso inconscientemente: estar solos. La alienación de las comunidades parece ser la antítesis de cualquier posible liberación al ser humano, ya que éste, en su alteridad es un ser comunitario.

Y aquí se evidencia uno de nuestros problemas centrales, y esto pasa por los dos textos y quiero señalar otra posibilidad de respuesta: ¿cómo se constituye la comunidad? Para intentar un camino de respuesta a esta pregunta, que siga los criterios de la ética de la libertación - materialidad, formalidad, factibilidad, antifetichismo y arquitectónica – leamos lo que Alicia nos señala:

Para esta Política, la salvación es la hora de la liberación, de la destrucción de la dominación de la Totalidad. El horizonte mesiánico de la libertación nure de sentido a la práctica política. El mesianismo paulino contiene categorías que le son análogas y que son colmadas de un sentido propio —el «resto», el «tiempo-ahora»—. Lo mismo sucede com el horizonte semita de Pablo: un monismo ético —que recupera la carnalidad, la corporalidad viviente como criterio de justicia— y la comprensión histórica de dos órdenes: el “reino de este mundo” y el “Reino de Dios” —que, en términos filosóficos, significarían la Totalidad vigente que se fetichiza y el ámbito transontológico o metafísico de la Exterioridad. (p. 106)

¿Estás siguiendo? ¡Ya casi llegamos! Solo un poco más. Esta noche oscura y fría que se nos ha impuesto, incluso después de un hermoso día de primavera -primavera política en América Latina, llamada Dussel- pero, vamos a un bar, ¿continuar la conversación? ¿Te gusta? Comamos algo, escuchemos a Mercedes Sosa, Calle 13, Ana Tijoux y continuemos nuestro paseo...

Si existe el rostro totalitario del neoliberalismo, no olvidemos mirar, sentir y estar junto a los que están fuera de él, que no se han sometido. Hay miles de personas caminando, resistiéndose, encontrando otros caminos, que a menudo son bastante cerrados, como senderos selváticos, pero que conducen a paisajes increíbles y otras posibilidades. Pero no podemos, ni por un segundo, olvidar que el mundo hegemónico que se nos impone como única realidad posible es el neoliberalismo. Si los que se dedican a la política de liberación pueden ser clasificados como mesías es legítimo preguntarse de dónde viene este mesianismo. Y entonces sabemos la respuesta: de la comunidad. Y por ello, se imponen algunas últimas pero fundamentales cuestiones desde los textos de Alicia

y Bernardo... Me encanta esta canción: Al Jardín de la República, ¿la escuchas? Hermoso, ¿no? ¡¿Vamos a bailar?! ¡¿Qué buena comida es esa?!

El camino de respuesta para la constitución de la comunidad parece ser ante todo que demostremos que no hay comunidad, sino las comunidades en las que vivimos. Lo que constituye cualquier comunidad parece ser algo en común que todas las personas allí comparten. Algo que es común y da sentido a la existencia de un colectivo. Pero, ¿qué es? Existen varios tipos de comunidades: estudios, trabajo, ocio, deportes, etc. Pero un tipo de comunidad parece distinguirse de todas las demás. Es la comunidad original. Desde su praxis, Alicia nos señala:

Frente a una relación social fetichizada, una enajenación técnica y una acumulación voraz que lucha por la productividad, urge pensar la reconstrucción de los vínculos comunitarios a partir de la organización de la reproducción de la vida. La constitución del pueblo tiene como criterio ético no sólo la materialidad de la vida, que es fundamental, sino la vida como comunidad. La liberación, la salvación, no sólo es colectiva, sino comunitaria, busca la construcción de una relacionalidad distinta.

La *comunidad originaria* es la comunidad en la que nacemos, en mi opinión. Ella mantiene su distinción porque ahí es donde se darán algunas determinaciones con las que tendremos que lidiar toda nuestra vida, sin haberlas elegido. Independientemente de si el neoliberalismo quiere alienarla, ella está allí. En todas sus determinaciones de clase, étnicas, eróticas, pedagógicas... y política. El primer paso hacia cualquier política de liberación, creo que no es la reconstitución, como señala Alicia, porque el vínculo comunitario original o con las otras comunidades donde vivimos, siempre existió, lo que

hace el neoliberalismo -y la modernidad- es enmascarar, ocultar, alienar este vínculo. Por lo tanto, es necesario que la praxis política de liberación comience por crear instituciones, movimientos, prácticas que permitan la reanudación de la autopercepción de estos vínculos comunitarios, primero con una comunidad originaria y luego en todas partes a las que vive la persona¹². Son comunidades. Pero eso todavía no responde a la pregunta que propuse anteriormente, ¿verdad? ¿Qué constituye a las comunidades?

Esta pregunta es central, así que la dejé para el final. Lejos de querer responder a la pregunta definitivamente, pero en una perspectiva de liberación, podemos volver a lo que el profesor Dussel nos enseñó allí: nacimos en una comunidad que nos determina de una gran manera. En el tiempo presente, vivimos de cara a un proyecto de futuro. Lo que determina mis elecciones en el presente es la cuestión del interés, de lo que tiene valor para mí, en vista de lo que es necesario para llevar a cabo mis proyectos futuros. ¿Te acuerdas de eso? ¿Qué hace que el lugar donde nací sea una comunidad, cuando lo que reconocemos en común es un proyecto de futuro? ¹³ Pero no el proyecto como contenido, sino cómo *sentido*. No es uno que queremos, cómo realización a una falta,

¹² Mi investigación doctoral en filosofía en la Universidad Federal de ABC se ha dedicado a pensar esto, desde la categoría de enosamento como praxis política de liberación. A partir de aquí podemos tener pistas sobre posibles fundamentos para nuevos psicoanálisis de liberación. *sin identidades*.

¹³ Aquí también hay una nueva temporalidad, que no es como la señalada por Alicia, pero sería de espirales horizontales entrelazados, en el que el pasado de uno está vinculado al presente de otro, etc según el momento histórico de cada ethos...la temporalidad de uno ahora, pero que ya es la realización del pasado – ascendencia - , en el presente aparente, viviendo ya en un futuro factible como posteridad responsable con mañana, con quien vendrá después de mí. La temporalidad a menudo se rompe en la guerra y la festa, en lo coito y en el dolor.

pero uno al que queremos ir. O mejor dicho, por donde queremos caminar. Y Alicia, de manera magistral, en un pasaje que mencioné anteriormente, habla de la importancia de los horizontes de totalidad y exterioridad. La política de la Liberación, que cuanto más plural y múltiple sea, mejor *será, comparte* la exterioridad *como significado*. Se constituye en un proyecto político con contenido, como todo proyecto político, tendido a la totalidad y al fracaso. Pero si se afirma como política como sentido de exterioridad, ¿puede romper con la tendencia a la totalización? Aquí el mesianismo no puede ser de todas las personas de la comunidad. Las identidades no tienen validez alguna, si se entiende como esencias, el Ser, mientras que la primera persona del singular se convierte en un malentendido, todo liderazgo se valora no en su singularidad, pero en su pluralidad, lo partidista no es deseado, porque al estar en la exterioridad la violencia no es un¹⁴ recurso político, sino un medio para la resistencia legítima a la guerra y el exterminio se y solo se, se niega cualquier posibilidad de alteridad y caminar por el exterior. ¿Y cómo es posible practicar la práctica política de la liberación en este sentido de exterioridad en la oscuridad actual que nos impone el neoliberalismo con su fatalidad necropolítica y su auto necropolítico? ¿Cómo restauramos el sentido de pertenencia a la comunidad y nos damos cuenta de su fuerza? Una de las posibilidades ocurre aquí, en este bar, en la fiesta, donde compartimos lo que tenemos y cada persona recibe según su necesidad y cada persona da según su posibilidad. Pero para tener la fiesta, la cena, es necesario que exista el trabajo que la habilite, en la que, en comunidad, en la exterioridad, produzcamos lo que necesitamos. La praxis económica de libertación generará flujos culturales y sociales que gradualmente empoderarán a cada

¹⁴ La guerra como origen de todo es uno de los grandes pilares constitutivos de las identidades de la cultura moderna...

persona en sus comunidades, presentando alternativas, construyendo instituciones y mediaciones necesarias para la realización de proyectos comunitarios que darán vida a sueños que el individuo, se convierta en comunidad. Y así se hacen los enosamientos. A partir de flujos que parten de los encuentros entre las personas y la partilla entre ellas. Flujos económicos que son también políticos, culturales y sociales. Y que en este momento de la obscuridad neoliberal lo fundamental es promover estos flujos, enosar, hacer nudos entre las personas tirándolas de su individualismo, desde sus necesidades, considerando sus posibilidades, generando flujos, criando instituciones, mismo que de forma intuitiva y poco filosófica inicialmente, la filosofía entrará después en la interpretación, consideración de actores fractais, actores fijos, determinación de los flujos... La política de la liberación, inicia a mi ver, con lo enosamiento que son acciones que tiran las personas de su autopercepción individual y les permite verse cómo comunidad y desde ahí abre la posibilidad de sentidos comunes, necesaria a la política de la liberación. Enosamiento es una psicoanálisis de liberación desde la praxis económica? Talvez. Pero importa un trecho de una música de una banda brasileña llamada Nação Zumbi: "...con el estomago vacio no puedo dormir y con el estómago más lleno, empecé a pensar que si me organizo, puedo desorganizar; que desorganizando puedo me organizar..."

Enosar-se es estar en comunidade, aun que en la desorganización, indeterminaciones, fluidez, es estar en sentido comum, hacer políticas en sentido comum y en comum unidade. "Nadie liberta a nadie, nadie es libertado solo: los hombres se libertan en comunión" (Paulo Freire).

Reseña “§33. La crítica de la esfera ecológica. El principio material crítico negativo de la política” de Enrique Téllez Fabiani y Jorge Zúñiga.

Gabriela A. Veronelli
*Adam Martínez*¹⁵

Introducción

Esta reseña se presentó como texto detonador en la tercera sección del “Seminario Permanente Filosofía de la Liberación: Perspectivas y prospectivas. Ciclo III. Módulo IV. Política de la liberación crítica” el 11 de marzo de 2022, organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación y por invitación de Gabriel Salazar. En tanto que texto detonador, se optó por un enfoque fundamentalmente sintético de las perspectivas expuestas por Enrique Téllez y Jorge Zúñiga en pos abrir un espacio de conversación crítica y saludable.

¹⁵ Gabriela Veronelli es profesora e investigadora de filosofía latinoamericana y teoría decolonial, traductora y periodista argentina y migrante en los EE.UU. Veronelli recibió su doctorado en 2012 en el programa transdisciplinario Filosofía, Interpretación y Cultura de la Universidad Estatal de Nueva York-Binghamton y fue investigadora postdoctoral en el programa de Estudios Latinoamericanos y Caribeños de la misma universidad, y en el Centro de Estudios Globales y Humanidades de la Universidad de Duke. Previamente, obtuvo la licenciatura en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y una tecnicatura en Periodismo en TEA (Taller Escuela Agencia, Argentina). Sus ideas sobre la colonialidad del lenguaje y comunicación decolonial han sido publicadas en *Universitas Humanísticas*, *Abeache*, *Polifonía*, *Hypatia* y volúmenes compilados, entre otros.

Contacto: gabriela.veronelli@binghamton.edu

En tema general de §33 “La crítica de la esfera ecológica. El principio material crítico negativo de la política” de Téllez y Zúñiga es la relación entre el sistema capitalista y la vida, entendida ésta en el sentido más amplio posible: presente y futura, y humana y no-humana.

Contrario a la política de muerte del sistema capitalista se promueve una política de la vida, una política que ofrezca las mediaciones necesarias para que la vida de todos y cada uno, incluida la naturaleza, sea posible. Parte de la tarea es delimitar el locus desde donde se hace la crítica al sistema necropolítico (desde la periferia, desde el locus de enunciación de las víctimas del poder fetichizado.)

La tesis principal es que el sistema capitalista niega la vida ante lo cual sea hace imperativa una transformación crítica, es decir, una transformación que niegue la negación de la vida. Frente a la política para la muerte del capitalismo se propone y defiende una política para la vida. Para orientar la acción crítica transformadora (que es siempre acción intersubjetiva) y, en concreto, las alternativas de qué podemos HACER frente al sistema que ha dejado de responder a la vida humana y de la naturaleza, los autores plantean la necesidad de establecer tres principios de acción crítica. En § 33 proponen el primer principio, el principio material negativo. Los otros dos principios se postulan el §34 (principio formal) y §35 (principio de factibilidad). El principio material negativo se refiere a la vida negada, es decir a la vida de las víctimas del sistema vigente que, incluyen, como se dijo, a la naturaleza:

Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, de las víctimas, y de la naturaleza, descubriendo las causas de dicha negatividad y de- construyendo (o destruyendo) dichas causas institucionales, lo cual posibilitaría un mejor despliegue del momento creativo posterior como

crecimiento cualitativo de la vida de la comunidad.
(Téllez y Zuñiga, 2019, 241-242)

A continuación, presentamos los principales elementos argumentales y conceptuales de esta tesis.

El desastre ecológico y Antropoceno: los efectos negativos que el sistema capitalista ha producido en la esfera material de la comunidad.

Hasta el siglo XX las bases científicas del sistema capitalista no atienden a la pregunta por la vida. Sin embargo, la producción, por estar basada en la extracción, es e implica siempre no vida: destrucción y muerte.

El capitalismo ha generado un desastre ecológico con efectos destructivos de proporciones globales: exclusión, empobrecimiento, degradación y deterioro del ecosistema, acaparamiento del capital de élite sobre las riquezas de las naciones, sufrimiento del pueblo, indignidad del pobre, la viuda, el migrante y el huérfano.

Las proyecciones de modelos matemáticos plasmadas en informes varios y los datos cuantitativos del desastre plasmados en protocolos internacionales (Montreal, Kyoto, París, etc) nos dicen que no hay tiempo que perder.

A la vez, las política liberal frente a este desastre y los conceptos que dan cuenta de él como son el de “huella ecológica” (que se refiere a la “cantidad de naturaleza que se requiere para abastecer un sistema histórico de economía, en términos del consumo que requiere un cierto estilo de vida, culturalmente determinado por ese sistema económico”), ‘día de sobregiro’ (que se refiere a fecha en que la demanda anual de los recursos naturales por humanidad excede lo que los ecosistemas de la Tierra pueden regenerar en el mismo año), o “sustentabilidad” no sólo no cuestionan sino que invisibilizan la geopolítica de capitalismo y la relación económica entre países consumidores y el afuera de

dónde se extrae. Más aún, la política hegemónica vigente no sólo no plantea una transformación del capitalismo, sino que potencia una guerra ideológica que lleva sus acciones militares a zonas claves de extracción.

Al momento de concebir este desastre, el concepto de antropoceno (que refiere a los cambios geológicos generados por el ser humano) resulta útil en tanto que vincula constitutivamente el desastre con el sistema económico capitalista.

En el repaso de la filosofía política que atiende a la pregunta por la vida y a la relación entre capitalismo y vida, el principal autor es Michel Foucault y su concepto de ‘biopolítica’ y ‘biopoder’. Sin embargo, los autores plantean un límite en la política inspirada por Foucault a la hora de atender a la vida de la víctima, al sufrimiento del pueblo, a la indignidad del pobre, la viuda, el migrante y el huérfano.

La perspectiva de Foucault estaría limitada por una dialéctica vivir/morir (la muerte de unos para posibilitar la vida de otros) en la que no hay posibilidad de que todos vivan. Este límite dialéctico bio/necro frente a la preocupación por la vida termina promoviendo una visión pesimista de la realidad. Es la cultura posmoderna de la desesperanza con la consecuente apatía política, o peor aún con la consecuente guerra de todos contra todos y ‘sálvese quien pueda’ tan evidente hoy, por ejemplo, en los conflictos raciales abiertamente armados en los EE.UU.

Dado este límite dialéctico bio/necro signado por la Totalidad moderna de la que el paradigma Foucaultiano no escapa, la biopolítica resulta incapaz para pronunciar una crítica a favor de la vida de todo lo viviente, los autores recurren al concepto de necropolítica de Achille Mbembe, un pensador de la Exterioridad.

Mbembe habla desde el lado oscuro de la modernidad, desde la (post)colonía. Desde la historia y experiencia de la esclavitud/plantación como la PRIMERA manifestación de la biopolítica. Desde el locus de para quien la vida es muerte/tortura: el locus del esclavo (*raw life*). El Negro en África (y el Indio en América) son el sujeto excluido del la totalidad capitalista.

Para la crítica Latinoamericana, la necropolítica es un término más adecuado que biopolítica entre otras cosas porque ofrecer una mirada histórica que incluye la primera modernidad y la colonización como momentos constitutivos del sistema capitalista. Otro aporte de Mbembe que es clave para la crítica Latinoamericana es la inclusión de la raza como criterio de dominación fundante de la modernidad:

“La raza es una de las materias primas con las que se fabrica la diferencia y el *excedente*, es decir, una suerte de vida que puede ser despilfarrada y consumida sin reservas ... El sujeto racista ve su propia humanidad no en aquello que lo une a los otros, sino en lo que lo separa ... Las ideas modernas de libertad, igualdad, incluso de democracia son, desde esta perspectiva, históricamente inseparables de la realidad de la esclavitud. (Mbembe, 2006 citado en Téllez y Zuñiga, 2019, 235-236)

Los aportes de Mbembe y la historia común con una política crítica desde América Latina se plantean en el marco macro del sistema-mundo y las aportaciones que hicieran conceptos y argumentos como el del neocolonialismo y colonialismo interno (Pablo González Casanova), la teoría de la dependencia (Celso Furtado, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso), la colonialidad/ descolonialidad (Aníbal Quijano), y la liberación (Enrique Dussel), etc.

Otro concepto importante en la preocupación por la vida (en el sentido amplio de vida presente y futura, y humana y no-humana) es el de responsabilidad tomado de la crítica de Hans Jonas.

El ideal liberal de responsabilidad positiva genera una asimetría atemporal porque no da cuenta de una reciprocidad intergeneracional. No da cuenta de la vida futura, del ser que todavía no es. El fetichismo de lo inmediato imposibilita la afirmación de la vida de los que aún no son.

La tecnología como instrumento del capitalismo, de la totalidad fetichizada que solo se fija en el presente se torna desde esta imposibilidad en irracional, en un instrumento de muerte: en lugar de liberar al ser humano, nos esclaviza. El futuro queda anulado en la persecución de ganancia y minimización del esfuerzo. Y la ausencia de futuro genera miedo y desesperanza. No hay alternativa. No hay nada que se pueda hacer, solo esperar el fin. La pulsión apolítica referida antes se renueva y refuerza.

Revelados los efectos negativos sobre la vida mundial (y sobretodo sobre la vida en los países periféricos) generados por la aplicación de políticas neoliberales basadas en una concepción de libertad capitalista (orientadas hacia los fines que los representantes del sistema neoliberal han delineado para todos: la acumulación de capital y la propiedad del poseedor del capital sobre cualquier poder que no represente el aumento de la tasa de ganancias) [secciones 1 a 8 de §33], llegamos al momento del cambio radical en el horizonte de problematización: La posibilidad de superar el límite dialécticos bio/necro atrapado a la perspectiva de la Totalidad por una perspectiva desde la Exterioridad, entendida lo suficientemente abstracta como para “no perder de vista las distintas determinaciones concretas, como la raza, los distintos

ejercicios de la sexualidad, las clases, el género, la edad, entre otros.” (Téllez y Zuñiga, 2019, 217)

A partir de identificar e identificarnos con el dolor que provoca el desastre, el actor político de la liberación --siempre un actor en comunidad concreta, siempre un ser-ahí—comprometido con la historia y frente a la amenaza, al desastre, a la extinción, se pone en riesgo, se pone en el afuera, en la exterioridad. Y desde allí debe pronunciarse por la vida de TODO viviente incluyendo las condiciones de posibilidad de su afirmación material.

Esta afirmación debe involucrar también una fórmula política de responsabilidad a futuro que trascienda positivamente el presente e involucre a comunidades en tiempos y condiciones distintas. La responsabilidad del “nosotros somos si ellos serán”.

La segunda parte de §33 los autores se concentran en desempacar la racionalidad del neoliberalismo y su necropolítica, y en particular sus armas ideológicas que nos hacen creer en los fetiches del sistema.

Para esto recurren nuevamente a autores que son de la Exterioridad: Hinkelammert y de nuevo a Mbembe.

Para dar cuenta de esta racionalidad, Hinkelammert dice que

El espíritu de vida o muerte en una sociedad no puede ser analizado como un problema subjetivo o casual, ligado a la buena o mala voluntad de las personas; sino que es el problema de una determinada *espiritualidad* institucionalizada en una determinada *organización material* de la relación entre los hombres. (Hinkelammert, 1981 citado en Téllez y Zuñiga, 2019, 229)

A partir de la teoría marxista de fetichismo de la mercancía de Marx, Hinkelammert plantea una INVERSIÓN EPISTEMOLÓGICA en el capitalismo: Las cosas devienen entidades animadas: los mercados sufren y esto no se puede aguantar, pero sí se puede aguantar la miseria de la gente.

