

José Guadalupe Gandarilla Salgado

COLONIALISMO NEOLIBERAL

Modernidad, devastación y automatismo de mercado




Herramienta
ediciones

Colonialismo neoliberal

Modernidad, devastación y automatismo de mercado

José Guadalupe Gandarilla Salgado

© 2018 Ediciones Herramienta

Buenos Aires, Argentina

Edición, corrección y revisión de textos: Manuel Martínez,
con la colaboración de Haydeé García Bravo y Chiche Vázquez

Diseño de tapa y armado de interiores: Ignacio Fernández Casas
Arte de tapa basado en *The Rhodes Colossus*, dibujo Edward Linley Sambourne, publicado en la revista *Punch* en 1892, sobre el imperialista británico Cecil Rhodes.

Ediciones Herramienta

Av. Rivadavia 3772 - 1/B - (C1204AAP), Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146

revista@herramienta.com.ar / www.herramienta.com.ar

ISBN: 978-987-1505-60-9

Printed in Argentina. Impreso en la Argentina, noviembre de 2018

Todos los derechos reservados. Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Gandarilla Salgado, José Guadalupe

Colonialismo neoliberal : modernidad, devastación y automatismo de mercado / José Guadalupe Gandarilla Salgado. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta, 2018.

368 p. ; 22,5 x 15,5 cm.

ISBN 978-987-1505-60-9

1. Colonización. 2. Dependencia. 3. Neoliberalismo. I. Título.

CDD 320.51

ÍNDICE

Prefacio	11
Hacia un uso descolonial del legado y el enfoque crítico de Marx	
Primera parte	23
Larga ruta de lo moderno-colonial	
Capítulo 1	25
Geopolítica y modernidad: Hacia un enfoque interdisciplinario	
Capítulo 2	79
Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon	
Capítulo 3	115
Latinoamericanismo y descolonización	
Capítulo 4	133
Dussel sobre los sistemas económicos y la transformación política	
Segunda parte	179
Estados destructivos y destrucción de estados, neoliberalismo o fascismo en otro modo de ser	
Capítulo 5	181
Globalización, complejos militares y Estado-nación	

Capítulo 6	197
Estado-nación y colonialidad del poder en el pensamiento de Aníbal Quijano	
Capítulo 7	215
Geopolítica de un retorno anunciado. La <i>hybris</i> neoliberal en la región latinoamericana, y la derechización del mundo	
Capítulo 8	233
El imperio del valor: La guerra por los Estados y su déficit de teorización	
Tercera parte	261
Universidad, educación y crítica bajo la ofensiva del mercado	
Capítulo 9	263
Educación superior en México: esperanzas liquidadas y “saberes encubiertos” del futuro por construir	
Capítulo 10	301
En torno a la pregunta por la posibilidad de una “Universidad transmoderna”	
Capítulo 11	331
Atajar la distopía. El “intelectual insomne” y la voz de alerta	
Capítulo 12	345
Aires de familia y tensiones no resueltas del sesentayocho mexicano. Lectura y homenaje a medio siglo de distancia	

Capítulo 4

DUSSEL SOBRE LOS SISTEMAS ECONÓMICOS Y LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

El trabajo filosófico que Enrique Dussel nos ofrece en su más reciente etapa de pensamiento no sólo asume el desafío de alcanzar una composición sistemática sino que atiende a la exigencia de que cada uno de los tópicos del conjunto se eslabonen de tal modo que se aprecie su plena articulación y un fino ensamble en el que el pensamiento se moviliza en la intención transformativa de nuestra realidad. Sus aportes se encuadran, es cierto, en la exigencia por recuperar metódicamente el todo (por ello es que el trabajo filosófico con los conceptos se ensaya rebasando los parámetros de disciplinas, los recortes morfológicos de temas, y las adjudicaciones limitativas de paradigmas y teorías), pero encara epistemi-

camente esa pretensión desde una cierta zona, desde una cierta posición, que es ya la del intento por trascender las ataduras de esa totalidad, por rastrear y andar los horizontes otros de posibilidades utópicas que pueden estarse construyendo ante nuestros ojos, pero que de otra manera no seremos capaces de percibirlos y darles un sitio en la reflexión, de integrarles en la laboriosidad crítica. Por eso es que su aventura intelectual pareciera, en ocasiones, instalarse en ciertos puntos de fuga que más adelante serán profundizados o atendidos, en algo parecido a una vocación por la exhaustividad.

Las categorías que ha venido finamente tallando, como el orfebre, atraviesan caleidoscópicamente los diversos campos de la praxis humana, la que es vislumbrada desde una determinada plataforma argumentativa, sea la ética, la política, la económica, la estética, la pedagógica, la histórica, y sus recíprocas vinculaciones. Desprende de esa necesidad de atravesar analíticamente dichos campos, sirviéndose de conceptos y categorías que han mostrado su utilidad y prestancia en la dimensión temática que les produjo, una inusitada sinergia en que, si bien no es inagotable el contenido crítico, sí se intenta dirigirla hacia sitios remotos, inexplorados o insuficientemente recorridos, tanto como sea permitido al ser afrontados desde el, innegociable, lugar epistemológico de enunciación y producción de conocimiento: “El *locus enuntiationis* del que hablamos hoy, como el giro descolonizador epistemológico que tiene un componente ético esencial, surge desde una opción ética por las víctimas, por el Sur, por el antiguo mundo colonial que todavía no termina de liberarse” (Dussel, 2016: 129).

El *modus operandi* con que profundiza en los temas, avanzando en la consideración de otras capas o niveles de realidad no plenamente des-encubiertos en incursiones anteriores, propias o ajenas, es también expresión de un modo de trabajo dialógico-crítico: “enfrento a autores relevantes para incorporar sus aportes... y para mostrar cómo se puede transitar por su pensamiento, pero «trayendo agua al molino» de nuestro argumento central” (Dussel, 1998: 16). Dussel ha subrayado, por lo demás, que lo contrario sería

cultivar “un pensamiento que va... como saltando eclécticamente de un tema a otro y hasta con contradicciones inexplicables” (en García, 2003: 9). No estamos, pues, ante la construcción de un pensamiento autorreferente, de un enredo *per se* que autoalimenta, que tiene por cautivos a los filósofos y a sus disertaciones. De hecho nuestro autor ha recalcado como «limitación metodológica» a toda “exploración «intra-filosófica» a la que le falta una historia, una economía, una política” (en García, 2003: 67).

No es el suyo un caso de esos, por el contrario, su discurso filosófico parece que va trepando peldaños, y cuando uno siente que ya ha pisado con firmeza un escalón, en realidad está ya en un trayecto, como tomando impulso por conquistar otra cima. Cada una de esas *etapas de llegada y apertura* son la revelación del “horizonte hermenéutico” alcanzado, esa especie de huella de una influencia que para nadie es desconocida, y que Dussel mismo ha hecho, la del pensamiento de Paul Ricoeur, ubicable en sus tempranos estudios sobre la cultura y en sus trabajos alrededor de la pregunta sobre el lugar de Latinoamérica en la cultura universal. Esas facetas se revelan como marcas de los rumbos ya transitados, en ellas se traslucen horizontes de comprensión a los que se les ha extraído el mayor jugo posible cual nutrimento a la formulación principal de ideas que no permanecen estáticas sino que, inquietamente, vuelven a interrogar una realidad que cambia a cada instante. En tanto estaciones de tránsito (de la teología a la ética, la economía o la estética; de la dialéctica a la analéctica; de la neurobiología a la lingüística; o de la filosofía política al pensamiento mesiánico) han delineado, en el transcurso de medio siglo, una sólida trayectoria de investigación, impartición de cátedra y conformación de una cierta escuela de pensamiento. La cimentación categorial que deriva de tal hontanar no refleja sino la explotación al máximo de cada una de esas fases de apropiación teórica, de construcción de una posición propia desde el diálogo y la crítica de la producción filosófica (del centro o de la periferia), de ahí la garantía de un previsible ofrecimiento de futuros hallazgos, y hasta la detección en la obra temprana, casi con un tono proféti-

co, de ciertos planteos al modo de “presagios” que tiempo después lograron desatar sus potencialidades. Antaño y ahora sigue al amparo de una toma de postura, que esgrime como imperativo crítico anti-sistémico: “Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma” (en García, 2003: 92).

Dussel se caracteriza por ser no sólo un incansable “lector” del mundo sino alguien que en su peregrinar por la ciudadela del pensamiento, la ha ocupado como el tribuno que se pronuncia “en la plaza”. Filósofo viajero y militante, no parece hallar sosiego. Estamos ante un discurso que se reactualiza o reedifica en cada tranco, según lo exija la realidad histórica, verdadero parangón ante el que se miden las “«rupturas» filosóficas desde una «continuidad»” (en García, 2003: 11) que viene manifestando ese proyecto existencial del filósofo argentino-mexicano. Fue así en sus períodos más tempranos de producción, en la Mendoza de los años sesenta y setenta, y lo es al día de hoy, en su caminar por la Ciudad de México y su continuo recorrido por las diversas esquinas del mundo. Nuestro filósofo, en sus inicios, “habiendo leído con cuidado la obra de Hegel y de Heidegger” (en García, 2003: 11) operará algo más que un “pasaje de Heidegger hacia Lévinas” (en García, 2003: 12), dicho quiebre es la confirmación de estar parado ya en otro horizonte hermenéutico de comprensión, esto es, la verificación de un desplazamiento de la reflexión; su resultado, una filosofía que de asentarse en las honduras de la ontología pasa a incorporar la preocupación por la exterioridad; una vez dado ese traslado ya estaba abierto su propio camino.

Esta andanza irá dando forma también a su producción madura, nuestro autor experimentará otra vez esa especie de salto, “de crecimiento del discurso que de insatisfactorio con respecto a la experiencia sustantiva del actor, del filósofo, comenzaba nuevamente a ser satisfactorio” (en García, 2003: 12). Esa incomodidad reaparecerá: “la lectura creativa de Marx desde Lévinas, será igualmente un lanzar a Lévinas más allá de sus propias posibilidades”

(en García, 2003: 12). El descubrimiento de la clave hermenéutico-crítica de la negatividad material, desde una minuciosa lectura del filósofo de Tréveris, le dota a *la temática del no-ser* de un alcance argumentativo que, al desbordar los marcos metodológicos de la totalidad, le permite distanciarse del “marxismo occidental” y la Teoría Crítica, y hasta de ciertos autores que están en los bordes de esos planteamientos; pero más importante aún, logrará situar en dignidad de su sentido filosófico el ámbito trans-ontológico, en que el señalamiento, *la visibilización del no-ser de la víctima bajo la totalidad vigente* resquebraja la robustez del discurso ontológico e integra las filosofías de la existencia, y las disidencias fenomenológicas (no cabe sino subrayar que “el abismo del no ser” ya fue develado, en su importancia, en la “fenomenología del cuerpo colonizado” que el Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*, nos ofreció en la medianía del siglo XX¹ y que, dicho sea de paso, todavía está pendiente en ser clarificada su impronta sobre el relanzamiento de la filosofía latinoamericana de fines de los años sesenta a mediados de los setenta). Ahora mismo, e integrando a otros interlocutores, Dussel se encuentra comprometido en un movimiento semejante, las reflexiones metodológicas sobre el tema de la analogía, del que ya había ofrecido iniciales pinceladas, desde los tempranos setentas (Dussel, 1973), cuando entrecruza la cuestión de la revelación del rostro del otro, con la pregunta por el rumbo certero de una filosofía latinoamericana (desatando, en un nuevo punto de mira y con una pluralidad de efectos, las intuiciones del viejo Schelling y su temprana apropiación de la fenomenología levinasiana); aquellos alegatos no son sino el suelo propicio para la actual relectura, la que nos entrega cotidianamente, en su seminario de los miércoles, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, sobre la dialéctica de la modernidad y la apuesta anadialéctica por un más allá posible de esta época, esto es, por la potencial construcción de un nuevo paradigma social y cognitivo, la transmodernidad.

