

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

# Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Filosofía de la liberación y  
pensamiento latinoamericano



Coordinadores  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Bdez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*



---

# **Posglobalización, descolonización y transmodernidad**

---

Filosofía de la liberación y  
pensamiento latinoamericano

---



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Juan Ignacio Camargo Nassar  
Rector

Daniel Constandse Cortez  
Secretario General

Alonso Morales Muñoz  
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Jesús Meza Vega  
Director General de Comunicación Universitaria

# Posglobalización, descolonización y transmodernidad

---

Filosofía de la liberación  
y pensamiento latinoamericano

---



Coordinadores  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Báez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

D.R. © Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala,  
Gustavo Herón Pérez Daniel (por coordinación)

© Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Avenida Plutarco Elías Calles #1210,  
Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua, México  
Tel : +52 (656) 688 2100 al 09



Primera edición, 2021  
<https://elibros.uacj.mx>

---

Posglobalización, descolonización y transmodernidad. Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano / Coordinadores Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala, Gustavo Herón Pérez Daniel.- Primera edición. -- Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2021.-- 148 páginas; 22 centímetros.

ISBN: 978-607-520-406-2

Contenido: Introducción.— El proyecto humanista del existencialismo en México. Notas para una reconstrucción intelectual / Roberto Sánchez Benítez.-- Poéticas del Sur: ¿de qué otra cosa podemos hablar? / Alan Quezada.-- Para descolonizar la educación de Occidente, hacia una pedagogía del encuentro / Julián Andrés Sarmiento Herrera.-- Resignificación epistémica para una práctica pedagógica descolonial, Rogelio Acevedo Oquendo, Juan Sebastián Martínez Echavarría, Yiseth Paris Corrales.-- Una aproximación freiriana hacia las fronteras de Estados Unidos y México / Erick Chávez.-- Sobre los principios constitutivos de una economía para la vida (Una propuesta teórica) / Luis Jorge Álvarez Lozano.-- La propiedad privada de los medios de producción como base para el desarrollo capitalista y como fetiche al que se subordinan las relaciones sociales / José Manuel Rivera Grimaldo.

Posglobalización – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Descolonización – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Transmodernidad – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Existencialismo y humanismo – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Teoría de la cultura – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Filosofía de la liberación – Latinoamérica – Crítica y Debate

I.C – B824.4 P66 2021

---

A apoyado con recursos Profexce 2020

La edición, diseño y producción editorial de este documento estuvo a cargo de la Dirección General de Comunicación Universitaria, a través de la Subdirección de Editorial y Publicaciones

Coordinadora editorial: Mayola Renova González  
Corrección: Gizella Garciarena  
Diseño de cubierta y diagramación: Jorge Muñoz

# CONTENIDOS



## Introducción

9

---

**El proyecto humanista del existencialismo en México.**

**Notas para una reconstrucción intelectual**

*Roberto Sánchez Benítez*

15

---

**Poéticas del Sur: ¿de qué otra cosa podemos hablar?**

*Alan Quezada*

39

---

**Para descolonizar la educación de Occidente,  
hacia una pedagogía del encuentro**

*Julián Andrés Sarmiento Herrera*

57

---

**Resignificación epistémica para una práctica pedagógica descolonial**

*Rogelio Acevedo Oquendo | Juan Sebastián Martínez Echavarría*

*Yiseth Paris Corrales*

77

---

**Una aproximación freiriana hacia las fronteras  
de Estados Unidos y México**

*Eric Chávez*

93

---

**Sobre los principios constitutivos de una economía para la vida  
(Una propuesta teórica)**

*Luis Jorge Álvarez Lozano*

105

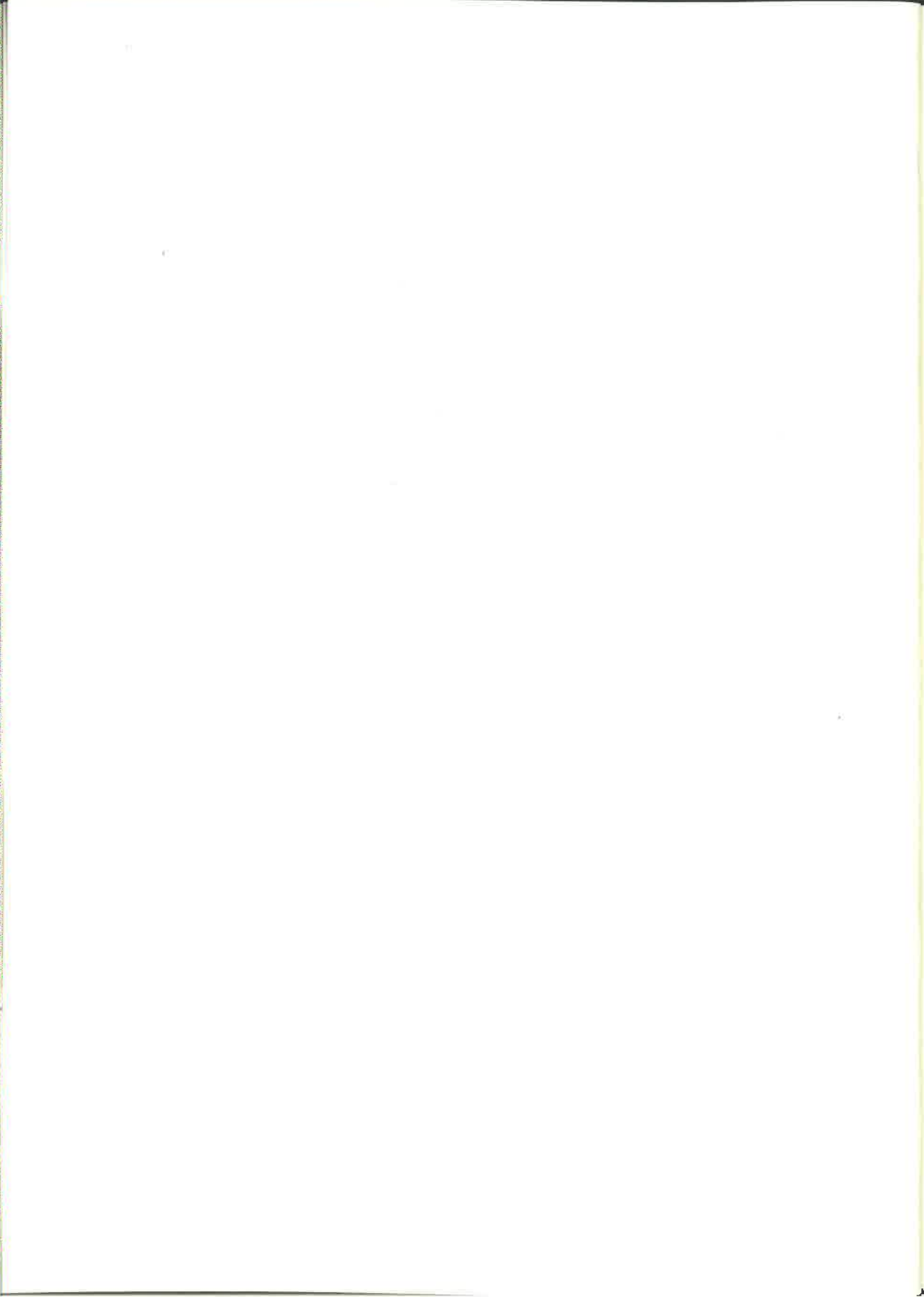
---

**La propiedad privada de los medios de producción como base  
para el desarrollo capitalista y como fetiche al que se subordinan  
las relaciones sociales**

*José Manuel Rivera Grimaldo*

131





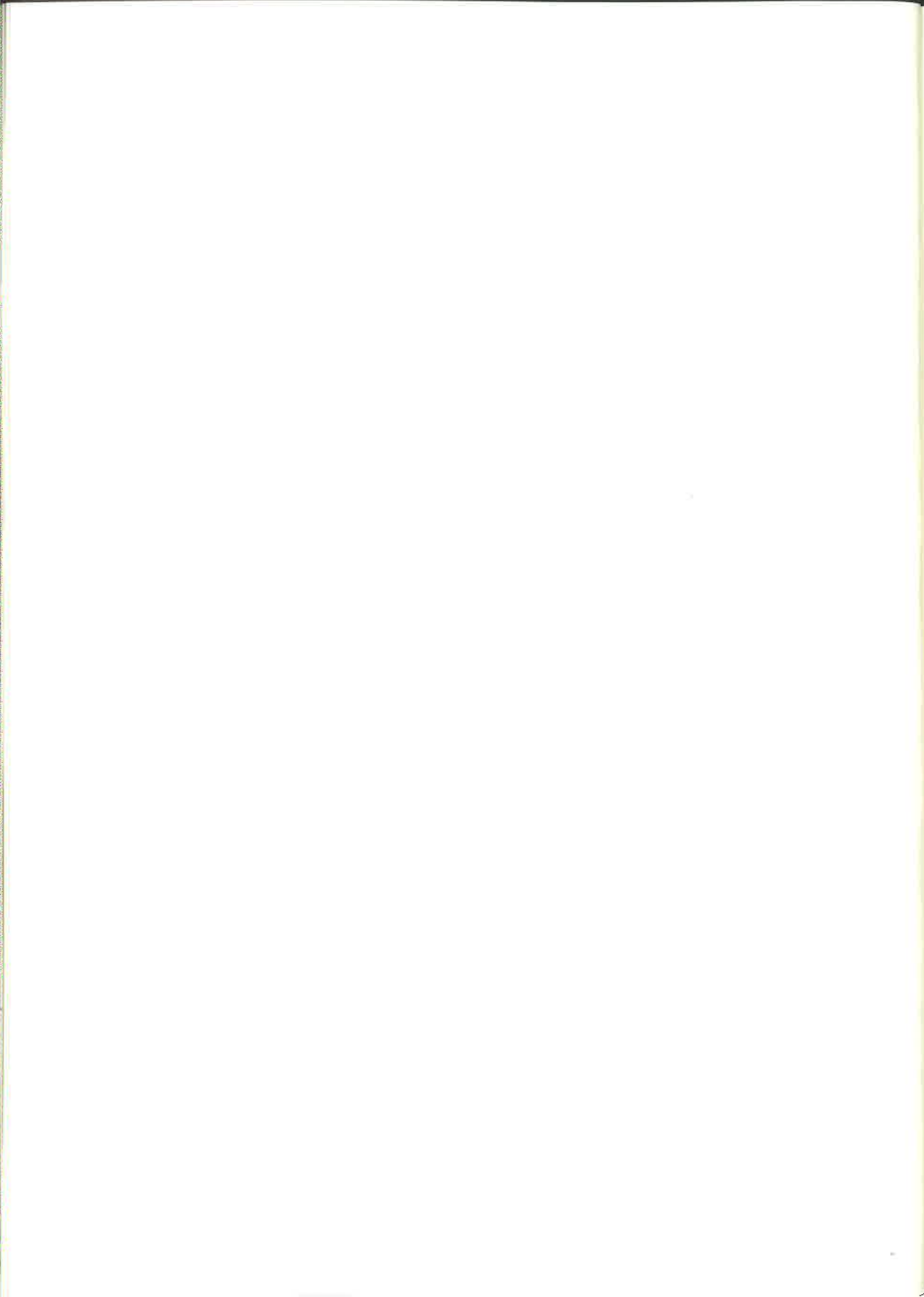




ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN (AFYL)

Dr. Enrique Dussel  
Presidente

Callejón de Heliotropo 29-B, Barrio del Niño  
Jesús, Delegación Coyoacán. C.P. 04330.  
Ciudad de México.



## INTRODUCCIÓN



El orden de los artículos que componen este manuscrito obedece, en parte, a la necesidad de proponer, instaurar y descubrir cómo, entre los objetos de la necesidad, entre los individuos visibles, se establecen sistemas de signos que permiten articular las representaciones entre sí, derivar las representaciones significativas con relación a las significadas, articular lo representado, atribuir ciertas representaciones a ciertas otras. Podemos decir, por tanto, que en los trabajos que se presentan aquí, el pensamiento latinoamericano, los sistemas de reflexión y las teorías de cada trabajo propuesto, tienen las mismas condiciones de posibilidad que la realidad misma les permite adecuar.

Si bien cada trabajo busca quedar en el prontuario académico, al mismo tiempo es una crítica y un debate, pues como tales hay que aceptar, a nuestro entender, las propuestas realizadas; los métodos empleados los consideramos aceptables puntos de partida. La actitud individual ante el marxismo y la crítica social, en un intento de revisión teórica, válida más allá de sus propias vivencias intelectuales. Partir de cierto subjetivismo personal nos parece, cuando menos, saludable ante la pretendida ortodoxia de ciertas instituciones cuyos especialistas impusieron una rigidez metodológica positivista que refleja su pobreza en los resultados finales de las investigaciones y, sobre todo, en su aplicación a estudios concretos en el campo de las ciencias humanas y sociales. Por lo general, éstas se traducen en esquemáticas aproximaciones sospechosamente parecidas al punto de vista oficial conservador.

En este texto se extiende lo que constituye una diversidad teórica cultural; una serie de aportaciones inteligentes y esclarecedoras en muchos aspectos. De ahí que, de manera general, en este volumen cada trabajo se detiene críticamente en una serie de conceptos esclerotizados por el uso y la repetición constante por parte de teóricos de diversa índole, intentando, en cada caso concreto, descubrir el momento en que quedaron empobrecidos y petrificados, así como los errores de teóricos posteriores, que insistieron en su utilización, sin comprender que cada teoría cultural es una práctica dinámica cuyo desarrollo tiene que pasar, forzosamente, por la superación detallada de cada postulado.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Los trabajos aquí presentados fueron escritos en una era de cambio radical. Sus temáticas, posglobalización, descolonización y transmodernidad son analizadas desde la perspectiva del pensamiento latinoamericano, en especial desde la filosofía de la liberación. Hasta hace 20 años, y sobre todo en los países latinoamericanos, habría sido posible suponer, por una parte, que el pensamiento crítico confrontaba un cuerpo estable de teorías o doctrinas, y, por la otra, que la cultura es un cuerpo estable de trabajo, o de tipos de trabajo, con una serie de cualidades y propiedades generales bien conocidas. Este nuevo volumen, entonces, se esfuerza por examinar razonablemente los problemas que surgen de las relaciones planteadas entre sus temas o, aceptando cierto tipo de relación, procura pasar rápidamente a algunas aplicaciones específicas.

En la actualidad la situación es muy diferente, pues la reflexión de pensadores como Enrique Dussel, en muchas esferas de actividad, y tal vez especialmente en la esfera de la teoría de la cultura, experimentó un significativo resurgimiento, a la vez que una apertura y mayor flexibilidad respecto del desarrollo teórico. Entretanto, la política académica y cultural en Latinoamérica se tornó problemática en una serie de nuevos aspectos por razones que le son afines.

El propósito de este trabajo que el lector tiene en sus manos es, entonces, presentar este periodo de desarrollo activo de la única manera que parece apropiada a un cuerpo de pensamiento en movimiento; procurando al mismo tiempo clarificarlo y contribuir a su desarrollo. Esta actitud implica, necesariamente, reexaminar las posiciones más primitivas, tanto descoloniales como no descoloniales. Sin embargo, lo que se ofrece no es un sumario; es una crítica y un debate.

Con este texto queremos asegurarnos de lograr sostener el análisis, la discusión y la presentación de posiciones teóricas nuevas o modificadas, manteniendo diversos enfoques dentro de una dimensión teórica primaria. En muchos aspectos esto sería bien comprendido e incluso bienvenido. Sin embargo, conociendo la solidez que caracteriza a otros estilos de trabajo, y particularmente en relación con la gran mayoría de nuestros posibles lectores especialistas, es necesario aclarar que, aun cuando este libro es casi totalmente teórico, en él cada posición fue elaborada a partir de un minucioso trabajo práctico realizado previamente y de su interacción consecuente —sea ésta implícita o no— con otros tipos de procedimientos e hipótesis teóricos. Tal vez

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

seamos más conscientes que nadie de la necesidad de ofrecer ejemplos detallados para esclarecer algunos de los conceptos menos familiares. En algunos aspectos este volumen procura ser un punto de partida para nuevos trabajos, pero sabemos que algunos de los ejemplos que ofrecemos ya fueron pensados por Dussel.

Los trabajos aquí reunidos oscilan entre perspectivas que abordan problemas educativos, problemas de la estética, referencias a la historia intelectual, prácticas pedagógicas descoloniales, análisis científicos y dificultades en el pensamiento económico. Muchos de estos trabajos difícilmente podrían ver la luz si no fuera a partir de un criterio como el que hemos decidido adoptar, que fortalece la reflexión y el pensamiento crítico continuos.