La inversión epistemológica anima el mercado y cosifica la vida y las relaciones sociales y prácticas. Lo que importa, lo transcendental no es la vida real de las personas-naturaleza y satisfacer sus necesidades vitales, sino la vida del sistema mismo que trae la muerte de todo lo demás, de todo lo viviente. Así, la vida del sujeto humano y la naturaleza se someten a la idealización que el empresario tiene de la realidad: una realidad idealizada en la cual el dinero es medio y fin, se autodetermina.

Justificando esta inversión y su pulsión de muerte el capitalismo ha creado una ideología del fetichismo (W. Benjamin). Se trata de una ideología económica en la cual el sujeto acepta que todo motivo de su fracaso es él mismo. El sistema funciona bien, funciona para todos, ofrece oportunidades universales para todos. Si hay alguien a quien criticar o culpabilizar no es al capitalismo y su ideología del libre mercado, sino al sujeto mismo, el sujeto que no puede adaptarse al medio. Como dice Hinkelammert:

El capitalismo es una religión que intenta sujetarnos con dogmas de *rational choice* y el utilitarismo entre otras, y que se justifica a sí mismo. Las armas ideológicas del capitalismo son esas armas de justificación: los relatos, las imágenes, los discursos, las categorías y conceptos que funcionan como el espejo que “invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real. ((Hinkelammert, 1981 citado en Téllez y Zuñiga, 2019, 230)

Es de destacar que dentro de las armas ideológicas del capitalismo está la educación de tipo corporativo que vemos avanzando en nuestras universidades y centros de estudios avanzados: Una educación que internaliza la aceptación de que el fracaso o el éxito del ser humano depende de su formación o capacitación más o menos adecuadas para el mercado de trabajo.

Con Mbembe y su *Crítica de la razón negra* (2016), los autores destacan que las armas ideológicas tienen como función la internalización de una forma histórica de dominación y exclusión, sea de género, de raza, de edad, económica o política, razón por la cual necesariamente se abren **DISTINTOS** frentes de transformación del sistema vigente.

La tensión entre el sistema fundado en el necropoder y la construcción de un sistema fundado en una política de la vida implica: 1) el sistema necropolítico se funda en una forma específica de ejercer el dominio, el necropoder; es, a su vez, una forma específica de hacer política en el sistema fetichizado (Hinkelammert); 2) éste se corresponde con la necropolítica de Mbembe, se puede decir que el sistema necropolítico es un sistema político fetichizado o bien que el sistema político fetichizado deviene necropolítica; 3) la fetichización del sistema político consiste en la inversión de las relaciones entre los miembros de la comunidad política mediadas por artificios creados por la propia comunidad; la inversión consiste en que los artificios producidos por la mente (ideologías, mediaciones físicas, conocimientos científicos, mitos, prejuicios, fines, modelos trascendentales, utopías, etc.) comienzan a adquirir vida propia colocándose por encima de la vida del ser humano y la naturaleza; 4) la acción política fetichizada funda los artificios de la dominación y la

exclusión en un sistema que necesita de su justificación; 5) estos artificios necesitan ser producidos por la acción política ya que para ella, la realidad práctica la producen los fetiches y no el sujeto y la naturaleza; 6) el sistema fetichizado, necropolítico, pretende rebasar un principio inquebrantable: el principio material de la vida del sujeto viviente y la naturaleza.

El sistema necropolítico intenta evadir la irrebasabilidad de la vida (i.e. la vida del ser humano y de la naturaleza son condiciones de posibilidad de cualquier realidad humana). Ante el qué hacer frente a este orden fetichizado y desesperanzador, el sujeto o la comunidad política crítica ejercen su autonomía y libertad ante el sistema. Esta es la transición de potencia a potestas. Es el momento en que el sujeto comienza a ser el sujeto rebelde, el sujeto que deja de creer en los fetiches del sistema y comienza a creer en sí mismo; que se reconoce como sujeto viviente con dignidad. Y ante el sistema dominador el sujeto comienza a ver la transformación necesaria como un momento político esencial. Esta transformación se revela como necesaria por el hecho de que en el sistema actual, que oprime o excluye, es uno en el cual ya no se puede vivir.

Esta transformación, sin embargo, no puede hacerse de cualquier forma, no se trata de actuar por actuar de forma crítica. Es necesario delimitar los principios de la acción crítica. El principio material negativo plantea:

Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, de las víctimas, y de la naturaleza, descubriendo las causas de dicha negatividad y de- construyendo (o destruyendo) dichas causas institucionales, lo cual posibilitaría un mejor despliegue del momento creativo posterior como crecimiento cualitativo de la vida de la comunidad. (Té- llez y Zuñiga, 2019, 241-242)

Siguiendo este principio, la praxis y denuncia críticas desde el locus de las víctimas comienzan a mostrar la SINRAZÓN del sistema. Lo racional, lo obvio, el nuevo sentido común, comienza a poner en cuestión el sistema, que comienza a develarse como sinrazón, como irracional, como anormal.

Bibliografía

Téllez, E y Zuñiga J. (2019) “§33. La crítica de la esfera ecológica. El principio material crítico negativo de la política”, en Dussel, E. (ed.) *Política de la Liberación. Crítica creadora. Tomo III*, 203-243. Manuscrito.

§ 34 De La Crítica Del Sistema Del Derecho. El Principio Formal Negativo De Legitimidad Política

Adam Martínez

Nos parece que en este parágrafo 34 del tomo III hay por lo menos tres momentos importantes que hay que destacar, los cuales aquí esbozaremos y que después analizaremos en mayor detalle. En primer lugar, el autor nos presenta, de manera sucinta, con lo que fundamenta la situación fetichizada, dominadora y necrófilo de un estado de derecho moderno. Aquí la cuestión gira en torno al discurso del “estado de naturaleza” y la ontología de la individualidad moderna—temas que son fundamentales para la idea del contrato en la modernidad. Estos dos temas son suficientes para comenzar a percibir porque es que el estado del derecho en la modernidad pasa a ser dominador colonizante, excluyente de la vida comunitaria al cruzar el atlántico. En segundo lugar, para entender la legitimidad del momento negativo—la ilegalidad justa que es fuente de una nueva vida ya no muerte y un

nuevo contrato basada en el consenso de la comunidad nosótrica—el autor describe las categorías relevantes del pensamiento de San Pablo. Aquí la Ley se descubre como injusta y se afirma la locura y lo incomprendible para la razón centrada fetichizada. Por último, las categorías paulinas sirven para iluminar el movimiento Zapatista que se levanta en contra del Porfiriato a comienzos del siglo XX. Este enfrentamiento entre un sistema ancestral, nosótrico, y un sistema que apunta a la modernización, nos ayuda a ver las bases nuevas de un contrato consensual, un derecho que surge desde el pueblo, desde la comunidad, el sujeto nosótrico. La descolonización aquí cobra un sentido importante: se trata de la afirmación de esta intersubjetividad (y las condiciones que la posibilitan)—aquí descrita como la fuente de lo político, del derecho y un contrato nuevo—y la negación de las bases obsoletas del orden vigente—el individualismo solipsista moderno que también es una subjetividad blanca, masculina, cristiana, heterosexual, y capitalista. Habiendo atravesado el recorrido aquí descrito, el texto termina con la exposición del principio formal negativo de legitimidad política:

Normativamente el político (sea representante o ciudadano participante) debe, en primer lugar, negar críticamente la legitimidad del orden político vigente cuando se ha fetichizado, cuando deja de fundamentar un estado de justicia. (p. 265)

En el primer momento del texto al que nos referimos en lo anterior, el autor describe como, con las justificaciones Hobbesianas que bien conocemos, se fundan el contrato social y el estado del derecho al nivel teórico/filosófico. En este punto, el hipotético “estado de naturaleza” es el mito sobre el cual “...se edificará nada menos que el orden liberal, la sustantivación de la Modernidad madura” (p. 249). Como vimos

en nuestro estudio del Tomo I de Política, la interpretación del ser humano como egoísta únicamente interesado en alcanzar su propia supervivencia — una interpretación que postula el estado en el cual se encuentran los “salvajes” de la tierra, en la cual prevalece una “guerra de todos contra todos”— es fundamental para la justificación del poder soberano que ejerce la dominación para mantener orden y para sostener la civilización. El “estado de naturaleza” está también, como indica el autor, al fondo de las justificaciones de las invasiones de los pueblos de nuestra América: “Es así que los pueblos indoamericanos vivirían en una situación de barbarie, lo que implícitamente le otorga al mundo europeo la facultad, la obligación, de ‘civilizarlos’” (p. 250).

Es entonces que en este párrafo 34 se toma el pensamiento Paulino para entender la transición de un dominio fetichizado que niega la vida del Otro, a una nueva legitimidad que surge desde lo que no es. La cuestión gira en torno a lo siguiente: “La Ley, el sistema de derecho, la razón, no tienen valor cuando inoculan la pulsión de muerte” (p. 252). Al afirmar la muerte, un sistema que practica una necropolítica parece perder su pretensión de verdad y justicia, ya no es legítimo en la mira de los que lo sufren, los que *no son* para el sistema. Es así entonces que se presenta al mesianismo como el llamado a “ser los protagonistas en la construcción de un nuevo mundo...” (p. 252). El autor afirma que hay “cabida” en este marco para los marginalizados y excluidos de diversos contextos, para los que “la razón dominante y eurocéntrica ha dejado sin razón” (p. 252).

Y así el autor nos presenta con un ejemplo concreto-histórico en el cual podemos percibir este tránsito hacia una nueva legitimidad que parte de un sistema fetichizado necrófilo que intenta sacrificar la vida del Otro a sí mismo. Como

está descrito en el texto, a fines del siglo XIX y el comienzo del XX, el Porfiriato justificó el despojo a campesinos mexicanos de tierras comunales con el pretexto de modernizar a México, que significa, como bien sabemos, el darle “paso libre a los capitales extranjeros y metropolitanos, necesitados de expansión hacia las economías subdesarrolladas...” (p. 253). Los pueblos yaqui y maya, entre otros, formaban el *no ser* del reino neocolonial que se venía desplegando, los que, con su ser nosótrico-comunitario, eran incom-prensibles, locos, y sin razón, legalmente despojables y violables. Colocado en esa situación, el pueblo de Anenecuilco, “...una comunidad con 700 años de antigüedad...un cuerpo cuya articulación obedece a su particular racionalidad política interna y que, como tal, genera su propio proceso de legitimación, su propia forma de gobierno, sus propias autoridades” (p. 254) se declara en un estado de rebelión para enfrentar a las fuerzas que ponen su vivir en riesgo. Este proceso, por el cual se llega a elegir a Emiliano Zapata para encabezar la afirmación de su vida comunitaria, ejerciendo un poder obediencial, nos sirve para vislumbrar la manera en que se articulan las categorías y los conceptos de la Política con la realidad concreta-histórica en la fase negativa. Analecticamente, desde la exterioridad por medio de un consenso comunitario negativo, el pueblo de Anenecuilco se levanta en contra de la Ley del sistema vigente—una ilegalidad justa—que se había vuelto autorreferencial e incapaz de oír la voz del Otro que exige justicia, comunidad, tierra, vida. No se trata meramente de una lucha por distintos intereses, sino algo más, es una lucha por la vida, en contra del ser canibalista, solipsista, europeo que busca sacrificar la vida nosótrica—un ser que se aproxima desde un horizonte distinto y es así incom-presible—a su dios.

Para concluir esta reflexión sobre este párrafo 34, nos gustaría destacar algunos elementos del texto que nos generan cuestiones que pueden ayudar a “detonar” la discusión en este espacio. Primeramente, una vez más se percibe la ausencia de la mujer y de la cuestión de la opresión de género. Si bien en la comunidad que se reúne para elegir a Zapata, como se menciona, pudo haber habido algunas viudas, la mujer aún parece permanecer afuera, incluso de la misma nosotredad—aun *no es*. Además, de nuevo emergen los grandes individuos—Madero y Zapata—como los héroes de la historia. Quizás sería interesante considerar cómo es que se reconcilia una filosofía que se funda en el pueblo, la comunidad nosótrica, con una visión de la historia donde un hombre emerge como protagonista. Seguramente se trata del liderazgo crítico, del mandar obedeciendo, pero a lo mejor en el rostro cubierto de los militantes de la EZLN, el cual quizás impide el surgimiento de uno más que otros, que guarda distancia, que recusa a ser subsumido por la mirada totalizante y guarda anonimidad, hay una lección.

Un pensamiento para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y la naturaleza en comunidad

*Abdiel Rodríguez Reyes*¹⁶

Vamos a comentar brevemente los epígrafes 35 y 36 del tercer tomo de la *Política de la liberación. Crítica y creadora. Vol III* (2022), que, como ya sabemos, es una obra colectiva de los discípulos y colaboradores más avanzados y cercanos a Enrique Dussel. Es decir, estamos ante una obra colectiva, la cual busca darle continuidad a la reflexión política propuesta por Dussel ahora como una comunidad de reflexión crítica. Antes de continuar, queremos aclarar lo siguiente, como formamos parte de esta comunidad, pensamos con ella desde la unidad en la diversidad, no necesariamente a pie juntilla, pero si asumimos — incluso críticamente — el contenido de su exposición.

No está de más recordar que, esta *Política* es como señalan los autores, una “filosofía política crítica o de liberación” y, también, revolucionaria, porque busca la transformación radical, es decir, desde las raíces. Aquí estamos aún en el momento negativo, pero pensando en el positivo creativo, en medio siempre lo táctico y lo estratégico, para lo cual es importante tener en cuenta los tiempos: lo inmediato y la larga duración. Sobre qué es lo breve y urgente, pero también el fondo; además, qué es lo que se tiene que planificar a largo plazo. Cabe destacar en esta etapa del despliega de la *Política* se va haciendo cada vez más explicito los supuestos

¹⁶ Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco y profesor en la Universidad de Panamá.

contenidos en ella, eso no quiere decir que, ya todo este hecho, aún falta seguir trabajando, diseñando en comunidad.

Esta *Política*, siguiendo al maestro, sigue siendo populista cuando dice “el pueblo postula”, a pesar de la mala prensa de este concepto. Muy a pesar de los trabajos de Ernesto Laclau y el propio Dussel en tratar de esclarecerlo. En síntesis, es dejar que el pueblo reflexione qué quiere y sea positivo. Esta *Política* está basada en principios éticos, no podría ser de otra forma, una política sin ética está a merced de la corrupción (de una política corrupta), como es lo habitual. Es desde esta *Política* con principios éticos que, se busca esa pretensión de justicia. ¿Cómo se logra? No hay una respuesta unívoca, pero sí de que solo a través de la correlación entre lo que enunciamos y lo realizado, quedándonos muchas veces en lo primero. Allí, la factibilidad juega un papel fundamental, concretamente el “hacer”, una pregunta como *¿qué hacer?* mantuvo en vilo a Lenin el siglo pasado. La factibilidad tiene que responder a esa pregunta, y realizarlo. Pasar de la pregunta a la acción. “La factibilidad [...] es el último eslabón de la cadena” de la transformación de este orden vigente.

El concepto pueblo estará presente a lo largo del texto, como también praxis y paradigma de la liberación. Sobre este último concepto de paradigma, estamos obligados a comentar lo siguiente, no es un asunto menor hablar de paradigma, ya que supone un cambio, además, un conjunto de saberes sustentadores de ese cambio, por ejemplo, a finales de los sesenta surgió la filosofía de la liberación — y, más recientemente surgieron las perspectivas o posicionamientos decoloniales, lo cual alimenta a su vez al conjunto de teorías —. El surgimiento de esta, evidencia precisamente que estamos ante un escenario donde puede emerger otro paradigma, llámese de la liberación. Un paradigma no se construye de un día para

otro, ni se destruye rápidamente. Es decir, unos nuevos lentes para ver la realidad no surgen espontáneamente, y estos lentes no son solo para contemplar la realidad, sino transformarla.

¿Quién o qué transforma? Definitivamente la sociedad se tiene que transformar. Pero también el pueblo, tiene que tomar conciencia como pueblo. Pero este no es como la “multitud” de Toni Negri. Tenemos que ser más específicos, desde la filosofía de la liberación, y como estamos pensando en varios niveles de lucha, y no solo desde el derrotismo, de estar siempre en oposición, sino que es, además, una propuesta con vocación de poder, también estamos pensando en las instituciones públicas, ya sea con un nuevo contenido, sea por la vida o aquellas creadas para su reproducción. Entonces, sin dejar nada en el aire, tenemos que ser cada vez más explícitos. Sobre la pregunta planteada, la respuesta es “los sujetos al participar políticamente son ya siempre miembros de una comunidad de actores políticos”. Es decir, son los actores políticos en plural constituido como comunidad con un compromiso ético (en base a principios) quienes transforman el orden vigente para la muerte, por uno nuevo radicalmente distinto por la vida.

Este orden vigente es para la muerte porque el sistema económico imperante despoja no solo de los bienes materiales para vivir, sino también las energías espirituales. En este orden vigente en que históricamente nos han despojado de todo y prácticamente dejado sin nada, se aleja el horizonte del Buen Vivir, implantado el Mal Vivir; lo causante de calamidad, enfermedad y dolencia, de tal forma no se podría reproducir y afirmar la vida. Como este orden vigente y su sistema económico es totalitario (Franz Hinkelammert diría “totalitarismo del mercado” entonces, para hacer la crítica de desmontaje, de destrucción como diría el maestro Dussel, tenemos que ubicarnos

categorialmente desde la “exterioridad”. Así, desde ese posicionamiento categorial, es la crítica del oprimido, desde la exterioridad del orden vigente de la totalidad.

El punto es innovar hacia un otro orden para la vida, en que tengamos un futuro “sustentable”; aunque este concepto ya ha sido subsumido por el lenguaje del orden vigente, con eso del desarrollo sostenible u objetivos del desarrollo sostenible. Un futuro sustentable es “poder vivir dignamente en comunidad”, esto implica, incluyendo los denominados objetivos del desarrollo sostenible, por ejemplo: igualdad del género o el derecho al agua limpia, por citar a algunos, pero esto no es posible si tenemos un orden vigente del despojo y feminicida. Para un futuro sustentable, no es suficiente la sostenibilidad, así como la tenemos concebida, se requiere de transformar también la matriz económica. No es compatible el capitalismo con la equidad y con el derecho al agua, porque esta última es considerada una mercancía y en esta sociedad, las mujeres ni siquiera pueden decidir sobre sus cuerpos. Un futuro sustentable es posible en la medida de remover hasta las raíces del problema y no solo quedarse en la superficie.

Los actores políticos constituidos como “comunidad crítica”, con una praxis liberadora ya tienen una plena conciencia distinta a la burguesa, capitalista. Son en algunos casos, quienes postulan la disolución del Estado, sí, pero el Estado burgués, capitalista y con todos los adjetivos que le podemos incluir. Lo anárquico en este sentido no sería un fin por sí mismo. Solo sería una etapa (anárquica) para la creación de lo nuevo o del nuevo contenido para las instituciones que conforman el Estado. Cuyas características rectoras sean la reproducción y afirmación de la vida y no otra burocracia. Las instituciones para lograrlo no pueden ahogarse en la tramitología burocrática. Ya sabemos que la improvisación y el

cortoplacismo son una patología de nuestra clase política dominante que no busca otra cosa que hacerles los mandados a los grupos de poder económicos; de tal forma que las puertas giratorias son la norma de nuestras prácticas corruptas.

La reflexión *Política* aquí expuesta es producida y practicada por sujetos de carne y hueso, los cuales no escapan de la condición humana en su fragilidad, intermitencia y contradicción. No existe el político o el militante perfecto. “Construir lo real factible implica ponerse en el lugar del mortal humano”, con todas las limitaciones que eso implica. Los humanos como especie nos planteamos utopías que solo se logran en la medida que nos constituyamos comunidad crítica, y no cayendo en robinsonianas aventuras revolucionarias sin fundamento práctico, táctico y estratégica; aunque nada de esto se mueve sin la pasión revolucionaria. Como lo han demostrado quienes han dado la vida por la utopía de un mundo mejor, como Martí, el Che o Berta Cáceres. Pero no se trata de hacer sacrificios en vano como un falso Mesías que trae la buena nueva para cambiar todo y patear la mesa de un día para otro.