Más que configurar un palimpsesto el autor nos proporciona coordenadas de un mapa que crece pero en el que se van ofrecien-

1 Véase el capítulo dos, *supra*.

do indicaciones para un seguro transitar por tal espacio productor de conocimiento transformador (que él ha llamado, junto a otros y desde sus inicios, "filosofía de la liberación"). Esos registros cartográficos ofrecen la posibilidad de moverse con soltura en los diversos campos de la praxis social y en los niveles de realidad (material, formal, o de su factibilidad estratégica) que en cada ocasión se ven comprometidos. No se trata de un sistema cerrado de pensamiento con marcos limitados o rígidos, sino de una perspectiva que ha de crecer operando ajustes sobre el terreno, y si aparecen escollos, la realidad suele ser necia, no han de resultar insalvables, y ello por el modo en que encara nuestro filósofo la cuestión del *discurso* y sus *determinaciones*, del texto y su contexto. En cuanto a este segundo elemento (el rigor de *nuestra circunstancia*) no puede dejar de atender al problema de *la historia* ("¡Esta cuestión histórica no es anecdótica o informativa, tiene un sentido filosófico *stricto sensu!*" -Dussel, 1998: 55) ni al de *la geopolítica* ("la cronología tiene su geopolítica" (Dussel, 1998: 51); importancia decisiva cobra "reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada en el «centro» o la «periferia»" -Dussel, 1998:66). Lejos de prescindir de estos planos, legando un pensamiento abstracto, alejado o separado de la realidad, *ambas dimensiones* (historia y geopolítica) o, en su conjunción, en tanto espacio/tiempo del discurso, comparecen en su trabajo como *configuraciones que precipitan consecuencias para el sujeto como para el objeto*, y establecen *el lugar enunciativo* (mundial y des-colonizador) que *hace estallar el sesgo eurocentrista y su pretensión de universalidad*:

... una Filosofía de la «Liberación» (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma «filosofía»* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido) ... En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*) (Dussel, 1998: 66).

El «eurocentrismo» consiste exactamente en constituir como universalidad abstracta humana en general momentos de la particularidad europea, la primera particularidad *de hecho* mundial (es decir, la primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *moderno-europeas* fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta) (Dussel, 1998: 67 - 68).

La segunda obra sobre la ética (1998), que para algunos de sus seducidos lectores es su *obra maestra*, de la que se han extraído las precedentes afirmaciones de nuestro autor, escrita a dos décadas de distancia respecto a su expresión primigenia (los cinco tomos de su *Filosofía ética latinoamericana*), puesta en consideración de su estilo de trabajo y del horizonte que propicia un pensamiento que pone en claro el lugar enunciativo desde el que se halla situado, significa un relanzamiento de los contenidos de su obra (ya no lleva por título “para una ética...”, sino es ya una ética, que desde ahí abre futuros desarrollos), al ampliar sus alcances (ya no aspira a una liberación latinoamericana solamente, sino que se inscribe en un proyecto que es mundial, planetario) al profundizar el cuestionamiento (si antes se partía de la positividad de la exterioridad ahora tiene más cabida lo negativo y material) y al pluralizar al sujeto de enjuiciamiento (“el otro” que interpela no se restringe a la figura del pobre, es ya el grito de una multívoca noción de víctima) de un mundo que se mueve entre tensiones, las que arrastra produciendo polaridades (por ejemplo, la que el subtítulo de aquella obra subraya, entre los integrados, la globalización de los poderosos, y los excluidos, que a su forma expresan una universalización de “las masas victimadas”). Estas novedosas dimensiones en el trato del tema configuran también exigencias de forma y estilo narrativo, nuevos contenidos filosóficos que encuentran su correlato en el “método de exposición”, en el modo mismo en que, como diría Hegel, se recupera la época a través del pensamiento. Cada una de dichas dimensiones de la práctica social es movilizadas y analizadas desde el punto arquimédico, epistémico y metodológico, que desde hace más de cuatro décadas fue enunciado en ese panegírico de

combate, expuesto al modo de sentencias, que es su *Filosofía de la liberación*:

Contra la ontología clásica del centro... se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una «filosofía bárbara» (Dussel, 1996: 26).

Ese sello calibanesco que, como el esclavo, habla la lengua del colonizador cuando pelea por liberarse, pero ya en el acto de esa rebelión transita el camino, siempre difícil, de lo anti-colonial, y ha, entonces, resemantizado el código lingüístico que subyace en “lo que es”, para esgrimirlo como expresiones en las que habla la lucha, que ofrece significados que ya anuncian lo que “no es”, o lo que todavía “no ha llegado a ser”. En medio de esas batallas por las ideas, y como idea de batalla, la “filosofía de la liberación” reactualiza sus búsquedas a través de renovadas nociones de sentido, de incisivas lecturas de las problemáticas que nos ofrece la complejidad del mundo actual, y que día a día, tozudo, parece acrecentar el desborde propio con que la realidad interpela a las teorías. De ahí que la reflexión crítica que nuestro autor predica discute no únicamente lo producido desde la razón crítica del centro y de la periferia (cuando no ésta, instalada en el “sucursalero” propósito de ser meritoria lectora de aquél, consigue con ello consumir sus energías en la “pura imitación o repetición en la periferia de la filosofía vigente en el centro” -Dussel, 1996: 22-, o más grave aún, auguran su desaparición del mapa, pues si esas tentativas “geopolíticamente no son, filosóficamente tampoco” -Dussel, 1996: 24). También se ha ocupado nuestro autor, de manera especial, en subsumir el discurso libertario de los próceres de la etapa colonial y de los tiempos de la pos-colonia, pues detecta que sus manifiestos y proclamas “incluyen implícitamente una filosofía, pero que no es filosofía en sentido estricto” (Dussel, 1996: 25). Ahí pretende Dussel ubicar su aporte; de tal modo la “liberación” de la nación latinoamericana, como intención temprana del discurso, compagina la maduración que la lucha de los pueblos

de la Patria Grande han evocado, bajo el curso de los siglos (al menos desde el XVI, que con Guamán Poma de Ayala y en la defensa de los indios por Bartolomé de las Casas, anuncian el “contra-discurso filosófico de la modernidad”), en honra a la experiencia adquirida de luchas por la autodeterminación y también de los tropiezos sufridos. Esa ruta de avances y retrocesos acontece en el marco del sistema-mundo capitalista (de la correlación de fuerza entre sus centros de poder y los espacios periferizados), y según sus facetas de despliegue: colonial, imperialista, desarrollista dependiente, globalización neoliberal planetaria, etcétera.

Ahora bien, esa exigencia expositiva más amplia y profunda para la “filosofía de la liberación”, en tanto un rebasamiento de sus marcos iniciales y una propensión mayor a operar el ejercicio deconstructivo de los problemas actuales, conlleva el reclamo también de contar con un marco categorial específico, y se lo ha edificado de manera paulatina y cuidadosa. Tal eslabonamiento de un todo sistemático se da, no sólo entre las partes que lo integran sino que adquiere la tonalidad, agudeza y medida de sus proposiciones, justamente, porque efectúa el cruce obligado en la caótica y dramática situación que atraviesa nuestro tiempo histórico, y que viene dada por la tenaz persistencia de una condición, ya de larga duración (rondando ya el medio siglo): la de una crisis que multiplica los escenarios que absorbe y ocupa, profundiza en sus contradicciones y acumula escombros a su paso.

La realidad expuesta a crisis, como el desierto para Nietzsche, crece, por ello las exigencias de integración de planos en que prevalece la indignación hacia lo que lacera condiciones de lo humano no puede sino proyectarse hacia otras dimensiones, antes no claramente identificadas. La condición fáctica de nuestra historia coloca retos desde los cuales se trazan sendas para una liberación del filosofar, en tanto éste amplía sus registros, su archivo de investigación y la fertilización cruzada de temas, escuelas y aportes. Ahora bien, el señalamiento de la condición de crisis en la que el sistema-mundo moderno/colonial se abate exige para su comprensión una perspectiva que combine el enfoque de muy largo plazo para

resaltar el vaciamiento civilizatorio al que la época moderna está llegando, de modo tal que este emplazamiento de los problemas no sucumba en planteos abstractos o deshistorizados sino incorpore la pregunta por el “más allá” de nuestra época y la recupere en sus varias escalas, incluida la de una redefinición con un claro sentido ecológico, el que plantea muy actuales urgencias, toda vez que se ha verificado el nivel de destrucción de la era del “capitaloceno”, que en su faceta más reciente agudiza tendencias entrópicas bajo su mordaz estructura social de acumulación y el uso del marco normativo y estatal. Tal orden social, como es sabido, se ha denominado *neoliberalismo* y se ha pretendido erigir en “la nueva razón del mundo” (en su sentido hegeliano y foucaultiano del término), y también en clave dusseliana se ha abordado pormenorizadamente, con ayuda de ciertos postulados de la ética y la filosofía de la liberación, con especial énfasis en su marco ético y epistemológico constitutivo que si no es discutido deja poco margen a la proposición de alternativas, y es justo en ese desbordamiento de su nervadura fundamental, en ese señalamiento de y desde los márgenes es que adquiere sentido la propuesta por una filosofía política crítica de la liberación, y por la noción misma de “transformaciones sociales” del orden vigente.

Ese tipo de engranaje conceptual (“arquitectónica categorial”, como prefiere decirle nuestro autor) es el que se alcanza a distinguir en la obra que inaugura el relanzamiento de su trabajo filosófico, y lo hace desde los renglones de apertura: “Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años... Es un problema de vida o muerte” (Dussel, 1998: 11). Al día de hoy resulta claro que los estallidos de la crisis suelen ser cada vez más estruendosos, se precipitan en períodos más cerrados y sus secuelas pueden ser ubicables en procesos insospechados. El trabajo del filósofo, en correspondencia, mide ahí sus empeños y no es otra su materia de reflexión. El espesor mismo de dicha proposición inicial que recoge en toda su densidad la problemática del contexto, será la que ha de remitir a un reclamo de sentido en cada uno de los campos de la práctica social y humana, y la que

ha de ser configurada como exigencia de forma en la escritura filosófica, sea en la ética o en la política (sus más ambiciosas expresiones, hasta ahora, expuestas en una arquitectónica con ambición de *sistema*), o en un despliegue incluso aún más condensado cuando se ha de remitir a la explicitación de sus principios (expuestos al modo de un conjunto de *postulados*), que comparecen en su obra al modo de un remate argumental más que del establecimiento *a priori* de trascendentales expresiones sintéticas (tales imperativos categóricos) de lo ganado por cierta minuciosidad inevitable, sobre todo cuando se trata de incidir sobre ciertos parámetros ya normalizados del saber, a los que se pretende operar cambios de fondo, darles vuelta o canalizarlos hacia otras sendas del pensar (disidentes, novedosas, originales), como ha sido el caso en la variante de forma que han asumido las proposiciones de su política (con un listado de veinte tesis), la económica (dieciséis tesis) y la ética (catorce tesis).