*Posglobalización, descolonización y transmodernidad. Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano* se inaugura entonces con el texto de "El proyecto humanista del existencialismo en México. Notas para una reconstrucción" donde Roberto Sánchez Benítez realiza un recuento histórico del tema. Así, hace ver que a mediados de los años 50's del siglo pasado, un grupo de intelectuales mexicanos formaron el grupo Hiperion, alentados por el transterrado español José Gaos y el filósofo mexicano Samuel Ramos. Tomaron cursos en Europa, impartieron conferencias y seminarios, publicaron libros que influyeron sobre el transcurso de la recepción de las ideas fenomenológicas y existencialistas en México, y el desarrollo y puntualizaciones sobre lo que se llamó la filosofía del y lo mexicano. Luego de revisar brevemente algunas ideas de Heidegger y Sartre, y recordar la relación de Octavio Paz con éste último, el capítulo destaca algunas de las contribuciones centrales de dicho grupo.

Continuando con la reflexión sobre la constitución del pensar latinoamericano, en "Poéticas del Sur: ¿de qué otra cosa podemos hablar?" Alan Quezada argumenta que el sur como referencia geopolítica representa un pluriverso amplio de discursos diversos. El sur es un concepto sumamente abarcante, en el que converge la distinción, esto implica que goza de una riqueza inédita de reflexiones y representaciones, en su mayoría invisibilizadas por el sistema-mundo eurocéntrico. Interesa aquí conocer, dentro de la diversidad, algunos de los objetos creativos que sugieren, desde sus trincheras, una opción descolonizadora que dé cuenta de la diversidad de poéticas que hacen frente al régimen cultural neocolonial, para pensar la praxis transformadora, desde una interpelación sensible profunda.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Ciertamente, todo proceso de construcción de un pensar pasa por la educación. Con esto en mente, esta segunda sección del nuestro libro reflexiona sobre la educación y la epistemología desde el Sur. La sección inicia con el texto "Para descolonizar la educación de Occidente, hacia una pedagogía del encuentro" de Julián Andrés Sarmiento Herrera quien se propone como tesis central la construcción de una epistemología latinoamericana que libere e integre en la multiculturalidad, al sujeto del conocimiento históricamente oprimido por el sistema educativo hegemónico. Dicho de otra forma, se propone una liberación del sujeto del conocimiento latinoamericano desde un modelo educativo que reconstruya la realidad de la educación, a partir del contexto histórico transitado por Latinoamérica.

El capítulo "Resignificación epistémica para una práctica decolonial" continua la reflexión sobre la necesidad de descolonizar el saber en el acto educativo. En este sentido Rogelio Acevedo Oquendo Juan Sebastián Martínez Echavarría y Yiseth Paris Corrales, se proponen trazar unas líneas conceptuales que orienten una alternativa teórico-práctica, procurando de esta manera aportar al desarrollo ético-político de los pueblos que buscan su liberación. Dichas líneas son: la distinción conceptual entre episteme y epistemológico, discusión entre los saberes locales y saberes universales, la crítica a la visión del saber y propuestas pedagógicas que permitan la puesta en marcha del desarrollo teórico expuesto en este trabajo.

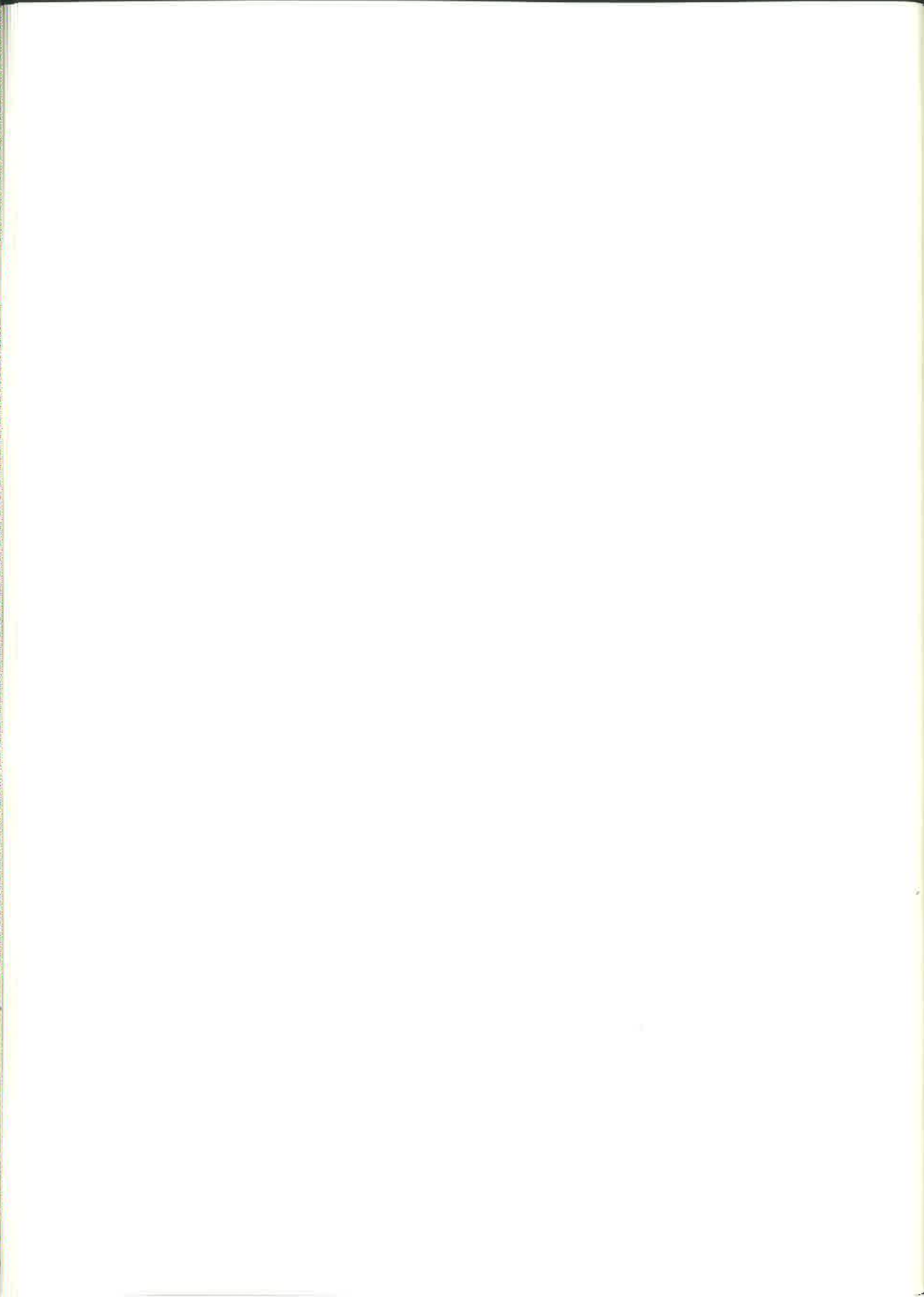
Para cerrar esta sección, tenemos el texto "Una aproximación freiriana hacia las fronteras de Estados Unidos y México" donde Eric Chávez intenta probar que cómo se puede aplicar un marco freireano a dicha comunidad fronteriza con el fin de alcanzar una praxis viable de liberación para las clases oprimidas. La implementación de un marco freireano a lo largo de la zona fronteriza México-Estados Unidos empuja la reflexión hacia una visión abierta y tolerante de las diferencias por parte de todos los actores involucrados (estatales y no estatales). Y es a través de estas mismas diferencias que el texto plantea la unidad y la emancipación; se trata de abrazar las transgresiones sociales y culturales como pedagogía crítica, y las protestas legítimas contra la naturaleza sofocante del Estado-nación capitalista, lugares desde donde se puede encontrar una fuente libre de una teoría de acción dialógica factible.

Una reflexión sobre el pensamiento latinoamericano no puede estar completa sin reflexiones y propuestas para una economía emancipadora. Así, en el capítulo "Sobre los principios constitutivos de una economía para la vida

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

(Una propuesta teórica)" Luis Jorge Álvarez Lozano plantea al capitalismo como un ente que posee una serie de mitos: el pleno empleo, el crecimiento infinito o el libre comercio entre las naciones son algunos de esos mitos. Contra estos mitos, el texto describe cuatro conceptos marxistas alrededor de los que el autor llama "Economía para la vida", mismos que involucran formas económicas: por ejemplo, el Consumo, es entendido como algo que debe ser "medido"; el Intercambio, pero debe seguir las necesidades humanas; y lo mismo para la Producción y la Distribución.

Finalmente, para cerrar esta tercera sección y el manuscrito, tenemos el texto "La propiedad privada de los medios de producción como base para el desarrollo capitalista y como fetiche al que se subordinan las relaciones sociales" donde José Manuel Rivera Grimaldo plantea que la crítica de Marx a la economía política burguesa significó una refutación de los principios fundamentales del liberalismo, sobre todo en su concepción de propiedad privada, de la que se desprende la relación capital-trabajo, así como un fetichismo que tiene su altar en el mercado y al que se subordinan las relaciones entre personas. El texto intenta describir brevemente la construcción teórica tanto del liberalismo como del marxismo con respecto a la propiedad privada y el fetiche que produce, y plantea algunos comentarios que podrán ayudar a iniciar un análisis crítico.





# El proyecto humanista del existencialismo en México.

## Notas para una reconstrucción intelectual

Roberto Sánchez Benítez<sup>1</sup>

*El hombre rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado y dedicado a reivindicar un orden humano en el cual todas las respuestas sean humanas, es decir, razonablemente formuladas.*

Albert Camus, *El hombre rebelde*

A lo largo de su historia, la filosofía mostró insistencia por caracterizar y enriquecer lo humano, junto a lo sagrado y el cosmos. Quizá no haya sido otra su tarea desde que se conformó como tal, frente a las condiciones angustiantes que el propio mito reservaba a los mortales. Hablar de filosofía humanista parecería entonces una reiteración banal. Lo humano está en el centro de la reflexión filosófica desde que la filosofía apareció como tal, y no podrá dejar de estarlo, aunque ahora ésta establece alianzas con conocimientos y críticas que tienden a salvaguardar al hombre de los peligros que lo acechan, entre los cuales, el mayor de todos, es el hombre mismo, como se sabía incluso en la Antigüedad. Filosofía del hombre y de lo humano, de su condición finita, concreta, peculiar e histórica. Quizá los momentos en que la filosofía pudo haber fomentado el *antihumanismo*, como ocurrió en el caso de Nietzsche, Hobbes, Heidegger o Foucault, respondieron a su intento de superar las trabas que asfixiaban el propio desarrollo de lo humano, pues lo humano, según

1 Realizó estudios de maestría y doctorado en Filosofía en la UNAM. Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en donde fue creador y coordinador del Doctorado en Filosofía (2018-2019). Ha publicado los libros: *Memoria, imaginación y escritura. Rousseau y la invención de sí mismo* (2014), *Cruxi-ficciones. Siete escrituras transfronterizas* (2019), *Octavio Paz: ontology and surrealism* (Lexington Books, 2020).

## Posglobalización, descolouización y transmodernidad

lo aprehendemos de estas mismas posturas filosóficas, es una constante conquista que la convivencia civilizada, la educación y la cultura tienen por misión. Lo humano es algo que hay que defender a cada momento frente a las tentaciones de lo inhumano, del autoritarismo y la violencia, que nos reducen a la barbarie, a la condición de rebaño en la cual todo se acepta sin crítica ni proposición, con la consiguiente restricción de las libertades humanas. Lo humano significa una lucha permanente; día con día hay que remontar la cuesta de lo que ha sido conquistado para bien del ser en general. Para no estar rehaciendo desde la nada originaria los pactos sociales y comunitarios que hacen posible la existencia humana, se erigieron instituciones que nos encuadran y gobiernan. A mediados de los años 1920, Samuel Ramos, un gran precursor de los estudios humanísticos en México, quien escribió *Hacia un nuevo humanismo* (1940, p. 17),<sup>2</sup> y al que volveremos más adelante, señalaba que:

Todas las ideas y regímenes políticos que pretenden convertir al hombre en un animal de rebaño, anulando su libertad; toda concepción materialista que considere al hombre como un ser puramente instintivo, explicando sus funciones psíquicas como efecto de necesidades biológicas, sean sexuales, alimenticias o de poder, son fuerzas que propenden hacia la infrahumanidad.

Lo humano, como declaraba el existencialismo y veremos a continuación, es algo que está en proyecto, en constante reafirmación y creación. A través de la obra de Pico Della Mirandola, el Renacimiento ya había establecido que la naturaleza humana es plástica, moldeable, por lo que podía encaminarse hacia estadios de perfección y mejoramiento, o igualmente descender al nivel de los demonios, el terror y la aniquilación. Por ello, en la condición humana, cualquiera sea la época en que se la estudie, constatamos la fragilidad, el riesgo que siempre enfrentó al ser humano consigo mismo y con lo que le rodea. Precariedad que, desde sus inicios, le llevó a inventar el conocimiento y la cultura para protegerse, volviéndolos, de acuerdo con la clásica tesis nietzscheana, una necesidad.

Sin que tengamos que extendernos demasiado en el tema, y como para circunscribirlo a cierto momento histórico de la reflexión en México, uno de los más intensos y polémicos, nos referiremos a los existencialistas mexicanos, al

2 Publicado inicialmente por la Casa de España en México —sede del exilio español—.

llamado grupo Hiperión. A mediados de los años cincuenta del siglo pasado, éste fue capaz de poner en consonancia la necesidad de una reflexión sobre la identidad del y lo mexicano, con influyentes planteamientos filosóficos, en particular, desde el existencialismo, aunque "sus intereses abarcaban también a otros filósofos franceses: como Merleau-Ponty —traducido y explicado por Uranga— y Gabriel Marcel, estudiado por Villoro y Portilla —quienes simpatizaban con la vertiente cristiana del existencialismo (Hurtado, s/f, p. 4). De manera que, como ocurrió en la formación que poco antes había tenido Octavio Paz, dichos elementos filosóficos, recreados y reinterpretados, fueron objeto de una reapropiación enriquecedora, en la que se además se conjugaron "ideas del historicismo, de la filosofía de Ortega e incluso de las de Caso, Vasconcelos y Ramos" (Hurtado, s/f, p. 5), lo que dio lugar a una de las más finas y penetrantes interpretaciones en el género del ensayo filosófico mexicano.

Las implicaciones de un movimiento intelectual como el mencionado alcanzan a los planteamientos sobre la realidad de los derechos humanos en la actualidad, así como a los de la filosofía de la liberación, según apuntaremos; en este sentido, suponen tomar en consideración al ser humano que se es en circunstancia y con relación al Otro, el prójimo o la víctima, revelados en su condición finita o mortal; al mismo tiempo, la filosofía, en particular la ética, se asume como una tarea o acción que es a la vez crítica, comprometida y emancipadora. Es de este paso previo que pudieron derivarse muchos de los derechos y actitudes que salvaguardan las identidades plurales y la diversidad de la realidad social contemporánea. Garantías que nos permiten seguir siendo humanos entre los humanos, ya que es en esa intersubjetividad que llegamos a ser.

## Estructuras esenciales

En su célebre opúsculo, *El existencialismo es un humanismo* (1946), publicado un año después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, Sartre hizo un balance de lo que esta tendencia filosófica aportaba a la reflexión contemporánea sobre el hombre del siglo xx. Filosofía de la acción, de la libertad, que partía del hombre en situación. Ya no más el hombre en abstracto, sino aquel que llega a ser en un ejercicio responsable de la libertad. La responsabilidad de la que se habla no sólo concierne al individuo, sino que la simple presencia del prójimo, como afirma Lévinas, nos vuelve responsable de él. En este sentido, y quizá

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

suene exagerado, somos responsables de toda la humanidad. Sartre articuló la famosa sentencia de que la *existencia precede a la esencia*, esto es, que el hombre no tiene una naturaleza fija, aunque sea universalmente comprensible; cada forma de ser es igualmente valiosa y es una forma de vida elegida (es sobre *el modo de ser* que el análisis de los existencialistas mexicanos tendrá mayor éxito), es decir, el hombre tiene y hace historia. Realiza su vida en situación y responde por ella. Es así que, en la vida humana, no hay excusas, sino responsabilidades por elegir determinada forma de vida. Es el actuar humano el que hace y convalida valores. Veremos cómo una tesis como ésta estará presente en la reflexión que hagan los existencialistas mexicanos.

La angustia existencialista tiene que ver con la responsabilidad de decidir por uno mismo y por los demás. En cada acto de voluntad y libertad está comprometido el todo de lo humano. Salvación o condena. No puedo elegir por mí o para mí sin reconocer que también lo hago por y para los demás. Esta estructura es plenamente reconocible en la forma en que Sartre recupera la idea heideggeriana del *ser relativamente a la muerte*, es decir, la muerte como posibilidad del *Dasein* o ser realmente existente, considerando que Heidegger fue quien dio forma filosófica a esta humanización de la muerte, por la cual perdió su carácter absoluto para revelar sólo lo humano y nada más que ello. Se trata de una forma de mostrar la otredad radical, pero también la importancia del prójimo para la elaboración del sentido de la vida y el planteamiento sobre toda libertad posible. Sólo que, si la muerte perdió su carácter absoluto, lo hizo para adquirir un sentido *absurdo*, y en esto radica la crítica que Sartre dirigió a Rilke y a Heidegger.