Muchos intelectuales hicieron pronósticos, no dudamos con bases, sobre cuando se acabaría el capitalismo. Este parece tomar más fuerza por la insostenibilidad de este. Pero como todo proceso histórico tiende a culminar, no dudamos que este también lo hará. Eso no significa que luego venga un sistema mejor para reproducir la vida. Incluso, puede ser peor, puede ser real todas las distopías unidas, que de hecho ya este mundo lo parece. Pero nuestra preocupación es concreta, ¿Cuándo se termina esta pesadilla hecha realidad? Entre más concretos somos, más explícitos estamos obligados a ser. “El dolor corporal” o cuando tenemos hambre por no tener trabajo asalariado o no tener como alimentarse, eso te despierta la voluntad de hacerlo, para no morir desnutrido, eso

que quizá es un ejemplo individual viable, también puede comprenderse desde la comunidad crítica con conciencia de que somos víctimas de este orden vigente. Esto tiene una fuerza potencial descomunal e incontrolable. Ni siquiera el Estado burgués capitalista con el monopolio de la violencia puede contener cuando el pueblo toma conciencia y se moviliza en función de sus intereses. Ya en muchas ocasiones los estados le han declarado la guerra a la población, cuando los están matando sin derechos y garantías fundamentales, pero esta sigue resistiendo y si toma conciencia y se organiza para luchar por su vida, nada frenará esa fuerza-potencia descomunal. Así se dieron las revoluciones que la historia ha conocido y no serán las únicas. Las historias de las revoluciones empiezan cuando el pueblo toma conciencia de sus necesidades e intereses comunes. Ya que la vida de la especie humana y en su conjunto corre peligro, pero la voluntad de vivir es más fuerte que la gestión de nuestras vidas para la muerte de este orden vigente.

La lucha enunciada desde esta *Política* es estratégica, es decir, de largo aliento porque los procesos históricos son así, de larga duración, no son de la noche para la mañana. Para ser contundentes: la revolución es un asunto estratégico y no táctico. Quizá lo táctico sea llegar al Gobierno y hacer cambios para mejorar las condiciones de vida de las personas como hicieron algunos gobiernos progresistas, pero eso no significa que sean gobiernos revolucionarios. Esta *Política* estratégicamente se plantea gobiernos revolucionarios e incluso con miras más amplias se plantea otro mundo distinto como consecuencia de una revolución que cambie todo, que le de otro contenido al Gobierno, al Estado, a las instituciones. Si nos quedamos en gatopardismos nos estamos haciendo nada, es lo más frecuente, incluso en nuestro progresismo latinoamericano. Mucha gente se rasga la

vestidura que va a hacer cambios desde el Gobierno, pero apenas llega al poder a través del voto popular, todo se diluye.

Este mismo progresismo no puede quedarse atrapado en sus contradicciones y tiene que superarlas. Ya pensadores y actores políticos como Rosa Luxemburgo y Vladimir Lenin, e incluso el mismo Karl Marx tienen todo un arsenal teórico y de experiencias que van en la senda de lo revolucionario. Para todos ellos el fin era la revolución y no la reforma. Aunque ya sabemos que hay reformas revolucionarias y revoluciones reformista e incluso restaurativas. Esa revolución incluso por medios violentos (como la violencia de Walter Benjamin) buscar destruir al Estado burgués capitalista. Porque si se llega al poder y no se remueven los cimientos de ese Estado y se queda con el mismo contenido, no estamos haciendo nada. Por eso, la importancia de la etapa anarquista no como fin, sino como medio para luego diseñar lo nuevo.

En este marco de lucha global donde nos jugamos la vida, una revolución popular es necesaria si realmente arrastra “verdaderamente a la mayoría”, respetando a las minorías; a esas minorías distintas por su diversidad sexual o por la razón que fuere sean minorías, ya sea étnicas o de cualquier otro tipo. Es tarea del pueblo organizado como comunidad y con conciencia, “destruir” la maquinaria del orden vigente, aquella con un falso ropaje de democrática. Si no se unen a partir de sus múltiples determinaciones todos los oprimidos del mundo, como redes o como tejidos que se cruzan. La transformación es intermitente y parcial. Sin tener esto en cuenta, la “transformación socialista”, se torna imposible. En una reciente entrevista a Dussel (2022) en *La Jornada*, dijo que ya no era posible un “proyecto político socialista”, muchos compañeros se han sentido indignados con esto, asumen que el maestro Dussel ha claudicado por así decirlo. Esa idea

esbozada así tal cual, sin un contexto, tampoco ayuda a una buena prensa sobre el socialismo, todo lo contrario, aporta a su mala propaganda. Ahora bien, lo que yo creo imperante, es que no podemos repetir gobiernos socialistas que comentan los mismos errores del pasado, y en ese sentido, podemos decir que no es posible un proyecto político socialista con sus errores, es decir, sin enmendarlos. Eso más bien tendría que ver con la autocritica también, somos muy poco dado a ella.

También podríamos decir que, esta *Política* es una política de la estrategia. Mi lectura de la táctica y lo estratégico es simple: lo primero es inmediato, lo segundo a largo plazo e implica lo estructural, lo estratégico subsume lo táctico. Aquí, no se postula: somos realistas y entonces hacemos lo que podemos, porque quedamos siendo los menos malos. Somos realistas en la medida que tomamos conciencia de “las limitaciones humanas”. Muchas veces lo primero se mezcla con el oportunismo y terminamos haciendo lo mismo. El socialismo real postulo el mito de la planificación perfecta, y luego en Latinoamérica el desarrollismo adoptó la cuestión de la planificación como si fuese algo puro, que si lo hiciéramos tal cual, saldríamos de la falsa condición de subdesarrollados, pero ni haciendo lo que nos dicen los organismos internacionales con sus préstamos y abultadas deudas externas, salimos de esa condiciones impuesta por los mismos países imperialistas y colonizadores que luego de causar el problema, también nos plantean la solución para seguir en ese círculo de dependencia. A la par de las limitaciones humanas, están las capacidades intrínsecas siempre como *potentia*. Solo necesitamos la llama que encienda la pradera, el fuego de la revolución, de la creación innovadora para un orden distinto.

Nada de esto es posible sin la toma de la “conciencia crítica”, sin ella los cambios son muy limitados e insuficientes.

Es un tema presente en los europeos, desde Marx a Luxemburgo y en nuestro caso, en el Che. La toma de conciencia intelectual es la que adquieres por algún contenido político, por autoformación y, por otro lado, está la toma de conciencia por medio de la experiencia misma, cuando siento que estoy siendo afectado directamente por este orden vigente. Al cobrar esa conciencia por una experiencia concreta y en el caso del obrero se da cuenta que es explotado por la patronal o una mujer es violentada por su pareja. En ambos casos, se toma conciencia por vías distintas, pero al tener ese nivel de lucha, es más consistente la militancia, cuando el oprimido tiene conciencia de su opresión. Así que, no solo debemos caer en cierto intelectualismo pseudo virtuoso en que los intelectuales le expliquen a los oprimidos su condición y cuáles son las recetas de su problema, estos a veces toman conciencia por la experiencia, por las mismas contradicciones del orden vigente que ni siquiera con su alienación pueden frenar, cuando el despertar del pueblo como comunidad de víctimas se consuma.

No podemos obviar o ignorar las experiencias políticas concretas como el EZLN. Ese gigante ejemplo de micro propuesta política es digna. Lo cual alimenta esta propuesta de *Política*. Tanto del punto de vista teórico como del práctico, en este caso, el EZLN es vanguardia teórica como práctica. Sin caer en vanguardismo tampoco. El pensamiento crítico zapatista es de los más avanzados y su micro práctica en el universo político también. La retaguardia es toda la reflexión que gira en torno a esa experiencia y aprende para seguir emulando en otras realidades políticas. Esta *Política* es una retaguardia como teoría. En ambos casos, se busca como dicen los zapatistas: “agrietar” a este orden vigente fetichizado, tanto en el nivel práctico como el nivel teórico. En cuanto a

ese objetivo, no hay contradicciones con el postulado de la *Política* con la praxis zapatista. En lo inmediato, puede que sí existan como las hay, diferencias y crispaciones, las cuales en el fondo al menos hasta donde sabemos buscan el mismo objetivo: agrietar y destruir al orden vigente y construir uno nuevo, donde la vida en comunidad sea lo fundamental.

Si bien no tenemos una fecha en que el capitalismo y el orden vigente colapse totalmente de una vez por todas, sí podemos decir que está agónico. Pero así en esa condición puede hacer mucho daño. Por eso, se requiere de la unidad de múltiples determinaciones de todos aquellos intentos (incluyendo los movimientos anti sistémicos) que intentan y lo hacen en la práctica cotidiana en el día a día agrietando el muro de este orden vigente de muerte agónico pero que puede en su senectud continuar matando a las víctimas de las que se alimenta. La gasolina de la maquinaria del orden vigente es la energía material y espiritual de todo lo que está sobre la Tierra, por eso lo acaba hasta el final, no tiene límites en su capacidad autodestructiva.

Las evidencias empíricas de esa condición nos lanzan a la realidad de pensarla y, por lo tanto, practicar otro mundo posible, incluso en micro experiencias. También, en “nuestras acciones cotidianas”. La transformación radical como horizonte de otro mundo, muy distinto a este, ya sea como utopía, como *no lugar*, como *no imagen* mimética de este orden vigente de control de nuestras vidas tiene que comprender, hacer de suyo la transcendencia de la vida más allá de cualquier reflexión crematística. La vida, la dignidad humana no tiene valor, es el valor. El ser humano es el ser supremo, en este orden vigente fetichizado por el capital, en el cual el dios conocido es el dinero, se le pasa por encima al ser humano, triturando sus cráneos como nueces. Eso que no tiene lugar, que no

tiene cabida en este orden de cosas, aparecido como amorfo por no encajar es lo digno, como son nuestras comunidades de pueblos aurorales (como decía un pensador Guna de Panamá Aristeides Turpana), con su sabiduría milenaria, lo cual le da contenido al tan necesario “Pluriverso comunitario”, la solución a nuestros problemas como especie no vendrán de una unidimensional racionalidad, ni de la mente de ningún ilustrado en su torre de marfil. Si no de la misma realidad en sus contradicciones y movimiento, categorialmente desde lo negado que puede enriquecer lo venidero.

Este orden vigente burgués capitalista está fetichizado. Quiere decir que, tiene un encanto que no nos permite ver su verdadero rostro, porque nuestros ojos en ese encanto están cegados y tampoco podemos sentir su aura de muerte y control de nuestras vidas para sus intereses crematísticos. Por un lado, tenemos como ya hemos señalado en sí mismos como especie humana y como comunidad de víctimas con conciencia la potencia de transformarnos, pero también este orden vigente tiene muchas fracturas, además, tiene muchas ineficiencias, es ineficiente para muchas cosas, para resolver los problemas de la humanidad y para controlarlos, siempre podemos colarnos en las grietas y resistir. En esta fetichización cualquier funcionario, cualquier burgués como personificación del capitalismo, pueden infringir a través de alguna política pública (un recorte, austeridad etc...) incluso, algún malestar para la comunidad y esta puede incluso generar un desenlace fatal y esta persona o personas, incluso algún especialista o consultor con algunas de sus propuestas, pensadas siempre desde arriba e instrumentalizando a las gentes, no tiene ningún remordimiento al respecto. Puede responder como un nazi ante el exterminio judío: “yo solo hacía mi trabajo”. Esta banalidad está presente por doquier, no estemos esperando un demonio o un monstruo, el mal lo infringe cualquiera que tenga

la capacidad de hacerlo justificándose en que no puede hacer otra cosa porque forma parte de ese engranaje, aunque este sea conducente a lo que Hinkelammert llamó “suicidio colectivo”.

Como hemos visto hasta el momento en esta brevísima exposición (o mejor dicho reacción), la *Política* no es anarquista, no está contra las instituciones, no apela al regreso de un pasado idílico donde todo era perfecto como un paraíso. No, de eso no se trata. Se trata del contenido de los gobiernos y las instituciones que, al ser mayormente modernos, se tienen que destruir su finalidad instrumental y crear otro momento, con otro contenido de reproducir y afirmar la vida. El Estado y sus instituciones no son negativas en sí mismas. Lo que se necesita es que estén al servicio de la comunidad y no se sirvan de ella para ejercer poder e enriquecerse. En la etapa de destrucción si tenemos que destruir el contenido del Estado y las instituciones necrótico, para darle uno nuevo o crear otras nuevas instituciones. Esta reflexión amerita estar muy clara porque hay quienes son tan radicales que patean todo y se quedan en el aire, quieren empezar de cero y no reconocen el aporte de los otros. Como se señala en el texto en cuestión: “las instituciones...son inevitables...tienen una función organizativa para la gobernabilidad de la comunidad política”, no las podemos desechar así de tajo, requieren subsumirse y verlas con otros lentes no fetichizados. Las instituciones son como dice Dussel: “mediaciones de factibilidad”, no parte del aparato burocrático. Si las instituciones reproducen la burocracia sin reproducir y afirmar la vida, entonces no sirven. Ya el mundo está acelerado y urgen respuestas concretas, rápidas y, por supuesto, factibles. Esa gran maquinaria burocrática del siglo pasado ya no la podemos ni siquiera subsumir, como tampoco el fin del Anarquismo, podemos compartir la crítica al gobierno y sus instituciones, pero no podemos vivir en una anarquía total, sin instituciones en una sociedad en que

todos somos buenos y todos vamos juntos de la mano, como si todo fuese perfecto idílicamente. La realidad no es así y la condición humana es volátilmente contradictoria.

El Estado y sus instituciones son inevitables y necesarias, por ahora. Esto no significa ser apologistas de ellas, ya que también en esta reflexión abogamos por el diseño de nuevas instituciones de acuerdo con las nuevas necesidades de estos tiempos históricos tan acelerados. Si reproducimos el discurso estatal e institucional tal cual, entonces estaríamos reproduciendo la subjetividad moderna burguesa y para eso es mejor no hacer nada. Los ejemplos prácticos, aunque sea en micro experiencias, funcionan para la fundamentación de la *Política*. Como ya vimos con el EZLN. Mismos van como pequeñas piezas completando un gran relato, por eso, esta propuesta no puede ser considerada posmoderna, quienes lo hacen realmente desconocen el planteamiento.

Hemos de llegar a un momento de maduración de la reflexión en que toda alternativa es con el sujeto, la comunidad y la naturaleza, así rompemos con el antropocentrismo burgués y moderno muy individualista. Solo piensa en el Yo. Llegado este momento, podemos afirmar que no se trata de cualquier Estado y cualesquiera instituciones, son necesarias aquellas en que el sujeto, la comunidad y la naturaleza como Madre puedan vivir, es decir, se puedan reproducir y afirmarse. Ya se dieron pasos importantes en el progresismo latinoamericano cuando reconocieron en sus constituciones los derechos de la Madre Tierra, ya el debate de si es un ser vivo creo que está superado, pero considerarla como una madre pensamos es un nivel más allá que de la Gaya, incluso. A la Madre Tierra como señalan nuestros antiguos ancestros se le tiene que respetar, se le tiene que pedir permiso para poder alimentarnos de ella. No se trata de un extractivismo moderno que no permite el metabolismo. Estas

instituciones se tienen que reforzar, me refiero a esos formalismos constitucionales hasta hacerse natural en la subjetividad del pueblo. Para que este asuma como suya dicha formalidad y la aplique en la cotidianidad. La creación de lo nuevo – parafraseando el maestro Dussel – se logra precisamente en los procesos de transición, allí mismo cuando el sistema en su agonía de sucumbir por ser autodestructivo crea sus propios monstruos apocalípticos.

Todo esto nos lleva a preguntarnos por la capacidad y límites de los movimientos sociales, incluyendo los anti sistémicos para lograr las transformaciones radicales y revolucionarias que planteamos aquí. Porque no solo muchos de estos movimientos son anarquistas quieren tirar todo por la borda, además no tienen vocación de poder (con esto me refiero a participar de los torneos electorales). Más bien tienen una actitud derrotista. Es más, están acostumbrados a estar en una eterna oposición. Si bien es cierto como decía Francesca Gargallo, la calle es de quien la camina, y los movimientos sociales la tienen ganada, pero también se tienen que ganar las instituciones y los espacios de gobierno para desde allí también emprender los cambios. Una cosa no niega la otra. La crítica – destructiva no es suficiente sin una factibilidad de acción concreta en cuanto diseñar algo distinto a este orden vigente conducente al suicidio colectivo.

No se trata de llegar al poder por llegar. En la política moderna fetichizada eso es un logro, pero quienes queremos cambiar el mundo, solo es un paso y no una finalidad del proceso revolucionario. En dicho proceso no solo nos quedamos en el plano de la crítica. Ya tenemos que pensar, diseñar – como diría Arturo Escobar –, la “construcción política”, de lo distinto táctica y estratégicamente. Vemos con mucha frecuencia una apología del progresismo por el progresismo, sin

autocrítica, solo reivindicando que se ganó elecciones y se llegó al Gobierno, si bien eso es necesario, no es suficiente. Lo importante es que se den cambios y se crean nuevas instituciones, nuevos espacios para el desarrollo y afirmación de la vida. Es el momento de la “praxis política contemporánea” de la creación de lo nuevo.

Como hemos dicho, y resaltamos, la potencia del pueblo, de la comunidad, de la naturaleza (Dussel en un artículo en *La Jornada* decía que la naturaleza había hackeado a la modernidad) y del sujeto está allí, siempre moviéndose. El orden vigente fetichizado en su encantamiento nos tiene alienados, no podemos contemplar su lado perjudicial para nuestras vidas y, por lo tanto, seguimos reproduciendo sus lógicas. Recapitulando en la parte de la positividad creadora, como iniciamos tenemos que reafirmar al pueblo como “actor político”, quiere decir que es un actor colectivo y no individual, aunque esto no elimina al individuo como individuo en la colectividad.

La fuente creadora es la hiper potencia del pueblo constituida como comunidad de víctimas que actúan colectivamente para diseñar otro mundo distinto a esta “totalidad fetichizada”. Desde esta reflexión tomamos como alimento las experiencias históricas encaminadas en esa dirección, aunque falta aún mucha trocha por recorrer. No solo tenemos la voluntad de vivir, siempre truncada por este sistema necrótico, sino que vamos caminando con ánimos de Vivir Bien, hacia una voluntad de crear lo nuevo, o darle un nuevo contenido a lo viejo. Las nuevas instituciones o su nuevo contenido es hacer de suyo el mandar obedeciendo. Esta es una idea fuera con potencia para el contenido de lo nuevo por crear.

La política moderna fetichizada parte del sujeto, del Yo, como el Yo pienso, es en definitivo el ego individual promocionado por el neoliberalismo. La política crítica de la

liberación no tiene como punto de partida al sujeto, si no a la comunidad, que irrumpe ante esa política fetichizada, como una “apariencia”, algo no real. Esta apariencia tiene que romperse como un cristal por la *potentia* de la comunidad política, del poder del pueblo para decirlo en los mismos términos que el maestro Dussel. Esta reflexión Política como hipertotencia es decir que se va hasta la fuente, para esos “nuevos momento de un sistema político”, ya que los fundamentos o la gran parte de ellos está fetichizado. Jugando un poco con las palabras, pero ese juego es concreto, la potestas es lo legal formal fetichizado, la *potentia* es la capacidad para hacer algo, y la hiperpotencia como fuente es desde donde emana lo demás para cumplir sus cometidos, por ejemplo, reproducir y afirmar la vida en comunidad y con la naturaleza.

Para terminar, quiero reflexionar sobre esta cita:

“La hiperpotencia es la potencia misma, pero que después de un ciclo histórico en el que se ha ido fetichizando en muchos de sus miembros, renace como el fuego que se aviva entre las brasas debajo de las cenizas o los brotes primaverales que nacen después de un largo y frío invierno a la manera de una fuente creadora de lo nuevo que irá construyendo otro orden”.

La cual sintetiza el interés de esta *Política*. La fuente creadora como hiperpotencia sería como la lava de un volcán destruyendo todo a su paso para renacer otras cosas nuevas. La fuerza de un volcán ejemplifica la potencia en sí, el volcán allí y no está en erupción siempre, sabemos que volcanes están vivos todavía, pero no sabemos cuándo van a estallar, pero cuando lo hace, van destruyéndolo todo para dar paso a nuevos momentos, ya estamos ante una política al servicio de la comunidad y no para servirse de ella.

“La voluntad-de-vida y el consenso crítico del pueblo: principios material y formal positivos de la Política Creadora”

María Magdalena Becerra¹⁷

Introducción

Nos encontramos en la tercera parte del tomo *La Construcción Política Creadora*, que corresponde a la tercera constelación de la política de la liberación. El momento metodológico diacrónico de esta tercera constelación (que implica la subsunción del orden vigente, desde un horizonte negativo-deconstructivo de la hiperpotencia y el estado de rebelión), transita hacia el momento positivo de la Política, cuyo *horizonte* es el de creación de una nueva totalidad política). Aquí se abordaran los *principios críticos positivos* de la política, situándonos en el pasaje del momento crítico-negativo (destrutivo-deconstructivo) al momento crítico positivo (creativo-constructivo) de la Crítica. Los *principios crítico positivos* explicitados en esta obra, son los principios normativos de la ética de la liberación (esfera material, formal o de legitimidad y de factibilidad), subsumidos en el campo concreto de la política -siendo la ética el meta-campo que atraviesa todos los campos prácticos-. La criticidad de estos principios se fundamenta en

¹⁷ Dr© en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos, Línea debates epistemológicos contemporáneos: sobre el estatuto del saber en Latinoamérica (DETLA/Universidad Academia de Humanismo Cristiano). Docente e investigadora Instituto de Humanidades UAHC y CIELA (U. de Chile). Miembra Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Contacto deunaesfera@gmail.com; mariabecerra@uacademia.cl

el punto de partida en la filosofía de la liberación: señalar la negatividad de la víctima producto del sistema injusto. Es crítica en cuanto al horizonte de liberación, cuyo fin último es negar la dominación de la totalidad vigente (primera constelación: momento abordado en la Política I: Arquitectónica).