Fue en este ámbito, el de la ética, en donde dicha condición de quiebre, o decisional, que nutre a la noción etimológica de crisis, se pone en perspectiva de su más remota expresión histórica, y que comparece al modo de escenario movilizador de una tendencia que paulatinamente ha desplegado variadas facetas de sus múltiples contradicciones, y es en el centro de tal agitación, cual ojo de tormenta, que se juega la posibilidad de dotar a nuestra historia con otro sentido:

Se trata del punto de partida de un «paradigma ético-crítico»: los esclavos (víctimas dominadas, excluidos), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una «tierra prometida»; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico. (Dussel, 1998: 28).

En lo que nos dice este hecho como referente histórico remoto (y en cuanto texto, en la posibilitación de una lectura y relectura política de sus motivos), se jugaría la posibilidad de actualizar sus alcances como enjuiciamiento o interpelación al sistema, de ahí la intención por subrayar que “en otros momentos históricos del mismo sistema

interregional posterior, instaurará un tipo de *racionalidad liberadora* específica en la historia planetaria” (Dussel, 1998: 28), y será de esta imagen u espectro movilizador de la que Dussel intentará asir una lógica de sentido, la que, en cada uno de los campos sociales, intentará “formalizar filosóficamente” (Dussel, 1998: 28).

Nos ocuparemos, en lo que sigue de este texto, de dos temáticas: la economía analizada filosóficamente, con lo que ello tiene de significado en términos de proyectar de otro modo el pensamiento de Marx, y la cuestión de la transformación desde su propuesta de una política crítica.

Sistemas económicos y reproducción de la vida material

Luego del estallido de la crisis económica de proporciones colosales que se ha extendido por el globo entero en su más reciente forma de manifestación desde 2008 a la fecha, se ha actualizado la discusión sobre los problemas de la desigualdad económica, la concentración de la riqueza y los inmensos problemas asociados a la pobreza y a las malogradas promesas del desarrollo.

De ello fueron expresión no sólo el debate animado a propósito de la aparición del libro de Thomas Piketty (*El capital en el siglo XXI*, México, FCE, 2014, 663 pp.); o la consigna aglutinadora de los distintos movimientos *occupy* y el grito de “los indignados” (interpelaciones que se dirigían en contra de un orden social que favorece y enriquece insultantemente al 1% de los grandes propietarios del capital corporativo mundializado, y a los grupos de poder que no hacen sino instrumentar políticamente dicho proyecto), sino también la conciencia creciente de que los problemas de la economía anuncian desequilibrios más profundos que se instalan en los perfiles de lo que se ha dado en llamar “crisis civilizatoria”, al seno de la cual la continuación del modelo neoliberal (asumido como el agregado de recomendaciones crematísticas que han conducido a este desastre), no hace sino confirmar el carácter irracional de la racionalidad, que se pretende criterio de rigor indisputable y dictaminación científica

de la disciplina económica, y que bajo ese amparo aspira conducir los destinos de la humanidad.

En el marco de un contexto de esta índole se explica que Enrique Dussel se ocupara en los últimos años de conducir su seminario de grado y posgrado hacia una reflexión de este peculiar campo de la actividad humana, quizá dejando para más adelante o trabajando en simultáneo la conclusión de su obra de filosofía política, la que próximamente ha de ser impresa. Nuestro autor nos sorprendió de nueva cuenta pues se dio a la tarea de dar forma escrita y definitiva a ese proyecto en el que venía trabajando, y que expresaba su incursión o interpretación filosófica del “campo económico”, reflexión que ordenó al modo de dieciséis tesis (Dussel, 2014). Ese volumen está compuesto por una introducción sistemática e histórica (de la tesis uno a la cuatro), dos partes bien diferenciadas (primera, crítica del sistema capitalista, de la tesis cinco a la once, y segunda, principios normativos de una transición hacia otra economía, de la tesis doce a la dieciséis) y un apéndice sobre la cuestión *poiética* y el lugar de la técnica en el análisis de Marx. Esta parte última se justifica no sólo por el necesario esclarecimiento del significado de la tecnología cuando se intenta clarificar filosóficamente al campo material por excelencia: dado que lo económico o productivo incide en y decide la producción y reproducción de la vida material de toda colectividad gregariamente aglutinada, y de la humanidad toda en último término. También se hace válida la inclusión de este texto (originalmente escrito hace más de treinta años) cuando nuestro autor hace explícito que este conjunto de tesis “se basan en la elaboración teórica de Marx” (Dussel, 2014: 74).

Aquí se hace necesario traer a cuenta otra circunstancia, y es la que se expresa en el trabajo filosófico como la maduración de una determinada idea, proyecto o propuesta, y este es el caso con relación al libro que aquí comentamos. Dussel se viene ocupando de esta temática desde hace casi cuatro décadas y por ello en la expresión arquitectónica de este libro se conjugan cuando menos tres perspectivas de reflexión; en primer lugar, sus iniciales elaboraciones atinentes a la sistematización de un pensamiento que dis-

tinga claramente las cuestiones de la praxis en relación con el “acto poético” (y que fueron recogidas en su *Filosofía de la producción*, Bogotá: Nueva América, 1984, 242 pp.); en segundo lugar, su visión del conjunto categorial del proyecto de crítica de la economía política que fue alcanzando en su pormenorizada lectura de la obra de Marx, y que se explayó en su tetralogía sobre el pensamiento del filósofo alemán (Dussel, 1985, 1888, 1990, 1993); en tercer lugar, sus avances alcanzados con relación al asunto de los principios, lo normativo y la cuestión transicional puestos en mira de considerar cómo estos temas (de la ética y la política de la liberación) se expresan en la consideración del “campo económico”, o dicho con mayor precisión, con relación al modo en que la humanidad construye sus sistemas económicos y en ello se juega el universo de sus posibilidades de darle salida justa o injusta a la producción y reproducción material del conglomerado humano. Esto es, si la humanidad será capaz de construir un determinado orden social que asegure la vida de lo humano y lo no humano que ocupan el globo entero, o si persistirá en esa acelerada e irracional carrera por anular la humanidad de lo humano cuando éste no es capaz de mirar al semejante que sufre mayoritariamente por ver insatisfechas sus necesidades más esenciales, cuando para otros (la muy exclusiva minoría del 1%) el acceder a la experiencia de la vida buena o de una vida acorde con la satisfacción a plenitud de sus necesidades, expresa a este logro como consecución de la estrategia moderna del existir que se finca, sin embargo, en el desastre colectivo (por sus impactos en la base ecológica) y en la opción por la barbarie que acompaña al trato deshumanizado del otro (aunque sistemáticamente a ambos hechos se les busque ocultar o invisibilizar).

Si en la temprana incursión hacia un filosofar sobre la poiésis (trabajo originalmente escrito en 1976, y que obra como capítulo primero de *Filosofía de la producción*), la propuesta va encaminada a subrayar que Marx incluye en su concepto de “praxis” tanto lo que es praxis específicamente (la relación ética y política del sujeto-sujeto) como lo que es poiésis (la relación del sujeto con el objeto, naturaleza o entorno, y que incluye todo género de pro-

dicaciones, tanto materiales como inmateriales, tanto lingüístico-comunicativas como pragmático-productivas) apostando a que es necesario aclarar dicho equívoco; así mismo se busca señalar, en una visión histórica de muy largo plazo, “que la naturaleza no es infinitamente explotable”, y que por tal razón es necesario dirigir el quehacer poético y reorientar el hacer técnico, como plasmación más acabada de la “causa efectora”, hacia una sociedad que libere de la necesidad y de la explotación capitalista de unas naciones por otras.

De aquel escrito a lo que se sabe actualmente sobre los principios de la entropía, las estructuras disipativas, la flecha del tiempo y la dinámica no lineal, las distancias son enormes, pero con ello se ha clarificado también de una mejor manera la cuestión de la técnica y que la intención de liberar del “uso capitalista” a ésta significará también modificarla en un sentido material y modificar nuestras propias consideraciones sobre la perspectiva materialista: distendiendo anteriores certezas (progresistas) para ensayar nuevos enfoques, que en lo que al materialismo se refiere buscan entender a éste en una visión más metabólica y ecológica del término, con lo que se vuelve a conferir la entera prioridad a la *mater*, esto es, a la base material y territorial, a lo que desde las sociedades originarias de América se designa como Pachamama entre los andinos, o Madre Tierra y Madre Diosa, en otras culturas; esto es, poner nuestra actividad humana de producción y consumo de satisfactores en la mira a conferir prioridad hacia aquello desde dónde provenimos y a quién se debe honrar y no devastar; y que tiende a operar en el más profundo inconsciente humano como esa especie de principio primigenio al que se busca volver ensoñadamente cuando el existente humano experimenta inusitados instantes de peligro. En este específico tema las reflexiones de Dussel: “la primera relación analógica práctico-productiva... es la que se establece entre la madre y la prole... el mejor sistema económico futuro será como un recuerdo subjetivo de ese acto originario” (Dussel, 2014: 35), son muy similares a las que nos legó el filósofo argentino León Rozitchner en el último trabajo que se encontraba elaborando poco antes de fallecer, esto

es, aquel donde lanza su propuesta del “materialismo ensoñado” (Rozitchner, 2011).

Si la física determinista es cuestionada con los nuevos conocimientos, lo es también la ciencia económica que la utilizó como criterio de determinación de lo que significa hacer ciencia; una nueva ciencia económica se hace necesaria y cobra pertinencia por la mayor complejidad detectada en las ciencias de la materia, de la vida y de lo social. Por otro lado, si en aquella obra primigenia la cuestión de la productualidad ocupa unas cuantas páginas, en la obra más reciente Dussel se explaya en la consideración de ese ángulo y lo pondrá en relación con el otro aspecto en el que se juega la consideración de “lo económico” por Marx, su intercambiabilidad; será así que la cuestión del trabajo vivo (en el que se juega toda creación de valor del producto, como trabajo objetivado) complejiza las consideraciones de lo que se valoriza (pues no hay garantía de intercambiabilidad cuando se pisa el terreno del mercado, y dicha accidentalidad azarosa puede expresar políticas de competencia o monopólicas, en que se juega la apropiación del excedente producido). Las consideraciones del trabajo vivo despojadas de su conexión con el problema económico del trabajo-valor, y colocadas en su dimensión ética cuando se vincula el trabajo vivo con la dignidad de la persona, serán el suelo y terreno en el que se lleva a cabo la reflexión filosófica sobre la actividad de producción de los valores de uso y los arreglos sociales o comunitarios entre seres humanos necesitados para ejecutar dicha producción.

El modo en que históricamente desenvuelvan tales tareas y estrategias de producción y re-producción (en el consumo, y en la re-generación del viviente humano y de la articulación política más acorde al modo societario en que dicho conglomerado se conduzca) separará la historia de las sociedades por el modo en que definen la producción, uso y apropiación de su excedente. La larga historia de la humanidad separaría entre *sistemas económicos equivalentes* y *sistemas económicos no equivalentes*, de entre los cuales el vigente cobra la forma de capitalismo, aunque aquí es pertinente la acotación que nuestro autor despliega a lo largo de las tesis en

cuanto a la necesidad de distinguir entre capital y sistema capitalista. Para Dussel la historia humana se distingue de la de otras especies gregarias en que aún cuando se conservan en el humano diversas formas de su vida que no le despojan de su animalidad, tiene la capacidad exclusiva de producir, y planifica para producir, por encima de lo estrictamente necesario; el curso histórico de los "sistemas económicos" separará definitivamente entre aquellos de tipo comunitario en que hay un uso horizontal, transparente y recíprocamente común en el uso del excedente (*sistemas equivalenciales*), y otros diametralmente opuestos a éstos en que hay un uso, apropiación y destino heterónimo del excedente (*sistemas no equivalenciales*), esto es, que consienten políticas de dominación, apropiación y explotación de quienes aportan el trabajo vivo creador de los valores y quienes usufructúan del mismo, y se enriquecen en grados indignos puestos en consideración de aquellos que viven la imperfección de todo sistema social como víctimas, y que bajo el capitalismo asumirán la forma de explotados (subsumidos ya a la lógica del capital) o excluidos. Evidentemente, vivimos bajo el esquema social del capitalismo, y en tal orden socio-político que acompaña a ese específico modo de producir, el trabajo excedente asume la forma de plusvalor, una de cuyas mayores peculiaridades es su carácter encubierto y su forma cada vez más fetichista de funcionar y de expresarse en sus formas de obtención del mismo. Si en determinados momentos del capitalismo el plusvalor se expresa más prístinamente como ganancia industrial, actualmente aspiraría no a surgir "desde la nada" (esto es, del trabajo vivo como fuente creadora de todo nuevo valor, pero que es nada o "no es" en el marco de la totalidad existente), sino a emerger como mágicamente "de la nada" (como corresponde al capital ficticio que aspira a enriquecer a su poseedor como si derivase de un acto de prestidigitación o de un juego de dados).