De acuerdo con Heidegger, en rigor, sólo es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica; es un innegable *hecho de experiencia*. Habrá de ocurrirnos, pero no sabemos cuándo. Esta *certeza* es más original que cualquier otra certidumbre que se tenga respecto al mundo de los objetos, incluso los formales. De ahí, el sentido de posibilidad que Heidegger (1988, p. 282) concede a la muerte: "ser cierta y al par indeterminada, es decir, posible a cada instante". Es por ello que representa la posibilidad más peculiar, irreverente, cierta y en cuanto tal indeterminada e irrebalsable del *Dasein*. Una posibilidad que se encuentra lo más lejos posible de nada real, esto es, que no da nada que *realizar* al *Dasein* ni nada que, como real, pudiera ser él mismo: "La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a de todo existir" (Heidegger, 1988, p. 286).

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Para Sartre, la posibilidad de *mi* muerte sólo significa que, desde el punto de vista biológico, soy un sistema relativamente cerrado, aislado; es decir, indica la pertenencia de mi cuerpo a la totalidad de los existentes. Por ello la muerte es un hecho entre los demás; algo que nos ocurrirá tarde o temprano, razón por la cual Sartre considera que no podemos estar a su espera o en la vía permanente de su advenimiento. No podemos esperar nuestra muerte porque esa espera contradice la libertad en la que se funda el proyecto humano. En la medida en que la muerte acecha, es imprevista, precisa y como obedeciendo al azar, no puede ser considerada como mi posibilidad, ya que ella justamente aniquila todas mis posibilidades. Por ello, la muerte es "*una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*" (Sartre, 1993, p. 560, cursivas en el original).

Ahora bien, dado que Sartre caracteriza el *para-sí* como siendo en la medida en que se temporaliza, esto es, en la medida en que la realidad humana es significante, de manera que se anuncia lo que es por aquello que no es (la vida es por-venir de sí misma), y en tanto nuestra vida no es sino la espera de la realización de nuestros fines, espera ante todo de nosotros mismos, la muerte quita a la vida toda significación; es absurda, no otorga sentido a la vida. El *para-sí* sartreano reclama siempre un *después*, dado que se construye en el tiempo, mientras la vida decide acerca de su propio sentido, porque está siempre en aplazamiento y posee, en esencia, un poder de autocritica y auto-metamorfosis para la *vida muerta*; en cambio, los dados ya están echados, nada podrá ocurrirle, salvo su sentido que puede ser modificado desde el exterior. De esta forma, el hecho de que mi muerte sea absurda es una cuestión, pero no así lo que otros harán con mi *existencia póstuma*, como le llama Sartre. La muerte no sólo es la aniquilación siempre posible de mis posibles, el proyecto que destruye todos los proyectos y se destruye a sí mismo, sino que es "el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista *que soy* sobre mí mismo" (Sartre, 1993, p. 563. Las cursivas son del texto). Hemos de ser pasado (y futuro recordado), así como en este momento custodiamos la muerte de otros simplemente por el hecho de estar vivos. Lo que finalmente habremos sido, independientemente de lo que hemos querido y realizado, dependerá de los que nos sobrevivan. Mi muerte termina siendo, en la apreciación del otro, un hecho colectivo, integrado a la historia que él considere. Por el contrario, que no es sino otro momento de lo anterior, el pasado se convierte, para quienes viven, en una responsabilidad, ya que de ellos depende el valor

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

de sus acontecimientos. El pasado forma parte de nuestra memoria, así como nosotros entraremos a formar parte de la de otros. En otras palabras, y dicho asombrosamente por Sartre (1993, p. 567), decidimos el sentido de la muerte de los otros: "morir es ser condenado [...] a no existir ya sino por el Otro y a recibir de él nuestro sentido y el sentido mismo de nuestra victoria". Sartre consideró que la relación con los muertos —con todos los muertos— es una estructura esencial de la relación fundamental denominada *ser-para-otro*. Por ello, la muerte es tanto una cuestión individual como colectiva. Mi muerte compromete necesariamente algo distinto de mí, totalmente contingente, que es la existencia del otro. Algo de este planteamiento se desliza, si bien desde la posición del otro, en la ética crítica de la liberación propugnada por Dussel (1998, p. 524), cuando señala que la no atención a la interpelación de la víctima es su muerte: "es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical —sin metáfora posible—: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal —de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión críticas—".

De cualquier manera, en *El ser y la nada* (1943), Sartre (1993, p. 388) postuló la tesis radical de que: "Soy mi experiencia del prójimo". No puedo ser, originariamente, si no es frente a los demás que, de hecho, dicen lo que soy desde una posición inalcanzable para mí, como hemos visto, así como hago con ellos lo recíproco. Por ello, resulta imposible eludir al otro o prójimo, que ya se encuentra constituyéndome como *alguien* que soy ante su mirada. Es en esta medida que se define, asimismo, la libertad, la cual no puede ser sin contar con la presencia estructurante del prójimo. Por ello, *mi proyecto de recuperación de mí es fundamentalmente proyecto de absorción del otro*, lo cual supone su afirmación; por un lado, *negar que yo sea el otro*, y, por el otro, su no cosificación, es decir, el reconocimiento de lo que soy desde su mirada, que nunca coincidirá con lo que seré a partir de mí mismo. Más aún, *la libertad ajena es fundamento de mi ser*. Sartre vio en el conflicto la relación genérica para con el otro, en la medida en que lo que quiera será para él y viceversa: relaciones recíprocas, aunque inestables, puesto que siempre son definidas a partir de las circunstancias y del interés que no deja de inter-ponerse, de mediar dicha relación. Conflicto y negociación.

Así, el Sartre que habrá de interesar a los existencialistas mexicanos fue, en efecto, el de *El ser y la nada*, *El existencialismo es un humanismo* y *La náusea* (1938), es decir, el que defiende al sujeto y su conciencia de caer en la burda

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

materialidad de las cosas. Postura que glorifica la conciencia libre y como separada del mundo, que llega a sostener que el hombre es *una ilusión volátil que flota sobre los movimientos de la materia*. Es el Sartre que entendió que la conciencia nunca existe en estado puro sino en su proyectarse aventurero por el mundo y en el representarse algo absolutamente ajeno. Yo vaciado de sí mismo que tiene vedada la permanencia en sí mismo. Conciencia sin interior que huye de sí misma: "Para no ser algo dado, es menester que el para-sí se constituya perpetuamente como en retroceso con respecto a sí, es decir, se deje siempre a la zaga de sí mismo como un *datum* que él no es ya" (Sartre, 1998, p. 590. Las cursivas son del autor). Sujeto que sólo se capta a sí mismo a partir de estar eligiéndose y asumiendo, constitutivamente, su ser para con los demás; que no nace sino que se hace, y cuyo devenir incesante, sin origen ni fin, será su propio ser, que sólo puede ser en la medida en que se encuentra abierto a las cosas y el mundo; sujeto de descos intermitentes, desiguales, ya que "todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad" (Sartre, 2002, p. 151). De acuerdo con Sartre, la libertad es el fundamento de los fines. Así, el fin, "al iluminar el mundo, es un estado del mundo por obtenerse y aún no existente" (Sartre, 1998, p. 588). Lo dado es, por ello, apreciado en función de lo que todavía no existe. A la falta, en consecuencia, de dichos fines viene aparejada una inactividad, ausencia de futuro y libertad para decidir por sí mismo, una imposibilidad de asumir congruentemente el pasado que puede resultar agobiante. He ahí la convergencia y la ruptura de cuestiones que deberíamos encarar en un tiempo tan negativo como el que estamos viviendo, y de cara a la libertad que todavía no tenemos, de manera amplia y suficiente, como para convertirse en el índice del desarrollo social, como lo quiere Amartya Sen.

No más el *yo* solitario de la reflexión, sino el *nosotros* de la comunidad a la que nos debemos, el mundo que somos y hacemos. Filosofía práctica que suma el discurso, las formas que tenemos de comprendernos para establecer diálogos por los cuales seguir re-creando la humanidad y el conocimiento para futuros provechosos. Toda subjetividad es, en realidad, intersubjetividad. Buscádonos es como encontramos a los otros (tesis que Octavio Paz suscribió tanto al inicio, en el excelente epígrafe que selecciona de Antonio

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Machado,<sup>3</sup> como al final de su *Laberinto de la soledad*),<sup>4</sup> Como se ha señalado, son los otros los que elaboran la versión definitiva de lo que somos. Necesitamos a los otros para ser. Nos preconstituyen y predefinen, como vimos en el planteamiento sartreano. Nacemos y morimos rodeados de otros. Somos lo que queremos ser, no lo que meramente somos. Por ello, la existencia es pasión, deseo, voluntad, afirmación y proyecto interminable. El hombre no es más que lo que hace de sí mismo; se encuentra siempre fuera de sí, proyectándose a sí mismo, perdiéndose fuera de sí mismo, cayendo, yendo más allá de sí mismo, superándose, siendo otro con el tiempo, única forma de ser y recuperarse.

### Preámbulo de la crítica

Documentar adecuadamente la presencia de la filosofía europea del siglo xx en México es todavía una tarea en proceso, considerando desde la influencia de las filosofías evolucionistas, el espiritualismo, la herencia de la generación del 98 español, el positivismo, el neokantismo, la fenomenología, el marxismo, la ontología y el existencialismo, hasta los actuales debates que privilegian los ámbitos ético-políticos, hermenéuticos y dialógicos.<sup>5</sup> Un caso

3 La parte final del epígrafe dice: "Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en 'La esencial heterogeneidad del ser', como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno" (Paz, 2010: 9). El hecho de incluir consideraciones del poeta mexicano tiene la intención de posicionarlo dentro de la discusión del existencialismo en nuestro país, importancia que los filósofos mexicanos le negaron hasta el cansancio. Dicha controversia se remonta al momento en que Sartre estaba siendo asimilado por la inteligencia mexicana, mientras Paz ya se había desmarcado de sus tesis e implicaciones políticas una década antes. En una carta escrita a Alfonso Reyes en 1949, Paz manifiesta su incomodidad por "el protagonismo sartreano de los hiperiones" (citado por Domínguez, 2014, p. 204); éstos le devuelven la "cortesía", haciendo mutis cuando aparece *El laberinto de la soledad*, situación que se hará más incómoda cuando Emilio Uranga, integrante del grupo, le dedique su *Análisis del ser del mexicano* (1952). El no tomar en cuenta a Paz dentro de esta temática sigue ocurriendo, por ejemplo, cuando el especialista en Historia de la Filosofía en México, Guillermo Hurtado, valora uno de los aportes decisivos de Hiperión, en la propuesta de Uranga: haber considerado que en las soluciones a la mexicana debería reconocerse al conjunto universal de la humanidad, ahí donde incluso lo mexicano llega a definirse como lo humano a partir de la noción de *accidentalidad*, de forma que la humanidad entera pueda reconocer y valorar su *accidentalidad soterrada*. Señala Hurtado (10) que "En este punto nos encontramos con la que quizá sea la tesis más original y debatible de toda la filosofía de lo mexicano". Sin embargo, hay que recordar que Paz (2010, p. 187) había establecido algo muy similar en *El laberinto de la soledad*, al sostener que: "El destino de cada hombre no es ya diverso al del Hombre. Por lo tanto, toda tentativa por resolver nuestros conflictos desde la realidad mexicana deberá poseer validez universal o estará condenada de antemano a la esterilidad". No se trata pues de una *originalidad* de los hiperiones, sino, en cambio, de un *aire de los tiempos* o *Zeitgeist*, que también correspondió a una etapa de la historia intelectual (a la) mexicana.

4 "Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres" (Paz, 2010, p. 210).

5 Un ejemplo destacable reciente de estas reconstrucciones histórico-filosóficas corresponde a Carlos Pe-



### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

histórico de dichas recepciones, poco analizado con profundidad por los mismos historiadores de la filosofía en México, es el del grupo de poetas llamados Contemporáneos, cuya revista del mismo nombre sirvió de vehículo para introducir a pensadores franceses y alemanes a partir de la década de los años 1940; no se debe dejar de mencionar la gran labor en traducciones realizada por la *Revista de Occidente* en España a partir de 1923, año de su fundación, profusamente consultada por intelectuales latinoamericanos, ni olvidar la invaluable labor del exilio español en nuestro país, donde destaca, sin duda, la gran figura de José Gaos, traductor de la que por mucho años fue la versión española de *Ser y tiempo* (1927). De acuerdo con el especialista Louis Panabièr, *Contemporáneos* se habría encargado de introducir tanto a Heidegger como a algunas vanguardias artísticas europeas, en particular, el surrealismo, así como al extraordinario poeta-pensador Paul Valéry. Este especialista demostró la precisa relación existente entre el Heidegger de *Ser y tiempo* y el poema central de Jorge Cuesta, *Canto a un dios mineral* (1942):

Husserl y Heidegger enseñaron a esta generación que todavía era posible pensar fuera de las relaciones de producción y fuera del misticismo iluminado. El encuentro con el ser-ahí, de cara al tiempo, frente a la muerte del lenguaje, representó para Cuesta todo un descubrimiento.

---

reda. En *La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante* (2013) nos enteramos, por ejemplo, que Ignacio Manuel Altamirano ya exponía a Kant, Fichte, Schelling y Hegel en sus cátedras de historia de la filosofía en la Escuela Nacional de Jurisprudencia (creada en 1867), donde estudió Justo Sierra, que servirá como cuerpo institucional para más tarde fundar la UNAM; que Rubén Darío fue el primer latinoamericano que escribió sobre Nietzsche en 1894; que los integrantes del Ateneo de la Juventud ya leían a Platón, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Boutroux, Croce y James, aunque no supieran alemán; que Samuel Ramos asistió a conferencias en París dictadas por Bergson; que *El capital* de Marx fue traducido por Wenceslao Roces en 1946 para el PCE, siendo la primera traducción al español; que a su llegada a México, Adolfo Sánchez Vázquez (notable rastreador de la influencia de Rousseau en México, como se sabe) fue invitado por Octavio Paz a publicar poemas en la revista *Taller*; que el notable Carlos Pereyra sólo vivió 48 años, que don Antonio Gómez Robledo escribió sobre Dante, santo Tomás y Edith Stein; que Luis Villoro, Alejandro Rossi —quien asistió a cursos con Heidegger— y Fernando Salmerón introdujeron la filosofía analítica en México a raíz de una crítica a la fenomenología, entre otras tantas curiosidades e información deliciosa digna del mejor estudio de la historia de las ideas en I Hispanoamérica. Otras historias de la filosofía en México se deben a Samuel Ramos (1943), Mauricio Beuchot (1997), José Manuel Villalpando (2002), Carmen Rovira (1993, 1995, 1997, 1998), además de excelentes revisiones panorámicas realizadas por especialistas norteamericanos, que pueden encontrarse en la entrada de "Filosofía en México" de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-mexico/>

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Por lo demás, a mediados de los años 1930, alguien como Octavio Paz ya había leído traducciones de Heidegger en la mencionada *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega y Gasset, en particular el ensayo “¿Qué es la metafísica?” Fue Enrico Mario Santí quien documentó la aparición de las primeras traducciones de Heidegger en nuestro país, sobre todo a partir de la década de los años 1940 (al parecer, sin tomar en cuenta el juicio de Panabière), en la importante editorial Séneca. Seguramente, éstas también fueron consultadas por Paz, dado que allí habría de publicar su polémica antología de poesía moderna en lengua española *Laurel* (1941), en compañía de Xavier Villaurrutia, Emilio Prados y Juan Gil-Albert. En la época en que publicó su ensayo sobre el poeta mexicano, 1997, Santí (2016, p. 270) constató que todavía no se había hecho una buena relación de sucesos de la *Mexican connection* de Heidegger. El ensayo heideggeriano que apareció en la revista española *Cruz y Raya* en 1931, “¿Qué es la metafísica?”, fue publicado por la editorial Séneca en 1941, mientras que *Hölderlin y la esencia de la poesía*, seguido de *De la esencia del fundamento*, en traducción de David G. Bacca, lo fue en 1944 (Gaos discutirá la capacidad de Bacca como traductor, en su prólogo a la traducción que hizo de *El ser y el tiempo*, como llamó a la obra fundamental de Heidegger). En este breve recuento de la presencia de la fenomenología y el existencialismo, no debemos olvidar la traducción de Samuel Ramos, destacado promotor del grupo Hiperión, de *Arte y poesía* de Heidegger, en 1958.