La función de la Crítica (segunda y tercera constelación) es describir los momentos de liberación de la política en su dimensión negativa (como *destrucción* de la totalidad vigente) y positiva (como *transformación* de dicho orden). Esta función crítica está presente en la tercera constelación, tanto por la posibilidad de fetichización de todo sistema -su falibilidad o imperfección-, como por tratar este tercer momento de un proyecto futuro (real, empírico), pero cuya fundamentación teórica exige criterios de discernimiento en torno a sus procesos transformadores -la Totalidad se pone en *crisis*-, más aún por la complejidad de sus determinaciones a nivel de la praxis y acción política concreta. Esta dimensión positiva de la crítica (cuyo *telos* es la construcción de un nuevo sistema político, desde la exterioridad crítica, más allá de la totalidad ontológica de la dominación), será abordada en los párrafos 37 y 38 de La Política en un nivel más concreto (en la Arquitectónica ya se presentó el marco categorial de la Política, nivel abstracto-simple), pero también más complejo al ser atravesado por el imperativo normativo ético (que es el principio de afirmación de la vida en comunidad como fundamento primero). Dichos párrafos se ubican en el capítulo 5 de la obra: “La positividad mesiánico liberadora: el pueblo como actor político. Los principios normativos creativos positivos” y en su tercera parte: “La construcción político creadora” (tercera constelación). Señalan el pasaje hacia nuevo orden político institucional o nuevo pacto social, que desde la esfera material como Voluntad-de-vida (potencia) y la esfera formal

como voluntad-de-poder (postestas) en tanto procesos dialécticos, muestran el éxodo hacia la “tierra prometida” de la metáfora semítica; utopía política y fin último del proceso de liberación.

§ 37. La voluntad-de-vida del pueblo. Biopolítica en sentido estricto. *el principio material crítico positivo de la política.*

La voluntad-de-vida del pueblo (Primera parte)¹⁸.

El párrafo 37 nos sitúa en el principio material crítico positivo de a la política, en torno a la voluntad-de-vida del pueblo como voluntad de poder. En el primer momento positivo poder del pueblo (la *potentia*) no logra constituirse como *potestas*; el poder obediencial que debía mandar obedeciendo -como poder instituyente, “desde abajo”-, se transforma en *poder* como dominación. En este párrafo se explicita y delimita la crítica positiva del tercer momento, especialmente respecto su dimensión negativa, que siendo necesaria para evitar la fetichización del sistema, debe comprenderse a partir de las experiencias históricas de resistencia en A.L, como en su estricto sentido; más allá del *hacer vivir y dejar morir* común en los paradigmas de la biopolítica y el biopoder.

La tensión entre voluntad-de poder y voluntad-de-vida del pueblo, es problematizada en este párrafo según los paradigmas tradicionales de la biopolítica y el biopoder, bajo perspectivas como la genealógica, el proceso social genocida y la autofagia. Entre estas se reconocen: a) la genealogía, Biopoder, la biopolítica y el poder disciplinario M. Foucault b) la genealógica y la biopolítica de G. Agamben en el estado de

¹⁸ Autor: Carlos Núñez

excepción, los campo de concentración y la producción del mundo musulmán c) R. Espósito con su concepto de inmunización en la tanatopolítica. Si bien el aspecto común de estas propuestas se resume en una crítica a los dispositivos de poder y dominación ejercidos sobre la vida humana -biopoder, tecnologías del poder y poder disciplinario, prácticas discursivas e institucionales, estado policial y encierro, entre otras- se mantienen en el momento defectivo del poder. Aunque su crítica al biopoder reconoce la relación modernidad/exterminio, -ejercido en los campos de concentración y los estados de excepción-, la institucionalidad (colapsada como dispositivo de poder de la modernidad), no se identifica como instancia legítima respecto a las mediaciones de vida para el pueblo.

Estas críticas no logran imaginar el momento crítico positivo, cuya pretensión como orden futuro es afirmar la vida de la comunidad ante el actual sistema necrófilo, en tanto voluntad-de-vida, voluntad-de-poder-vivir (reproducir la vida desde las condiciones materiales, formales y de factibilidad). En tanto críticas intra-europeas, menos consideran como espacios y experiencias de opresión biopolítica la historia y realidad concreta de dominación de América latina. No contemplan el eurocentrismo como horizonte obligatorio de reflexión en torno a la disminución de la vida en los pueblos colonizados, ni su articulación con el capitalismo como sistema civilizatorio que pone en riesgo la vida de la humanidad y planeta. El rostro del colonizado aparecerá sólo en A. Mbembe, en su trabajo sobre la construcción de anormalidad negra y la necropolítica. Dentro de esta línea se remite a los aportes de D. Feierstein sobre genocidio de larga duración y de Héctor Díaz Polanco con su teoría de la autofagia, que aunque reconocen la dimensión modernidad/exterminio

relativa al genocidio de las comunidades indígenas y afro-caribeñas, tampoco señalan un pasaje de salida a la totalidad dominadora.

Como alternativas a la incapacidad creativa de los paradigmas tradicionales de la biopolítica y hacia la nueva institucionalización de la postestas en su esfera material (rol y forma del estado), el autor recupera tres propuestas: a) De Boaventura De Sousa, una *nueva centralidad del Estado*, donde el vivir bien y vivir mejor, sean efectivamente criterios fundantes del principio crítico material positivo. La inclusión, el acceso a los bienes comunes -de la mano del cooperativismo y el socialismo asociativo-, la solidaridad y protección a la naturaleza, se plantean así como derechos superadores de la propuesta de una sociedad pos-desarrollista, b) El EZLN en cuanto a los *procesos de transformación del Estado*, cuyo rendimiento ético-crítico en el momento material positivo, se comprende a partir de procesos graduados de “mejor vida, más libertad, mayor conocimiento”, en torno a la pretensión del cumplimiento de la vida, la libertad, y la verdad enunciados por el Sub-comandante Marcos. Atravesando por una transformación macro del Estado hasta una nueva institucionalización, entre los principios políticos del ENZL se reconocen la desfetichización del poder político, la creación de instituciones para gobernarse, la creación de consensos, revocación del mandato, la política como servicio y no para servirse y la impartición de justicia revolucionaria, c) por último, se destaca el proceso de institucionalización de Estado en Álvaro García -que si bien a diferencia de la Política de la liberación, parte desde un principio de imposibilidad (el Estado como una relación social agonista)-, propone un Estado fuerte con foco en la factibilidad de sus procesos (con foco en la relación entre fuerzas sociales para definir la administración y las

políticas públicas; instituciones, normas y reglas que organizan la vida y las creencias movilizadoras del pueblo). Esto en lo que denomina *Estado Revolucionario*, y que construido por las clases plebeyas, pone en el centro la administración de los bienes comunes y el derecho de la comunidad a lo común.

En suma, estas distintas propuestas poseen en común su punto de partida en la situacionalidad político-histórica y materialidad de la dominación en el continente -recuperando su memoria de luchas y resistencias populares-, la asimilación procesos medianos-largos de transformación política, una problematización crítica-constructiva en torno al rol del estado, y en especial la voluntad-de-vida como criterio y fundamento para la afirmación común y colectiva de la vida.

Biopolítica en sentido estricto. El principio material crítico positivo de la política (Segunda parte)¹⁹

La biopolítica en su sentido estricto se presenta, a partir de una relectura de la genealogía del Biopoder foucaultiana, como un marco analítico para el momento material crítico-positivo en el tercer momento de la Política. Se centrada en su concepto de y la gubernamentalidad del neoliberalismo en la lectura de Foucault, donde se expone (1) una crítica al Estado sin más, una idea de práctica de la libertad como desujeción al Estado, (2) un espontaneísmo de las relaciones sociales, o bien, de la relación del sujeto con los demás y (3) y una idea de la responsabilidad por sí mismo y por el gobierno de sí (4). Se presenta como tesis fuerte la existencia de un vínculo entre biopolítica y neoliberalismo en Foucault, cuyo resultante sería una simpatía con el neoliberalismo. La argumentación que permite esta conexión, estará justificada por

¹⁹ Autor: Jorge Zúñiga

la relación entre su crítica al Estado -como entidad política que reprime la libertad natural-, con el *espontaneísmo de la acción*. Su análisis de la biopolítica y racionalidad liberal -y neoliberal-, inicia como reacción al exceso de gobierno (razón de estado) que interviene directamente sobre las prácticas y el sujeto, a diferencia de la biopolítica neoliberal, que incide en intimidación del individuo, dirigiendo su acción sin negar su libertad, como es propio de la economía de mercado.

Según esta lectura, Foucault hará un análisis del *sujeto de interés* en contraposición con *el sujeto de derechos* - el poder de la economía frente al poder jurídico-político, poder del mercado frente al poder del Estado -. Defiende un ideario libertario de la libertad contra el Estado que la coacciona -la del *homo economicus* neoliberal como un sujeto que puede gobernarse, sin intervención del Estado sobre su libertad-. Para Foucault, el buen soberano es quien ejerce su poder sobre sí mismo regulando ese poder sobre otros, que el autor análoga con la mano invisible de Adam Smith, en cuanto a la coincidencia *espontánea* del mercado con la voluntad e intereses de los/las otros(as). Bajo el dominio de esta mano invisible, los *sujetos de interés* no se matarían en la competencia, porque la destrucción del capitalismo es condición de destrucción del *sí mismos* - en Hinkelammert “yo soy si tú eres”, suicidio colectivo (2017) -. La respuesta del *homo economicus* neoliberal y del capital humano, será entonces apelar a la culpabilidad del sujeto.

La gubernamentalidad neoliberal se encuentra en la idea del ser humano como empresa, en el dominio del capitalismo por el individuo mismo. El capital humano como expresión económica de la práctica de la libertad foucaultiana -del *self love* de las doctrinas liberales, el *laissez faire* desde Hayek en adelante (2014a)-, resulta provenir de la misma moral burguesa que justifica en este punto la biopolítica foucaultiana. Foucault, en una apología al

ascetismo, sostiene que el cuidado de sí y las prácticas individuales no poseen un sentido egoísta ni individual. Pero guardar silencio sobre la vinculación moral del cuidado de sí con las/los otros(as). Este *solipsismo del auto-cuidado* y las libertades individuales, darán cuenta así de *ética del egoísmo*, fundamentadas en el *ascetismo* neoliberal (también contrastable con la ética de la carne, como propone Dussel (1986))-, enfocado en las *técnicas del yo*. Frente a la afirmación del el poder sobre sí, como regulación del poder sobre los otros, su respuesta final es el *espontaneísmo*. Aquí se recupera la crítica hinkelammertiana sobre la espontaneidad anarquista, en tanto fuerza encadenada por las instituciones de propiedad y Estado y a partir de la que no se distingue ningún concepto de praxis. De este modo, el liberalismo económico, aun cuando afirma la libertad individual, deviene conservador del sistema vigente, del capitalismo y la economía de mercado.

El *anarquismo y la derecha neoliberal* llegan así a un punto de indistinción. Esta constatación no es menor considerando que el neoliberalismo era valorado por Foucault como un marco de pensamiento crítico; crítico en cuanto a las prácticas de sujeción del Estado que Foucault también critica. Este espontaneísmo neoliberal y antiestatista, no le permite concebir la institucionalidad como medio de para la afirmación material de la vida, ni pensar las formas de organización y consenso que requiere el pueblo para concretar las mediaciones materiales como poder instituido. Asimismo, distingue la comunidad como criterio, ante la negación de un “agrupamiento singular en el espacio global del mercado”, quedando la salvación como opción meramente individual donde se ignoran las posibilidades de acción colectiva. En el contexto de marcos comprensión política que interpretan el poder únicamente como negatividad ante la vida, se propone una “biopolítica en estricto sentido”. En estricto sentido como

remisión concreta a la negación de la vida que promueve el sistema necropolítico, necrofilico, y la *negación de esa negación* que ha de desplegarse “*en*” el momento crítico-positivo-creativo de la política.

Se trata de una biopolítica en su sentido crítico-positivo, que permita explicitar el modo en que la fase destructiva del sistema (segunda fase), es subsumido en esta tercera constelación (tercera fase), evitando la fetichización del poder siempre presente dada la imperfección -pero perfectibilidad-, de todos los sistemas políticos. De acuerdo a al proceso dialéctico de la arquitectónica, es una biopolítica que permite resituar los discursos y prácticas políticas en función de la intencionalidad de cada momento, asumiendo la crítica de la negatividad del pasado (destructiva) y del presente (creativa). Abarca “las mediaciones institucionales, prácticas, estratégicas, tecnológicas, intelectuales y míticas que se da una comunidad política factible y responsable para su desenvolvimiento cualitativo” (2019: 399). Más allá del naturalismo neoliberal, naturalismo de mercado y espontaneísmos reaccionarios, esta “biopolítica en su sentido estricto”, se plantea como una concepción crítica en torno al imperativo de la vida y su cumplimiento a partir de una *irrebasabilidad fáctica*, según la que la *vida humana y la naturaleza* son los límites de todo acción posible; límite ontológico y *a priori* radical más allá de la realidad histórico-política.

Excurso III. de la fraternidad a la solidaridad²⁰

La puesta en crisis de la totalidad dominadora y consiguiente transformación de dicho orden es tema central de la

²⁰ Autor: Enrique Dussel

Política III. El pasaje enunciado del momento crítico-negativo al momento crítico positivo, implica la afirmación material de la vida en común desde una posición transontológica e intersubjetiva cuyo actor político es el pueblo. En este marco de comprensión se encuentra el tercer excursus del volumen “De la fraternidad a la solidaridad”, formulado por Enrique Dussel. Esta contribución está orientada a reformular la noción moderna y posmoderna de Fraternidad, hacia un horizonte de Solidaridad como categoría material en el contexto político de liberación. Dussel postula la solidaridad como “un tono emotivo que tiene un contenido material, en referencia a la vida del Otro/a, del explotado/a o excluido/a” (2019: 402). Inicia su análisis en base a la colección de adagios de Friederich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, centrándose en dos momentos que luego revisará en torno a la interpretación derridiana. Estos son: [1] “Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga: ¡Amigos, no hay amigos!, gritó el sabio moribundo, [2] ¡Enemigos no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente” (ibíd.). A partir de estos enunciados, Dussel evidencia la *negación de la amistad* en la filosofía de Nietzsche como un *a priori* de su marco categorial.

La Amistad aparece caracterizada desde Nietzsche por el *pathos* o dolor romántico, propio del filósofo solipsista, que la desestimada como propia del vulgo, “de las masas”, como un feliz ideal del rebaño. Como “Anticristo”, Nietzsche es practicante de un escepticismo nihilista, sin ética ni “valores”; es el enemigo de la sociedad moderna, del “ascetismo” judeo-cristiano en el poder, y sus amigos son los enemigos del vulgo. A partir de este contexto, Dussel muestra los diversos “niveles de oposición”²¹ presentes en la ontología

²¹ Esquema III.01.

amigo/enemigo. En el orden ontológico de la totalidad, está compuesto tanto por la *Amistad ontológica* (fraternidad) como por la *enemistad ontológica*, mientras que la “Amistad ontológica” subsume dos niveles analíticos: *amistad óptica* y *enemistad óptica*. Esto sería lo que el materialismo de Schmitt no podía ver; la diferencia entre el “enemigo político” -que todavía se encuentra dentro de la fraternidad, como enemistad óptica- y el “enemigo total” que está fuera de lo político. Dussel empuja el problema de las relaciones entre Fraternidad y Enemistad a partir del texto *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida. Es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, a partir de una superación del racionalismo neokantiano de la política. Su objetivo era deconstruir el concepto de fraternidad en tanto postulado de la Revolución francesa. Pero su planteamiento desde el lazo afectivo, pulsional, “límbico” aun como aspecto de la esfera material, no logra en su antítesis amigos/enemigo trascender la totalidad ontológica, hacia un horizonte ético o meta-físico.

La política se presenta por Derrida como un “drama”, lucha agónica entre el *inimicus* (rival privado para esta tradición) y *hostis* (“enemistad absoluta”; la guerra a muerte). Aquí estriba la dimensión material de la política, donde tanto en el “antagonismo político” como en la “enemistad absoluta” existe siempre una referencia a una “ontología de la vida humana”, en tanto implica la posibilidad de muerte física. Por ello la vida humana misma es el último criterio de discernimiento entre amigo/enemigo: donde el “enemigo” puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato (por el sistema necrófilo contra la vida como en luchas políticas subversivas a favor de la vida). La de Nietzsche y Derrida es una política fundada en la vida, pero como es propio del pensamiento de derecha, se trata de “una vida, para la muerte”. Así,

en situación de lucha armada, de “verdaderos hermanos [contra] verdaderos enemigos”, la insurrección popular, la guerra revolucionaria no es claramente expuesta por estos autores, colapsándose entre otras experiencias bélicas del norte global como “la tragedia más funesta del fratricidio”. No existe territorialidad ni historia y se está lejos de un “momento material del bien común político” como el planteado por Dussel.

La deconstrucción de la fraternidad expuesta por Derrida, rescata el axioma schmitiano según el que *el ser-político de lo político surge como posibilidad con la figura del enemigo. Donde la desaparición del enemigo marcaría el comienzo de la despolitización*. Este razonamiento analítico, aun no pudiendo radicalizar la negatividad del sistema, es observado por Dussel como momento ontológico inicial útil, pero lejano del momento positivo-constructivo de creación política. Por el contrario, en dicotomía irreductible *amigo/enemigo*, evidencia un marco categorial que comprende lo político como voluntad de poder y el poder como dominación (tanto en Schmitt, estos autores y el marco moderno en general).

En la oposición entre fraternidad y solidaridad -solidaridad más allá de la fraternidad- que propone Dussel, la “amistad en la fraternidad” corresponde al núcleo cercano, a totalidades concretas como la familia y la comunidad política, pero siempre dentro de un “orden ontológico”. Por ende, la ambigüedad de este concepto radica en la ausencia de exigencias normativas como fundamento ético dentro de estos grupos (que como ilustra Dussel, pueden tratarse de una banda de ladrones); donde esa cohesión de grupo queda “afectivamente” enlazada como fraternidad. A su vez los “amigos”, frente al romanticismo de la amistad perfecta (absolutización de lo abstracto), terminan deviniendo igualmente en “enemigos” (“no hay amigos”). En la misma línea argumentativa, el

“ser” de la primera aporía nietzscheana [A], el sabio moribundo (“sabio ontológico”), no logra más que la repetición de lo alcanzado, pues tiene el pasado de la tradición helénica como referente. Se trata de “lo Mismo” de su eterno retorno en este caso como muerte.

De igual modo, la afirmación “enemigos” se mantiene de lleno en la totalidad ontológica del “ser”, donde la guerra es el origen de todo (Heráclito). El “ser de poder” es determinado por su opósito originario “no-ser”, como la amistad frente a la enemistad en la ontología clásica moderna según se advierte en la segunda aporía. Pero Dussel identifica giro inesperado de Derrida en su lectura del “¡no hay enemigos!” de Nietzsche [B], pues más allá de la lógica evidente - (sin amigos/ (hay) enemigos-, la negación de los enemigos resulta irracional para la ontología. La ausencia de “enemigos” -contraria a Heráclito y Schmitt-, estaría anulando el concepto de sabiduría como “ser”, con ello el ser-para-la-muerte y hasta el propio concepto de fraternidad que exige cohesión fraterna ante lo extraño, el extranjero; el enemigo. Pero esta negación del enemigo, anómala en Nietzsche, es reforzada en la deconstrucción derridiana con la incorporación de un texto semita, lo que para Dussel supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología en tanto un “más allá del ser”. Se trataría de “una negación de la negatividad del rival privado”, del “antagonista político” y de la “hostilidad absoluta” -a la manera de la “enemistad” óptica entre samaritanos y judíos, que como hermanos “antagónicos” de la comunidad israelí, mantuvieron históricamente un vínculo ético y solidario más allá de la fraternidad-.

El texto recuperado por Derrida: “Ustedes han oído decir: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo les digo: Ama a tus enemigos”, pone en el centro al/la Otro(a)

mediante el “amor” (*agápe*) reconstruyendo su función óptica-ontológica de “enemigo”. Corresponde a un orden ético, trans-ontológico, meta-físico o ético donde “enemistad” ha dejado de ser ontología, porque como semita introduce el tema de la carne, el “prójimo” de la proximidad, el cara-a-cara; “sujetividad-a-sujetividad”, “piel-a-piel”. Para el samaritano el “prójimo” es la exterioridad crítica; el tirado fuera del camino. Este “cara-a-cara” es abordado por Dussel en lo que denomina “los dos órdenes de la fraternidad y la solidaridad”²², donde se presenta la “Totalidad” como el *orden ontológico de la fraternidad* (lo Mismo, la Ley; Igualdad y Libertad. La palabra), mientras que la “Exterioridad”, como un *orden ético-metafísico de la solidaridad* (el Otro, la Vida; Alteridad, liberación. La carne). En el *orden ontológico de la fraternidad* (de la totalidad), la “ley” reprime la posibilidad de lo nuevo y mata. La “ley” da vida cuando el orden es justo (más allá de la totalidad ontológica, de la injusticia “de este mundo”). Liberarse de la Ley es entonces afirmar la Vida o “afirmar una Ley de Vida” -más allá del cumplimiento de la Ley formalista-.