Damos aquí con el ángulo de lectura que le confiere peculiaridad al modo en que Dussel asume el pensamiento de Marx; será por dicha razón que se ha de distinguir, para desarrollar de un modo más completo la crítica al capitalismo, entre una primera explota-

ción, la del trabajador por el capitalista, y una segunda explotación, la que se da entre naciones o entre capitales globales nacionales por los diferenciales de la medida alcanzada por sus composiciones orgánicas de capital y que bajo la competencia capitalista han de regular transferencias del excedente que operan no sólo entre sectores o ramas sino de modo global.

En la consideración de la llamada "primera explotación", Dussel no sólo recupera el orden categorial de Marx enclavándolo en un eje de interpretación que enlaza totalidad con exterioridad, y que en esta obra hará comparecer dicha temática señalando que hay una persistente lógica de exterioridad y de exteriorización de aquellos que han de ser conformados como víctimas del proceso económico cuando éste se desenvuelve bajo sistemas de uso heterónimo del excedente. El existente humano que aporta el trabajo vivo se presenta en exterioridad a la totalidad existente y dominante no sólo como fuente primigenia y creadora del nuevo valor, eso es, en condición de exterior(idad) *ante festum*, vale decir, que era integrante de un previo ordenamiento comunal o comunitario en que prevalecía un uso del excedente por el común o en que éste era asumido como bien del común o "bien común", o como parte de "los comunes" que no se pueden privatizar, y por tal razón se ven imposibilitados de ser colocados en cuanto cosas puestas para el cambio, porque sólo puede ser vendido lo que se ha separado del común y se ha adjudicado como suyo de alguien, como propio, y que por tal reconocimiento (de lo gregario a-socialmente socializado) lo puedo presentar al mercado como susceptible de venta. En segundo lugar, la condición de exterioridad persiste cuando, con el capitalismo, la víctima experimenta la lógica del proceso como capacidad viva de trabajo puesta para su explotación por estar ya subsumida en la lógica productiva del sistema (y lo experimentará ónticamente como asalariado y ontológicamente como viviente humano reducido en su dignidad por no encontrar nunca un nivel remunerativo correspondiente a su aporte de vida humana que se plasma en trabajo objetivado por el que se paga un salario), o bien cuando es excluido, por ser colocado al margen de dicho proceso y dejado a su suerte por

el incremento de las productividades necesarias a que orilla la competencia y que terminan por expulsar trabajo, exterioridad *post-festum* (la persona es colocada en franca indignidad por no encontrar acomodo en el nuevo arreglo social capitalista, viéndose condenada a que le sea imposible aportar generosamente su actividad y cuando ésta se vea no reconocida o infra-valorizada, dicho sujeto se verá plenamente des-humanizado); por último, hay exterioridad, porque aún en dicha condición de explotado, subsumido o excluido del orden capitalista, en la persona humana del sujeto corporalmente sufriente como víctima del proceso hay un sentido de resguardo de lo posible a ser construido porque hay memoria y sustrato cultural en el que lo común reaparece justamente en los intersticios en que se deja ver la crisis de la totalidad vigente.

Con relación a la llamada "segunda explotación" por Dussel, aquí lo que se recupera de Marx tiene que ver con las temáticas del conjunto conocido por la tradición como "Manuscrito del 63-65", y del que Engels preparó los Tomos II y III de *El capital*. El juego conceptual al que se acude es el par de conceptos "precios de producción" y "ganancia media", los cuales son recuperados para apuntar a las líneas identificatorias de lo que hubiese sido el libro de "la competencia" si es que Marx hubiese tenido tiempo de concluir su proyecto de seis libros. En el marco de ese conjunto, el "libro sobre la competencia" entre capitales correspondía al quinto de un total de seis. Dussel siempre ha insistido en que su incursión al pensamiento de Marx era siempre orientada hacia esclarecer el tema de "la dependencia", esto es, de si Marx tenía una respuesta a la cuestión de la dependencia o si era posible de ser pensada de manera coherentemente marxista, o desde Marx, la cuestión de la dependencia de nuestras sociedades. En este específico renglón, y como una de las aportaciones más importante de este libro, se le da salida temática y se sugiere una resolución teórica del asunto: el lugar teórico de la dependencia lo es en el libro sobre la competencia. Desde dicho marco teórico conceptual la cuestión se salda a través de un conjunto de procesos que facultan a los capitales globales más desarrollados para ser los receptores y usufructuarios

del excedente producido en otra parte del sistema (sus periferias) que es transferido hacia las matrices de las corporaciones multinacionales, hacia los bancos acreedores internacionales o hacia los muy diversos entramados monopólicos que se benefician, también porque los Estados desde los que estos capitales globales se impulsan cumplen con las tareas que funcionalmente les han sido adjudicadas, igualmente por los diferenciales alcanzados por las composiciones orgánicas de capital y los niveles de intensidad y productividad con que son explotados los trabajadores del Sur del mundo.

En lo que toca a la Segunda Parte de sus *16 tesis de economía* a Dussel le interesa destacar la cuestión de lo normativo de un orden económico nuevo, pero en lo que tiene que ver con la puesta en relación de los principios postulados con lo que todavía, en diversas experiencias hoy existentes, hay de persistente y activo de las formas comunarias, comunales o comunitarias. Lo que se asume como característico en sociedades originarias que, de algún modo u otro, siendo que son enclavadas por un específico modo de proceder de la modernidad capitalista (integrándolas de manera subordinada, subsumiéndolas en los circuitos del capital industrial), figuran como construcciones societales propias del atraso o lo insuficientemente desarrollado. Sin embargo, en la argumentación de "una economía para la liberación" pueden, esas formas, antes bien, estar alojando posibilidades alternativas y modos de ejercer los procesos de la economía del futuro pleno y humano. Si la crisis actual sigue su curso, con las características de hundimiento de un programa civilizatorio, y se imponen las tendencias entrópicas del sistema (potenciadas por la forma capitalista de producir y consumir), aquellas experiencias comunitarias prevalecientes podrían ser asimiladas como las propuestas más viables y las más avanzadas, como salidas potenciales en escenarios de desastre societario y devastación ambiental. Si esa perspectiva se impone, la de la irrebasabilidad de límites que se revelan como absolutos, cobrará pertinencia

una economía futura trans-capitalista (momento material esencial de la trans-modernidad) que desarrollará una economía que se com-

portará como un... *subsistema de la ciencia ecológica como afirmación y crecimiento cualitativo de la vida, cuya máxima dignidad se manifiesta en la vida humana.* (Dussel, 2014: 186, cursivas en el original).

Es ahí que Dussel se permite desarrollar muy creativamente los principios de la eticidad que por actual todavía regula a las sociedades de base indígena en las comunidades andinas, pero no sólo hará aparecer este hecho en su argumentación de los principios normativos de la nueva economía, sino que de algún modo, con este proceder, se le está confiriendo pertinencia a la necesidad de recuperar de Marx una veta romántica insospechada, en una clara sintonía a cómo lo ha venido señalando Michael Löwy, “la comunidad primitiva (el pasado) tiene valores... que superan muchos aspectos de la sociedad presente” (Dussel, 2014: 325). Tanto para Löwy como para Dussel, “Marx recupera dicho pasado para criticar el presente... para lanzarlo hacia una nueva alternativa futura” (Dussel, 2014: 326). Lo peculiar del planteo de Dussel en este aspecto es que aquí habrá de reposar también el elemento de peso de su argumentación para dar con el “concepto diferente” que separaría a su propuesta de la transmodernidad, de aquellas otras formulaciones que pretenden separar al actuar humano futuro respecto a la vigente modernidad (sea el caso de modernidades alternativas, anti-modernidad, altermodernidad o contra-modernidad). Y es que para Dussel es claro y definitivo que el punto de arranque de toda crítica a la modernidad ha de partir de “ámbitos o momentos que guardan exterioridad con respecto a la totalidad de la modernidad. Esa exterioridad negada y despreciada son las culturas en aquello que la modernidad no pudo dominar” (Dussel, 2014: 302).

Los principios normativos que Dussel ha de recuperar de estas culturas en lo que la modernidad no les ha podido dominar o subsumir, van justamente en la línea de poner en consideración lo económico con un orden, podríamos decir, superior, sea este ecológico o cosmológico; será de tal modo que los principios que en lengua quechua se enuncian: *Ama sua, Ama llulla, y Ama quella*, y que podrían erigirse más limitada o cotidianamente como una serie de mandatos

(*No robes, no mientas, no seas perezoso*) se abren a una consideración filosófica que pretende ampliar su alcance para establecerles como base de los principios normativos y críticos de un nuevo orden económico, en que las comunidades comprometidas en dicho propósito se abren camino en una situación o momento transicional hacia lo trans-moderno o trans-capitalista.

- En el primer caso, puede traducirse como “no te apropiés de los bienes que no has producido, que han sido hechos por otros”; esta primera exigencia normativa puede, para Dussel obrar como “principio de justicia que... se dirige a la indignidad de apropiarse de algo que otro ha creado”.
- En el segundo caso, puede traducirse como “no ocultes lo verdadero”; esta segunda exigencia normativa puede, para nuestro autor, erigirse en “principio que posibilita la convivialidad, comunidad, el consenso discursivo”.
- Por último, en el tercer caso, puede traducirse como “no dejes de crear” que como tercera exigencia normativa establece el principio de “la iniciativa, del crecimiento”.

El cierre argumentativo de esta formulación desplegada de las exigencias normativas no podría ser más precisa para la propuesta de Dussel pues “los tres principios tienen raigambre económica. El primero tiene que ver con la *materialidad* económica (tesis 13) el segundo con la *consensualidad* formal (tesis 14) y el tercero con la eficacia, la *factibilidad* industriosa (tesis 15)” (Dussel, 2014: 187).

Como lo ha venido planteando Dussel para su análisis filosófico de la política, le interesa destacar que, también en el caso que nos ocupa, lo más acostumbrado o frecuente es separar o negar cualquier utilidad en la economía de “pretendidos principios normativos” (Dussel, 2014: 200), por el contrario desde su propuesta, tales exigencias han de ser subsumidas para la consecución de un actuar económico futuro que pudiera restablecer, y por tal razón sería alternativo, un *sistema económico equivalencial*. Para llegar a ese punto, en el horizonte del tiempo, las exigencias normativas se expresan en pos-

tulados, que como tales sintetizan expresiones de la actividad humana en determinados campos que pueden ser pensadas teóricamente pero que para su construcción requerirán de que en lo poético y en lo práctico, la actividad comunitaria de la humanidad conduzca su actuación hacia dichas metas, y entre conflictos y negociaciones, en el marco de disputas y acuerdos, pueda la humanidad entera, de algún modo u otro, acercarse a tales propósitos.