Debemos recordar, igualmente, que el existencialismo no fue ni bienvenido ni su presencia en México valorada positivamente por alguien como el mismo Octavio Paz.<sup>6</sup> De acuerdo con el poeta mexicano, la influencia de Jean Paul Sartre en los intelectuales latinoamericanos fue un mal ejemplo (todo lo contrario a la notable y benéfica influencia de Ortega y Gasset), además de que llegó, según esto, a representar uno de los tantos casos del uso perverso de la dialéctica hegeliana en el siglo xx, al mostrar el mal como momento necesario de la realización del bien. Señala Paz (1993, p. 84): “Mis reservas frente a

6 Otro fue el caso de Carlos Fuentes, quien, en *La región más transparente* (1958), ridiculiza el habla de los “existencialistas mexicanos” (Sánchez, 2014). Quizá sumamente resentido por estas mofas al lenguaje ontológico a la Fuentes, Uranga, en su diatriba contra Sartre, escrita a su muerte en 1980, lo compara con el escritor mexicano, buscando con ello rebajarlo en la medida de su *celebrity*: “Pero aún hay más, Sartre es un escritor, como Fuentes, pero también un gran escritor, lo que no es, ni fue, ni será Fuentes salvo por el volumen torrencial de sus ‘obras’; qué digo, de sus ‘sobras’” (Uranga, 2016, p. 141). Refiriéndose a Uranga, cuando éste ya se había convertido en vocero oficial del pri, en 1969, en una carta a Paz, Fuentes lo tilda de “cucaracha”, al referirse a su publicación *El mōndrigo*, en la que criticaba a varios intelectuales y escritores “no alineados” de la generación de medio siglo (Sheridan, 2017, s/p).

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Sartre fueron más bien de orden político que intelectual o literario. Su espiciosa casuística política, más que sus pesadas novelas y sus ambiciosos tratados filosóficos, provocaron mi repulsa". La crítica también respondió a lo poco que le importó el arte, cuando el existencialista sostenía irónicamente que "[...]hay imbéciles que obtienen consuelo con las bellas artes" (Sartre, 2002, p. 193). Paz ubica a Sartre como parte de la grave crisis y el dilema existencial que, en efecto, sacudió a los intelectuales europeos después de la Segunda Guerra Mundial, a saber, mantuvo una visión utópica totalitaria, devota de lo absoluto: no es otra la explicación que encuentra de la obstinada defensa sartreana del comunismo, aun a sabiendas de los horrores que habían ocurrido en la URSS. ¿Cómo explicar este silencio ante la mentira y el crimen?, fue la pregunta que se hizo Paz (OC, IX, p. 34), para llegar a una conclusión fuerte: "En el caso de los intelectuales del siglo xx no hubo ni rebeldía ni soberbia: hubo abyección. Es duro decirlo pero hay que decirlo".

Confiesa que desde el principio se sintió "lejos de Sartre", y que le pareció importante discutir el tema dada la influencia que llegó a tener en México, a la vez que reconoce, en algo no menos importante que entender sus relaciones con la izquierda mexicana, que sus críticas al filósofo francés lo distanciaron de muchos intelectuales mexicanos, para quienes el dogmatismo marxista fue la salvación a su falta de crítica, de conocimientos y de análisis de las realidades concretas del país, así como de un ejercicio pleno de la libertad. No sólo previó el ataque que Sartre haría a la obra fundamental de Albert Camus, *El hombre rebelde* (1951) —donde las ideologías totalitarias son asociadas con crímenes—,<sup>7</sup> sino que, además, nunca lo consideró como el filósofo francés de mediados del siglo xx, sitio que reservó a Paul Valéry: "encuentro que el verdadero gran filósofo francés de nuestra época no es Sartre: es Valéry, como lo revela, sobre todo, la publicación póstuma de los *Cahiers*" (Paz, OC, VIII, p. 800).

Las diferencias políticas de Paz con el existencialista tienen que ver con la presunta *lógica de la historia* como instancia moral superior que campea en los *ambiciosos tratados filosóficos* sartreanos, independiente de la voluntad y de las intenciones humanas. Inconformidad con esta instancia superior a la que se

7 Una conclusión del análisis brillante que Camus (1978: 48) realiza sobre Sade, "Con dos siglos de anticipación, en una escala reducida, Sade exaltó las sociedades totalitarias en nombre de la libertad frenética que la rebelión no reclama en realidad", seguramente no pudo agrardarle al Sartre de *Los cantinos de la libertad* (1945-1949).

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

puede dar el nombre de *revolución, dialéctica, leyes del desarrollo social*, pero que tiene la cualidad de imponerse con la fuerza de una divinidad que debe ser *adivinada* por el comité partidista y sus secretarios generales. Una divinidad de la historia como ésta, cambiante, habría de definir el sentido de nuestros actos por encima de las voluntades individuales. Lógica férrea de las circunstancias frente a la cual Paz no podía estar de acuerdo, siendo un ferviente adepto del azar y las celebraciones surrealistas del ahora, la libertad, la imaginación y el amor. Por eso, le pareció sorprendente que el mismo Sartre se haya asumido como un filósofo de la libertad cuando en realidad, y hasta el final de sus días, “encubrió los crímenes de los césares revolucionarios” (Paz, *OC*, IX, p. 38). Sartre buscó encubrir la existencia de los campos de concentración soviéticos con el argumento de que se trataba de una revolución *en marcha*, algo que tenía sentido dentro de esa *lógica dialéctica* que tanto confundió a los intelectuales de izquierda donde, al final, el mal se encontraba justificado en aras de un bien, si bien inalcanzable.<sup>8</sup>

Paz es contundente al señalar que Sartre se propuso reconciliar la libertad con el comunismo, sólo que fracasó (lo mismo habrá de pasarle al surrealismo), y *su fracaso fue el de tres generaciones de intelectuales de izquierda*. Sartre escamoteó el problema del socialismo soviético, queriéndolo salvar a costa de todo, incluyendo sus crímenes. Deshonestidad intelectual, señala Paz. Sartre pensaba que “mientras subsistiesen en nuestros países la opresión y explotación, no teníamos derecho moral para criticar los vicios del sistema soviético” (Paz, *OC*, II, p. 343). El problema fue que, en efecto, la expansión de su actitud, y juicios encubridores hacia América Latina, acabó paralizando a muchos intelectuales por más de 30 años. La tradición crítica heredada de la Ilustración,

8 En realidad, el tema no data de una filosofía *dialéctica* de la historia de corte hegeliano, sino de la formulada un siglo antes en la versión del optimismo ilustrado, nueva *fe*, sobre la idea del progreso, ya planteada por alguien como Turgot en 1750, como señala Camus (1978, p. 180), en el lúcido ensayo que fue objeto, efectivamente, de rechazo por parte de Sartre: “Cuando se está seguro de que el mañana, dentro del orden mismo del mundo, será mejor que el hoy, es posible divertirse en paz. [...] Al esclavo, a aquellos cuyo presente es miserable y no hallan consuelo, se les asegura que el futuro, por lo menos, les pertenece. El porvenir es la única clase de propiedad que los amos conceden de buen grado a los esclavos”. Como puede observarse, en esta visión se encuentra igualmente hipotecado el ahora, el instante, en aras de un futuro lleno de incertidumbres, aunque “inevitable”. Todo lo cual no es sino una consecuencia, señalaba Camus, del pensamiento burgués del siglo XIX. Divinización de la historia, a fin de cuentas —y parusía—, en la que el proletario es un *Cristo redentor*, capaz de encarnar a la humanidad entera a partir de su extrema desposesión de sí mismo, para que algún día llegue a serlo y tenerlo todo. La crítica de Camus (1978, p. 193) es la misma que realiza Paz: frente a la profecía de la instauración de un futuro beneficioso para todos, por los medios que sean, no cabe el sufrimiento momentáneo: “En esa Jerusalén ruidosa de máquinas maravillosas, ¿quién se acordará todavía de la voz del desollado?”

por ejemplo, se puso al servicio de "nuestro odio a nosotros mismos y a nuestro mundo. No hemos construido nada con ella, salvo cárceles de conceptos. Y lo peor: con la crítica hemos justificado las tiranías" (Paz, *OC*, II, p. 344). Sartre fue la conciencia de una pasión, es decir, conciencia del tránsito del tiempo y de los hombres. Moralista que dijo cosas esenciales para el siglo xx en una época de grandes catástrofes. Sin embargo, tesis suyas como la de la libertad como condena, afirma Paz, acabaron defendiendo las tiranías del siglo xx, y "porque pensó que el despotismo de los césares revolucionarios no era sino la máscara de la libertad", a pesar de que, una y otra vez, haya confesado que se había equivocado. Para Paz (*OC*, II, p. 348), Sartre fue todo lo contrario de lo que predicó: ejemplo de irresponsabilidad, contradicción, precipitación e incoherencia. Sus ideas y actitudes justificaron lo que se proponía, a saber, "la desenfadada y generalizada irresponsabilidad de los intelectuales de izquierda (sobre todo los latinoamericanos) que durante los últimos 20 años, en nombre del 'compromiso' revolucionario, la táctica, la dialéctica y otras lindezas, han elogiado y solapado a los tiranos y a los verdugos".

## Existencialistas de proyecto (accidentada y provisionalmente)

Entre 1948 y 1952 existió un grupo de maestros y jóvenes alumnos de la UNAM (Hurtado, s/f, p. 1), existencialistas mexicanos, llamado Hiperión, animado por Samuel Ramos y José Gaos. A él pertenecieron Leopoldo Zea (líder indiscutible y fundador de centros de estudios y colecciones editoriales dedicadas al tema de la filosofía mexicana y latinoamericana), Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Fausto Vega, Jorge Portilla y Luis Villoro.<sup>9</sup> La importancia de este grupo fue determinante para continuar difundiendo corrientes filosóficas como el neokantismo, la filosofía de los valores de Hartmann y Scheler, la fenomenología (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) y, particularmente, el existencialismo (Sartre, Camus), las cuales fueron utilizadas para comprender la circunstancia mexicana.

<sup>9</sup> Las tesis académicas que elaboraron bajo la orientación de Gaos constituyeron, como se sabe, puntos de partida para el análisis de diversas cuestiones identitarias y culturales en la historia de México. Tal es el caso de *El positivismo en México* (1943) de Leopoldo Zea, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) de Luis Villoro, *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949) y *Análisis del ser del mexicano* (1952) de Emilio Uranga, y *Fenomenología del relato* (1966) de Jorge Portilla.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

El grupo hizo su aparición pública en un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés, organizadas por el Instituto Francés de América Latina de la Ciudad de México el mismo año de su creación. Posteriormente organizaron otros encuentros dedicados a "Problemas de la filosofía contemporánea", "¿Qué es el mexicano?", "El mexicano y su cultura", "El mexicano y sus posibilidades". Los existencialistas mexicanos se inscribieron en un movimiento autorreflexivo que el periodo posrevolucionario invitó a conformar. Así, contribuyeron a lo que se dio en llamar la *ontología del mexicano*, a la que también harían aportes sustanciales escritores de la talla de José Revueltas, Juan Rulfo, Agustín Yáñez y, algunos años después, Octavio Paz y Carlos Fuentes. Del mismo modo, si bien un poco antes, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Antonio Caso, del Ateneo de la Juventud, además del ya mencionado Samuel Ramos, pueden ubicarse en este movimiento de reivindicación cultural identitaria. Su interés apuntó a distinguirse como un grupo de investigación filosófica en el que se recuperaron:

la concepción sartreana del compromiso del intelectual, la idea marxista de la filosofía como transformadora de la realidad, la inversión nietzscheana de los valores, el principio freudiano del valor terapéutico del autoconocimiento, y el llamado de Vasconcelos para que la filosofía mexicana fuese un instrumento en la lucha frente a la hegemonía de las potencias coloniales (Hurtado, s/f, pp. 2-3).

José Gaos (1996, pp. 373-374), protector del grupo, recuerda el título de las conferencias inaugurales: Uranga, "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo"; Portilla, "La náusea y el humanismo"; MacGregor, "¿Hay una moral existencialista?"; Villoro, "La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel"; Guerra, "Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad". Ese mismo año participarán en otro ciclo de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Al año siguiente lo harán nuevamente en dicha facultad, abordando el tema "¿Qué es el mexicano?" Este ciclo incluyó las conferencias: Uranga, "Discreción y señorío en el mexicano"; Agustín Yáñez, "Decentes y pelados"; Villoro, "La doble faz del indio"; Reyes Nevares, "Las dos Américas: móviles y motivos"; Zea, "Responsabilidad del mexicano"; Guerra, "México: imagen y realidad"; Portilla, "Comunidad: grandeza y miseria del mexicano"; Vega, "El mexicano en la novela", Samuel Ramos, "Idea en torno del alma

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

mexicana". En su balance final del grupo, Gaos señaló críticamente que no "hubiera hecho un esfuerzo por concebir categorías tan originales como el objeto por concebir por su mediación".<sup>10</sup> Por lo demás, se cuenta con un testimonio de primera mano sobre la forma en que, en el grupo Hiperión, la filosofía alemana comenzó a declinar precisamente a finales de los años 1950. A partir de su experiencia en Alemania, cuando asistió a los  *cursos*  de Heidegger, Uranga (2016, p. 69) anota: "Leo a Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, y el tomo de Husserl sobre *Krisis*. Pero todo lo leo como quien lee una vieja historia de amor ya irremediadamente terminada". La hora de la ontología había llegado a su fin y —señalaba el pensador mexicano—, se abría el tiempo para la política, la moral, la *contaminación* de la filosofía en la calle, entre los hombres, confundida. Toda esa filosofía esencialista habría quedado, en el mejor de los casos, como un recuerdo, un *pasado de museo*, mientras que la que se mantenía viva andaba "pintando un cuadro, haciendo versos o redactando una novela y una autobiografía". En menos de una década, el interés por el pensador alemán, al igual que por el existencialismo francés, se vino abajo, dejando de lado el entusiasmo que provocó la traducción gaosiana de *Ser y tiempo*. Como señala Guillermo Hurtado (s/f, p. 2), "el grupo se disolvió hacia 1953 y entonces los hiperiones tomaron distintas rutas vitales: los estudios en el extranjero, la carrera académica, los cargos públicos, los puestos diplomáticos, el cultivo del periodismo y de las letras. Todos ellos abandonaron la filosofía de lo mexicano y todos, menos Guerra, abjuraron de la filosofía existencialista".

El interés por Heidegger, en lengua española, volvió, como se sabe, a mediados de los 1970, a partir de la divulgación de la obra hermenéutica de uno de sus más destacados discípulos, Hans-George Gadamer, y del pensamiento

10 El magisterio y la autoridad de Gaos no serán bien evaluados por todos al final, como puede notarse en el caso extraordinario de su *discípulo rebelde*, para muchos críticos el más dotado de esa generación: Emilio Uranga, quien "era considerado por sus maestros y por sus condiscípulos como poseedor de un talento excepcional; entre los hiperiones, Uranga era, como recuerda Villoro, *primus inter pares*" (Hurtado, 1). Con su particular ironía y rebeldía señaló, en 1983, que "lo que particularmente le atraía y nos contagió fueron las ideas sobre la muerte, nuestra muerte, mi muerte. Ésta era la revelación, el motivo cardinal que lo atraía en el libro de Heidegger. Y tuvo enormes consecuencias. La primera de todas, hacer de José Gaos "un ente moribundo, entregado a la muerte y no a la vida" (Uranga, 2016, p. 144). Actitud contraria a la apreciación mutua que existió entre el exiliado español y Octavio Paz, quien le dedicó un ejemplar de la primera edición de *El arco y la lira* (1950), y utilizó la "Introducción" a *El Ser y el tiempo* de Martin Heidegger (1951) para su comprensión última de Heidegger; a cambio el español comentó que el libro paciano de crítica poética resultaba ser no sólo el "fruto más granado del existencialismo en lengua española de que tengo noticia, sino uno de los más grandes de la filosofía, a secas, en nuestra lengua, de que también tengo noticia" (citado por Stanton, 2015, p. 378), además de que le auguró que algún día ganaría el Premio Nobel (Domínguez, 2014, p. 208), como efectivamente ocurrió en 1990.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

posmoderno, mas no sucedió así con Sartre, que fue prácticamente olvidado por la filosofía mexicana contemporánea.

El destacado historiador del pensamiento latinoamericano, Francisco Miró Quesada, insistió en la importancia del grupo Hiperión, ya que, según su opinión, realizó una meditación sobre la propia realidad y condición latinoamericana que pudo haber producido cierta autenticidad filosófica (Miró, 1974, p. 87). La reflexión filosófica no debería ser un mero quehacer gratuito, sino que habría encontrado su sentido y posibilidad a partir de una tarea autocomprensiva, en un proyecto de liberación y libertad, entendida esta última como capacidad de decidir sobre nuestros destinos. En su momento, Gaos (1990, p. 77) no dudó en sostener que el pensamiento hispanoamericano se había constituido en el "órgano principal de la independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes —y esto es el fondo último de su aspecto político—". Fue Miró Quesada (1974, p. 104) quien, a diferencia de Paz, valoró positivamente la influencia que el existencialismo sartreano tuvo en el filosofar mexicano del siglo xx, precisamente ahí donde la ecuación ser-hacer se convirtió en definición de la libertad:

El existencialismo nos permite plantear sobre bases verdaderamente filosóficas, en el plano ontológico, que es el plano supremo del conocimiento filosófico, el problema del ser del mexicano, cuyo esclarecimiento habrá de revelar el sentido último del gran movimiento histórico que empieza en 1910 y que se incuba desde el momento mismo en que el conquistador español pone pie en tierra americana y que caracteriza e informa toda la vida del México contemporáneo.