En referencia a esta ley fetichizada que mata, el “grito” de los/las excluidos(as), dota de un sentido muy diferente la aporía nietzscheana: “¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!”; porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!”. Solo quien establece la relación de solidaridad -cordialidad con el miserable (*miseri-cordia*), es quien puede trascender la fraternidad de la amistad fijada dentro el sistema. Se trasciende al sistema en la “responsabilidad por el/la Otro(a)” -que es pre-ontológica-, asumiendo su exterioridad crítica y luchando *junto* a ellos *en contra* de la dominación (en enemistad con los amigos sistema). Esta expresión

²² Esquema III.02.

de una solidaridad concreta, empírica es transontológica en tanto implica su afirmación material negada por el sistema. Quienes siguen considerando enemigos a los pobres, al/la Otro(a), serán, desde este marco racional-mítico semita, declarados culpables en “el día del juicio final” (postulado crítico-positivo pero también condena que emerge del consenso crítico y la voluntad-de-vida de la comunidad de oprimidos(as)), fundándose el nuevo sistema de derecho.

§ 38. El consenso crítico del pueblo como fundamento de la nueva legitimidad. El principio formal de legitimidad crítico positiva²³

El tema es en torno al principio formal de legitimidad; el principio normativo ético-positivo formal de la política, en su momento *creativo de construcción*. Es el momento de positividad mesiánico liberadora, hacia un nuevo orden o pacto social basado en el *conceso-crítico* como *principio ético democrático* indispensable en toda transformación política. Desde la interpretación metafórica semita que plantea la política de la liberación, se trata del pasaje del éxodo a la tierra prometida: el “salto” o transición hacia una *nueva legitimidad* y orden ético de derechos, que compromete la *transformación* gradual y total del sistema político vigente.

Un primer aspecto es en torno a la *legitimidad y producción de normatividad*, en torno al marco tradicional del derecho, el derecho moderno. La producción de normas - en gran parte definidas por el formalismo kantiano-, pone la ley como última instancia de la ética, sin sujeto humano y sobre sí misma. De ahí se desprende influencia en Habermas, cuya teoría sobre el derecho y el Estado democrático como “racionalidad

²³ Autor: José Gandarilla

comunicativa”, si bien plantea la legitimidad del consenso en igualdad de condiciones de los(as) participantes, despliega su normatividad a partir de la positividad del derecho vigente, quedando atrapado en la validez formal del discurso que se fetichiza como esfera. No hay acceso simétrico a las condiciones de argumentación, pues parten de un sistema material injusto, asimétrico, que no se reconoce la autonomía de la comunidad política. En contraste, para Dussel la “pluralidad de voluntades consensuadas” es la última instancia de la soberanía y origen de creación de las leyes es la comunidad política, donde mientras el concepto de soberanía refiere a la comunidad política, el de legitimidad, habla del modo de alcanzar el consenso por parte de la ciudadanía.

La Política de la liberación se encuentra atravesada por una normatividad ética radical, cuyo fundamento es la afirmación material la vida, donde el sujeto se relaciona con la ley desde su soberanía, transformándola en función de la reproducción de la vida del sujeto humano en comunidad. Así plantea el autor que alcanzar la legitimidad, sería “dar el salto” de una política anclada en un orden jurídico o constitucional -construida en nombre del pueblo pero fetichizada, vaciada de su contenido material-, hacia una política ejercida por el pueblo mismo. Ahora bien, en el tercer momento de la política, en el contexto creativo de una nueva legitimidad, la nueva fuente creadora de legitimidad es el pueblo en tanto soberano. La auto-determinación del poder soberano se puede constituir sin dependencia de otras comunidades políticas. No lo ejerce un ciudadano singular sino la comunidad como intersubjetiva. Su proceso de construcción se experimenta como un “tiempo intermedio”, que se bate entre la agonía del orden establecido y la *aún no* instauración del orden

nuevo, sintetizando procesos de mayor “espesor social” y no menos contradicciones.

Se remite aquí a la condición de diacrónica de la arquitectónica dusseliana, cuyas constelaciones no son estáticas y su rendimiento político está determinado por las posibilidades de destrucción el orden fetichizado y construcción de un orden nuevo. En términos del autor, se trata de la creación, maduración, entropía o sustitución de las fases del proceso político en permanente transformación, considerándose desde el paradigma político de la liberación que todas las instituciones y sistemas institucionales, a corto, mediano o largo plazo deberán ser transformadas. Este pasaje de transformación se ilustra desde el núcleo teórico semita como el paso por el *desierto* hacia la *tierra prometida*; el tiempo mesiánico (el tiempo del peligro, que rompe el tiempo cotidiano del estado de derecho moderno).

El colapso de la totalidad política anterior está anunciado por el fetichismo de la Ley (cuando la ley se afirma como fundamento sobre sí misma, por sobre la vida). De este modo, las movilizaciones y acciones de protesta donde el pueblo ejerce su soberanía, son consideradas ilegales bajo el actual esquema jurídico, sin embargo como demandas ante la ilegalidad de la ley injusta, se tornan coacción justificable y legítima. Por ello, cuando la ley pone en riesgo la vida, no es posible cumplir la ley. De aquí que se debatan dos instancias de legitimación: la fuerza abstracta de la Ley (como muerte), y la fuerza concreta de la lucha y defensa de la vida. Bajo la interpretación semita, es la justificación por la Ley versus la justificación por la Fe; donde la última emana desde otra fuente: el pueblo, que se autoafirma como agente de transformación histórica.

En consecuencia, frente a la necesidad de transformación de un Estado de Rebelión en un (nuevo) Estado de Derecho, se pone en referencia la afirmación y reproducción material de la vida con las reivindicaciones desplegadas como nueva legitimidad del derecho. Se nos sitúa en la *alegoría del éxodo*, en cuanto al *pasaje por el desierto* hacia la *Tierra prometida*, donde para Dussel el “¡Tengo hambre!” del necesitado, sintetiza toda la crítica al sistema. La necesidad del otro(a) será así el contenido material de la protesta política, en tanto “servicio” en favor de los(as) oprimidos(as), víctimas del presente y del pasado -como en los procesos de descolonización-. Una vez que esa lucha es reconocida por haberse dotado socialmente de legitimidad, podrá verse instituida en el nuevo código de ley. La nueva legitimidad del pueblo, fruto de este proceso de cambio o revolución, funda su voluntad constituyente *en la nueva constitución*. Lo que fue la legitimidad de un Estado de Rebelión se transforma entonces en el Estado de Derecho (Dussel, 2016). El pueblo en estado de hiperpotencia (estado de Rebelión) transita así el pasaje -desértico- hacia una nueva potestas (estado de Derecho); la tierra prometida, momento creativo-construtivo de la transformación política.

Para la Política de la liberación, la reforma adquiere su sentido político solo en función de una transformación radical del sistema. Dicha transformación puede estar compuesta de muchas reformas (cambios parciales o radicales), en el largo proceso transformador. Estas tensiones históricas se presentan en el parágrafo en la relación entre “*reforma o Revolución*” y “*transformaciones parciales, graduales o transformaciones radicales, integrales*”. El problema de las reformas surge cuando los cambios propuestos se mantienen dentro de la totalidad del sistema (de ahí su carácter conservador). Desde esta perspectiva, la oposición entre reforma y revolución sostenida por el socialismo histórico, es planteada por Dussel más bien

como una oposición entre reforma y transformación. Del mismo modo, *toda transformación ya es revolucionaria* en tanto alteración radical del sistema político de dominación. La *revolución* entonces, pudiendo expresarse como evento puntual (hito revolucionario), impulsa el quiebre necesario del orden vigente (desde la interpretación semita de la liberación: Egipto), hacia la construcción política de un orden nuevo; la tierra prometida.

Tanto el liberalismo como el socialismo histórico, han fetichizado el concepto de revolución, reduciendo su fuerza de transformación histórica a ciertos hitos revolucionarios que bajo el marco moderno-colonial han encubierto otras revoluciones como la haitiana. Por último, ante un conjunto diverso y complejo de prácticas de resistencia, se plantea el reto del consenso crítico para articular una comunidad política amplia, con vocación de mayorías (frente, bloque, partido-movimiento, etc.). El consenso crítico del nuevo actor colectivo (el pueblo), es planteado así desde la política de la liberación como un proyecto *analógico*: asumiendo los momentos de *semejanza y distinción* particulares de cada comunidad o movimiento político, donde todos(as) incluyen sus reivindicaciones hasta configurar un “hegemón analógico”; voluntad común de poder que involucra las demandas éticas de todo el pueblo. La instauración de este nuevo orden democrático, implicará superar ciertas visiones universalistas (de una identidad única, universal), o particularistas (basadas solo en las diferencias o reivindicaciones específicas).

Por último, planteándose el problema de la transformación de las instituciones como central en la construcción de una nueva potestas representativa del pueblo, la función de los *postulados* resulta indispensable para pensar el principio formal crítico-positivo de la política, en tanta posibilidad de

orientar la transformación del sistema político y legitimar la nueva legalidad. El postulado político siendo una proposición pensable lógicamente, de manera práctica es imposible de realizarse perfectamente. Por eso debe siempre acompañarse por del principio ético- normativo de factibilidad que asegure su realización práctica (aunque no perfecta), concreta, real. De este modo, el *postulado* de la “la paz perpetua” en este contexto de la legitimidad crítico-positiva, plantea como *criterio de orientación* el desafío “del consenso” ante el conflicto, no por el uso de la violencia, sino a partir de la participación horizontal y simétrica de toda la comunidad de comunicación. Se trata de una *razonabilidad ante la violencia*, que va necesariamente de la mano de garantizar las necesidades materiales y formales de la comunidad de vida.

El principio formal de legitimidad crítico positivo como responsabilidad por la alteridad, trasciende entonces la pretendida igualdad jurídica o igualdad liberal. Otorga un “reconocimiento” del otro(a) excluido(a) como una exigencia ética, que obliga no a su “inclusión” como igual, sino como distinto(a). El *principio formal de legitimidad crítico-positivo*, se plantea como un horizonte utópico realizable, *una transformación colectiva* y radical. La alegoría semita del “unirse y caminar” de M. Walzer y el “caminando preguntamos” del neo-zapatismo, postulados utópicos se plantean como condición de posibilidad para este momento crítico-constructivo, para una ética del consenso en este horizonte de transformación.

Conclusiones

La vida real es el fundamento material o principio ético desde donde cobran sentido las mediaciones para la afirmación de la vida comunitaria; como hecho original originante de todo

sistema posible, es el criterio de verdad para toda acción política. La voluntad-de-poder se ha impuesto sobre la voluntad-de-vida de las/los débiles, negándole las mediaciones materiales y de legitimación política, que determinan su aumento y reproducción. El principio crítico material, cuyo momento en la política tiene su punto de inicio en el/la Otro(a) sufriente, tiene por objetivo asegurar la afirmación de la vida las/los oprimidos(as) por el sistema injusto. La *pretensión de justicia* se revele como fundamento ético primero; “momento material del bien común político” (Dussel, 2019: 409). De ello que el principio crítico material sea desde las perspectivas abordadas por los autores en este tercer tomo de la Política, el que asegure el cumplimiento material de la vida, a través de las instrucciones políticas, el consenso-crítico de la comunidad-de-comunicación política, la autodeterminación comunitaria, el poder delegado como mandar obedeciendo de acuerdo a la voluntad-de-poder del pueblo (sujeto de la transformación histórica).

Una política que fetichiza la vida, ya sea por la totalización del momento conservador vigente (fase 1) o el momento anárquico-destructivo (fase 2), es una política necrófila, porque impide su crecimiento pleno. Este fenómeno de fetichización pudo apreciarse en estos párrafos abordados, tanto en referencia al orden ontológico de la razón unívoca moderna (el fisicismo de la ciencia moderna, un vitalismo al modo de Nietzsche, así como el materialismo ingenuo de la izquierda ortodoxa), como a la razón equivocada posmoderna que a partir de sus influencias posestructuralista, agonismos políticos y teorías posfundacionalistas, detentan una crítica óptica -subsidiaria de la totalidad ontológica de dominación-, que impide la concreción material de la vida en cuanto a justa y plena. En vista de la necesaria subsunción del momento anárquico de la política (estado de rebelión) para la construcción de un “nuevo estado de

derecho”, deberán sobreponerse principios liberales comunes en la esfera del derecho, a la vez que posiciones románticas de las izquierdas radicales, que asociadas a un espontaneísmo de la mediación directa, anulan la posibilidad de una democracia representativa -para la política III, democracia legítima y factible por participación y representación (494)-. Sin embargo, la dimensión dialéctica/diacrónica de La Política, requiere de una negatividad (crítico-positiva) para evitar la fetichización de la nueva totalidad en creación. La discriminación crítica de estos momentos, requerirá de una articulación entre táctica y estrategia para la efectividad de la acción política (aspecto del realismo crítico y el principio de factibilidad abordado en la obra [§39]).

Siendo el postulado crítico-político (criterios de orientación, ideas regulativas), enunciados abstractos a completarse con la praxis histórica y la experiencia empírica de la acción política, permiten dotar de sentido horizontes y marcos de referencia para la imaginación creativa que requiere el tercer momento de la Política. Frente a los paradigmas tradicionales de la biopolítica y el biopoder, propuestas como nuevas formas de institucionalización del poder frente al rol del estado y una “biopolítica en estricto sentido” [§37], (pudiendo agregarse una política biófila o biofilia, conceptos recuperados por Omar García en este volumen [§39]), permiten plantearse como postulados críticos positivos de la esfera material para un nuevo orden político. Más allá del sistema necrófilo y su necropolítica, desde el horizonte de la liberación se proyectan postulados como la “vida perpetua” (Dussel, 2006), “el crecimiento cero”, la sociedad sin clases o “reino de la libertad” de Marx, (Dussel 2019:185), “la comunidad de trabajo” como utopía de la institución productiva y la “economía trascendental” (Dussel, 78-80: 2020), entre otros.

La esfera material también atravesada por horizontes de comprensión biocéntricos y comunitarios, donde la

“forma comunidad” y el “buen vivir”, en torno a las grandes cosmovisiones de la memoria indígena, andino-amazónica, afrocaribeña -con sus componentes ancestrales, míticos y espirituales- se revelan como razón material sustantiva de la experiencia latinoamericana (Bautista, 2014). En cuanto al principio formal de legitimidad crítico-positivo, postulados como “la paz perpetua”, “la felicidad colectiva (185), “la solidaridad” y el “mandar obedeciendo” zapatista resultan fundamentales para asegurar el ejercicio delegado del poder, para la creación de nuevos consensos éticos y una nueva legitimidad basada en el poder del pueblo como soberano. Tanto por la complejidad de todo proceso político, tanto por a) las determinaciones que revisten sus procesos en el paso de lo abstracto-simple a lo concreto-complejo (el nivel óntico de las mediaciones históricas, concretas del mundo de la vida) (2019:228), como porque que b) ningún proceso político es perfecto sino siempre perfectible (por ende siempre susceptible de ser fetichizado), sobrevienen nuevos desafíos para “construir” (crítica constructiva) creativa y positivamente un nuevo pacto ético. Un pasaje transontológico hacia la “tierra prometida”, que permita transitar entre el ser-para- la- muerte de la totalidad vigente hacia una comunidad-de-vida como el propone la Política.

Ante el actual escenario político latinoamericano y nuevos desafíos geopolíticos y civilizatorios, cabrá poner en consideración y en contexto -de acuerdo a la particularidad de cada proceso histórico-político- determinados temas de la esfera material y del derecho, que por la complejidad de los procesos de transformación política - su “posibilidad” utópica en la “realidad” empírica -, no están exentos de contradicciones y tensiones internas. Temas que hacia un nuevo orden material y legitimidad política, se ven en muchos casos sometidos a una factibilidad

que exige realismo crítico. Entre ellos podrían destacarse la gobernabilidad y crisis de legitimidad de las democracias representativas e izquierdas progresistas, la función de los movimientos populares, organizaciones territoriales y partidos/movimientos ante la fragmentación de la izquierda, el posicionamiento de gobiernos progresistas respecto al modelo neoliberal, la configuración de políticas continentales frente al nuevo escenario multipolar, la nueva geopolítica de la democracia frente a un nuevo orden de derecho, las democracias sustantivas en un contexto posneoliberal, la prevalencia de la opresión patriarcal y el racismo estructural en los proyectos de izquierda, las agendas de izquierda en la segunda emancipación, la actual embestida imperialista como análisis obligatorio del debate descolonial, entre otras encrucijadas.

Bibliografía

Bautista, Juan José (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Dussel, Enrique (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Trotta, España.

_____. (ed.), (2019). *Política de la Liberación. Crítica Creadora. Volumen III*, (inédito, para uso exclusivo e interno del semillero organizado por AFyL-México), México.

_____. (2014a). *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI editores.

_____. (2014b). *14 tesis de ética. El fundamento esencial del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

_____. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.
_____. (1986). *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas.

Hinkelammert, Franz (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.

El realismo crítico como imperativo democrático. Pueblo, participación y representación

José Romero Losacco

Those blessed, cursed humans
You may call them authors, true leaders
Kings with no crown or simple human beings
They lived and died here they are always among us
Those unsung prophets and dead messiahs
Orphan Land

Una introducción necesaria

La escritura de este texto se hace en medio de los ecos mediáticos producidos por el conflicto entre la Organización del Tratado del Atlántico Norte (Estados Unidos) y la Federación Rusa en territorio ucraniano. Estas circunstancias han modificado el mapa que originalmente fue dibujado como hoja de ruta para la presentación de los textos “El Realismo Crítico ante la inevitable fabilidad política. El Principio estratégico crítico” de Omar García Corona, y “La transición: el pueblo como origen del ejercicio de la nueva potestas. Representación y participación”. Considero que hacer explícito el momento en el cual se escribe es fundamental, ya que éste habla acerca la temporalidad constituyente del propio lugar de enunciación.

Desde Europa vemos con preocupación que algunas izquierdas se posicionan, sin dudarlo, entre las voces que estimulan y legitiman el hecho de enviar armas a Ucrania, pero silencian la responsabilidad que tiene la OTAN en el conflicto, todo ello mientras quienes antes negaban el paso a millones de personas desplazadas, como resultado de la

intervención Occidental en la mal llamada primavera árabe, hoy abren las puertas solo a población con ciudadanía ucraniana, argumentando el dolor que produce observar a personas blancas huyendo de los bombardeos.

Vemos con toda crudeza que las palabras de A. Césaire en su *Discurso sobre el Colonialismo* tiene total vigencia, Europa al ponerse de perfil frente a los desastres que promueve en el Sur Global solo alimenta su monstruo interno. Nos preocupa, aunque no nos extraña, porque para los que somos de Venezuela ya hemos visto con qué intereses terminan alineándose aquellos a los que Ramón Grosfoguel ha llamado *decoloniales coloniales*.

Estas palabras me son necesarias en la medida en que resulta ajeno a mis intenciones abordar la cuestión del *realismo crítico* alejado de la realidad que hoy nos interpela, como intentaré mostrar en las líneas que siguen, sobre todo porque éste se trata de un imperativo democrático en tanto guía para un hacer político crítico.

Del Realismo ingenuo al realismo crítico

Omar García Corona comienza por ubicarnos en el lugar desde donde parte, su locus de enunciación, así afirma posicionarse desde la acción estratégica como horizonte y actualidad práctica. Se trata de una acción con orientación crítica, es decir, con la intención de crear instituciones empíricamente sustentables. Esto implica un movimiento más allá del realismo ingenuo propio de la filosofía política liberal, y de la estrechez académica. Así, nos propone ubicar por un lado el *realismo crítico* del “locus latinoamericano” y por otro el pragmatismo sin principios de la política liberal. Se entiende, por tanto, que el realismo crítico como práctica transformadora, en su despliegue, atiende

a los principios material, formal y de factibilidad propios de una política de la liberación.

El realismo crítico se presenta como contrario al *utopismo ideológico*, este último siendo la promesa de realización empírica absoluta del reino de la libertad, porque, aunque “Ninguna revolución histórica condujo hacia ese destino atemporal y terreno”, el realismo crítico nos libra de abandonar la acción política tanto táctica como estratégica. El autor nos advierte así que todo futuro está atravesado por un factor entrópico que deriva en la merma de eficacia por parte de las instituciones. De esta manera, se posiciona contrariamente a la desmovilización que producen las posiciones posmodernas, mismas que han sido fundamentales para la domesticación del conflicto político durante la *revolución cultural neoliberal*. Para ello se postula *el principio esperanza*, para mantener una actitud liberadora para la acción.