Será así que, en cuanto al momento material en la economía, Dussel postula:

Debemos, es un deber y un derecho, en el campo económico producir, distribuir, intercambiar y consumir productos del trabajo humano, haciendo uso de las instituciones económicas de un sistema creado a tal efecto, teniendo en cuenta siempre y en último término la afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana de todos los miembros de la comunidad, en última instancia de toda la humanidad, según las exigencias del estado de las necesidades y de los recursos ecológicos determinados por la historia humana en el presente que nos toca vivir. (Dussel, 2014: 237).

Por lo que al aspecto formal o consensual de la economía se refiere, el principio normativo y crítico pretende dirigir dicho campo de la actividad humana desde el concepto límite que establece el postulado:

Es legítima toda decisión (tecnológica, productiva, organizativa, publicitaria, etc.) de la nueva empresa productiva, aun en el marco de las decisiones políticas sobre el campo económico, cuando los afectados (trabajadores, empleados, etc.) puedan participar de manera simétrica en las decisiones políticas en todos los niveles (de la producción, distribución, intercambio, etc.) institucionales, siendo garantizada esa participación por medio de una propiedad comunitaria o social de los medios de producción, gestionada discursivamente... teniendo en cuenta las necesidades de todo tipo no sólo de la comunidad productiva, sino fundamentalmente y como servicio y responsabilidad de toda la sociedad, y en último término de la humanidad, dentro de los límites enmarcados por el principio de factibilidad... y de la afirmación de la vida humana como bien común. (Dussel, 2014: 255).

Por último, con relación a los problemas de la eficacia y la creatividad en dicho campo de la actividad humana, el principio normativo y crítico de la factibilidad establecería de manera tentativa lo siguiente: “¡Haz lo posible!, porque intentar lo imposible es quimera, y no intentar lo posible es conservadurismo o cobardía” (Dussel, 2014: 290).

Para Dussel no hay duda, y lo dijo desde un inicio del texto que estamos comentando, la alternativa no es abstracta o pre-determinada desde *a priori* teórico o establecida por iluminado alguno (“hoy no hay proyecto... lo que hay son criterios o principios normativos que orientan”) (Dussel, 2014: 322). En lo que la historia reciente nos ofrece, y en medio de las terribles consecuencias que la modernidad capitalista de cuño neoliberal ha impuesto en la humanidad entera, las salidas alternativas se construyen en la lucha y en la gesta de los pueblos, en el campo experimental de los conflictos y sus contradicciones, por ello, para Dussel

ese ideal es vivido ya ... por los pueblos originarios de nuestra América (el pasado en el presente)... la “vida buena” (*Sumak Kawsay*) es un tipo de existencia en equilibrio con la naturaleza ecológicamente cuidada y con la vida social de la comunidad humana restringida a necesidades razonables y consumo que guarda los límites de una salud tradicionalmente lograda. (Dussel, 2014: 326).

Pudiera residir ciertamente en este carácter de potencial anuncio de adelantamiento del futuro (de futuro posible, de futurible), que el neoliberalismo en sus distintos momentos de aterrizaje sobre nuestra región, ha desplegado una hostilidad tan grande a todo otro proyecto (posneoliberal, populista, etcétera) en que puedan reconstruirse las bases para fortalecer sistemas ya no digamos equivalentes, sino más humildemente imaginados, sistemas económicos justos, democráticos, que brinden posibilidades para vivir a pueblos y comunidades.

De “Reforma o Revolución” a “transformaciones parciales, graduales o transformaciones radicales, integrales”

En el marco del pensamiento moderno occidental, secularizado, el tema de la revolución no es sino un modo (laico o jacobino, por decirle de algún modo) de atender la conexión y buscar el vínculo profundo entre la dimensión política y la escatología, y por ello se revela productivo trabajar esa cuestión desde el vínculo entre filosofía y mesianismo o, dicho en otros términos, operar un rastreo filosófico de la(s) tradición(es) mesiánica(s) (de ahí la tan actual rediscusión en torno a las “teologías políticas”), que nos provea de las categorías filosóficas pertinentes para atender dicho asunto (crítica mesiánica y constructivismo político ambiguo) en el quiebre diacrónico en que la “política de la liberación” de Dussel se ha ubicado, esto es, en el nivel o plano del consenso crítico del pueblo que instaura una nueva legalidad que se corresponde y fundamenta en una otra fuente de legitimidad, forma en la que acontece el proceso de transformación política cuando existe pretensión por arrebatar la hegemonía al dominio global del neoliberalismo.

El orden de la discusión que sugiere Enrique Dussel comienza por identificar dos tipos de tiempo y dos niveles (*eones*) de dichos tiempos, y esas disyunciones son un producto de la apertura inaugurada por el tiempo mesiánico. Esa disposición de la cuestión le permitirá distanciarse de otras formulaciones (la representación gráfica de la cuestión se ilustra en el esquema siguiente). Así sintetiza su planteamiento nuestro autor:

...el tiempo cotidiano de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el *tiempo-ahora* (B') que instaura *otro* tiempo –que será el *kairós*- (C'), que será «retenido» por el *katekhon* (D) hasta que se de el final (E)[...] El evento mesiánico *subsume* ... a la Ley (A), la niega con su *tiempo* y su *eón*, pero la supera (flecha ascendente B') e *instaura* en otro nivel (C'), mas no como la misma historia: ABC no es igual a AB'C', ya que no están en el mismo nivel u horizonte... (Dussel, 2015: 161-162).

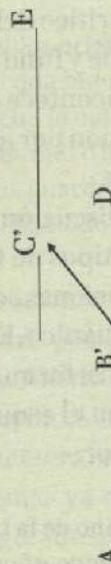
Esquema. Los dos *tiempos* y los dos *cones*

Para **Agamben**:



(A: la creación; B: el evento mesiánico; C: el *eskhaton*)

Para **Dussel**:



(A: *krhónos*; la flecha ascendente B': evento mesiánico (*kairós*); C': *eskhaton*;
D: el *katékthon*; E: el Final; *parousia*)

Fuente: Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México: Akal, 2015, p. 161.

En la propuesta de Dussel se registra un “salto cualitativo”, y ahí difiere de la interpretación de Agamben, quien, para Dussel, “no recupera el futuro (la utopía, los postulados políticos, los proyectos concretos, que dan lugar a la *hegemonía*)” (Dussel, 2015: 162), en otros términos, Agamben ofrecería una visión de una política más inmanentista, individual, puntual, caótica, pero incapaz de ver que el acontecimiento mesiánico es comunitario, de una comunidad mesiánica, que irrumpe en acto *redentor* pero ya como *otro* tiempo, “en ese entusiasmo mesiánico (con el «espíritu») se manifiesta el *meskiakh*, que puede ser un «maestro» o ser cada uno de los miembros de la comunidad” (Dussel, 2015: 161).

La lectura de Dussel también se ubicaría a distancia de la visión de Massimo Cacciari, quien prefiere concentrarse en la figura del *katekhon*, pues es de ahí que ha de construir su “teoría del poder que frena” (Cacciari, 2015), el que hace de dique a la anomia. Si en un primer procedimiento pluraliza la potencia *katekhóntica*, en un segundo momento la “delinea como un espacio de progresivos desplazamientos” (Cacciari, 2015: 66) y, en un tercer momento, “revela un *nomos* propio” (Cacciari, 2015: 66) hasta, finalmente, afirmar que “una teología política centrada en el *katekhon* tiene sentido únicamente dentro de una concepción cristiana del tiempo apocalíptico” (Cacciari, 2015: 110) que ya sólo marginalmente se relacionaría con una figura semejante del judaísmo, “en simple coincidencia con la postergación misma de la venida del mesías” (Cacciari, 2015: 110). La potencia *katekhóntica*, ya pobremente configurada desde lo que era su espacio “natural” (los Estados soberanos), teme el peligro de la *excepción*, pero esa amenaza la ve en “los revolucionarios” (Cacciari, 2015: 86), y de ahí que se instale, cual *crisis permanente*, una aporía apocalíptica:

No es posible el *nomos* del Mundo, así como no hay *la* ley de la Naturaleza. Existen solamente estas leyes determinadas. Y, además de ellas, existen fuerzas, potencias decisivas, que operan en el plano global y producen basándose en las normas internas del propio funcionamiento... intolerantes de cualquier *katekhon*. Y por esta misma razón, sustancialmente imprevisibles. No sólo porque la compleji-

dad de las relaciones a que dan lugar, atravesando distintos ordenamientos institucionales, derechos y procedimientos, es literalmente in-contenible, sino porque la voluntad de cada una de ellas... es sólo tratar de desarrollar su propio poder *hasta donde pueda*. (Cacciari, 2015: 118).

Esa intolerancia a la contención de la desmesura (*hybris*), propia de las fuerzas desatadas del sistema (capitalista) que se abrió con la modernidad/colonialidad, esgrime desde una de sus partes integrantes (los medios de comunicación y sus industrias culturales), los emblemas contemporáneos del chivo expiatorio (llámesele “terrorista”, “populista”, “fanático”, “fundamentalista”, “enemigo interno”, etc.), tan útiles para ocultar la situación real (con el uso de “golpes informativos” por parte de la casta mediocrática), pues, como afirma Oscar Guardiola-Rivera, “en nuestro tiempo, nada es más real que el dios Capital... que posee más derechos hoy por hoy que la mayoría de las personas” (Guardiola, 2014: 22).

Esa es la configuración contextual en que debe ser discutida la postergación en el advenimiento del *meskiakh*, así como la instalación de fuerzas decisivas (las gigantescas corporaciones transnacionales) que no reconocen otra ley que las leyes de funcionamiento del sistema-mundo moderno/colonial, cuestiones que, sin embargo, no significan (o no significan únicamente), como para Cacciari (2015), la entrada a un tiempo apocalíptico, sino la exigencia de reconsideración, como prefiere hacer Dussel, del modo en que se ha pensado, hasta ahora, el tema de la “praxis transformadora”, esto es, la posibilidad y el modo de operar el salto cualitativo. Y esta rediscusión de la cuestión de la transformación y de las tareas democráticas que emplaza, en clave de la tercera configuración de lo político (y del momento democrático crítico-constructivo), compromete cuando menos *tres tópicos* que ahora pasamos a enumerar, y que son importantes también para romper ciertos diques que aprisionan la discusión del principio democrático (cuando este se restringe a criterios de la igualdad, el reconocimiento y la inclusión), en ese ir más allá de dichas barreras, en el caso de la política, desde los criterios de la alteridad, de la interculturalidad, como reconocimiento del otro en cuanto otro, o en el de la

economía, como cuestionamiento del automatismo de mercado o de la ingerencia o utilización de las propias instancias del Estado para favorecer a los grupos económicos de poder.