Tal fue el caso, por ejemplo, del *proyecto asuntivo* de Leopoldo Zea, para quien el tema del pensamiento latinoamericano fue la originalidad de América y del hombre americano: formulación de una universalidad nunca antes vista, que permitió al continente salir de la orfandad que la historia le había reservado. Filosofía comprometida que tuvo como función revelar el propio ser latinoamericano. Zea fue sensible a la condición contradictoria del mexicano dada por su situación en la historia y por los contextos de su pasado reciente. En particular, sobre el hecho de desenvolvemos en un no muy bien asimilado pasado y una no muy bien entendida proyección de nuestro ser hacia el futuro, dos situaciones correlativas. Presente contenido en la pugna



entre pasado y futuro. El mexicano resultaba ser una extraña configuración que se "niega a ser lo que es para ser algo distinto"; un ser que sólo se caracteriza por lo que quiere llegar a ser, en permanente espera por llegar a ser (Zea, 1976, p. 22). Oscilación entre la angustia (nada) y la viscosidad de la *náusea*. Heidegger y Sartre. De ahí la necesidad de asumir y responder por nuestra realidad, de volvernos *autores* de nuestro ser, reajustando "nuestros proyectos, adaptándolos a nuestras circunstancias, posibilidades y medios" (Zea, 1992, p. 114).

Es en este sentido que el michoacano Samuel Ramos, forjador asimismo de la ontología del mexicano, llegó a sostener que el hombre, en general, resultaba ser un puente entre el ser y el no-ser; es decir, proyecto y actualidad. Así, mientras que el sajón realiza el futuro cada día, y ha hecho del pasado algo útil a sus intereses (algo que ya Vasconcelos había entendido, y que Paz igualmente reconocerá), el latinoamericano espera todo, vive en la eterna postergación de su realización, a la vez que considera el pasado como un obstáculo para la misma. En *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), su libro más importante, Ramos (2001, p. 16) declaró: "Creo en la salvación de México porque nuestra raza no carece ni de inteligencia ni de vitalidad; lo único que le falta es aprender". Páginas adelante sostuvo que cuando nuestra realidad es observada "sin ningún prejuicio desfavorable, se descubren valores insospechados cuyo conocimiento contribuirá, sin duda, a elevar la moral de la conciencia mexicana".

Ramos tuvo la convicción de que en México existía la urgente necesidad de cultivar el pensamiento; practicar la reflexión en todas y cada una de las actividades humanas, encaminada hacia un *nuevo humanismo*. Muchos proyectos malogrados, errores y extravíos deberían ser atribuidos, más que a la maldad, a la falta de reflexión, al uso insuficiente e inadecuado de la inteligencia. El ejercicio honrado de ésta requiere un esfuerzo, a veces penoso, y de una disciplina intelectual y moral. El sujeto que piensa se ve precisado a vigilar, no únicamente los procesos del conocimiento, sino la totalidad de su espíritu, para evitar que muchos factores subjetivos desvirtúen el resultado de sus pesquisas (algunas tesis de Dussel se aproximan a estos planteamientos). Ramos (2001, p. 135) sostenía que tenemos que buscar el conocimiento del mundo en general a través del caso particular que es el nuestro mexicano. Ver el todo por medio de las partes: "Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspec-

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

tiva única, resultado de nuestra posición en él". Buscar el mundo a partir del nuestro.

Más que ser un sencillo planteamiento de carácter nacionalista, esta idea tiene un sustento filosófico. Ver con nuestra propia perspectiva el mundo que nos ha tocado vivir; hacerlo con nuestra verdad para que éste acabe aceptándola. Mundo que en verdad adolece de armonía, cuya desorientación es posible palpar en la falsa actitud mental que tergiversa el sentido de los valores y altera el orden natural de las cosas en cuanto a su importancia. Su confianza en las tareas del pensamiento fue indeclinable para un pueblo habituado a la fantasía y los mitos, ya que "representa por ello el instrumento que nos pone en relación espiritual con la sociedad y con el mundo, y permite fijar nuestra posición en éste" (Ramos, 2001, p. 132). Las tareas que encomendó, en este sentido, fueron las que estructuraron en gran medida el programa intelectual del Hiperion: "1. Cómo es realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana, y 2. Cómo debe ser, de acuerdo con sus posibilidades reales" (Ramos, 2001, p. 136).

Para finalizar este breve recuento del existencialismo en México, sus planteamientos, dilemas y controversias, nos referiremos a Jorge Portilla, quien se dedicó a estudiar, en particular, el fenómeno social, bastante popular en México, del *relajo*. De la misma manera que Samuel Ramos u Octavio Paz tomaban en consideración al *peladito* o al *pachuco*, seres colocados en una región marginal, liminar, periférica o fronteriza, Portilla consideró que el *relajiento* también tenía algo que decir sobre nuestra forma de ser. De su análisis y reflexión habría que esperar algunas claves comprensivas de lo que somos, sobre todo con la idea de que, a partir de ello, tuviera lugar una mayor autoconciencia que permitiera superar las formas dadas. El enfoque fenomenológico y existencialista fue ciertamente el privilegiado, y es que, desde este punto de vista, "nada se encuentra totalmente fuera de la red de significaciones que enlaza las cosas unas a otras, aunándolas en un mundo inteligible" (Portilla, 1984, p. 13). Refiriéndose al *relajo*, Jorge Portilla pretendía "traer a plena conciencia un aspecto de la moralidad mexicana". Tal interés se ubicaba en la tentativa por "determinar, en la medida de lo posible, la estructura específica de la comunidad mexicana y poner de manifiesto esta estructura como fundamento de manifestaciones más superficiales y visibles que son patrimonio muy peculiar de nuestro estilo de vida" (Portilla, 1984, p. 122). Lo que manifiesta el fenómeno del *relajo* es una falta o inarticulación de "horizontes de comunidad", de

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

tal manera que determina de manera muy débil y lateralmente nuestra vida y acción. Ello puede ocasionar hasta que vivamos expuestos dolorosamente a la "intemperie cósmica".

Eligiendo el relajajo, Portilla estaba convencido de que con ello la filosofía iría a la calle (tal como lo había prescintido Uranga). La filosofía debería promover la razón en una sociedad determinada, eligiendo sus objetos de ella con el propósito asimismo de quedar plenamente justificada. Adecuadamente enfocada a cuestiones sociales habría de tener un efecto educador y liberador, elucidatorio, trayendo a la claridad lo que se encuentra, de alguna manera, oculto, y que es causa, muy a la manera psicológica, de trastornos o patologías sociales. Había necesidad de exhumar un conjunto de traumas que quizá nos vinieran de la época de la Conquista y que las épocas posteriores simplemente fueron aplazando, desviando de una actitud crítica y reflexiva, tal como a su vez lo entendieron Ramos ["me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización" (Ramos, 2001, p. 51)] y el mismo Paz.

La actitud relajienta del mexicano (no se sabe de otro ser que sea capaz de autodestruirse con la saña con la que comenta Portilla), niega toda posibilidad de futuro, es decir, de trascender su condición presente. Se trata de un movimiento irracional que "consiste en la supresión de todo futuro regulado. Hay en el relajajo un cierto volverle la cara al futuro para realizar un simple acto de negación del pasado inmediato" (Portilla, 1984, p. 39). Así, el relajiento es un hombre sin porvenir (iguales dificultades para abrirse al futuro había entendido Ramos). No toma nada en serio, no se compromete con nada, o su compromiso es con esa *nada* de fuerte inspiración ontológica (refiriéndose al peladito, Ramos (1977, p. 54) habría dicho que es como un "náufrago que se agita en la nada"). El relajiento es simplemente un "testigo bien-humorado de la banalidad de la vida". Técnicamente dicho, es un "rosario interminable de instantes negados". Expresión que resulta ser análoga a la sartreana "totalidad incompleta de las negaciones", dicha en *El ser y la nada* sobre la realidad humana, ya que "sobrepasa una negación concreta que tiene de ser como presencia actual en el ser" (Sartre, citado por Lévy, 2001, p. 482). He aquí, en consecuencia, el núcleo de las tesis de los existencialistas mexicanos, a saber, que el mexicano no vive su propio ser, al contrario, vive afectado por la fragilidad de lo accidental: "Ser frágil, ser transido por la nada, he ahí la piedra fundamental a partir de la cual deberá intentarse una descripción

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

ontológica del mexicano" (Portilla, 1984, p. 128). Autonegación y negación del pasado inmediato y de todo porvenir.

Lo que importó a Portilla fue la evaluación del sentido moral de esa libertad a la cual se niega el mexicano. Es decir, de aquella que tiene un efecto liberador interior o subjetivo por medio del cual se pueden apreciar las cosas de otra manera, consiguiendo con ello un cambio que efectivamente supone una transformación en el mundo externo en la medida en que me encuentro vinculado a él. Lo que niega el relajo es precisamente esta subjetividad cambiante, fuente de todo sentido, sobre la realidad. Dichas variaciones de la subjetividad, "algunas de las cuales pueden caracterizarse como liberaciones, y que producen un cambio concomitante en el aspecto del mundo, abren, al operar, este cambio de aspecto, diversas posibilidades de mi conducta: es esto lo que aquí nos interesa" (Portilla, 1984, p. 63).

Portilla puso en alta estima ideas sartreanas como la de una *comunidad real*, capaz de actuar en el mundo y transformarlo, así como la constante apelación a la sociedad y el carácter estrictamente moral de la filosofía del pensador francés. Volvemos a encontrar tales ideas filosóficas en la exigencia de los existencialistas mexicanos al querer hacer de la tarea de autoconocimiento y autocomprensión un paso más en la liberación. Si recordamos que para Sartre la realidad humana es libre, dado que no es suficientemente, está perpetuamente arrancada de sí misma, en la medida en que lo que ella ha sido se encuentra separado por la nada de lo que es y de lo que será (Sartre, 1998, p. 546). Existencia imperfecta que no tiene memoria (Sartre, 2002, p. 150). El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia de sí. De ahí la necesidad de *hacernos*, hasta el mínimo detalle, y con ello de *elegirnos*: "La libertad será precisamente la nada que es vida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a hacerse en vez de ser" (Sartre, 1998, p. 546).

En particular, Portilla destacó el sentido de gratuidad absoluta del hombre en el mundo, planteado por la filosofía sartreana, así como el nuevo humanismo promovido por la misma. En *La náusea* leemos que "lo esencial es la contingencia, que la existencia no es la necesidad" (Sartre, 2002, p. 149); es decir, que todo es gratuito (igualmente, aquí se puede entender el origen existencialista de la noción de *accidentalidad* tan promovida por Uranga). Así, el hombre comienza por no tener un ser, es decir, comienza simplemente por existir. Llegará a ser después de haber realizado tal o cual proyecto. De ahí el sentido de responsabilidad que secunda la elección practicada en la libertad.

El hombre es, en consecuencia, libertad, ser y hacer. A fin de cuentas, y en estricto apego a los planteamientos de Ramos, es la colocación del valor en relación a la existencia lo que llamó poderosamente la atención a los existencialistas mexicanos, ya que, como hemos visto, debe ser una deficiencia en relación al valor lo que, en el caso de Portilla, nos habría orillado a ser de una manera peculiar, relajienta, actitud "justamente contraria a la actitud normal y espontánea del hombre frente a los valores cuando los valores actúan en la conciencia como pauta de la autoconstitución" (Portilla, 1984, p. 39).

Podríamos concluir señalando que, en efecto, los existencialistas mexicanos, representados por el grupo Hiperión, aunque habría que incluir a Octavio Paz, formaron parte de una rica y valiosa tradición humanista en nuestro país, como bien señala Guillermo Hurtado (s/f, p. 17):

La reflexión sobre el mexicano del Hiperión puede verse como un capítulo —acaso el último— de una tradición humanista en la que podemos incluir a figuras como Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Javier Clavijero, Servando Teresa de Mier, Gabino Barreda, Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Samuel Ramos. Una característica de este humanismo es que tomó al mexicano, y en especial, al lugar que tiene el mexicano en la historia universal, como el tema central de sus estudios. La filosofía de lo mexicano puede verse, por lo tanto, como la expresión final de un problema —en parte ideológico y en parte práctico— que surge alrededor del siglo xvii y continúa vivo hasta mediados del xx.

## Coda

Los tiempos actuales demandan una ética de la acción, del compromiso y la responsabilidad: conciencia ética-crítica que se abre al sentido planetario, cosmopolita, solidario, hospitalario, corresponsable, como lo estableció, por ejemplo, Enrique Dussel (1998) a partir del principio ético material de la negación de la víctima (noción evidentemente levinasiana). Condición humana que ahora se extendió a dimensiones planetarias: "puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo xx: buena parte de la humanidad es 'víctima' de profunda dominación o exclusión encontrándose sumida en el 'dolor', 'infelicidad', 'pobreza', 'hambre', 'analfabetismo', 'dominación'" (Dussel, 1998,

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

p. 310).<sup>11</sup> Por ello, el destacado pensador latinoamericano sostuvo que “La negación de la vida humana es ahora nuestro tema”.

En la actualidad, lo antihumano, ante lo cual ponen resistencia los derechos humanos, es la cancelación de las libertades, la domesticación de lo humano a los poderes más viles (como ya lo señaló Ramos), la condena a la violencia y la incompreensión, la injusticia y la miseria, el totalitarismo siempre latente en las formas de gobierno. Los derechos humanos estarían ahí precisamente, para hacer frente a los peligros que la libertad enfrenta en todas sus manifestaciones. Derechos que efectivamente son de carácter universal, y que se sustentan en la idea del hombre como animal racional, sujeto del logos y el lenguaje. En la actualidad, uno de los desafíos de estos derechos es justamente hacerlos valer donde sea que se encuentre en entredicho la condición humana; hacer válida su universalidad, capitalizar las tendencias contemporáneas a la mundialización de las conciencias y a la ciudadanía planetaria, el internacionalismo, la solidaridad mundial, como lo sostiene el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) basada, por supuesto, en la de 1789: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”, mientras que el tercero señala que “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. Un sentido de hospitalidad basado en el universalismo al estilo kantiano.

Para algunos especialistas, el futuro de los derechos humanos consagrados en multitud de cartas y acuerdos internacionales dependerá de la formulación clara, adecuada, de una *ética del futuro*. De hecho, hay quienes sustentan su definición en ello: los derechos humanos son un conjunto de principios éticos

11 Resulta interesante notar que, cuando Dussel refiere los antecedentes críticos de la Ética de la Liberación (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Marx, Freud, Lévinas), no aparecen, en efecto, el existencialismo ni la ontología heideggeriana aunque, como sabemos, las estructuras relacionales fenómeno-ontológicas de la alteridad se encuentran en la raíz del planteamiento levinasiano. Como se sabe, desde el clásico libro *Filosofía de la liberación* (1977), Dussel (2011, p. 44) opuso a la fenomenología la revelación, la epifanía, como única forma de ser del oprimido, del pobre, del otro, “que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad meta-física. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado”. Pero, lo que es igualmente interesante es que reconoce (1998, p. 359) que el haber acudido a Lévinas le ayudó a superar al Heidegger de *Ser y tiempo* para asumir la realidad del existente y del deseo metafísico que encuentra al Otro en una *idea de Infinita*. Otro, en efecto, tendría que ser el momento en el que se pusiera en relación la *mirada del prójimo* sartreana con el *cura a cura* levinasiano, donde también no se puede dejar de ser responsable por el Otro (obligación, acusación, obediencia), así como de la revelación de su precariedad o vulnerabilidad, de su “tiempo irrecuperable”, mientras que a mí me muestra en una condición pre-consciente de “creaturidad”.

sobre la manera en que los individuos deben ser tratados, y deben girar en torno a la protección de la vida, a lo que, en algún momento, Foucault llamó "biopoder", esto es, la gestión de y por la vida: el derecho al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades. Constituyen una tentativa, aunque insuficiente en la práctica y la teoría, de introducir las exigencias éticas en la organización de la sociedad, la ley y la política. Proteger, salvaguardar, en suma, y como lo quiere Edgar Morin, la autonomía del individuo, su libertad, pero también enriquecer una "ética crítica desde las víctimas" en la medida en que es a partir de ellas que se "crea lo nuevo" en la historia, como afirma Dussel, y sobre la base de que la ética de la liberación "es una ética posible acerca de toda acción de cada día" (1998, p. 513). Tal ética acabará por postular un sujeto "vivo", en "re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad", que habrá de fungir como criterio de verdad y validez insustituible. Toca a una nueva generación de investigadores de la historia de la filosofía latinoamericana insistir en aspectos poco conocidos y evaluados de las distintas tradiciones reflexivas que impulsaron la crítica, el análisis y la autorreflexión en nuestros pueblos, con el propósito de mejor entender y ubicar sus propuestas de liberación.