La conjunción entre *principio esperanza* y realismo crítico, nos habilita para comprender y tomar posición frente a situaciones reales, es decir, complejas. Ambos resultan cruciales a la hora de valorar, por ejemplo, el devenir de los llamados gobiernos progresistas en Nuestramérica, así como las derivas de las izquierdas que han terminado alineadas con el relato del Departamento de Estado, esas que hace un par de años llegaron a calificar el golpe de Estado a Evo Morales como una hipótesis, y que solo se posicionan en los momentos de mayor tensión y amenaza por parte de las fuerzas de la reacción, lo hacen “alertando” de la necesidad de la autocrítica culpabilizando a la víctima de ser la causa de la agresión hacia sí misma.

En especial, el realismo crítico pone de manifiesto lo que Armando F. Steinko, en medio de la situación que abre la escalada del conflicto entre EEUU (OTAN) y Rusia, llama

una vuelta de la izquierda a confrontarse con sus propios fantasmas. Debatándose entre subordinar

“[...] la realidad a una serie de postulados morales tales como el legítimo derecho a vivir en paz, a la vida o el respeto a la integridad territorial... (o) intenta[r] partir de la realidad y de los hechos históricos para hacer avanzar la realización de dichos postulados sobre bases empíricamente fundadas o “reales”. El primero se conforma con valorar y contemplar la realidad, el segundo la valora, como no puede ser de otra forma, para además intentar construir un mundo mejor”.²⁴

Atravesamos un momento en el que estos fantasmas se manifiestan con claridad, en especial cuando observamos cómo, no solo las derechas europeas, sino también las izquierdas más a la izquierda aprueban el envío de armas a Ucrania, la sanciones a Rusia, incluso apoyando el bloqueo de los medios de comunicación que presentan versiones alternativas al relato occidental, dejando en evidencia la importancia tanto del realismo crítico, como del principio estratégico crítico. Este principio estratégico crítico resulta imprescindible, por orientativo, cuando se intenta comprender las diferencias entre revoluciones destructivas e instantáneas y los procesos de revolución constructiva de duración más prolongada, pero también para poder discernir cuando nos encontramos frente a conflictos que son el desarrollo de las intenciones de fuerzas globales que ven mermada, cada vez más, su hegemonía.

²⁴ Crisis en Ucrania y fantasmas en la izquierda, Política 9 marzo, 2022. El Viejo Topo. https://www.elviejotopo.com/topoexpress/crisis-en-ucrania-y-fantasmas-en-la-izquierda/?fbclid=IwAR0M9H9PHsAS1faa-reEH4faHG4H_TmGipo7Iqq8Y94wVuQbLgci7WaUKzEE

La relación de lo estratégico con la guerra, el *Stratégó*, tanto en su acepción como “general de un batallón militar terrestre, así como “arte de dirigir operaciones militares”, nos recuerda que los objetivos de la guerra no están en la guerra misma, sino que se encuentran dentro del campo político. Para una política de la liberación, toda política tiene por horizonte el aumento de la vida, por tanto, las guerras de liberación, las insurrecciones armadas populares no son ajenas a sus planteamientos, como tampoco pueden serlo los conflictos surgidos del necesario y constitutivo carácter expansivo de Occidente y su proyecto civilizatorio moderno-colonial.

En este punto, debemos detenernos en la cuestión de la guerra, antes de proseguir nuestro camino hacia la tematización de las revoluciones constructivas y los recursos estratégicos de una política de liberación. Porque cuando se afirma, como hace Clausewitz, que la guerra es la continuación de la política, se pasa por alto que es la guerra colonial la que constituye el fundamento de la modernidad, y por tanto es en ella en la que se realiza la fetichización de la potestas.

Habría que agregar, para ir más allá que lo propuesto por Omar García Corona, que el perfil conquistatorio de las monarquías europeas se funda mucho antes del proceso de invasión y conquista de Abya-Yala, en primer lugar, porque cómo ha mostrado Javier García Fernández²⁵, en el caso de la monarquía hispánica su origen está en la mal llamada reconquista, y en segundo lugar porque el fundamento conquistatorio de esa violencia es propio del “periodo” que solemos definir con el apelativo de feudalismo, o modo de producción feudal.

²⁵ García Fernández, Javier (2019) *Desolconizar Europa*, Ensayos para pensar históricamente desde el sur. Brumaria, Madrid.

La cuestión feudal es una gran limitación a la hora de comprender la violencia fundante de la modernidad, porque para su definición se suele recurrir al mito por el cual se entiende que la modernidad, y por tanto el capitalismo emergen de una ruptura sin solución de continuidad con el *antiguo régimen*, dejando de lado que son justamente las guerras durante el llamado feudalismo las que entronizan a señores de la guerra devenidos en aristocracia latifundista, quienes mediante guerras de conquista y apropiación/desposesión se hacen con territorios tenidos por comunes. Se trata de sujetos que encontrarán en la guerra su forma de acumulación y de realización en tanto clase.

Por tanto, el carácter fetichista de la política moderna deriva del fetichismo de la guerra propio del llamado feudalismo, es así cómo podemos llegar a comprender que este tipo de guerra ha sido condición para la puesta en marcha de una economía intensiva en capital y no en trabajo, la cual contrasta, como muestran R.B Wong y Rosenthal²⁶ con una economía intensiva en trabajo en el caso de la milenaria China.

Dicho lo anterior, entendemos, tal y como la describe Nelson Maldonado Torres²⁷, que una política que tiene a la guerra como fundamento, es una política sin marco ético, mientras que una política de la liberación entiende que toda práctica política crítica debe distinguir, como indica García Corona, que “el bien es mantener la vida, propiciarla y desarrollarla. El mal es destruir la vida, inhibir, negarla”. Por ello, el realismo crítico nos permite tematizar la guerra ya no desde

²⁶ Rosenthal, Laurent y R. Bin Wong (2011): *Before and Beyond Divergence: The Politics of Economic Chance in China and Europa*. Harvard College, Estados Unidos

²⁷ Maldonado-Torres, Nelson (2008): *Against war: views from the underside of modernity*. Duke University Press.

la abstracción de la paz del orden vigente, una paz que es la paz del ser, porque solo el sufrimiento del ser conmueve al ego moderno/colonial.

El realismo crítico y la dialéctica complementaria Representación/Participación.

En el mundo moderno existe una suerte de totalitarismo democrático que, como nos muestra E. Dussel, reduce la democracia a su forma representativa liberal. En este sentido, se deduce que a ésta solo puede hacer oposición una única posición *cuasi-anarquista*, se trata de una posición que puede afirmarse por la ausencia de una formulación positiva del poder, es por ello que el *liderazgo político* es tenido en exclusiva como una *dictadura populista*. Se trata de fórmulas a través de las que se deriva en la inmovilización de las voluntades políticas, si el poder es solo dominación, y el ejercicio del liderazgo solo puede ser dictadura y populismo se imposibilita toda transformación. A partir de este diagnóstico se hace evidente cómo se configuran el antagonismo entre representación y participación, y como su deriva estratégica se debate entre fortalecimiento del Estado, frente a la disolución institucional del mismo.

Contrario a las antinomias que emergen de este totalitarismo democrático, E. Dussel transforma los antagonismos en complementariedad. Este giro inicia planteando que *la representación se institucionaliza como delegación y la participación se ejerce en acto y puede institucionalizarse*. A partir de este enunciado se deriva primero la existencia de una *potestas* participativa, mientras la función representativa es el gobierno., siendo este último la realización de los contenidos, es decir, el momento material.

La participación, por su parte, opera de manera propositiva y fiscalizadora. En tanto propositiva, se trata del

ejercicio que hace visible las necesidades y demandas, mientras en su rol fiscalizador la participación vigila, castiga y premia, hacer en el que aparece el momento formal de legitimación. En esta formulación los partidos, aunque mediaciones institucionales de representación, la participación es anterior a estos, mientras la participación crítica institucionalizada, los movimientos sociales, no requieren de los partidos, no los niegan. Así, los movimientos sociales, en tanto *mediaciones para la crítica*, interpelan la transformación y fiscalizan a las instituciones de representación.

Esta desarticulación de la antinomia representación/participación, que de forma afirmativa reconstituye la relación entre los términos en un sentido afirmativo, permite comprender que dicha contradicción es la forma histórica en la que la modernidad despliega la democracia representativa, como orden *desde donde gestiona la burguesía frente a la nobleza*. Se trata de, partiendo desde un realismo crítico, comprender que antes de una contradicción, estamos delante de una codeterminación, son momentos mutuamente necesarios, de lo contrario nos encontramos dos únicas alternativas, por una parte *la democracia unilateral liberal*, ejercida como indica E. Dussel como *fetichismo monopolítico de los partidos*, y por otra la democracia participativa como idea, aún sin institucionalización efectiva, opción monopolizada por anarquismos extremos cuya imposibilidad fáctica ha sido suficientemente probada.

A partir de este realismo crítico se entiende que la *potentia* es tanto fuerza como posibilidad, en este sentido, es *actualidad futura* y *potencia de acto posible*, siendo la participación *actualización de la potentia como potencia*. Entendida así, la participación atraviesa las tres instancias del ejercicio de la *potestas*, como *participación que demanda*, *representación que gobierna* (el momento representativo) y como *participación que controla*.

No resulta evidente que, en el desarrollo categorial de la *potestas* como *totalidad institucional del sistema político*, la correlación de estas tres instancias con lo que E. Dussel llama las *tres constelaciones diacrónicas de la política*. Para E. Dussel la política se realiza a partir de tres momentos, (1) el orden o totalidad vigente (positividad), (2) ruptura mesiánica (negatividad), (3) construcción del nuevo orden. Esto lo afirmamos, en la medida que consideramos la participación, en tanto que demanda es una interpelación a la totalidad vigente, lo que no se traduce en ruptura mesiánica mientras la representación que gobierna responde positivamente a dichas demandas.

Sin embargo, la fetichización de la *potestas* se traduce en una fractura de la relación entre participación como *momento esencial de la legitimidad* y el *momento representativo*, a partir de allí lo que se desarrolla es la no participación en tanto pérdida del poder político, lo que se deriva en la necesaria actualización de la *potentia* en la ruptura con el orden vigente y su realización como ruptura mesiánica, para luego realizarse como potestas a través de la construcción de un nuevo orden.

Todo esto requiere de un *realismo crítico*, a partir del cual podamos ir caminando a través de las complejidades de lo concreto, aprender a identificar cuándo estamos ante un momento mesiánico, o por el contrario nos encontramos frente a “rebeliones” interesadamente promovidas por las fuerzas fácticas del orden vigente. Este realismo nos permite comprender de manera crítica el devenir de las luchas, así como los procesos de transformación de Estado, asumiendo como falsa la dicotomía entre participación y representación, pero también nos supone el reto de interpelar un orden que, en tanto totalidad, hoy abarca el planeta entero.

La interpelación de este orden planetario vigente de una potestas global, lo que requiere, tal y como lo ha

planteado E. Dussel en muchos de sus trabajos la llegada de una nueva era transmoderna en la que la humanidad toma conciencia de sí misma y de su rol fundamental como ser viviente metasemiótico, es decir, hacer presente el carácter semioético²⁸ del Homo *sapiens*. Llegando a comprender que la simultaneidad de guerras existentes hoy en el mundo, el carácter invisible de aquellas que ocurren más allá de la línea del ser, son parte constitutiva de dicho orden.

Por tanto, el realismo crítico resulta en una guía fundamental para comprender que un más allá de la *colonialidad de la paz*²⁹ es en un más allá de la guerra colonial, pero también nos orienta en el marco de las guerras concretas que se disputan y se disputarán en la medida en la que el orden moderno llega a su final.

²⁸ Petrilli, Susan (2013): *The self as a Sign, the World, and the Other*. Transaction Publishers, New Jersey.

²⁹ Maldonado-Torres, N. "Notes on the Coloniality of Peace" <https://fondation-Frantzfanon.com/notes-on-the-coloniality-of-peace/>

Dimensiones creativas de la Política de la Liberación: la transformación material ecológica- económica y la transformación del sistema del derecho

Esteban Gabriel Sánchez

La ley mata ¿Quién mata a la Ley?
José Martí

En esta ocasión, nos proponemos comentar y analizar los aspectos más destacados de los siguientes apartados: § 41 Transformación material ecológica y económica, § 42. El sistema del derecho y la nueva legalidad y el excurso IV Transformación del nuevo Sistema del Derecho. Los mencionados apartados forman parte del capítulo 6 gobernabilidad falible en la creación institucional del tercer volumen de la Política de la Liberación.

La Filosofía de la Liberación se encuentra ante el desafío de construir diversas mediaciones sociales a fin de trascender el horizonte civilizatorio moderno/colonial. El dictum martiano nos permite poner en cuestión no sólo el orden legal vigente sino también el imperio inexorable de la valoración del valor. En ese sentido, nos enfrentamos a una crisis civilizatoria sin precedentes en la historia de la humanidad, que pone en peligro la continuidad de la vida en la Tierra. Según Dussel el contenido material de toda política es la vida humana concreta de una comunidad. En el marco del paradigma moderno, la naturaleza queda reducida a la racionalidad medio-fin puesto que es considerada como mero recurso pasible de explotación en función de la acumulación de capital. A continuación, exponemos la transformación material ecológica y económica de la Política de la Liberación.

Aportes a una racionalidad reproductiva: religar la ecología y economía

La Filosofía de la Liberación postula que la Naturaleza “es el fundamento de la vida humana” (Álvarez Lozano, 2022, p. 551), dicho postulado retoma los saberes de las culturas ancestrales de Nuestra América, desde un criterio de la racionalidad reproductiva de la vida. La dimensión material de la Política de la Liberación consiste en la afirmación de la vida humana entendida como “Voluntad de Vivir, como poder que pone las mediaciones para cumplir con el principio de justicia (...), de paz (...) para la permanencia y el aumento de la vida de la comunidad política” (Dussel, 2013, p. 59). Ahora bien, la dimensión creativa de la Política de la Liberación debe conducir a la superación del capitalismo, del socialismo realmente existente como modelos productivistas propios de la Modernidad.

Para ello, como señala Álvarez Lozano, resulta necesario emprender un “giro copernicano” en la caracterización moderna de la naturaleza como reservorio de recursos para su explotación y posterior acumulación. En este sentido, la dinámica incesante de acumulación propia de la modernidad se manifiesta como un sistema crematístico, en el cual el capitalismo contemporáneo se trata de una crematística comercial que genera en su despliegue un incremento constante de la pobreza y, al mismo tiempo, destruye las condiciones de producción y reproducción de la naturaleza.

Por eso, la Filosofía de la Liberación concibe a la Naturaleza como Pachamama o Gaia dado que el fundamento (*Grund*) de la vida humana se deriva de ella. Siguiendo a Hinckenlammert, dicho fundamento se construye como juicio de vida-muerte puesto que nos permite discernir los criterios de

producción y reproducción de la vida humana en comunidad (Ramaglia & Sánchez, 2022). De este modo, se recupera a la ecología desde una dimensión vivificante, puesto que la Naturaleza es condición condicionante de la vida en sus múltiples manifestaciones. Para el colega Álvarez Lozano se deben construir y reconstruir mediaciones institucionales que conciben de dicho modo a la *voluntad de vida*; instituir una nueva Organización de Naciones Unidas que legislen el derecho y la política internacional a partir de la concepción de Gaia o Pachamama. En suma, ante el desafío impuesto por la crisis ambiental también se tiene que transformar, superar la institucionalidad estatal moderna, para dar paso hacia una nueva forma del Estado de futuro (transmoderno).

En esta perspectiva acerca de la Naturaleza como sujeto de derecho, podemos reconocer los avances logrados en América Latina en los últimos años. Desde 2008 la carta magna del Ecuador se fundamenta en la concepción del Buen Vivir (Sumak Kawsay), como también la constitución de Bolivia se basa en el Suma Qamaña de las poblaciones andinas. Ambas cosmovisiones resultan analógicas con respecto a la afirmación de la vida ya que niegan la lógica de acumulación de capital. Sin embargo, tanto la capitulación de Lenin Moreno en Ecuador en el 2017, y luego con el golpe de Estado en Bolivia en 2019 al gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera, ambos momentos políticos supusieron un retroceso en esta directriz política para los procesos emancipatorios en América Latina.

Cabe destacarse que las concepciones de los pueblos originarios tienen un criterio que trata de “crear un mundo en el cual todos caben, inclusive la naturaleza” (Hinkelammert, 2021, p. 143). La transformación de un nuevo Estado (transmoderno) tiene que generar las condiciones institucionales de un *consumo*

mesurado en armonía con el metabolismo viviente. Por ello, se encuentran estrechamente imbricados los principios ecológicos con los económicos de la Política de la Liberación en sus dimensiones normativas: “¿debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra puede ser una *vida perpetua*?” (...) “¿debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no el capital!” (Dussel, 2012, p. 130).

Como indica Álvarez Lozano el giro copernicano³⁰ implica recuperar la raíz vital de la ecología y economía “orientada a la reproducción de la vida humana en comunidad” (Álvarez Lozano, 2019, p. 324). En definitiva, se trata de direccionar las mediaciones sociales del mercado, el estado en función de la conservación, reproducción y aumento de la vida. En la actualidad, los Estados neoliberales reducen a la economía a la voracidad del totalitarismo de mercado. En contrapartida, la Política de la Liberación se propone religar la economía y la ecología en función de la reproducción de la vida, en este aspecto, es menester trascender las formas capitalistas del Estado desarrollista y el Estado de Bienestar. Resulta necesario abandonar la crematística capitalista y emprender la religación de la economía con las necesidades humanas. Según el economista mexicano podemos identificar dos

³⁰ Como explica el colega mexicano “este giro significa pasar de un sistema *crematístico* que no asume ni los límites ambientales ni humanos (de ahí el calentamiento global y la pobreza, entre otras crisis) porque está orientado a la acumulación de capital, a un sistema económico que respete los límites ambientales y humanos (como veremos adelante) en tanto que tiene como fin último la reproducción de la vida humana - desde luego, siendo dichos sistemas la institucionalización del llamado campo económico, el giro sistémico significa un giro del propio campo económico en cuanto ‘totalidad particular de sentido’ ” (Álvarez Lozano, 2019, p. 582).

expresiones políticas empíricas de la transformación: el *cooperativismo* y el *ingreso universal básico*. Asimismo, el autor indica que el proyecto teórico, de Franz Hinkenlammert y Henry Mora, acerca de la *intervención sistemática de los mercados* representa un aporte significativo en la transformación institucional ecológica, dado que expresa una racionalidad reproductiva del sujeto humano y, al mismo tiempo, cuestiona radicalmente la irracionalidad de lo racionalizado.

Por último, el economista mexicano señala que el Estado que produce y planifica cibernéticamente para la vida tiene que calcular el valor de un bien de acuerdo “al tiempo que llevó producirlo (tal celular vale 20 horas de trabajo), en la economía para la vida (nuestra propuesta) el valor de un producto corresponde al tamaño del impacto ambiental ocasionado al producirlo (este celular cuesta 0.08 hectáreas de espacio bioproductivo) ¿Por qué elegimos este criterio y no el valor-trabajo? Por una simple razón: nos sobra fuerza de trabajo (y más con la cuarta revolución industrial), pero sólo disponemos de una cantidad finita de espacio bioproductivo en la Tierra para cubrir nuestras necesidades materiales de existencia. Al respecto, en aras de no desperdiciar dicho espacio bioproductivo, el Estado transmoderno tendría que planificar la producción conforme a criterios de eficiencia energética o ambiental” (Alvarez Lozano, 2022, pp. 579). Además, el Estado también tiene que negar empíricamente la pobreza puesto que debe garantizar la vida dignidad de los sujetos humanos en comunidad. En este sentido, las célebres palabras marxianas de la *Crítica al programa de Gotha* “a cada quien según necesidades”, tienen que ser repensadas desde una racionalidad reproductiva que regule los bienes disponibles y oriente que el consumo de cada sujeto “no rebase el límite universalmente permisible (...) la asignación de una parcela del espacio bioproductivo de la Tierra igual para todos los seres humanos,

como límite al *principio de consumo medurado*, es la forma más justa y conveniente para resolver la crisis ambiental global” (Alvarez Lozano, 2019, p. 580). A continuación, analizamos la dimensión creativa, transformadora del sistema del derecho desde la Filosofía de la Liberación.

La transformación del sistema del derecho: matar la ley moderna

Ahora seguimos los pasos hacia una fundamentación de un nuevo sistema del derecho y la legalidad propuesta por Carlos Antonio Wolkmer y Lucas Machado Fagundes. En primer lugar, la Política de la Liberación comienza por postular y reconstruir el accionar de los sujetos políticos como comunidad y no sólo como átomo social de una determinada nación, tal como sostiene la tradición individualista moderna. Por el contrario, la comunidad nos remite a los lazos históricos de los sujetos vivos, por ello cada comunidad instituye en sí misma un consenso a partir del cual legitima la acción de la vida humana en relación con los Otros (*consenso populi*) (Wolkmer & Machado Fagundes, 2022). Al mismo tiempo, como afirman los colegas brasileños, el comienzo de un nuevo sistema del derecho inicia desde un hecho empírico: la existencia efectiva de víctimas de una totalidad vigente. Según Dussel, el carácter trans-ontológico del sujeto vivo permite evidenciar el orden vigente como injusto, en este momento, se inicia un *consenso crítico* que se produce desde la propia experiencia histórica de la comunidad de víctimas.