En primer lugar. Si entendemos el problema del fetichismo como un rompimiento de una cadena relacional (de la relación de las personas con las cosas, con las cosas creadas) y de cómo esa separación no es sólo objetivación sino inversión del proceso social (puesta de cabeza del mundo de la productualidad como cosificación del mundo mercantil, del que se erige un nuevo sujeto, ya no el sufriente corporal humano, sino el mecanismo sistémico, que reclama la obediencia de todo, pues se ha erigido en el todo), y despliegue, en simultáneo, de una lógica de visibilización y de invisibilización, podemos decir, entonces, que la revolución misma queda expuesta a sucumbir al fetichismo, o ha tendido a expresarse con una cierta mistificación (en la narrativa que la recupera históricamente, y en los procesos políticos que se espera que desencadene). De ahí que, por ejemplo, desde el lado del liberalismo como del socialismo histórico, se impuso una figura del hecho revolucionario, y la visibilización de ese proceso se da en referencia a esos eventos (respectivamente, la revolución francesa de 1789, y la revolución rusa del proletariado en 1917) y ello ha provocado la invisibilización o el olvido de eventos de importancia equivalente (sea el caso de la revolución haitiana de 1791 a 1805, y de la revolución mexicana de 1910 a 1917). Incluso ello contribuyó a dejar una especie de marca, igualmente encubridora o mistificante. Del primer par enlazado se habrían desprendido la Declaración de los Derechos del Hombre, y luego, con la asunción de que con el proletariado se habría llegado a la verdadera conformación histórica del sujeto transformador, se habrían cumplido las tareas (rationales) para llegar a la genuina "meta histórica". Por el contrario, del segundo par enlazado (como de otras experiencias periféricas del siglo XX), cuando no fueron directamente desatendidas (invisibilizadas) se les encasilló como expresión de sujetos parciales, identitarios (negros esclavos) o sectorizados (campesinos "atrasados"). Hoy, en el marco de la crisis de la modernidad capitalista requerimos de una manera muy distinta de plantear esta cuestión, la de la revolución como

“praxis transformadora” y que compromete a una múltiple o variada expresión de sujetos o actores colectivos transformadores, más aún cuando de la modernidad se desprende esa especie de *crisis permanente*, que sólo puede llegar a confrontarse desde un programa que ha de combinar (análogicamente) a esos sujetos invisibilizados. Tendríamos así que en el mundo contemporáneo, el de la modernidad madura, habría también una especie de predominio eurocéntrico en cuanto a lo que ha sido elevado como el “modelo del evento revolucionario”, que ha terminado por conferirle ese lugar de privilegio a la revolución que pretendía liquidar el *Ancient Régime*, cuyo punto de quiebre sería la decapitación del Rey (y este modo de pensar la cuestión impacta hasta en autores que pretenden ubicarse desde un lugar de enunciación descolonizador, como es el caso en Castro-Gómez, 2015).² Ante ese tipo de lecturas es necesario subrayar cómo desde el propio instante de su alumbramiento

la revolución haitiana cuestionó las premisas ontológicas y políticas de la mayoría de los autores radicales de la Ilustración. *Los acontecimientos que sacudieron Santo Domingo entre 1791 y 1804 constituyeron una secuencia para la que ni siquiera la extrema izquierda política de Francia o Inglaterra tenían un marco conceptual de referencia*. Eran hechos «impensables» en el marco del pensamiento occidental. (Trouillot, 2017: 69).

Desde ahí estaban dadas las condiciones para su invisibilización, “a pesar de los debates filosóficos, a pesar del ascenso del abolicionismo, la revolución haitiana era impensable en Occidente no sólo porque cuestionaba la esclavitud y el racismo, sino también por la forma en que lo hizo” (Trouillot, 2017: 73). Pero esas mismas razones colocan aún con mayor importancia la exigencia para reformular nues-

2 A tal punto se sostiene esa huella eurocéntrica en la detección de las energías revolucionarias que hasta la captación del significado de lo que fue la revuelta o rebelión de los estudiantes hace medio siglo, tiende a depositar en las comarcas europeas (con el “Mayo francés de 1968”) el origen y modelo de una lucha que luego sería replicada en el resto del mundo, hasta configurarse, como dice Immanuel Wallerstein, en una inconclusa “revolución mundial”. Véase Capítulo 12, *infra*.

tro discurso en dirección a procurar su visibilización, a subrayar su importancia, y ello en atención de que esa insurrección de la más rica de las Antillas de aquel momento también era una puesta a prueba de “las pretensiones universalistas de la revolución francesa y... [de la]... americana” (Trouillot, 2017: 73).

La invisibilización caminó en estricta correspondencia al destino de Haití, que rápidamente hizo olvidar su anterior condición próspera, ya aislado durante el resto del siglo XIX (con una sangría tremenda por la onerosa indemnización a la corona francesa) y luego expuesto a la rapacidad del imperialismo norteamericano, que terminará por invadirlo en el curso del siglo XX: “la revolución que era impensable se convirtió en un no-acontecimiento” (Trouillot, 2017: 82). Con esa nueva condición adquirida en la historia posterior y en el relato que de esa historia se hizo, fueron relegados los temas que postuló: la esclavitud, el racismo y el colonialismo. Al levantarse ante esos tres procesos se resquebrajaban también las certezas en los valores postulados por la revolución francesa, en particular aquel referido a la igualdad del hombre, que era contenido en una pretensión de universalidad abstracta (ante el código de una ley); mientras tanto la exigencia de libertad, en Santo Domingo, postulaba una pretensión de universalidad concreta, en tanto liberación del cuerpo negro del esclavo colonizado. Y si esa era su dimensión instituyente, tanto o más poderoso era su elevamiento a principio constitucional cuando llegó a estatuir, en el artículo 14 de la Constitución de 1805, que “los haitianos serán conocidos de ahora en más por la denominación genérica de Negros”. Esto es muy relevante por cuanto la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 coloca una pretensión de universalidad (formal) en la condición de igualdad, aunque en los hechos concretos las personas (algunas de ellas, incluso, siendo tratadas como no ciudadanas, las mujeres, o hasta como propiedad de otras, los esclavos) no dispongan de las condiciones materiales de igualdad; por el contrario, la revolución haitiana establece una pretensión de universalidad concreta (“todos somos negros”) que puede ser alcanzada hasta por aquellos que están despojados de las condiciones materiales, corporales, de alcanzar ese criterio. Si desde el inicio mismo

de la modernidad capitalista, el patrón de poder eurocentrado vinculado a ésta asoció la condición de ser negro con la de ser esclavo (y en su discurso, esa racialización la pretendió justificar por razones, religiosas, biológicas, científicas o culturales), la revolución haitiana asocia la pertenencia al grupo de los negros con la politización de todos aquellos que luchan en contra de ese régimen de jerarquización: ser negro en ese momento (constituyente-instituyente) equivale a decir inversión (liberación) del ordenamiento de la jerarquía social, desde un impulso que surge desde los que fueron colocados en el peldaño más bajo de la estructura de relaciones moderno/capitalista. La formulación del artículo 14, exhibe la falsedad del “universalismo occidental”, pues “al «particular universalista» de la revolución francesa (y del eurocentrismo en general)... responde con un «*universal particularista*» que muestra que sólo el particular que *no puede* ser plenamente reconducido al universal revela la *verdad* «abierta» de una supuesta *totalidad*” (Grüner, 2010: 390). Por ello es que, creemos, no se incurre en exceso cuando se afirma que

la revolución haitiana es más «francesa» que la francesa ... sólo lo puede ser porque es haitiana. Sólo desde esa “periferia” excluida del Universal se podía enunciar lo que le faltaba al “centro” para ser en serio “universal”. Y ello en un triple sentido: ya no solamente “político” y además (inseparablemente) “social”, sino también étnico-cultural, “racial”. (Grüner, 2010: 389-390).

Por estas características la revolución haitiana adquiere también otro aspecto de significación que puede ser recuperado por la política de la liberación, y para una praxis de transformación, pues plantea la cuestión de *ir más allá de los valores* mismos que, desde la revolución francesa, se elevaron a pretensiones universales, la igualdad, la libertad y la fraternidad y que, puestos ante la interpelación de las periferias excluidas, de las particularidades menospreciadas por la modernidad/colonialidad, sufren una conversión o ampliación para ser enarbolados como *alteridad, liberación y solidaridad*.

En este punto resulta pertinente recuperar una serie de observaciones de Aníbal Quijano que se conectan con lo dicho respecto al

surgimiento de Haití como nación a inicios del siglo XIX, puesto que ayudan a esclarecer el modo en que se articuló el sistema interestatal propio de la modernidad y las intrínsecas relaciones de las unidades que lo integran (Estados-nación poderosos y otros periferizados), que no pudieron sino ser jerárquicas y hasta excluyentes, en un largo proceso histórico-estructural, signado por la colonialidad del poder. En un importante artículo de 1992, Quijano alude a un vínculo que debe ser más estudiado: la relación entre los procesos de formación de Estados-naciones, en un cierto punto nodal del sistema, y la colonización de otras colectividades y comarcas del mundo (y cómo ese mismo hecho incapacitó, hasta ahora, a esos países para erigir verdaderos Estados-nación, genuinamente democráticos). A la vez, el sociólogo peruano (Quijano, 1992) refiere tres procesos histórico-políticos que apuntan al esclarecimiento de las oportunidades y el fracaso de la nacionalización (como ruptura del dominio imperial) de sociedades previamente colonizadas: los procesos de que se ocupa son, la revolución norteamericana, la revolución haitiana y la revuelta de Tupac Amaru por la reconstrucción del Tawantinsuyu.

En el caso de *la revolución norteamericana de independencia*, Quijano encuentra que no sólo suponía una ruptura con un orden político, sino que también puede pensarse (algo en lo que Dussel coincide), como “descolonización, esto es, como democratización de la propia sociedad que pugna por la independencia frente al imperio” (Quijano, 1992: 179). Y una hipótesis adicional podría colocarse en correspondencia: el espacio-tiempo ante el que la revolución americana opera tal “descolonización”, va ya en pleno camino hacia una etapa de maduración de la modernidad, la específicamente liberal, protestante, y en el futuro, industrial, por lo que ya no es ni la temprana del mediterráneo (bajo influencia de cierto humanismo-renacentista) ni la condición barroca colonial, ejercitada con fuerza desde el siglo XVII.

A *la revolución haitiana* (en coincidencia con Trouillot o Grüner), será a la que Quijano le dará más relieve cuando busque situar procesos de descolonización que pusieron en jaque y predicamento al patrón de poder fundado en la clasificación racial. Quijano se centra

en lo ocurrido en la zona andina, y ofrece así su lectura del quizá más importante proceso anticolonial de toda la región hispanoamericana que, en su fracaso, dará la forma a lo que fueron los movimientos independentistas en la región latinoamericana, ya bajo hegemonía de los grupos criollos. En este ámbito, considera que *el levantamiento de Tupac Amaru* de fines del siglo XVIII, que fue derrotado, conformó el único movimiento “con real potencial descolonizador” (Quijano, 1992: 179). Lo que de incompleta revolución tuvo la insurgencia de Amaru, lo tuvo en el Alto Perú, de aquella época, el alzamiento de Julián Apaza, Tupac Katari. No obstante, la lucha a la que se entregan ambos rebeldes, y la gesta heroica de sus ejércitos, fueron insuficientes para conseguir el resquebrajamiento de las relaciones coloniales, tanto como para recomponerse éstas tan pronto operó un relevo del dominio que desde ahí descansará en las elites dominantes “internas” que transforman y encubren su régimen de privilegios, como lo hicieron en el curso de los dos últimos siglos. Esa parece ser la impronta de los Estados-nación en la zona andina, y que atraviesa también la historia del resto de los Estados latinoamericanos.