## Bibliografía

- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Declaración Universal de Derechos Humanos, versión en línea disponible en <https://www.humanium.org/es/derechos-humanos-1948/> [consulta: 11 de julio de 2018].
- Domínguez Michel, C. (2014). *Octavio Paz en su siglo*. México: Aguilar.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: UNAM/UAM/Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCF.
- Gaos, J. (1990). *Obras completas*. vol. VI. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Obras completas*. vol. VIII. México: UNAM.
- Hurtado, G. (s/f). El Hiperión y su tiempo. *Enciclopedia electrónica de la Filosofía Mexicana*, versión electrónica disponible en file:///C:/Users/roberto%20sanchez/Documents/LIBROS\_PDF/HURTADO\_HIPERIONES.pdf [consulta: 7 de julio de 2018].
- Lévy, H.-B. (2001). *El siglo de Sartre*. Barcelona: Ediciones B.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Panabièrre, L. (1996). *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*. México: FCE.
- Paz, O. (1993). *Itinerario*, México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Obras completas. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. vol. IX. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2010). *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a "El laberinto de la soledad"*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Obras completas. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas*. vol. VIII. México: FCE.
- Pereda, C. (2013). *La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante*. México: DFG-Conaculta.
- Portilla, J. (1984). *Fenomenología del relaxo*. México: FCE.
- Ramos, S. (2001). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.
- Sánchez, R. (abril-junio de 2014). De la inferioridad a la máscara insondable: Carlos Fuentes y los existencialistas mexicanos. *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea* (61), año 20: pp. xxxi-xl. El Paso: Universidad de Texas en El Paso.
- Santí, E. M. (2016). *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*. México: FCE.
- Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (2002). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Sheridan, G. (10 de marzo de 2017). Paz y Fuentes: cartas tlatelolcas ('el sector intelectual'). <https://www.letraslibres.com/mexico/literatura/paz-y-fuentes-cartas-tlatelolcas-el-sector-intelectual>
- Stanton, A. (2015). *El río reflexivo. Poesía y ensayo en Octavio Paz (1931-1958)*. México: El Colegio de México/FCE.
- Uranga, E. (2016). *Algo más sobre José Gaos*. Advertencia, ed. y sel. de Adolfo Castañón. México: El Colegio de México.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa.



# Poéticas del Sur: ¿de qué otra cosa podemos hablar?

Alan Quezada<sup>1</sup>

En el principio la guacamaya no tenía color, era solamente gris. El mundo era sólo blanco en el día y negro en la noche, el único otro color que existía era una mezcla entre éstos: el gris. Así transcurría la vida, mientras los dioses —que no eran los más primeros— se peleaban a causa de su aburrimiento; el mundo era muy aburrido, de tal modo que en una reunión decidieron hacer los colores para hacer más alegre el amar y el caminar de los hombres y mujeres murciélagos. Después de tanto andar uno de los dioses se tropezó y se pegó en la cabeza, vio el rojo de su sangre, *colorado* le pusieron a ese tercer color. El cuarto color nació de la búsqueda de otro de los dioses que quería darle uno a la esperanza, así nació el verde. Otro más, rascando en la tierra para encontrar su corazón, halló el café. El dios que trepó más alto para ver de qué color era el mundo encontró el azul. De la risa de un niño otro dios arrebató el amarillo. Así se nacieron los colores del mundo.

Y así fue que los dioses comenzaron a aventar los colores por el mundo. Se repartió el verde de los árboles, el azul del cielo y de los océanos, el café de la tierra, el amarillo del sol y el rojo que entró por la boca de los seres humanos y los animales y los pintó por dentro. Y del relajo que se traían los dioses, aventaban los colores a diestra y siniestra, ya estando el blanco y el negro en el mundo y fue entonces que entre esas mezclas se salpicaban a los humanos “...por eso hay hombres de distintos colores y de distintos pensamientos” (Marcos, 2012, p. 46). Los dioses temerosos de que se les fueran a olvidar los colores, buscaron un lugar donde guardarlos, cuando de pronto vieron a la

1 Licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana; maestro en Estudios Visuales por la Universidad Autónoma del Estado de México; actualmente doctorante en la Universidad de Guanajuato en el programa de doctorado en Filosofía. Miembro de la Academia Latinoamericana de Humanidades, de la Asociación Mexicana de Estudios en Estética y de la Asociación de Filosofía y Liberación. Ha publicado los libros: *Miradas filosóficas. Estética del cine en México y Consideraciones estéticas. Horizontes multidisciplinarios de la sensibilidad*. Actualmente se desempeña como docente en la Escuela Nacional de Danza Folklórica del INBA, como profesor de asignatura de Teoría del arte, estética y culturas estéticas.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

guacamaya volando, entonces la agarraron y le alargaron las plumas para ponérselos todos, “Y así fue como la guacamaya se agarró color y ahí lo andaba paseando, por si a los hombres y mujeres se les olvida que muchos son los colores y los pensamientos, y que el mundo será alegre si todos los colores y todos los pensamientos tienen su lugar” (Marcos, 2012, p. 47).

Descrito de manera muy sucinta, ése es el modo en el que el entonces llamado subcomandante Marcos narra, a través de la figura del Viejo Antonio, la historia de cómo nacieron los colores para la cultura maya. Seres humanos de muchos colores y *dis-tintos* (Dussel, 2011) pensamientos son el espíritu analéctico según el cual desde la estética se pretende pensar en un fundamento sensible del reconocimiento del Otro, como estadio poético de una estética de la liberación —del que este texto supone una continuación— encaminada hacia una política y una ética cuyo fin sea el *principio material*, en el que se privilegia la vida. Las siguientes líneas pretenden alcanzar un acercamiento reflexivo desde algunas propuestas<sup>2</sup> creativas —algunas ya consagradas como artísticas— que arrojan una suerte de crítica a la sensibilidad contemporánea, en tanto ésta se halla también eurocentrada, con la finalidad de lograr un pensamiento situado respecto del gusto.<sup>3</sup>

Se trata de una *de-formación* de la mirada —colonizada— que ha sido previamente formada en la tradición de la historia del arte, principalmente europeo, de manera que el mismo paradigma latinoamericano está construido a partir de un imaginario extranjero. No reconocer la expresión latinoamericana hace evidente un direccionamiento de la mirada; es preciso redirigirla, situándola en su propio contexto, no para desconocer la tradición de dicho continente, sino para desarrollar una sensibilidad que *in-corpore* (Mandoki, 2013) diferentes expresiones y que a su vez se encuentre afirmada. Tal sería una expresión analéctica que afirma esa exterioridad en el campo de lo creativo, “Afirmar la exterioridad es lo imposible para el sistema (no había potencia para ello); es realizar lo *nuevo* lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora” (Dussel,

2 La cantidad de obras elaboradas en América Latina es inmensa, de manera que las piezas compartidas en este texto son apenas una parte mínima que se ha pensado como parámetro para presentar una poética desde el Sur; no se insinúa con ello que tengan un nivel de importancia más elevado que otras; tampoco llevan orden de ningún tipo; fueron elegidas a partir de su potencia sensible y del discurso que las sustenta. Sin duda, el camino de una poética con estas características será largo y el presente busca ofrecer estos ejemplos como un primer acercamiento.

3 Así como el pensamiento europeo invadió las academias y contribuyó a la formación de una conciencia enajenada, lo mismo ocurre al nivel de lo sensible; es algo a lo que podríamos llamar: la colonización del gusto.

2011, pp. 240-241). Esa revelación resulta *imprevisible*, porque se trata de expresiones culturales in-visibilizadas mediante la caricaturización y el exotismo.

Las poéticas —que son expresiones de una cultura— en Latinoamérica son tremendamente diversas y, a pesar de ello, manifiestan en buena medida<sup>4</sup> un malestar común: se trata de la herida colonial, que sigue corroyendo el gusto a tal grado que se duda de la validez de un objeto creativo que esté fuera de la tradición. En la poética el sujeto se objetiva de manera creativa y produce un gesto,<sup>5</sup> que funciona como un parámetro sensible en cuanto refiere a una comunidad de sentido; no obstante, cuando este gesto se encuentra alienado, no cumple con su cuota sensible ante la comunidad, sino que se vuelve una expresión autoritaria que demanda la emoción —pretende conmover— del Otro, sin integrarlo en su comunidad creativa y sensible.

El problema viene cuando el sujeto es visto como espectador y no como espect-actor (Boal, 2015), es decir, cuando se considera que el sujeto debe guardar distancia para contemplar desinteresadamente la obra, como pensaba Kant. Es así que se parte de una sensibilidad fragmentada: “Desde Aristóteles hasta Heidegger la poética occidental ha sido, en sus tradiciones hegemónicas, poética, estética, arte: la parte más *limpia* del trabajo humano (y por ello la más alienada, cuando no es una estética de la liberación...” (Dussel, 1984, p. 64. Las cursivas son del autor).

Una poética que atienda la exterioridad implica un componente infaltable en la construcción de una estética de la liberación, no sólo en cuanto arte,<sup>6</sup> sino principalmente en sus cualidades creativas, sensibles y colectivas. La *poiesis*, cuyas miras están en la liberación, no puede perder de vista el *principio material* de la filosofía de la liberación; es por ello que se dirige a los sentidos —que se encuentran dislocados en tanto colonizados— para despertarlos, de manera que puedan ver lo invisible y escuchar en el silencio, no porque la exterioridad sea invisible y muda, sino porque no se le quiere ver ni escuchar (Birri, 1996). En este mismo sentido, los creadores —que están en favor de la vida— no podrían hablar de otra cosa, más que de la vida en un tono crítico de interpelación; tal es el caso de las

4 Sobre todo aquellas que se encuentran más distantes de las tradiciones europeas y estadounidense del arte.

5 Ya no meramente un objeto, sino un movimiento como el de la danza o una expresión como el teatro o el *performance*.

6 Ya que en la pretensión misma de acceso a los circuitos del arte va implícita una seducción institucional alrededor de la producción de objetos sensibles. No por ello se niegan las posibilidades de las pretensiones artísticas, pero habrá que pasar primero el rasero creativo para después deconstruir el concepto de arte en cuanto a su tamiz clásico.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

piezas que se presentan en las páginas restantes y que intentan ser un recorrido ilustrativo de diferentes propuestas creativas alrededor de América Latina, desde las que se leen distintos conflictos respecto de una poética liberadora.

Jorge Domínguez relata la búsqueda de colores que llevó a cabo en su niñez. Al mirar cómo en el molcajete se molían diferentes salsas, fascinado con el colorido que atestiguaban sus ojos, pensaba que ahí mismo se estaba haciendo pintura. Esto describe el camino del joven pintor indígena, ahora reconocido en cierto sector —limitado— del arte, quien narra su búsqueda de colores y su intento de extraerlos de las yerbas que encontraba en la naturaleza, para expresar en imágenes lo que deseaba. Se trata del momento *poiético*, no sólo relativo a las creaciones de sus pinturas, sino también a la creación de los colores que le servirían como medios de producción.



**Figura 1** Rescate (2014), pintura de Jorge Domínguez.<sup>7</sup>

El pintor, oriundo de la Huasteca Veracruzana, se formó de manera autodidacta desde su niñez, durante la cual se interesó por el arte pictórico; sin embargo, no consiguió insertarse de manera franca en el medio artístico de nuestro país, en el que sólo logró un reconocimiento parcial, sobre todo entre coleccionistas privados y en ciertas latitudes en el extranjero. No obstante, Domínguez mues-

<sup>7</sup> Sacado de: <http://jorgedominguezarte.blogspot.com/2014/12/rescate.html> consultado el 14/05/2018. Se cuenta con autorización del autor.

tra un espíritu fuerte y sigue adelante en el desarrollo de su técnica —cercana al movimiento surrealista— teniendo presente siempre a su comunidad: “Tengo un compromiso con mi comunidad, sobre todo, me gusta apoyar a las nuevas generaciones, que se inspiren. Muchos muchachos me preguntan cosas y lo que puedo les respondo, porque mi formación es autodidacta. Pero sigo aprendiendo, y lo más importante, pintando” (La Jornada, 2017, p. 4).

Hasta aquí, la historia del pintor arroja algunas cuestiones para posibles reflexiones en torno al estado en que se halla institucionalizado el arte en nuestro país. Indigna que el talento de nuestro personaje sea más reconocido en Alemania y Estados Unidos que en su país de origen. Sin embargo, también es preciso preguntarse cuál es la importancia de pertenecer al sector artístico de nuestro país, toda vez que dicha institución puede significar ventajas o desventajas. Según mencionaba el cineasta brasileño, Glauber Rocha, se requiere estar atento a los matices que representa para los *civilizados* —extranjeros— nuestro arte. Cuando no hay un acercamiento *analéctico*, la aproximación al Otro tiende a barbarizarlo, con la misma mirada colonial que folcloriza todo producto artístico del Sur, convirtiéndolo en *exótico*. Rocha advertía del peligro de la inserción propia en los estereotipos y la trivialización de nuestros objetos culturales, de tal manera que al dominarse la *poiesis*, también se colonializa la autonomía de la praxis.

Se antoja preferible inscribir la obra del pintor en la categoría del *neo-sur-realismo*, tal como lo expresara Rocha en sus manifiestos, en tanto es necesario superar la tradición desde un lugar de enunciación crítico, renunciando así a la blanquización (Echeverría, 2016) de la creación. Es evidente que la institución artística no integrará ni apoyará el talento de aquel Otro que se manifiesta desde la exterioridad, con-vocando (Dussel, 2016) a la distinción. Esto sin mencionar a las mafias implicadas en el mundo del arte y su relación con la política —o mejor, *necropolítica* (Mbembe, 2011)—.

Sirva el ejemplo del pintor para ilustrar los muchos casos en que se desarrolla una invisibilización sistémica respecto de una producción autóctona a la que —en el mejor de los casos— se le da el tratamiento de artesanía, como si se tratase de una creación que no alcanza el estatus artístico, lo que en gran medida significa el cierre de puertas en el mercado del coleccionismo, fundamentado, a su vez, por la *crítica especializada*; pero ésta es la que actúa en función de los parámetros, las escuelas y las vanguardias artísticas de los países desarrollados. Es así que, minimizada, la expresión auténtica de la periferia se

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

queda fuera del *buen gusto* y entra en la categoría de lo *kitsch*, como expresión vulgar o popular.

El movimiento antropofágico no buscó negar la tradición europea, sino devorarla simbólicamente, para integrarla a los referentes culturales indígenas y crear con ello un supuesto arte moderno integral que representara a Brasil. Así se manifestó la necesidad de dejar de enriquecer al continente europeo y de enriquecerse junto con éste, negando tanto el nacionalismo como el cosmopolitismo para incorporar al Otro en el propio cuerpo. A pesar de que esto implica una especie de búsqueda descolonizadora, la propuesta se pierde en la tibieza de la integración, ya que se trata no de *in-corporar*, sino de reconocer la *dis-tinción* en un horizonte de comprensión mutua. Gracias a este movimiento, en Brasil se van radicalizando los movimientos artísticos, con miras a desmarcarse de las lógicas europeas<sup>8</sup> y a desarrollar una expresión propia. Como consecuencia de este tipo de manifestaciones es que Brasil se convirtió en la cuna de grandes expresiones críticas en las distintas artes.

Es en el nivel *poético* que se entiende como una ventaja no estar totalmente inserto en una institución que busca colonizar la creación y la sensibilidad. “En la medida del ascenso del neoliberalismo y como señal de su poder de subsunción, los patrocinios propagandísticos de los consorcios trasnacionales ganaron terreno y desde la última década del siglo xx, sus logros acompañan a los de las instituciones estatales convocantes de eventos artísticos” (Híjar, 2007: 24).

El arte, en buena medida, se encuentra secuestrado por intereses particulares y por políticas que sólo buscan su beneficio en la administración de la muerte.<sup>9</sup> Es así que en nuestros días la institución artística está implicada en uno de los procesos más potentes de colonización mental. Si bien existen casos honrosos, como algunos que aparecerán más adelante, es importante dejar patente la situación en la que se encuentra sobre todo el arte institucionalizado. Por tal motivo es más abarcante hablar de poéticas —se inscriban o no en el espacio del arte— que apunten a la creación y la sensibilidad como medio de liberación.