Si retomamos la cita martiana de que la ley mata, dicha aseveración expresa la ilegitimidad del sistema vigente puesto que no se encarga de la producción y reproducción de la vida de la comunidad política. Irrumpe el grito del sujeto al denunciar que la ley se convierte en el fundamento ilegítimo del poder de

un pueblo. La praxis de un pueblo emerge de la propia realidad concreta como una acción anti fetichista, rompe la legitimidad al mostrar el *disenso crítico* con el sistema imperante. Dicha praxis se instituye originariamente desde la “visión política positiva y afirmativa de la vida de las corporalidades vivas: es la política que afirma la voluntad de vida de los pueblos en contraposición a la voluntad de poder de las elites hegemónicas” (Wolkmer & Machado Fagundes, 2022, p. 595). La acción política afirmativa de los sujetos vivos como Pueblo, por un lado, instituye el *disenso crítico* contra el sistema fetichizado, y por el otro, la praxis de liberación transforma el poder en *voluntad de vida*, también construye un *consenso crítico* desde la comunidad de víctimas y se proyecta hacia una mediación material crítica: el Estado plural. En palabras de los juristas latinoamericanos: “la *pluridijuridicidad liberadora* (crítica del orden vigente e instituyente del futuro orden) tiene como base la realidad histórica de los sujetos vivos con relación intersubjetiva; en síntesis, el sistema jurídico, histórico es empíricamente plural” (Wolkmer & Machado Fagundes, 2022, p. 609). Sin embargo, resulta importante aclarar que el pluralismo jurídico tiene dos modalidades articuladas, por un lado, el pluralismo jurídico comunitario (PJCP) y, por el otro, el pluralismo jurídico estatal. El PJCP se manifiesta en las fuerzas y luchas sociales con independencia del poder estatal.

En esta perspectiva de la Filosofía de la Liberación, se trata de transformar el sistema del derecho a fin de contribuir con la afirmación de las *pluridijuridicidades insurgentes* ancladas en la intersubjetividad de sujeto vivo y la racionalidad reproductiva, la interculturalidad y el pensamiento descolonial. Como señala Dussel, la transformación del sistema del derecho emerge como parte de la “ruptura que inicia un nuevo comienzo desde las víctimas. Esta creatividad irruptiva desde la nada (*ex nihilo*) del sistema es «lo mesiánico»” (Dussel, 2022,

p. 642). En suma, la transformación material ecológica-económica y la transformación del sistema del derecho surgen desde la comunidad de víctimas en tanto aspiran a trascender el proyecto civilizatorio moderno.

Bibliografía

Álvarez Lozano, L. J. (2022). Transformación material ecológica y económica. In E. Dussel (Ed.), *Política de la Liberación: crítica creadora. Volumen III* (pp. 549-583).

Dussel, E. (2012). *Para una política de la liberación*. Editorial Las cuarenta Gorla.

Dussel, E. (2013). *Política de la Liberación II. Arquitectónica*. Docencia.

Dussel, E. (2022). Excurso IV. La transformación del sistema del derecho. In E. Dussel (Ed.), *Política de la Liberación: crítica creadora. Volumen III* (pp. 637-645).

Hinkelammert, F. J. (2021). El ser humano como ser supremo para el ser humano: más allá de la religión neoliberal del mercado. In *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 137-170). CLACSO. <http://hdl.handle.net/11674/5133>.

Ramaglia, J. M., & Sánchez, E. G. (2022). Materiales para una crítica del presente: marxismo y religión en Franz Hinkelammert. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(97), 206-220. <https://doi.org/http://doi.org/10.5281/zenodo.6378096>

Wolkmer, A. C., & Machado Fagundes, L. (2022). El sistema del derecho y la nueva legalidad. In E. Dussel (Ed.), *Política de la Liberación: crítica creadora. Volumen III* (pp. 549-583).

La Revolución, el Estado y las tensiones creativas

*Frank David Girón Mego*³¹

La Revolución, el Estado y las tensiones creativas

El "fracaso" de las revoluciones (del siglo XX) no es más que la constatación de la necesidad de nuevas emergencias sociales, pues las injusticias no se han detenido a pesar del "triumfo" planetario de la ideología neoliberal como avanzada del capitalismo posindustrial, financiero y tecnológico. Dicho fracaso puede estar asociado a la inversión que los aportes teóricos van sufriendo, incluso en manos de su primigenios autores, eso le paso a Lenin en *El Estado y la Revolución*. Esos "fracasos", el esfuerzo constante de las luchas (proletarias y del tipo que sean) han sido el motor que permite la consecución de derecho humanos y la producción de humanidad frente a los sistemas de deshumanización.

Para que existan fracasos tienen que existir procesos revolucionarios que se van fraguando subterráneamente en la cotidianidad de las relaciones de poder dominantes. En determinadas circunstancias esas fuerzas sociales que anidan en el interior afloran y transforman la realidad para siempre, incluso a pesar de los procesos contrarrevolucionarios. Llegan a desbordar "los dispositivos construidos en décadas y siglos de dominación" como colectividad social en "estado de

³¹ Abogado por la Universidad Nacional de Cajamarca, Perú. Con estudios de Maestría en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, CDMX, México y maestrante en Criminología Crítica y Estudios sobre las Violencias por el Colegio Michel Foucault, CDMX, México. Asociación de Filosofía y Liberación - Perú. Correo electrónico: fdgironm@unc.edu.pe

democracia absoluta" (García Linera 2022, 600). Se trata de un momento en que la "sociedad" es capaz de autocrearse y autodeterminarse, cuando deja de ser simple superficie de inscripción, mera institución o norma, y en flujo constante y con creatividad ilimitada se da a sí misma un nuevo orden. Esto es la revolución. El momento creativo va transformando las instituciones, el ímpetu de la revolución puede no obstante enfriarse y con ello viene la solidificación. Un problema grave entonces se les presenta ya en un inicio a las revoluciones, ¿cómo mantener la crítica en un proceso creativo (para evitar el enfriamiento) o cómo hacer del momento creativo uno crítico creativo (para sostener el momento ígneo revolucionario)? De esta pregunta el Estado es el principal cuestionado, pues es el resultado de las luchas históricas y en muchos casos, por no decir en todos, es el medio primordial de la dominación de clase (raza, género, etc.) pues en su nacimiento mismo atiende a determinados intereses y no a la colectividad social en su conjunto.

Por lo general, las revoluciones son reducidas a la toma de las instalaciones de gobierno —ni siquiera del Estado— por parte de los revolucionarios. Eso es tan solo un efecto infinitesimal. Una segunda reducción es la referida a considerar la revolución un hecho insurreccional o de toma de las armas. La revolución en cambio es un proceso de largo aliento que no se reduce ni a un estallido ni a una modificación *ipso facto* del orden vigente. De manera que una revolución no está fijada de antemano ni es el "resultado calculado, así sea del más eficiente, perspicaz o inteligente partido o teórico revolucionario. Se trata más bien de una "situación histórica en extremo original" (García Linera 2022, 604). Una vez estallada, los procesos teóricos son flujos o corrientes que refuerzan o debilitan la lucha. En tal sentido, dentro del mismo proceso

revolucionario se presentan hasta tendencias político-ideológicas bien polarizadas. Lo que nos obliga a referirnos a una revolución como una "intensa guerra de posiciones y una concentrada guerra de movimientos ideológico-políticos" (García Linera 2022, 605)

Una revolución ante todo modifica drásticamente la arquitectura de las relaciones preexistentes y después se traduce en un desmoronamiento de las estructuras morales de las antiguas clases dirigentes, disuelve las ideas dominantes y las influencias que determinan la pasividad de los dominados. De modo que, una revolución primero se juega en la propia sociedad a través de liderazgo político y organizativo, para luego devenir estructura estatal y monopolización y unicidad de poder. "En realidad, una revolución son múltiples y contradictorias revoluciones". "Toda revolución es también una manera de nacionalización de la sociedad [...]. La oposición entre revolución y democracia [en este sentido] es un falso debate." (García Linera 2022, 606) En verdad, la revolución es la realización absoluta de la democracia.

El orden lógico de la vieja sociedad queda invertido por la fuerza de una decisión moral de los subalternos colocando a estos "como seres constructores de un orden en el que ellos mandan, deciden y dominan." La democracia caracteriza un proceso revolucionario y el ser pacífica es parte de su naturaleza, el uso de la violencia se da en ocasiones excepcionales, sobre todo, cuando se presentan los obstáculos contrarrevolucionarios.

Una segunda interpretación errónea de la revolución es que en los países asiáticos por una supuesta debilidad de la sociedad civil, aquella devendría en una forma de "guerra de movimiento" (García Linera 2022, 608). En cambio, en las sociedades occidentales, debido a una sociedad civil robusta, la

revolución necesariamente tendría que ser una larga "lucha de posiciones". Esto lo sostuvo Gramsci; sin embargo, tanto el fascismo del siglo XX (y todavía el actual) así como la estatalización de la sociedad civil ("Estado individuado") son fenómenos que se oponen a esta interpretación. (García Linera 2022, 610) De manera que la tesis gramsciana en realidad tiene un reverso más acorde con las realidades citadas: oriente presenta una sociedad más autónoma y activa que su Estado, el cual sería gelatinoso y frágil. En occidente, en cambio, hay un Estado totalizado que enraíza su influencia en la sociedad civil.

Nos vamos encontrando ya con el problema del Estado. Y este radica en la aparente diferenciación entre sociedad civil y sociedad política. La tesis de su disolución es un gran y problemático proceso de subsunción del Estado (sociedad política) en el seno del Pueblo (sociedad civil). La imperfección creativa nos llevará a acercarnos cada vez más hacia una indiferenciación entre sociedad política y civil, no obstante, presuponiendo esta imposibilidad de indiferenciación entre representación-representante y representado se otorga la posibilidad para la mediación del buen gobierno. Es decir, la existencia de instituciones, pero siempre bajo el marco u horizonte de su disolución, mejora y transformación. No se trataría de una contradicción, sino de un necesario devenir, pero que tiene que ser controlado, fiscalizado por el mismo agente de su historia y gobierno, el pueblo. Al "cambiar la estructura global, [se trata de:] conservar lo sostenible, eliminar lo injusto y crear lo nuevo." (Dussel 2006/2018, 151)

"Toda revolución es fundamentalmente una transformación radical de los esquemas de sentido común, orden moral y orden lógico que monopoliza el poder político centralizado" (García Linera 2022, 610) y acontece en cierta

excepcionalidad histórica³². Las excepcionalidades son irrepetibles, acontecen pocas veces en la vida de las naciones, pero su registro determina su futuro inmediato y de largo plazo. Para que esto último sea así, la excepcionalidad tumultuosa debe ir acompañada de una férrea voluntad política organizada que galvanice todas las potencialidades creativas del momento revolucionario. Entonces, que una hegemonía estatal se derrumbe rápidamente ciertamente es una excepcionalidad, pero la existencia de potencialidades emancipadoras, democratizadoras del poder propias de las organizaciones críticas o subalternas es un *a priori* universal. Esta potencia liberadora incide pacientemente en las estructuras estatal y cultural de un régimen dominante.

El triunfo de una revolución se sostiene en dos pilares importante o dos momentos que podemos resumir como el momento gramsciano y el momento jacobino-leninista. El segundo no se reduce a la ocupación de instalaciones o símbolos del viejo poder, tampoco al desplazamiento y sustitución de autoridades gubernamentales del viejo Estado. Ambos casos derivan, más bien, del poder político-cultural alcanzado por las fuerzas sublevadas. Las fuerzas dominantes, habiendo perdido el poder de dirección cultural, no necesariamente lo han perdido en otros ámbitos. Medios de comunicación, universidades y hasta creencias impresas en el sentido común aún están a su servicio. Lo mismo se puede decir de sus resortes financieros, conocimientos administrativos, acceso a mercados, propiedades en otras áreas económicas, influencias y negocios externos. Todos ellos amenazan la vocación de permanencia de la revolución mediante los procesos contrarrevolucionarios. De ahí que, en más

³² La revolución rusa de 1917, por ejemplo, aconteció durante la conflagración de la primera gran guerra y en la crisis de la estructura mundial imperial o al menos en su reconfiguración.

ocasiones de las que la buena fe quisiera, la derrota del proyecto conservador se defina en una guerra civil. Por tales motivos, el momento jacobino (leninista) es el que da paso a una recrudecida lucha que va más allá de lo teórico y se instala en el desnudo campo de la fuerza, ya sea como enfrentamiento directo o medición de fuerzas.

Debido a que las fuerzas beligerantes del poder dominante derrocado se niegan a perder la ejecución de su proyecto de dominación, se aboca a la lucha por la unicidad o monopolio final de la coerción del Estado. Por eso el momento jacobino es aquel provoca el real desbande o desorganización, y en última instancia, la pérdida de fe en las fuerzas derrotadas. Esto se consigue, no necesariamente desapareciendo al enemigo, aunque eso hicieron las sangrientas dictaduras en nuestra América, sino asestando golpes puntuales que debiliten la estructura organizativa, incorporando otras fuerzas solidarias, reclutando cuadros calificados, impulsando diversas transformaciones políticas, lo que irradia a su vez hegemonía atendiendo a la estabilización del nuevo poder. No obstante, esa concentración de poder, para ser justamente hegemonía, también requiere de una democratización del poder en las estructuras populares, ya que de lo contrario estas se ven afectadas, con frecuencia gravemente, tanto que puede definir el curso de la revolución.

Así, podemos resumir que al momento gramsciano, de procuración de hegemonía político-cultural, sobreviene una lucha desnuda, un momento jacobino-leninista, que define con cierta duración la unicidad del poder estatal. En este sentido, hay una complemento entre uno y otro momento. Y los problemas que se generan en torno a ellos no cesan con el "triumfo" inmediato de la revolución. Uno de los problemas que restan es la procuración de una democracia local y a la vez global.

La revolución hace estallar todo tipo de jerarquías sociales, incluso militares. La defensa de la revolución, por su parte, demanda una organización que usualmente necesita de jerarquías y disciplina. Esto puede entenderse como una reducción de la democracia. Sin embargo, ya hemos ido señalando que la oposición entre revolución y democracia es falaz, porque en realidad la revolución es la mayor realización de la democracia, su más absoluta práctica. La lucha y defensa de la revolución imponen con criterio de factibilidad cierta organización jerárquica y disciplinaria. Pues, si se permite que la democracia se lleve a sus últimas consecuencias en una sola institución democrática sin mirar el conjunto de la realidad revolucionaria, se produce una "hecatombe económica" que puede paralizar la producción y potenciar los egoísmos desencadenando escasez, hambre y gran malestar que atentan contra el mismo curso revolucionario. Por ello, esa aparente contraposición entre democracia local y general, en realidad denuncia, más que un exceso de democracia, una falta de ella a un nivel general o articulador.

Aquí se instala el problema de la transición del socialismo al comunismo, que es utópicamente la desaparición del Estado. El socialismo es la organización de todas las fuerzas y medios productivos que permite la continuidad de la revolución. Una articulación general que con el tiempo devenga en desaparición del Estado, como realización final de la revolución, debido a que lo local logra articularse sin ningún tipo de mediación. Mientras ello suceda, la "constitución de una organización que asuma la gestión" de lo común general se vuelve hasta cierto punto imprescindible, a riesgo de que la revolución se devore a sí misma. En atención a ello, un Estado revolucionario es aquel que "protege la revolución del colapso económico y de los egoísmos localistas" (García

Linera 2022, 616). La paradoja, se mantiene en tanto que necesaria, especialmente en un mundo globalizado en el gran capital y dominado por el imperialismo y sus aliados, "hay rebelión social si se derrumba el viejo poder estatal de las clases dominantes. Sin embargo esa rebelión ha de triunfar si tiene capacidad de crear un órgano que centralice la acción e ímpetu colectivo para defenderse de las múltiples agresiones [...]" (García Linera 2022, 616) Esto tiene por objeto satisfacer la necesidad de "coherencia al caos creador". Sin perjuicio de reconocer este desenvolvimiento contradictorio de la revolución, habrá que reconocer que ninguna sociedad se repite a sí misma, que es el momento creativo crítico de la ebullición revolucionaria, el que permite romper el círculo de esa violencia que se critica al Estado y sus jerarquías, a través de la creación de nuevas figuras: un Estado transmoderno, podríamos decir en términos filosóficos de la liberación. Si hubiese inevitable repetición no hubiera historia.

El momento creativo crítico del poder triunfante de la revolución, para crear un nuevo Estado o algún tipo de organización política distinta, devendrá atravesando las relaciones de propiedad, producción y consumo. La transformación de las bases materiales va aunada a la preparación teórica y constitución práctica de nuevas formas de hacer o devenir gobierno. Una concepción fatalista del Estado, como institución impuesta maniquea y externalistamente a la sociedad, no permite solucionar el problema, la cuestión por eso también tiene un punto de fuga al considerar al Estado como una especie de *vínculo* o una *relación política* entre las personas. Y esa vinculación, por supuesto, no es meramente formal, es ideológico-material en cuanto creencias y desenvolvimiento cotidiano en la re-producción de la vida.

En el trayecto crítico que vamos recorriendo queda una pregunta que, acusada de ingenua, podemos pasar por alto, es decir, si es que el Estado puede contener a la sociedad civil. Lo desarrollado hasta aquí ya debe ser indicativo de la postura que nos presenta la lectura. Es de hecho con autores neomarxistas como Gramsci y Poulantzas que se advierte esto. El primero abre todo un campo de investigaciones culturales y desplazamientos políticos, mientras que el segundo propuso estudiar al Estado como una condensación material de fuerzas entre clases y facciones de clase. Sin perjuicio de este avance crítico, sectores del mismo marxismo consideraron a las clases populares como sometidas a un condicionamiento ideológico, el cual les impediría desasirse de la dominación. Tendencias de este tipo lo único que hacen es biologizar, naturalizar o hasta ontologizar la dominación, en la medida que cuentan con una antropología negativa de la persona. Así, pueden llegar a proponer la tradición, sobredimensionándola, como ese monstruo inveterado que repite la "maldad" humana desconociendo el hecho de que una sociedad se "transforma permanentemente a sí misma a pesar del peso histórico." (García Linera 2022, 619) Sin embargo, como nunca una totalidad totalizada puede someter toda la realidad circundante, es decir es incompleta, por lo tanto deja grietas, espacios que escapan a la dominación que despliega. Pero esto sería limitarse a sus efectos. En verdad, lo que podemos decir es que la imposibilidad de una *totalidad* cerrada es posible gracias a que hay un exceso inconmensurable y a la vez concreto respecto de ella. Desde la Filosofía de la Liberación, ese cuestionamiento trascendental es posible gracias a la categoría de *exterioridad*. Es así que, "en medio de engaños, imposturas y herencias de dominación asumidas, la gente del pueblo opta escoge, aprende, conoce, decide." (García Linera

2022, 619). Es decir, en medio de totalidades perversas es posible la liberación, porque ya sea como consenso o disenso, la potencialidad crítica de la vida se rebela a las formas de dominación que la oprimen o excluyen.

El pueblo movilizado puede disolver su asociación o ir generando más adhesiones irradiando su influencia a más sectores y generando una opinión pública que redunde en su materialización en el Estado. De ahí que se afirme que el Estado es una "cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados" (García Linera 2022, 620) lo cual incluye su naturaleza de proceso, en otros casos de institución, organismo de procedimientos también, pero siempre basado en una materialidad de relaciones. En tal sentido, el Estado y cualquier otra institución es resultado de luchas pasadas, es la misma lucha objetiva y puede ser puesto al servicio de otras luchas.

Por lo dicho hasta aquí se puede afirmar que no se debe caer en la abdicación del Estado. Ello involucraría desconocer que la eficacia de los mismos movimientos sociales es ante y en el Estado. Esto no es reduccionismo estatalista de las luchas, sino un sesudo llamado a no perder de vista que muchos sectores subalternos están sometidos a la lógica estatal y que su vida diaria está sujeta al Estado y sus instituciones, por lo tanto negar el Estado como espacio de lucha o poder constituido a conquistar involucra abandonar a quienes se desenvuelven cotidianamente bajo su égida de influencia; además, de permitir la continuación del abuso que las clases dominantes ejercen a través de él. Esto no va contra la lógica de subversión ya pensada líneas arriba, pues como toda totalidad el orden estatal no es absoluto y siempre ofrece espacios de incertidumbre en donde se pueden y en efecto se inscriben otras formas de producción de sentido y horizontes de mundo distintos. No obstante, y ahí el meollo de este discurrir acerca

del Estado y su disolución, éste es una vía de monopolización de ideas-fuerza que orientan a la sociedad en su conjunto y por ende tienen un peso especial y muchas veces contundente en las luchas que se proponen los dominados. Todo lo dicho hasta aquí no significa que la crítica al poder estatal del viejo orden pierda potencia. En vías, más bien, de factibilizar la revolución es que se la orienta también hacia la búsqueda del poder concentrado. Así, el estado es puesto como medio y no como fin. Asimismo, se apunta su necesaria refundación (incluso desaparición en favor de otras mediaciones políticas) en función al consenso/disenso de los dominados y no al miedo que infunda entre quienes gobierna.