En los espacios periféricos del sistema mundial, según Quijano, nos confrontaríamos con la conversión de los Estados en “centros locales de administración y control del capital financiero mundial y del bloque imperial” (Quijano, 2012: 14). Tal aniquilamiento del sentido democratizador que, aunque fuera en grado incipiente, se plasmó en cierto esquema de derechos (que se reconocen en el código o espíritu que ampara la ley), no sólo se intenta suavizar o restringir desde “el bloque imperial global”, para que tal esquema flexibilizado del derecho (*soft law*) sea acorde a los intereses del capital y hostil con el trabajo, y con pueblos y comunidades, generando variadas formas de exclusión y violencia. El reciente retorno del neoliberalismo, en países que intentaron ensayar otros criterios, “progresistas”, para articular sus países (y en algunos casos hasta conformaron nuevos procesos constituyentes) amenazó, y en algunos casos lo está cumpliendo, hasta con “guerras jurídicas” (el denominado *lawfare*). El objetivo sigue siendo retrotraer los avances recientes, pero puede llegar a aniquilar el espíritu de la legalidad misma, cuando se entra

de lleno a la condición de un “Estado de excepción permanente”, o cuando se es capaz, por la ciudadanía, o desde el orden institucional, a través de elecciones, de llevar al gobierno propuestas proto fascistas y de propensión o simpatía con la dictadura (del mercado, vía el automatismo de mercado, o del ejército y los militares), es decir, con el quiebre del orden constitucional.

En segundo lugar. En este punto de reflexión sobre la praxis de liberación del pueblo, como faceta crítico-constructiva de la política que intenta erigir los fundamentos de una nueva totalidad, se esgrime, por parte de Dussel, una variante interpretativa de la “onceava tesis” de Marx. Lo que nuestro autor propone es considerar que lo que está en juego es el problema de la transformación de las instituciones, el meollo es la construcción de una nueva *potestas* verdaderamente representativa de la nueva hegemonía del pueblo. Es precisamente en este punto que debe reconocerse la existencia de los postulados y su necesaria dimensión como marcos categoriales o ideas-límites que orientan la acción política pero que no la cancelan al promover acciones que minan su eficacia. Los actores políticos identifican lo imposible (posible de pensar teóricamente) y lo convierten en posible (y que aparece como imposible para la mentalidad conservadora). Es así que el poder del pueblo como *hiperpotentia* sería capaz de erigir una nueva *potestas* que edifique sobre la base del “poder obediencial” un nuevo orden que, sin restarle eficiencia a su acción política estratégica, busque acercarse lo más posible a los postulados de vida perpetua (en la esfera material), de paz perpetua (en la esfera de legitimidad) y de disolución del Estado como expresión de la democracia sin limitaciones (en la esfera de factibilidad). Obrando de tal modo, para Dussel, “la praxis de liberación se torna creativa, imaginativa, innovadora del nuevo orden, fruto de la transformación, que ahora debe saber administrar eficazmente. La tarea es mucho más difícil, complicada, concreta, que la mera oposición. Es una responsabilidad de gobernabilidad factible” (Dussel, 2006: 124). Y aquí es muy importante aclarar que no se trata de restringir la cuestión a ofrecer una cierta variedad de “gobernanza” sino de ofrecer una respuesta a la aguda cuestión planteada por Franz Hinkelam-

mert: “¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se puede realizarlas; porque aquel, que sostiene que no hay alternativas, tiene el poder de destruirlas todas?” (Hinkelammert, 2001: 57).

El socialismo histórico tendió a oponer reforma *versus* revolución, lo que nuestro autor sugiere es oponer reforma (en tanto cambio aparente, en nada sustancial) *versus* transformación, en tanto esta última acontece como transformaciones parciales y como transformaciones radicales, estas sí de carácter revolucionario. Eso no significa adherir a ningún reformismo, sino aceptar que los sucesos revolucionarios pueden demorar décadas sino es que siglos para presentarse, tampoco ello significa que se trate de eventos en que predomina la accidentalidad histórica, pues corresponde a procesos que pueden ser pensados, preparados, configurados (en proclamas, manifiestos, o declaraciones, individuales o colectivos), pero que desatan sus consecuencias en el marco de límites temporales acotados y sobre todo, para países bajo el yugo de la modernidad/colonialidad, en contextos geopolíticos desfavorables, que pueden propiciar reacciones de las potencias imperiales y sus “aliados internos” que van desde la desestabilización económica hasta la franca intervención. No es tarea fácil la anulación de los regímenes de privilegio, más aún cuando estos corresponden a entramados de complicidades muy complejos que se extienden en redes de poder que abarcan el mundo entero.

Para Dussel, entonces, la transformación política significa innovación de una institución, transmutación radical del lugar que corresponda a ésta dentro del sistema político en respuesta a las nuevas interpelaciones de los grupos excluidos y oprimidos. Si las instituciones cambian de forma (se *transforman*), puede ello corresponder a transmutaciones parciales o radicales, siempre en vista del ejercicio delegado del poder obediencial y de la construcción de la nueva *potestas* que renueva el poder del pueblo, puesto que compromete un proyecto distinto que puede llegar incluso a trascender como “una *transformación de todo el sistema* institucional” (Dussel, 2006: 129).

Aquí operan interesantes coincidencias con los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos (2017), quien también detecta que

las fuerzas socialistas han vivido bajo el imperio de la concepción leninista de la revolución, tanto cuando la adoptan como cuando la combaten. Aunque es un hecho histórico explicable y comprensible, hoy es pernicioso –tanto como el concepto de reforma que es su contraparte, y que fue históricamente apropiado por la socialdemocracia–. (Santos, 2017: 157).

Atacar esa connotación perniciosa, sólo puede tener sentido en la medida en que permita un avance de las fuerzas que promueven un orden social alternativo (y que por ello se presentan como revolucionarias ante las condiciones que nos rigen bajo el “neoliberalismo global”, o si se prefiere, bajo el “colonialismo neoliberal”), y ello despliega una serie de consecuencias, en primer lugar, utilizando las categorías de Santos, la necesaria distinción entre “reforma socialdemócrata” y “reforma socialista”, asumiendo que las que deben ser impulsadas son las de este último tipo, y en cuyo carácter progresivo y agregativo se iría configurando un esquema cuyo propósito es “la democratización global de la vida colectiva e individual” (Santos, 2017: 157), y su característica más esencial es, por un lado, “maximizar el denominador común de participación en las luchas y sus resultados” (Santos, 2017: 158) y, por el otro, “la profundización del contenido democrático de las relaciones sociales obtenida a través de ellas, tanto en el proceso de lucha como en el disfrute de los resultados” (Santos, 2017: 158). Como se aprecia, se arriba a una indistinción entre proceso y resultado de la lucha, y ello es así no sólo por plantear al socialismo, como lo hace Santos, como una democracia sin fin, sin culminación, en permanente reavivamiento, sino porque se lo hace desde una fuerte convicción:

La revolución socialista será lo que hayan sido las reformas que la fueron conformando. De ahí que la dicotomía reforma/revolución en los términos en que ha prevalecido tenga que ser superada. Es necesario revolucionar las reformas y reformar la revolución, para que quien está sumamente interesado en la ruptura revolucionaria tenga

que estar, bajo pena de incoherencia, sumamente interesado en las reformas... [con las características que aquí se le han delineado]..., por mínimos que sean sus resultados fragmentarios. (Santos, 2017: 158).

Proponer el colapso de esa dicotomía histórica (que abanderó un momento de la lucha, pero no puede abanderar a la lucha misma) conlleva el colapso también de otra distinción perniciosa, la que separó entre “luchas democráticas” y “luchas socialistas”, y lo que se sugiere es enlazar bien premisa y proposición: según la primera, “no se combate el capitalismo por ser democrático, sino más bien por no serlo y no poder serlo plenamente”; respecto a lo segundo, no queda sino “partir hacia nuevas profundizaciones del ejercicio democrático. La democracia parlamentaria es, pues, un punto de partida... pero no un punto de llegada. Su transformación... conducirá a integrarla con otras formas democráticas, especialmente con la democracia directa o de base” (Santos, 2017: 159-160).

Boaventura de Sousa Santos arriba a estas útiles proposiciones desde una lectura de lo que fue una revolución “no violenta” que acabó con un régimen dictatorial. La revolución de los claveles del 25 de abril de 1974 y el proceso que desata hasta el 25 de noviembre de 1975 “comenzó con un golpe militar dirigido por un grupo de jóvenes oficiales, demócratas y antifascistas, deseosos de ponerle fin a la guerra colonial” (Santos, 2017: 82). Y ese proceso, habiendo comenzado como un golpe militar, fue luego “apropiado... por la abrumadora mayoría de los portugueses (excepto los fascistas y los que se beneficiaban directamente del fascismo)” (Santos, 2017: 18). Paulatinamente, entonces, el pueblo portugués se articuló como un actor de dicha transformación, y desplegó su praxis bajo el carácter ambiguo o disputado que asume el momento crítico-constructivo, al disputarse en un marco de condiciones y posibilidades (en el caso de lo analizado por Santos, la de una transformación hacia el socialismo, característica del Sur de Europa, de un país semi-periférico y de una muy peculiar potencia colonial que está dejando de serlo). Ese trayecto fue recorrido en un suelo empedrado de contradicciones, al punto que, bajo las tendencias iniciales del cambio, “la revolución de 1974 derribó el Estado Nuevo y su estructura institucional, se crearon las condi-

ciones para el surgimiento de nuevas instituciones y de nuevas prácticas sociales compatibles con las transformaciones previsibles del régimen de acumulación” (Santos, 2017: 87), sin embargo, en el otro flanco, el de la restitución, “el mismo proceso que rápidamente lograra la suspensión o neutralización del «orden burgués» simultáneamente había impedido también que el «orden proletario» emergiera en su propio nombre. Se trató de una dualidad de impotencias más que de una dualidad de poder, una situación que se vendría a resolver a favor del «orden burgués» en noviembre de 1975” (Santos, 2017: 87). Quizá por haberse desplegado en el medio de esas condiciones, de esa tensión de fuerzas, que también se expresaban en el tipo de Estado que emergía del nuevo orden constitucional, las tendencias encontradas colapsaban entre legalidades de ruptura y legalidades de continuidad, entre regulación formal y cumplimiento informal, para finalmente deslizarse no hacia un Estado enteramente benefactor (ni menos al socialismo) sino hacia dos fases restaurativas, las de un Estado *paralelo* y otro de carácter *heterogéneo* (Santos, 2017: 86-100). Pero justo por dichas complejidades, se alza ahora como una experiencia cargada de enseñanzas para las fuerzas interesadas en la transformación y la liberación social.

En tercer lugar. Si la propia noción de transformación se ve impactada por la reconsideración, ampliación y combinación de las lógicas (democratizadoras) que compromete, esa cuestión exige poner en el plano de la discusión también la forma o modalidad del actor colectivo en quien se deposita esa cualidad. No hay sujeto *a priori* de la revolución (ni teleología alguna), puesto que serán las condiciones históricas específicas desde las que arranque el proceso de transformación las que lo han de configurar. Esas condiciones, siempre en disputa (esto es, ni presas de un objetivismo, ni extinguidas por vía del voluntarismo), han de encontrar, como políticamente aptos para desplegar esas tareas, a aquellos que han de comparecer como actores sociales y colectivos capaces de arrebatar la legitimidad al bloque dominante establecido y (en el marco de la crisis orgánica de la totalidad anterior) transformar al bloque social de los oprimidos en el nuevo bloque histórico. Nuestro autor sintetiza esa preocupación del si-

guiente modo: “Toda la discusión teórica se centra hoy en el *cómo* se va construyendo ese *proyecto hegemónico*, o aún mejor, un *proyecto antidominación* que se irá imponiendo como *hegemónico*, cuando el pueblo (la *plebs*) llegue a ejercer el poder como *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (la *potestas*)” (Dussel, 2006: 187).