Partimos de una estética desde abajo, una que surge desde la naturaleza y la cultura, que reconoce la importancia de la vida humana: “Dejemos al menos flores, dejemos al menos cantos”, apunta el *tlatoani*-poeta Nezahualcóyotl. La

8 Entre estas propuestas se cuentan las instalaciones de Hélio Oiticica, el Cinema novo y el Teatro del oprimido.

9 Se refiere a la lógica de consumo bajo la que se dirige a los individuos, sin importar que los productos ofrecidos acaban sistemáticamente con su existencia y, menos aún, con las de los Otros que son afectados colateralmente.

naturaleza como flor y la cultura como canto son las dos figuras que posan, como alas de mariposa, sobre la estética de este gran poeta de Texcoco" (Mandoki, 2013, p. 13). Una que nos invita a repensar, no ya desde la pretensión burguesa, de la elevación en la contemplación, del buen gusto o de la belleza sistémica, sino desde el cuerpo, desde el Otro y desde el *nosotros* (Lenkersdorf, 2002).

Si la sensibilidad no parte de la *dis-tinción* estamos ante una estética negativa, porque niega al sujeto que percibe —y construye— el mundo desde sus ojos, brazos, piernas, bocas, oídos, etc., en su diversidad. Es por ello que Katya Mandoki critica el concepto de *gusto* analizado por Hume y menciona: "Si David Hume hubiera querido averiguar cuál es el estándar del gusto, tendría que haber emprendido un viaje por los cinco continentes para constatarlo" (Mandoki, 2013, p. 175). De otro modo, sólo se está pensando en el gusto particular subjetivo; ¿a qué referían entonces los grandes análisis de la estética clásica cuando reflexionaban sobre el buen gusto? Hacían referencia al gusto burgués, que privilegió sólo las poéticas artísticas imperiales, reduciendo lo Otro a artesanía primitiva o folclor salvaje.

Las mismas reflexiones críticas son trivializadas desde los círculos académicos, artísticos y en los medios de comunicación mismos; generan sujetos estéticos que, en realidad, son sujetos *anestesiados* por una sensibilidad parca, que no les permite la reflexión propia ni la intervención en su proceso lúdico-sensible. "Este sujeto estético es al mismo tiempo un sujeto social y cultural, y el sujeto de un proyecto intelectual y político que necesariamente entraña una crítica de los multifacéticos discursos de colonización, tanto en sus figuras teológicas como seculares, emporio-críticas o estructuralistas" (Subirats, 2009, p. 29).

Eduardo Subirats apunta con agudeza las aparentes construcciones discursivas en torno a la crítica del colonialismo. Ponerle a las palabras el prefijo *pos* no sólo está de moda, sino que, además, insinúa una crítica feroz; sin embargo, sólo se caricaturiza a la verdadera crítica y se la deja en un nivel cómodo de apariencia beligerante. La gravedad del asunto se manifiesta cuando se iguala un truculento anuncio multirracial-comercial de United Colors of Benetton<sup>10</sup> con la negra<sup>11</sup> de Tarsila, y en este espacio podemos alzar la voz preguntando: "¿En

10 Compañía transaccional dedicada al comercio de artículos de moda, que en sus campañas publicitarias muestra regularmente a personas de distintas tonalidades de piel conviviendo y contrastando los colores de sus prendas, como si con ello se cumpliera su cuota de inclusión. Se trata de un discurso que busca disuadir al consumidor sobre la corrección política de dicha corporación textil.

11 *A negra*, de Tarsila do Amaral, es una pintura modernista brasileña de 1923, que es también estandarte del movimiento antropofágico antes expuesto.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

dónde está Santiago Maldonado?”<sup>12</sup> ‘Tan trivial es su espíritu de inclusión que eligen el despojo de tierras comunales a ciertos pueblos originarios para continuar con la colonización mental y la mercantilización del espíritu anestesiado por la asesina diversidad de colores de sus textiles —que no son los colores de la vida a los que se aludía al principio—.

¿Dónde quedaron los colores del canto de Víctor Jara? Un canto de vida que nos conminaba a enderezar al Otro, o mejor, a enderezarnos con él cuando cantaba: “el hombre puede ser hombre cuando camina derecho”. Hace falta una estética convertida en bioestética para hacer frente a la depredación de la industria cultural que prefiere jugar con los sentimientos de una nación; tal es el caso de la catástrofe ocurrida el 19 de septiembre de 2017 en la Ciudad de México, cuando Televisa,<sup>13</sup> junto con el presidente, idearon un drama que tendría en suspenso a los corazones del pueblo mexicano y les haría ganar una popularidad por demás incinerada: el *reality show* de Frida Sofía.<sup>14</sup>

Ésta es la muestra de la idoneidad de la dimensión estética para jugar con los sujetos o liberarlos; son los mismos gobiernos los que condenan a luchadores incansables de espíritu *mesianico*, como Maldonado, como los 43 estudiantes que a cinco años de su desaparición no nos han devuelto, y de los cuales no nos han sabido responder: “¿Dónde están?” Como Víctor Jara, que ahí, en el mismo lugar en que hiciera palpitar los corazones de las personas, fue brutalmente torturado; como narra Joan Jara, su esposa: “Después Víctor fue trasladado al sótano, donde se le ve fugazmente en un pasillo, el mismo en el que con tanta frecuencia se había preparado para cantar, ahora cubierto de sangre y tumbado en un suelo cubierto de orina y excrementos” (Jara, 2007, p. 253).

Desde Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui nos invita a desconfiar de los discursos *multi* o *trans* referidos a la cultura; son vacíos y en algunos casos depredadores —como el anuncio supuestamente multirracial de Benetton—. Nuestras poéticas no son complacientes, son feas en el sentido sistémico;<sup>15</sup> sobre

12 Joven argentino desaparecido y asesinado por manifestarse contra el despojo de tierras mapuches por parte de United Colors of Benetton. Véase la nota “United Killers of Benetton”: la innovadora intervención artística por Santiago Maldonado, disponible en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/254272-united-killers-benetton-santiago-maldonado>

13 Televisora que ostenta la hegemonía de transmisión en la televisión mexicana.

14 En la que se hizo creer a la gente que bajo los escombros —causados por el temblor del 19 de septiembre del 2017— de un colegio derrumbado se hallaba una niña con vida, en torno a la que se crearon todo tipo de mitos melodramáticos que apelaban al heroísmo y al compromiso del gobierno mexicano, en momentos sumamente sensibles para la nación.

15 En palabras de Dussel: “El artista, el arte, exponen ante el sistema, metafóricamente como testigos de lo



el cineasta Jorge Sanjinés,<sup>16</sup> Rivera Cusicanqui menciona: “Sus películas nos revelaron súbitamente que aquí no sólo había indios, sino racismo, violencia y negación cultural” (2015, p. 284). Un discurso que sólo siente quien se presta mediante la sensibilidad del espíritu mesiánico, como los revolucionarios de su película *El enemigo principal* (1974), que hacen suyo el sufrimiento de los oprimidos; como Maldonado, que se jugó la vida. Es por esto que Rivera Cusicanqui dice “A mi juicio, el montaje y la puesta en escena son recursos que pueden usarse, no para hipnotizar al espectador, sino para abrirle posibilidades reflexivas” (2015, p. 290). Pero estas posibilidades reflexivas no llegan desde la comodidad, desde la imagen complaciente, debemos recordar la intención de nuestras poéticas sur-realistas.

Desde este mismo parámetro cinematográfico, la fealdad es también retratada en *La fórmula secreta* (1965), mediometraje mexicano que bien pudo llamarse *Coca-Cola en la sangre*, título más acorde que debió ser cambiado por supuestas razones de audiencia. La película comienza con un hombre hospitalizado, al que en lugar de suero le inyectan Coca-Cola, lo que le causa unos efectos y alucinaciones horribles, que no son más que una crítica antiyanqui, antigubernista y anticlerical, tal como la describe Rulfo. Es un caso muy similar al de la emblemática pieza cinematográfica de Luis Buñuel, *Los olvidados*, de 1950; esta película no se exhibió sino hasta tiempo después, una vez que ya había sido aceptada a nivel internacional, debido a la fuerza de sus imágenes de miseria y hambre que incomodaron a los sectores privilegiados de la sociedad mexicana de aquellos años, pues se prefería otro tipo de cinematografía que adormeciera al público y no despertara en él ninguna especie de cuestionamiento.

Los ejemplos cinematográficos dan cuenta de un interesante fenómeno ocurrido entre las décadas de los sesenta y setenta<sup>17</sup> del siglo pasado: el nuevo

---

que vendrá, apocalípticamente (si apocalipsis es revelación de la palabra del oprimido), lo que el oprimido ya es. Por ello, su exposición es fea según las reglas y modas de la belleza vigente; pero es innovación de la coherencia formal de los signos y por ello mismo procreación de la belleza, la del orden nuevo” (Dussel, 2011, p. 194).

16 Cineasta boliviano, pionero en el cine indígena reivindicativo y no exótico. Es el primer cineasta en haber hecho una película hablada totalmente en idioma indígena (aymara); su pretensión es desarrollar un cine revolucionario como herramienta para los indígenas, no donde aquéllos sean representados, sino donde ellos sean también partícipes, pues entiende que la representación lo situaría en una posición privilegiada como autor; sin embargo, él sólo funge como medio para que las comunidades expresen sus ideas y puedan comunicarse desde otro medio: el cine.

17 Excepto el caso de Buñuel, cuya pieza clave surgió en 1950 y significó un partaguas para la cinematografía de su tiempo. En alguna medida, algunos de los autores latinoamericanos lo reconocieron como

### Postglobalización, descolonización y transmodernidad

cine latinoamericano, que se atrevió a denunciar las políticas neocoloniales que se desarrollaban en el territorio, aun cuando para la mayoría ello implicó el exilio. Es importante notar que estos artistas, desde su discurso —teórico y cinematográfico— discutían los problemas que significaban la neocolonización, la miseria, el hambre y la interculturalidad.<sup>18</sup> Cada uno, desde su perspectiva, buscó ofrecer una posible solución a los problemas del subdesarrollo. Lo que aquí se considera importante, pues ningún medio de los que ya manifestaban una hegemonía de la imagen —Hollywood— pudo contener la expresión crítica y revolucionaria.

El fracaso de este tipo de cinematografía está adscrito a sus imágenes; es la consecuencia valiente de producir imágenes comprometidas. “Ensombrecer la mirada del espectador mediante un acto subversivo resulta agresivo e inquietante. Por mucho tiempo los cinefotógrafos habían dirigido su lente a la mítica belleza del campo mexicano sin ver verdaderamente a sus habitantes” (Brennan, en Schulz, 2014: 34). Pero este fracaso frente al cine asociado con la industria será siempre un éxito para el *espectador emancipado* (Rancière, 2010). Tal era el espíritu de Revueltas respecto de la orientación del cine mexicano —y del arte en general— hacia fines benéficos para el país; por ello sus guiones<sup>19</sup> están inscritos en la tradición de la incomodidad, porque son estas creaciones las que realmente interpelan:

La interpelación dura más que el espectáculo y se queda como discurso memorizado y reproducido sorprendentemente por jóvenes cantores, narradores orales, coreógrafos y bailarinas, cineastas capaces de reproducir el profundo sentido del sujeto en construcción que no se insurrecciona ni se resiste más que con su corporeidad al fin reconocida como ser social, como ser ahí (Iñázar, 2013, p. 109).

Esa interpelación es la que buscan nuestros artistas comprometidos con la vida humana y la justicia, con la descolonización; por ello muchas veces son tachados de grotescos o amarillistas; sin embargo, es preciso atender a la profundidad de sus representaciones. Paradójicamente, dentro del sistema

---

influencia gracias a su potencia crítica.

18 Se trata de Cláudio Rocha (Brasil), Fernando Birri (Argentina), Jorge Sanjinés (Bolivia), Mario Handler (Uruguay), Octavio Getino y Fernando Solanas (Argentina), Santiago Álvarez (Cuba) y varios realizadores más, quienes hicieron un cine social, un cine político o un cine militante.

19 Una de sus películas más emblemáticas es *El apando* (1975).

del arte existen personajes que consiguieron materializar sus críticas al grado de mostrar las situaciones más obscenas al público; y es que, volviendo a la pregunta que dio origen a la presente reflexión, se dirá: ¿de qué otra cosa podríamos hablar? Aquí, en la ciudad en que comenzó la ola de violencia hacia las mujeres —se les conoce como *las muertas de Juárez*, como si no tuvieran nombres—, sucede que la cuenta ya rebasó la capacidad de nombrarlas una por una. Así, en toda nuestra América Latina existen altos niveles de violencia contra las mujeres. “Vivas nos queremos”, “Ni una más”, gritan las consignas. ¿Dónde están tantas mujeres desaparecidas? Vivimos en un ambiente de violencia y desolación por el que ya ni siquiera nos dejamos afectar, el lamento se perdió en la inmediatez. Los anestésicos culturales, artísticos y mediáticos nos impiden dimensionar la magnitud del problema.

Este problema no es actual; posiblemente está más presente y más trivializado, lo que lo hace más visible. En 1973, la artista cubana Ana Mendieta hacía ya una *performance* en el que mostraba la brutalidad de una violación. Una sola violación es motivo de denuncia e indignación, aunque quizá eso no dice mucho hoy por hoy, ya que si no son traducidas a cifras las transgresiones de ese tipo —y de cualquiera—, no parecen despertar reacciones de preocupación. Su pieza se desprendió del caso de una chica de Iowa que había sido violada. Mendieta muestra su cuerpo semidesnudo y ensangrentado, simulando detener el tiempo de la brutalidad de la violación. Es posible que con estas imágenes algunos espectadores hayan experimentado una sensación compleja entre el asco, la impotencia y el terror de un acto tal. Es un arte de lo abyecto que no teme presentar el acto como es: una monstruosidad, a pesar de las posibles críticas que bajo una perspectiva miope se referirían únicamente a la violencia de las imágenes y no a la verdadera crítica al crimen que se denuncia ahí mismo.

De la misma manera, a principios de la década de los noventa surgió el grupo SEMEFO,<sup>20</sup> que de forma poco ortodoxa realizó sus obras como salidas de un filme de terror. El grupo comenzaría usando estrategias estéticas grotescas cada vez más radicales. Tal es el caso de *Dermis* (1997), pieza en la que se exponían las sábanas en que se colocaban los cadáveres encontrados en la morgue. Ellos intentaban mostrar ese intersticio en que el arte coincide con la vida, y como años después preguntará la representante principal del grupo, Teresa Margolles: “¿De qué más podemos hablar?” “SEMEFO se inscribe en esta estética donde el cuerpo grotesco dimensio-

20 Aludiendo al Servicio Médico Forense

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

na problemáticas en las que el sujeto se enfrenta a su disolución" (Barrios, 2007, p. 29). Nuestros artistas pensaban que la mejor forma de crear esta conmoción reflexiva en el público era el uso creativo y lastimero de cadáveres, fluidos, deshechos, rastros y huellas de cuerpos.

En otra de sus piezas Margolles exhibe una lengua adornada con un *piercing*. Se trataba de un joven punk que había perdido la vida en un enfrentamiento callejero entre pandillas. La madre, que no tenía dinero para un ataúd en el que enterrar a su hijo, le intercambiaba a la artista la lengua por uno que ésta le ofreció —que tenía de alguno de sus anteriores trabajos—. De esta manera se evidenciaba, no sólo el nivel de violencia de la Ciudad de México —considerada una de las más peligrosas del mundo—, sino el problema socioeconómico de la miseria. Sus representaciones atroces trataban sobre cómo se generaba la violencia en las sociedades contemporáneas y cómo el control policiaco sólo contribuyó a marginar la violencia, pero no a eliminarla, como sigue sucediendo en la actualidad; los estratos más bajos están compuestos por las personas más vejadas, quienes pagan con sus vidas la marginación en la que se hallan sumidas.

Es importante advertir que este tipo de representaciones conserva ciertas sutilezas a partir de las cuales se puede transitar entre el sadismo estético y una posibilidad reflexiva y liberadora: es cuando no se alude a la alteridad que tales escenas sólo resultan en sadismo. El problema es cómo entender el ambiente de violencia en el que vivimos, si los medios ya nos lo han hecho ver como una trivialidad, "La violencia es quizá el imaginario más generalizado de la sociedad contemporánea. Como simulación de artificio o realidad, sin duda su banalización satura su posibilidad de subversión, en este sentido la estética de SEMEFO habría que entenderla dentro de esa lógica, de ahí que sus piezas lleguen a grandes extremos" (Barrios, 2007, p. 39).