Al interior de un proceso revolucionario que inicia una profunda transformación siempre sucederán contradicciones inevitables. De ese *a priori* partimos. En un gobierno de movimientos sociales hay una tensión creativa, dialéctica, productiva y necesaria entre concentración y descentralización de decisiones. Frente a la cual una de las soluciones más coherentes con lo que se viene proponiendo es la disolución del Estado en la misma sociedad a través de un proceso largo de involucramiento y cada vez más participación en los procesos de decisión en los que "tradicionalmente" interviene el Estado. Esto no es una mera superación dialéctica del Estado, sino una que tiene por metodología o método la anadialéctica, pues el proceso de subsunción se realiza a partir de la *exterioridad* y para favorecer los movimientos histórico-sociales que la encarnan frente a la totalidad fetichizada del Estado moderno. El camino hacia ese objetivo lo sostiene la lucha, ya que la disolución estatal solo será la realización histórica de la contradicción. Lo mismo puede decirse de la demanda de democratización radical del Estado con el fin de, mientras tanto, hacer de él "una maquinaria de protección social, ampliación

de derechos y unificación participativa" (Linares 2022, 624), pero bajo una lógica de apropiación de sus funciones por parte de la sociedad y sus colectivos. Lógica que tiene por base la re-producción material de la vida, pues es en ella donde se apoyan los demás procesos creativos hacia un destino post-capitalista. La contradicción y el temor al riesgo de retroceder en el proceso revolucionario no debe ser un obstáculo para dar los saltos de tigre que exige la realidad. Dejar de agudizar las contradicciones y hacer del miedo una excusa es ir adjurando de la propia revolución.

Una segunda tensión involucra la incorporación creciente de más sectores al proceso revolucionario, lo cual a su vez desencadena una puesta en cuestión de la hegemonía en la dirección. Esto no obstante, puede estar guiado bajo el entendido de que se comparta la apuesta por el Buen Vivir y se interiorice la necesidad de una cohesión e irradiación del liderazgo revolucionario de las clases populares en el proceso de adhesión de las necesidades de otros bloques sociales.

La contradicción entre lo general y lo particular se presenta como lucha común, comunitaria y lucha del interés individual, sectorial, particular y privada. La resistencia a políticas generales de privatización neoliberal y profundización del gran capital transnacional como parte de la revolución desemboca en la estructuración de un programa de toma del poder que implemente un proyecto de reivindicaciones universalmente compartidas. La tensión nunca se pierde en ninguna parte del ciclo revolucionario, ni en el ascenso de la curva de movilización social, ni en el despliegue de la universalidad de reivindicaciones populares y tampoco en la consolidación institucional de las demandas universales y generales del bloque social-revolucionario. La tensión entre demandas universales y particulares demuestra más bien esa "constante

revolucionarización del ser colectivo del pueblo como sujeto fragmentado e individualizado y por ello dominado, para constituirse en ser colectivo comunitarizado, en unificación continua y reiniciada, una y otra vez." (García Linera 2022, 629) Ese trayecto de tensión hegemónica demuestra que los números sí sirven cuando no son manipulados. Es decir, para hacer una planificación precisa del presupuesto de una nación, por ejemplo, es necesario partir y volver al interés general, lo cual no quiere decir que ese "horizonte comunitario [implique] la anulación del individuo ni del interés privado, es más bien la existencia razonable de ese interés (privado, local) en medio de la satisfacción del interés común, de la Patria común, de la Patria de todos." (García Linera 2022, 633) Por lo tanto, es necesario pensar en formas democráticas y revolucionarias de resolver las contradicciones que frenan u obstaculizan el proceso revolucionario de manera pedagógica y no abdicar en el trabajo de ideologización de los movimientos sectoriales, sindicales, locales, para reforzar una política universal comunitaria, comunista y debilitar a su vez el sentido común o las prácticas privatistas o privatizantes que se mantienen en diversos sectores del pueblo.

Al asumir con seriedad la crítica al fetichismo no solo de la mercancía, sino al capitalismo como modelo fetichista de la vida, debemos comprender que su apuesta suicida privilegia la explotación idealista de la naturaleza. No hay nada más alejado de lo material que es la re-producción de la humanidad y el cuidado de la *fuerza* que hace la posible, es decir, la naturaleza, que asumirla como mero objeto explotable. De ahí que tengamos que diferenciar el falso debate que se nos impone sobre industrialización y capitalismo. Pues no son lo mismo. Nacionalizar, industrializar y socializar la riqueza que produce la explotación de la naturaleza ha de estar ligado con

la inevitable satisfacción de necesidades y no con la dominante lógica de ganancia y acumulación. Para respetar el postulado ecológico de la política y de la economía hace falta considerar a la naturaleza como una extensión de la subjetividad humana y a lo humano como parte del "organismo vivo total" (Marx en García Linera 2022, 636). En esto el Estado juega un papel mecanismo de generación de riqueza y distribución, lo más inmediata posible. La lógica central es la reproducción de la vida, y esta no se reduce a la humana, porque mellar las condiciones de la vida en general termina afectando irremediabilmente al propio ser humano y sus generaciones futuras. Esto y más supone el horizonte socialista comunitario del vivir bien, el cual será análogamente pensado y aplicado según cada realidad concreta y en relación con la comunidad global dada la finitud de nuestro planeta.

Como ya se intuirá una revolución es intrínsecamente contradictoria porque se desenvuelve en tensiones, temáticas y divergencias. El flujo de cada revolución es ciertamente caótica, aunque se intente hegemonícamente plantear un análogo principal. Es también única porque únicas son las fuerzas que la alientan y cada paso es un referéndum acerca de su curso (García Linera 2022, 637).

¿Disolución o nuevo tipo de Estado?

Diacrónicamente, el problema no es tanto la disolución o no del Estado, sino la cuestión de la política. Inicialmente en un proceso revolucionario, la disolución del Estado modernoburgués es un objetivo preciso, real y factible; y, después, en la medida que una nueva organización de la vida demanda un nuevo modelo político de gobierno, la creación o transformación del Estado es parte de esa nueva tarea revolucionaria. Esto

que se plantea contradice ciertas interpretaciones, como la de Mészáros, que se han elaborado en torno a Marx. Para esta comprensión se recurre a la evolución crítica de Marx. Tres momentos diacrónicos conectados entre sí: la *crítica de la religión*, la *crítica de la política* y la *crítica de la economía política*. Bajo esta visión, el Estado sería un "mero horizonte *formal*" (Dussel 2022, 640). La cuestión de la política en Marx, pese a comprender el limitado poder de esta para cambios profundos en el metabolismo social, no es una visión *negativa* de la misma, sino más bien, la "apertura [de la política] hacia una estructura de amplia participación." (Dussel 2022, 642)

Para resumir un poco la postura Marx-Dussel acerca de lo político, este último cita a M. Abensour, pero haciendo la siguiente precisión: No se trata de levantar la sociedad contra todo tipo de Estado, sino contra el Estado fetichizado, en nuestro caso el moderno-burgués.

Lo propio de la democracia insurgente [... no consiste en] concebir la emancipación como victoria social (como una sociedad reconciliada) sobre la política [que es al final la posición de Marx], que incluye la desaparición de lo político, sino en hacer surgir esta forma de democracia, permanentemente, como una comunidad política contra el Estado. La oposición de lo social y lo político se sustituye por aquella de lo político y lo estatal [...]. El Estado no es la última palabra de lo político. (Abensour en Dussel 2022, 643)

Así es que Marx pasará del rescate de lo político respecto de la teología a una concepción cada vez más escéptica dada la complejidad y ambigüedad del asunto, por lo que siempre denunciará la revolución política favoreciendo una más radical que sí trastoque los "pilares del edificio". Diferenciando entre momento *pre* y *post revolucionario*, Marx se

preguntará qué funciones análogas a las del Estado burgués pre-revolucionario subsistirán. Esto es algo por crear: el "Estado futuro de la sociedad comunista". Entonces, frente a un Estado siempre imperfecto, la consideración última es su *disolución* como postulado o idea regulativa (Kant), pero marcada por una imposibilidad fáctica. Lo cual no significa el retroceso a una etapa *pre-revolucionaria*, pues de lo que se trata es de crear lo nuevo crítico, reconociendo en ello la imposibilidad misma de la perfección. La preocupación marxiana sobre el futuro del Estado se ve superada por la crítica de la economía política, por eso no encontramos en este autor una definición clara de lo que significa la *dictadura del proletariado*, por ejemplo. De lo que se trata, en efecto, es de llevar a cabo la misma tarea crítica que Marx genialmente hiciera con la económico-política, al campo estricto de la producción de categorías de lo *político*. No solo por prurito teórico, sino por razones políticas de *vanguardia* en los procesos revolucionarios del siglo XXI latinoamericano y mundial. En tal sentido,

un nuevo Estado democrático al servicio del pueblo [...] debe inspirarse en la *idea regulativa* [de la *disolución...*] participativas propositivas y fiscalizadoras como las representativas [...] desde el horizonte de una participación cada vez mayor de la comunidad política, el pueblo, con una representación cada vez más responsable y transparente, subjetivando las obligaciones de los ciudadanos y organizando y simplificando [...] todas las tareas del Estado, como lugar del ejercicio delegado obediencial del poder del pueblo. (Dussel 2022, 649)

En este proceso revolucionario de des-construcción del estado y transformación de la sociedad en su conjunto, el liderazgo juega un papel importante. A riesgo de ser malentendidos, y en ocasiones tendenciosamente acusados, el

tratamiento de esta figura en un sentido crítico es necesaria y complementaria en el proceso hegemónico de la revolución. En tal sentido, el liderazgo es una investidura simbólica de poder delegado que el mismo pueblo se da para sí en su constitución como actor político. De esta manera, existe una falsa contradicción entre esta figura y democracia. Sobre todo porque el liderazgo contribuye más bien al magisterio de la participación democrática y la expansión de la cultura organizativa, participativa y creadora en la creciente democratización de la sociedad.

Es con Gramsci que se introduce esta cuestión en la política con sus atisbos acerca del "intelectual orgánico", pero ya con Max Weber se populariza la idea de líder carismático. Sin embargo, dada su concepción negativa del poder (como *dominación*, incluso con su caracterización como carismática), no es posible pensar una configuración democrática del liderazgo como aquí la venimos pensando.

Para pensar en una figura que se semeje a lo que se hace referencia con líder popular, se recurre a Carl Schmitt y Von Clausewitz. Este último habla del partisano y es Lenin en su labor revolucionaria quien estratégicamente une el 1) arte militar y 2) la intelectualidad crítica socio-política, que además se mezcla con 3) la militancia creativa al interior del *partido* político en tanto comunidad teórica y referencia estratégica de organización (Dussel 2022, 653). De hecho es este pensamiento complejo del líder, lo que permite colocar a la lucha civil armada como parte de la praxis de liberación, cosa que la filosofía política no había hecho antes de la revolución rusa. Bajo esta lógica la puesta en cuestión del orden vigente injusto es total y se debate más allá de la diferencia entre *amigo* y *enemigo*. Ahora bajo una ana-dialéctica, la "sustitución" crítica del oprimido o excluido que realiza el revolucionario no

necesariamente se refiere a dos personas diversas, sino al papel de actor político que asume la víctima sistémica en la transformación de su realidad. El *enemistad radical*, que no analiza Schmitt, del revolucionario respecto del sistema en tanto que *totalidad* indica su *exterioridad*. El revolucionario funda un enemigo (y no piensa en su extinción material), pero es el sistema el cual en su desesperación contrarrevolucionaria justifica hasta la eliminación física de quienes le critican. La *exterioridad*, la *corporalidad viviente* que lucha se encuentra en entredicho en su misma posibilidad existencial debido al peligro de muerte que amenaza su lucha. Posteriormente, es con Mao que a los tres momentos antes señalados del liderazgo popular se suma 4) la participación protagónica y a largo plazo del campesino (cuestión que también desarrollará Mariátegui denominándole "el problema del indio"). Así, el camino chino hacia la liberación comenzó primero como liberación nacional frente a la invasión extranjera y, después de una larga suma de fuerzas ("compleja guerra de guerrillas", etc.), desembocó en el emprendimiento revolucionario contra la burguesía hacia un camino socialista.

En América Latina la figura del liderazgo ha tenido y tiene una "función *complementaria* de las instituciones democráticas" (Dussel 2022, 658). Su marco de desarrollo ha sido la democracia participativa e incluso representativa liberal. A diferencia de los cuestionamientos de un Nicolás Maquiavelo, que claro está limitado por su realidad histórica y no puede pensar en la democracia de nuestros días, la propuesta gira en torno a crear un liderazgo no meramente personal sino sustentado en la creación simultánea y articulada de instituciones democráticas de participación. Por la vía del liderazgo se puede llegar también a la investidura *de facto* de determinado poder constituido o representante encomendándole una tarea

urgente o específica, caso en el cual su ejercicio siempre se hallará condicionado delegado y obediencialmente, pues como se ha aclarado en esta filosofía política el poder tiene una connotación positiva de *servicio* y no de *dominación*. No se debe confundir este liderazgo con vanguardismo, sino identificarse con la *singularidad* del liderazgo propiamente dicho, con la *particularidad* de una comunidad crítica de intelectuales o militantes, por ejemplo, y con la *universalidad* del pueblo mismo. Es decir, hay. más que una figura, una estructura de liderazgo. Lo rige un principio de *complementariedad* en el proceso de *transición* hacia una mayor o plena participación democrática. Lo cual nos obliga a decir que el liderazgo perfecto es su disolución y que por tanto no habrá que aferrarse personalmente a este, pero tampoco desentenderse traicionando o abandonando la responsabilidad del liderazgo.

¿Qué hacer el retroceso de un proceso político? La pretensión crítico política de justicia

Terminaremos este breve resumen, con algunas conclusiones de lo dicho hasta aquí y de cara al mundo actual en donde la hegemonía dominante la va perdiendo Estados Unidos y América Latina se sigue debatiendo en su descolonización. La *pretensión de bondad* de la ética de la liberación subsumida en el campo político como *pretensión de justicia*

suma a la mera "pretensión de validez moral" de un Habermas el ser subsumida en un campo más concreto ("el campo político") y además considerar constitutivo a la pretensión moral o política el momento *material* [...]; *bondad* [en este sentido] en política es la afirmación de dicho momento *material* (Dussel 2022, 662)

Esta pretensión está limitada por el principio de imposibilidad de la misma finitud humana que rehúye a la perfección. Sostiene una *subjetividad nueva* más allá de la competencia de mercado y más acá de un "vida política" sometida al monopolio de la dominación legítima. Fundando una política cuyo *arcana imperii* como le diría Agamben en realidad no es un misterio, sino que encuentra su *fuerza* última y necesaria en la *vida* misma. Y claro la pretensión crítica de buscar esa validez afirmando la vida material (que incluye la espiritual) se realiza en constante referencia a la comunidad y no de manera solipsista, pues en este último caso no se estaría cumpliendo con la esencia de una cultura democrática. Esta pretensión de justicia en una época clásica del sistema político puede corresponderse con la *legalidad* (y costumbres e instituciones políticas) que a su vez puede ser legítima, justamente por cumplir con la afirmación de la *vida*. No obstante, y esto no solo sucede de manera diacrónica, frente a un sistema fetichista o fetichizado, la pretensión de justicia implica una desobediencia y crítica de la misma *ley* pues esta ya no es *legítima* o nunca lo fue. De hecho "el mundo colonial del Sur Global [en la Modernidad] nunca vivió esa normalidad" de igualación entre *legalidad* y *legitimidad*. Aquí la excepción ha sido la normalidad y aún peor, la radicalización de la excepción es un hecho cotidiano. De esta manera la política en la *exterioridad* mundial no empieza por su momento clásico, sino por su momento crítico destructivo. Es un segundo acontecimiento distinto al de Badiou, pensado con ayuda del "tiempo-ahora" benjaminiano y siguiendo el ejemplo paulino de sublevación contra la *Ley injusta* o *fetichista*. Los actores de la pretensión de justicia pueden llegar "a enfrentar el sistema y jugar su vida por la vida libre futura de la comunidad en el presente oprimida" (Dussel 2022, 665).

Una Filosofía política que piensa esto es por primera vez realmente mundial, *universal*, porque justamente su gesto de radical pretensión de justicia politiza su acción y genera solidaridad transhumana. Esto trasciende hacia la misma crítica de la religión y la teología, bajo el entendido de que somos seres materiales/espirituales necesitados de creer, de ideología, de una vida espiritual, especialmente en sociedades como la nuestra, en donde se puede rescatar críticamente, por ejemplo, el pensar filosófico de un Jeshúa de Nazaret que enunció un "principio político" hasta hoy vigente: ¡Felices los que tienen hambre y sed de justicia! Eso se traduce en *disenso* del *consenso* dominante, en crítica de lo real existente y aspiración utópica de plena *justicia*. Lo cual a su vez se traduce una vez más en un *nuevo consenso crítico*, una *nueva legitimidad crítica*. El proceso no puede detenerse en la mera *negatividad*, aunque la pretensión de justicia del rebelde sea un momento de trascendental importancia en tanto *crítica* y *destrucción* de lo dado injusto, tiene que sucederse un *momento crítico-creativo*, el *pasaje exódico* hacia un *nuevo orden*. Este es el momento de mayor complejidad y la política por excelencia, la construcción de lo liberador después de la liberación.

El proceso de construcción nunca estará exento de fallas y errores, pues la *perfección* es una guía utópica aspirable, pero irrealizable dada la limitación subjetiva de la razón política y la infinitud objetiva de lo político. Esto determina que frente a los retrocesos y derrotas la reflexión autocrítica sobre sus causas acompañe el curso de la revolución. De esta capacidad autocrítica también depende el potencial autopoiético del *movimiento creador*. Atendiendo a la *pretensión de justicia comunitaria* que guía esta política se puede decir, recuperando el adagio semita, '¡Hasta el justo comete siete pecados por día!' Por lo tanto, la autocrítica no solo debe aceptarse, sino

promoverse. Así, la autocrítica se asume como parte del largo proceso revolucionario, que no puede reducirse a una instantaneidad armada debido a la multiplicidad de la dominación sobre el ser humano y la naturaleza. En este camino, el significativo comunitario de actor o sujeto político que hemos asumido como más apropiada, en tanto que más abarcadora de la multiplicidad de luchas por la *vida*, es el *pueblo*. Esta categoría necesariamente tendrá que estar en relación ana-dialéctica con la creación de una *subjetividad nueva crítica* en un proceso de revolución cultural, que en el último de los casos desemboca en la transformación del *horizonte* de la modernidad capitalista, machista, ecocida, etc. en uno *comunitario vital* para el goce de lo real en la vida.

Conclusiones

La creación política del proceso de liberación, en función de la pretensión de justicia comunitaria, es también conservar la potencia y potencialidad creativa de lo existente y la apertura que esto produce para un futuro posible. Las condiciones actuales reducen el horizonte porque encubren o invisibilizan, ya sea con violencia o alienación, las experiencias ya presentes de liberación. Y, ya que reducen el futuro a la unicidad del progreso lineal y la exclusividad del desarrollo moderno capitalista, imprimen una tara a la *praxis* creativa que utopiza con un futuro de liberación. La dominación moderna estrecha los caminos, homogeneiza el sendero; la liberación no es solo la teorización de estas líneas, es, sobre todo, la práctica de los pueblos del mundo en sus respectivos procesos comunitarios, en donde son activos agentes, protagonistas de su historia, de su vida. La revolución, para nuestros pueblos, es la mayor realización de la democracia. Y nada se repite

inevitablemente, pues en tal caso no habría historia. La revolución justamente rompe el *continuum* histórico, abre las puertas de un nuevo proceso. No es que llegue a un nuevo estado (de libertad) ya ganado, la construcción de la libertad (liberación) y la democracia son un proceso constante. El momento crítico-creativo es el momento de mayor complejidad y la política por excelencia: la construcción de lo liberador después de la liberación. Y en nuestra realidad latinoamericana y caribeña, esta construcción se acompaña en mutua afectación dialéctica de la destrucción de lo dominador, porque lo viejo no acaba de morir (y, con frecuencia, se reactualiza sangrientamente) y lo nuevo se encuentra en continua construcción. La liberación de nuestra historia, nuestra liberación, es un proceso inacabado y la están haciendo los pueblos.

Bibliografía

Dussel, Enrique (2006/2018). *20 Tesis de política*. CDMX: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (Ed.) (2022). *Política de la Liberación. Vol. III*. Madrid: Trotta.

García Linera, Álvaro (2022). "La revolución, el Estado y las tensiones creativas", en *Política de la Liberación. Vol. III*. Dussel, Enrique (Ed.). Madrid: Trotta.

EDITORA
phillos.
ACADEMY

www.phillosacademy.com