Lo alternativo al orden establecido, abierto a toda una serie de cuestiones con vistas a cumplir ese cometido de “sustitución hegemónica”, mide sus fuerzas en una serie de planos complejos, que abarcan temporalidades, espacialidades, formas de resistencia y despliegue de movimientos, que lo alejan de sus formas clásicas, aisladas o simplificadas. Lo alternativo, así considerado, lo ha de ser porque despliega procesos de construcción social, y en la medida en que sea eficaz para sobreponerse, como hemos visto, a enormes dificultades, y así ha de serlo porque ampara la creatividad e innovación de sus programas y propuestas (en el momento crítico-constructivo) en la nueva fuente de legitimidad, que poco a poco fue edificando con cimientos firmes.

Existen otras dimensiones que apuntan a lo problemático de esta cuestión. Si la construcción de alternativas ya no cuenta con una teoría unificadora (Santos, 2009) o que sea aceptada por quienes del proceso participan, hecho desprendible de la propia condición polimórfica de los que luchan y resisten (afectados diferenciales de múltiples formas de dominación, explotación y apropiación), se vuelve imperioso intentar una lectura crítica de las propias incursiones teóricas (y de sus referentes filosóficos) que se esgrimen para la caracterización del proceso. Es así que, en cuanto a la política alternativa o a las alternativas de una política antidominación o contrahegemónica, podríamos ocuparnos de múltiples propuestas, pero hemos de centrarnos en tres variantes en que queda bien formulado el fondo más apremiante de la discusión. Resumimos de manera muy apretada, entonces, las propuestas de Ernesto Laclau y Boaventura de Sousa Santos, para oponerles los planteamientos desde la política de la liberación, por parte de Enrique Dussel.

Con relación a la clásica formulación de *la* forma de lucha, no es posible, hoy, quedarse con una figura caótica o simplemente capta-

ble por su pluralidad, existen elementos en que se trasluce ese aspecto común a los agrupamientos de humillados y ofendidos, y de esos puntos de encuentro se desprenden ciertos hilos de comunicación, de tal manera que si Marx captó de esos espectros su condición fantasmática como para saber que era el momento en que (los comunistas) habrían de decir abiertamente por lo que estaban luchando, estamos ante una exigencia semejante, los pueblos o el pueblo que lucha por desprenderse de la dominación tiene que erigir un entramado político (en que florezcan sus “afinidades electivas”) con la fuerza necesaria para arrebatar esa hegemonía interminable e inagotable del neoliberalismo global, y de las formas agudas de los autarquismos de derecha, proto-fascistas o de un fascismo renovado, otra forma, también visible, en que se procesa el “colonialismo neoliberal”. Puestos ante este reto, al conjunto multidimensional de prácticas de resistencia y dominación (sean caracterizadas las primeras como reivindicaciones, demandas, o necesidades no satisfechas, y las segundas como agravios, opresiones, o no reconocimientos) se sugieren matices políticamente diferenciados en las formas de actuación en que, para algunas de estas propuestas operaría (de prevalecer ese “aire de familia” que los amalgame) un pasaje de la reivindicación en apariencia “particular” hacia algo más amplio que propicie su conversión hacia una forma de reivindicación hegemónica con capacidad de aspirar a cierta universalidad (frente, bloque, plataforma, partido-movimiento, instrumento político de la soberanía, etc.).

Una primera manera de captar esta cuestión la ofrece Ernesto Laclau cuando plantea que, en un momento determinado, una reivindicación singular o diferencial de un movimiento asumiría un carácter equivalencial para las otras demandas, de tal manera que ese empuje o arraigo, esa ocupación por su parte del excedente metafórico de significación (discursivo más que histórico-estructural, ese énfasis lo contrasta con el enfoque gramsciano de la hegemonía) la ha de volver capaz de ocupar el lugar del significante vacío, se tornará en reivindicación hegemónica.

Desde la perspectiva del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, no se puede alcanzar una dimensión hegemónica en la

lucha de los de abajo (tan ejemplares o válidas lo son unas u otras), por lo cual se plantea como necesario privilegiar una estrategia que reconozca las diversidades de quienes resisten, y entre quienes resisten, lo que plantea como prioritaria una “política de traducción” y de ahí que se postule un “cosmopolitismo subalterno” que apunte a una práctica de ecología de las diversidades, una nueva *cosmópolis*, la de la “demodiversidad” (Santos-Mendes, 2017).

Por otro lado, desde la “política de la liberación” se sugiere una estrategia de actuación que encare la cuestión a través de propiciar el encuentro de las semejanzas, fortalecer la médula de lo que les unifique, activando sinergias políticas entre los de abajo, esto es, encaminadas hacia propuestas que converjan en la pretensión de hegemonía, de un modo tal que los movimientos van incorporando las demandas de los otros movimientos en la propia, puesto que, en cada uno de ellos, lo que está en juego es un problema de necesidades y voluntad de vida.

Ordenadas de ese modo las tres propuestas, se aprecian los elementos que en cada una de ellas se han cargado de significado y que por ello se han de priorizar. En el primer caso, la reivindicación de una diferencia (abanderada unívocamente por un determinado movimiento) muy automática o linealmente la dota (por su carácter equivalencial) como capaz de elevarse a la condición hegemónica; en el segundo caso, prevalece la equivocidad de las luchas, todas ellas son incompletas pero legítimas, por ello requieren que el diálogo se ejerza desde una política de traducción intercultural; en el tercer caso, en la política de la liberación no puede darse prioridad ni a lo unívoco ni a lo equivoco, sino a lo analógico: unas demandas han de ir incorporando a las otras (pero no arribando a una especie de superación dialéctica entre unas y otras) hasta ir configurando un “hegemón analógico”, que hilvana una historia cuyos eslabones son los restos experienciales de aquellos que lucharon y luchan potenciando las semejanzas de pueblos y comunidades hasta ser la nueva fuente de legitimidad, en el momento en que “el pueblo crea en el pueblo”. Enrique Dussel expresa así las diferencias con las dos propuestas y aclara al mismo tiempo su propuesta:

En un caso se cae en el univocismo equivalencial con la ventaja de la propuesta de una unidad estratégica necesaria... en el otro en la equivoicidad escéptica aunque respetuosa de la Diferencia... Proponemos en cambio una solución equidistante y compleja. El proyecto hegemónico que asume las reivindicaciones de los Diferentes movimientos sociales, que son particulares (y deben ser), deben entrar efectivamente en un proceso de diálogo y traducción. De esta manera la feminista comprende que la mujer, que dicho movimiento afirma, es al mismo tiempo la más discriminada racialmente (la mujer de color), la más explotada económicamente (la mujer obrera), la más excluida social (la madre soltera marginal), etc. De la misma manera el que reivindica la igualdad entre... [los grupos sociales o étnicos que han sido racializados]... descubre que los obreros de color son los más injustamente tratados, que el racismo atraviesa todos los restantes movimientos sociales. Una comprensión *transversal* comienza a construir un proyecto hegemónico donde todos los movimientos van incluyendo sus reivindicaciones. Pero dicha inclusión no es por supremacía de una sobre las restantes (ni siquiera la reivindicación de la clase obrera...), tentación de la propuesta de Laclau; ni la imposibilidad de un proyecto unificante, tentación de la descripción de B. de Sousa [Santos]. Sino que el proyecto sería analógico: asumiendo momentos de *semejanza* (no de identidad *universal unívoca*, como en Laclau) y permitiendo *distinciones analógicas* particulares de cada movimiento (contra la imposibilidad de la unidad por parte de B. de Sousa). Es una cuestión de la lógica analógica (que hemos denominado “el método analéctico”...). (Dussel, 2012: 187-188).

De tal manera, la construcción del *hegemon analógico* en política no es sino el seguimiento de la propuesta de método que muy sucintamente propone Hermann Cohen, “saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado” (citado en Dussel, 2006: 140), y que es un puntal de sostenimiento desde el que se erige una política del mesianismo crítico:

Debajo... de la rebelión de los oprimidos y esclavos que constituyeron la comunidad *mesiánica* que destituyó la ley como último criterio de justificación, se encuentra la *autoafirmación* de esos excluidos y oprimidos como posibles *sujetos* artífices de tamaña osadía: rebelarse ante el Imperio, el templo, la Ley. (Dussel, 2015: 169).

Sólo así será posible que el pueblo siendo una parte (*plebs*) represente al todo (*populus*), y devenga al fin actor colectivo, “hegemón análogo”, y constructor de la historia futura (de la nueva totalidad con su nueva legalidad). Tales son las tareas pendientes del pueblo latinoamericano ante el inmenso reto por sobreponerse o por ponerle límites al grillete del “colonialismo neoliberal”.

Bibliografía

- Cacciari, Massimo, *El poder que frena. Ensayo de teología política*. Buenos Aires, Amorrortu, 2014 [2013].
- Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México, Akal, 2015.
- Dussel, Enrique, “El método analéctico y la filosofía de la liberación latinoamericana” en Ardiles, Osvaldo, et. al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1973. Colección Enfoques Latinoamericanos 2.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 1996 [1977].
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse 1857-58*. México, Siglo XXI editores, 1985.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. México, Siglo XXI editores, 1988.
- Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI editores, 1990.
- Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Verbo Divino, 1993.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Editorial Trotta/UAM-Iztapalapa/UNAM, 1998.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*. México, Siglo XXI editores, 2006.
- Dussel, Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos*. México, Ediciones Paulinas, 2012.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, Akal, 2015.
- Dussel, Enrique, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, Editorial Trotta, 2016.
- García Ruíz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Driada, 2003.
- Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Edhasa, 2010.

- Cardiola Rivera, Óscar, *Cómo construir sociedades. Diez cosas que nunca nos dicen sobre la paz y la guerra*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- FinkeLammert, Franz, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago, LOM, 2001.
- Quijano, Anibal, "Raza, 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" en Forgues Roland (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima, Editorial Amauta, 1992.
- Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder: globalización y democracia", ponencia presentada en diciembre del año 2000 en Lima, Perú, publicada en línea por el portal académico de la *Revista UMBRAL*, UPR-Recinto de Río Piedras el 04/26/2012-16:49. <http://umbral.uprrp.edu/sites/default/files/Colonialidad%2520del%2520poder%2C%2520globalizaci%25C3%25B3n%2520y%2520democracia.pdf>
- Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, CLACSO-Siglo XXI, 2009.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Democracia y transformación social*. México y Bogotá: Siglo XXI editores/Siglo del Hombre editores, 2017.
- Santos, Boaventura de Sousa y José Manuel Mendes (eds.), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. México, Akal, 2017.
- Bazitchner, León, *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2011.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Silenciado el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada, Editorial Comares, 2017 [1995].

José Guadalupe Gandarilla Salgado

COLONIALISMO NEOLIBERAL

Modernidad, devastación y automatismo de mercado

Modernidad-colonialidad, que también podría leerse en los pueblos de Nuestra América como actualidad-despojo, son categorías intrínsecas a las diferentes dimensiones de la empresa neoliberal vigente en este siglo XXI. El neoliberalismo, con todas sus facetas, es una fase relativamente nueva del capitalismo. Sin embargo, la devastación civilizatoria que contiene –y que cada vez es más visible en la contemporaneidad– hunde sus raíces en lo que Gandarilla Salgado llama “el suceso de 1492”. El autor entrega en este libro un estudio del largo camino recorrido desde entonces, proponiendo debatir sobre geopolítica y modernidad, volviendo sobre el pensamiento de Frantz Fanon, de Aníbal Quijano y de Enrique Dussel, entre otros. Introduce consideraciones sobre el carácter de los Estados destructivos, así como sobre la destrucción de los Estados-nación que está en curso en el contexto de la “*hybris* neoliberal”. La parte final invita a una singular reflexión sobre el significado de esta avanzada colonizadora en la educación superior.


Herramienta
ediciones