Con el paso del tiempo SEMEFO se disolvió, no así el clima de violencia en nuestro país; por el contrario, éste se elevó a tal grado que, al menos para Margolles, el uso franco de cuerpos humanos ya no es una expresión tan fuerte como sí lo serán los objetos que utiliza en su siguiente etapa. Sin embargo, sigue en la misma línea estilística: "Lo grotesco entonces funciona como una liberación del sujeto que al tiempo que deconstruye el orden simbólico de toda representación, sólo lo puede hacer porque se destituye a sí mismo como identidad el horror de perderme a mí mismo" (Barrios,

2007, p. 45). En este caso se trata de mostrar el *resto*, es decir, lo que queda. Margolles representa una interesante posibilidad en cuanto a aquello a lo que se ha venido aludiendo: la invisibilidad. La artista busca mostrar a los *invisibles*, víctimas de un sistema depredador necropolítico, que devienen simplemente cifras. La capacidad poética de la creadora le permitió mostrar aquello que no era evidente, sin siquiera mostrarlo, haciéndolo sólo con elementos que inducían a la sensación de presencia.

No obstante, es importante tomar en cuenta que, por más que el grupo hubiese actuado de manera bienintencionada, como también lo hizo Margolles, la crítica difícilmente llega al sector al que se refiere. Una de las causas es la poca o nula frecuencia con que una persona de escasos recursos<sup>21</sup> entra a una galería o a un museo y la poca información o interés que tiene al respecto. Estos sujetos son excluidos en dos niveles: el económico y el cultural, relacionándose ambos e implicándose necesariamente. En todo caso interesa más pensar en estas piezas como críticas dirigidas al sistema político-económico. En el caso de Margolles, es en su etapa posterior que su obra produce más consecuencias políticas. No se descarta entonces la potencia creativa de nuestros artistas, pero se la sitúa en relación con su destino final. En todo caso cabría mencionar que el mensaje ataca otra esfera: la de aquellos que aún en la cercanía no logran ver al Otro que habita en la exterioridad.

Como se mencionó, la obra posterior de Margolles ya no será explícita, como lo fue durante su participación en SEMEFO. Ahora el objeto principal de sus creaciones será la evocación, es decir, el resto o la huella de lo que no está más, pues, ¿de qué más podemos hablar? Si en todo momento nos preguntamos dónde están los desaparecidos, dónde están las mujeres, los estudiantes de la Normal rural de Ayotzinapa, Santiago Maldonado, los hijos de las madres de Plaza de Mayo, los desaparecidos en el golpe de Estado en Chile, los del 68 en México, ¿dónde están tantas y tantas personas que desaparecieron en Nuestra América? Margolles ya no despliega cuerpos, da pistas sobre el problema, sobre el origen de su desaparición o de su muerte, dice qué es lo que no hay, por medio de sus huellas.

Enseguida aludiremos a algunas de las piezas aquí consideradas como representativas de Margolles, con la intención de narrar al lector algunas de las acciones que llevó a cabo para que se conozca su magni-

21 Que en su mayoría son víctimas del crimen organizado.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

tud: nuestra artista mete en una habitación llena de vapor producido con agua de desecho de la morgue a personas que después se enteran que respiraron fluidos de alguien muerto; llena una sala con burbujas, esas burbujas inocentes que nos remontan a la niñez, hechas con agua con la que previamente se limpiaron algunos cadáveres; hace joyería con los fragmentos de cristales y oro que quedan regados después de los enfrentamientos entre grupos del crimen organizado, la cual luego expone; en el piso de un museo hace una grieta que llena con sangre recaudada en la morgue, entre otras cosas. Este tipo de acciones frenéticas lleva consigo fuertes alaridos que se pierden en medio del ruido del progreso, desde donde una crítica escueta dictaminará que se trata de una farsa,<sup>22</sup> pues no cumple con los requisitos del *buen gusto* y de lo *políticamente correcto* en una sociedad ideal.

¿Qué implicaciones tienen las acciones anteriormente referidas? Tomando en consideración las posibilidades polisémicas de sus piezas, interesa aquí la fuerza con que se manifiesta su interpelación. No puede ser de otra forma, más que con una violencia de choque, que se rompa la cotidianidad. No afirmamos que la forma de traer a la realidad personajes, que en su invisibilidad para algunos siempre fueron una ficción, sea la más efectiva —por ello se ha hecho referencia a diversas poéticas—,<sup>23</sup> pero sí una de las más radicales e ilustrativas en un tono inductivo del espíritu crítico, respecto de las poéticas situadas.

Interesa finalmente resaltar dos piezas de la autora que parecen relevantes en cuanto a su compromiso social, empero direccionadas más que hacia la sociedad civil, hacia la clase dirigente. En *La promesa* (2012), Margolles nos sitúa en un salón del Museo de Arte Contemporáneo (MUAC) de la UNAM, en el que se va construyendo de extremo a extremo, piedra por piedra, un muro. Vemos a un sujeto que, sin ninguna prisa, sistemáticamente y con constancia, lleva a cabo un trabajo. La pieza alude a Ciudad Juárez, parada previa del destino del llamado *sueño americano*, la falsa meta que muchas veces se convierte en pesadilla. Una unidad habitacional y más de 100 000 casas abandonadas por seguir ese sueño *anestésico* son par-

22 Al respecto véase la nota de la crítica de arte de Avelina Tesper, que en su blog acusa a Margolles de farsante y a la denuncia de su obra *¿De qué otra cosa podríamos hablar?*, de patraña. Disponible en <https://www.avelinalesper.com/2009/09/farsa-en-venecia.html> [consulta: 18 de mayo de 2018].

23 Plásticas y audiovisuales.

te del material que Margolles buscó llevar intacto a la Ciudad de México, para convertirlo en cascajo y comenzar la construcción de esa franja, que es la escena que vemos al entrar a la sala.

Esta pieza da cuenta de uno de los asuntos políticos que conlleva una de las cargas más fuertes de opresión en nuestro contexto: la frontera México-Estados Unidos. "El espacio del planeta dentro del horizonte ontológico es el espacio controlado por el centro, por el Estado orgánico y autoconsciente que pretende no tener contradicciones porque es el Estado dominador hoy sin contrapartida" (Dussel, 2011, p. 18). Es el mismo espacio que lleva la artista a la sala del museo, mediante fragmentos de muros que resguardaron a tantos y tantos habitantes de la exterioridad: todo un complejo habitacional vaciado de gente de cuya ausencia nadie se percató. La frontera es esa meta a superar para conseguir la salida del subdesarrollo, es una entrada más franca hacia el colonialismo mental y el control de los deseos por parte del mercado estadounidense, pero también la posibilidad de tener el poder adquisitivo necesario para participar en él, para acceder al país de las no-contradicciones.

La segunda pieza es la que germinó la idea de esta pretendida reflexión; su título es: *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* (2009). Esta pieza fue presentada en la Bienal de Venecia de 2009; Margolles fue seleccionada como la artista que representaría a la nación mexicana. Fue elegida por el gobierno en turno, pues su temática referente al narcotráfico podría justificar la entonces iniciada "guerra contra el narco", llamada así por quien por aquellos años fuera el Ejecutivo. De qué otra cosa podríamos hablar sino del estado de corrupción e inseguridad en que se encontraba y sigue encontrándose el país, de qué más si no de los litros y litros de sangre que se derramaron en esta supuesta guerra patrocinada por el genocida Felipe Calderón.

Esta pieza expone las atrocidades surgidas del sistema necropolítico, pero de una manera distinta a la fórmula de la narcotización usada por los medios de comunicación que suelen objetivar las vidas humanas. Margolles busca interpelar al espectador sin adoctrinarlo, en una invitación a la reflexión sociopolítica más allá de la contemplación artística sublime y elevada. No es que el arte deje de ser arte, pero:

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Aunque el rigor de la batalla obligue a poner delante un arte de inspiración ideológico-revolucionaria, y aunque incluso haya momentos en que —como dijo José Martí— haya que entregar el arte al fuego para salvar cosas más importantes que el arte mismo, definitivamente su destino final está en manifestar la capacidad creadora del hombre y en contribuir a extender a toda la sociedad el área de la creatividad (Sánchez Vázquez, 2003, p. 203).

Paradójicamente, la ausencia de las víctimas en esta etapa de la obra de Margolles las visibiliza. Ella denunció que el número de muertos superaba el de los de la guerra en Irak —más de 15000 entre 2007 y 2009—. Para los organismos que seleccionaron al artista que representaría a nuestro país y al gobierno de Felipe Calderón fue contraproducente enviar a una Teresa Margolles que puso la tragedia nacional frente a ojos internacionales, adornando las ventanas del pabellón correspondiente con telas ensangrentadas tomadas de los enfrentamientos callejeros en que perdían la vida soldados y grupos del crimen organizado; trapeando con agua con sangre recuperada de las escenas del crimen el suelo del recinto; repartiendo tarjetas para *picar* cocaína con imágenes de cadáveres; y bordando algunas telas ensangrentadas con los mensajes que dejan los narcotraficantes en los cuerpos de las víctimas.

Poniendo en riesgo su carrera y su seguridad, Margolles manifestó valientemente ante la mirada internacional que “México es un país que llora”;<sup>24</sup> es casi seguro que su acción dificultará su acceso a ciertos recursos. Sin embargo, ella dirá: “¿De qué otra cosa podemos hablar?”, si esos tiempos fueron considerados, hasta entonces, como aquellos en los que más balas se detonaron en nuestro país —2008—. Ello nos conmina a preguntarnos de qué cosa pueden hablar nuestras poéticas del Sur cuando seguimos preguntando *¿dónde están los que no están aquí?*, cuando demandamos *ni una más*. Es preciso transitar por una *estética de la incomodidad*, del dolor y la agonía, para despertar de esa *razón indolente* (Sousa Santos, 2003) y dar paso a la praxis. Es preciso poner nuestras poéticas y nuestro arte al servicio de la vida y la transformación social. Es necesario que nuestras poéticas nos preparen para la praxis transformadora. Poéticas descolonizantes parirán una praxis liberadora.

24 Véase: <http://www.jornada.unam.mx/2009/06/11/cultura/a03n1cul> Recuperado el 26 de septiembre de 2017.



Situados en el Sur transitamos a través de diferentes propuestas que en apariencia no guardan relación; sin embargo, la intención de acudir a éstas fue dar cuenta de un panorama presente en distintas latitudes de América Latina, que, a pesar de las dificultades propias de la *industria cultural*, germina poéticas de diversas índoles que buscan actuar en favor de la vida. Desde la crítica hasta la negación de la expresión autóctona y la afirmación ante la hegemonía de las *bellas artes*, el reclamo en un canto guerrillero contra la miseria, las imágenes en movimiento de quienes decidieron usar la cámara como un arma liberadora, los cuerpos de quienes se exponen en una *performance* para evocar al cuerpo mismo de las víctimas y el grito de quien no teme desgarrar con los elementos más grotescos, se alza la voz de una capacidad creativa de la fealdad, que es donde se resguarda la potencia sensible para interpelar a quienes padecen la miopía que les confirió la cultura dominante del consumo y el entretenimiento simple ante los excluidos del sistema. Todas son propuestas en favor de la vida.

Las poéticas del Sur deben hablar de lo único que pueden hablar, de la descolonización presente en esta desgarradora herida colonial. Quien siente la herida tiene la responsabilidad de transmitirla, en este caso, en un tono estético que recorra a los sujetos hasta lo político, negándolos como espectadores, para afirmarlos como espect-actores, como agentes de transformación de las condiciones negativas bajo las que la lógica imperialista nos ha insertado. Las poéticas del Sur no tienen un formato, puesto que no son una técnica arraigada en un modelo; son más bien la inscripción de distintas potencias creativas, que hallan en esa distinción su riqueza, que confluyen en el mismo espíritu: una sensibilidad descolonizada que tiene como objetivo el *principio material*. A pesar de lo simple que aparenta ser la propuesta —recuperar la vista, el oído, el tacto, el olfato y el gusto—, liberar el acto poiético implica una de las tareas esenciales para pensar un arte liberado.

## Bibliografía

- Barrios, J. L. (2007). *Símbolos, fantasmas y afectos. 6 variaciones de la mirada sobre el arte en México*. México: Mantarraya / Casa Vecina.
- Birri, F. (1996). *El alquimista poético-político. Por un nuevo cine latinoamericano 1956-1991*. Madrid: Cátedra.
- Boal, A. (2015). *Teatro del oprimido*. Buenos aires: Interzona.
- Dussel, E. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.

**Posglobalización, descolonización y transmodernidad**

- \_\_\_\_\_ (2011). *Filosofía de la liberación*. México: ICE.
- \_\_\_\_\_ (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. México: Trotta.
- Echeverría, B. (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Gómez, P. P. (comp.) (2014). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Híjar Serrano, A. (comp.) (2007). *Frentes, coaliciones y talleres. Grupos visuales en México en el siglo xx*. México: Juan Pablos/Conaculta.
- \_\_\_\_\_ (2013). *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*. México: Conaculta.
- Jara, J. (2007). *Víctor, un canto inconcluso*. Santiago de Chile: LOM.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Mandoki, K. (2013). *El indispensable exceso de la estética*. México: Siglo XXI.
- Mateos-Vega, M. (2017). "Pintor indígena desata fervor de coleccionistas de Alemania y EU." *La Jornada*, p. 4. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2017/05/02/cultura/a04n1cul#texto> [consulta: 20 de septiembre de 2017].
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Ortiz Castañares, A. (2009). "Por la violencia, México es un país que llora: Teresa Margolles". *La Jornada*, p. 3. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/06/11/cultura/a03n1cul> [consulta: 26 de septiembre de 2017].
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Revueltas, J. (2014). *Obra varia II. El conocimiento cinematográfico y sus problemas. Tierra y libertad (Guión cinematográfico)*. México: Era/Conaculta.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México: ICE.
- Schulz, S. (ed.) (2014). *La fórmula secreta. Rubén Gámez*. México: Alias.
- Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Subcomandante Marcos (2012). *El viejo Antonio*. México: Fón.
- Subirats, E. (2009). *Las poéticas colonizadas de América Latina*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

# Para descolonizar la educación de Occidente, hacia una pedagogía del encuentro

Julián Andrés Sarmiento Herrera<sup>1</sup>

*A Juan Manuel y Henry, por la filosofía como acción.*

*A mi amigo Caicedo, por su paciencia.*

*A mi familia, que me deja la pedagogía del amor.*

## Introducción

La educación en, y del diálogo, que viene a ser la educación intersubjetiva a través del mundo, se traduce, en síntesis, en el proceso cognitivo por el cual un sujeto logra contarse a sí mismo su propia historia, por el cual una sociedad se explica a sí misma, y por el cual, como conciencia colectiva, un Estado colonizado puede comprender y afrontar críticamente su lugar en el mundo. Es decir, la educación dialógica (del diálogo y en el diálogo) es epistemología autobiográfica y crítica pura. En virtud de lo anterior, en la sociedad latinoamericana, y en las históricamente dominadas —como también es África—, resulta de importancia vital realizar un proceso de deconstrucción y reconstrucción de nuestra historia, ya no desde una perspectiva universalista, que tradicionalmente es casi un sinónimo de perspectiva eurocéntrica, sino en el sentido de la razón crítica. Esto es, un pensamiento cuya génesis

---

<sup>1</sup> Julián Andrés Sarmiento Herrera, 22 años, nació en la ciudad de Bucaramanga (Colombia). Actualmente estudiante de pregrado en la carrera de Derecho y Ciencia Política, miembro del semillero de investigación de filosofía y filosofía del Derecho "Antígona". Ponente invitado en el "I congreso internacional de Posglobalización, decolonización y transmodernidad", organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación en Ciudad Juárez. Ponente invitado en el II encuentro internacional de Ciencia Política organizado por la Universidad del Cauca, Popayán. Actualmente con interés en investigación sobre el conflicto armado en Colombia, los estudios decoloniales, pedagogía crítica, la filosofía del sur, y las filosofías latinoamericanas y del Caribe.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

no se encuentra en explicar lo desconocido desde la lejanía, detrás de una "línea invisible" (en el sentido *abismal* que Boaventura de Sousa Santos quiso dar a este término), sino en comprender la artificialidad de la misma, entendiendo que ésta no es natural y que, en su lugar, es una construcción humana, intencional, encubridora. Posteriormente, se trata de comprender que la historia puede ser narrada con independencia absoluta de esta "línea imaginaria"; y que, en realidad, este segundo relato responde mejor a la identidad latinoamericana —por partir de una nueva razón, la razón del colonizado, del negado, del "encubierto" por la razón hegemónica europea— que aquél inventado por los sujetos (El Sujeto: europeo/capitalista/cristiano/hombre/hobbesiano)<sup>2</sup> que, dicho sea de paso, idearon la supuesta existencia de tal división. La educación dialógica de Freire se ha preguntado, y debe continuar con este ejercicio interrogativo, por esta y otras cuestiones en la construcción de un sujeto alfabetizado<sup>3</sup> que logre romper con los paradigmas epistemológicos de dominación de la razón colonizadora que, como pretende argumentarse en este trabajo, jamás se ha detenido en esta nuestra Latinoamérica.

Construir un sujeto pensante, un verdadero *filósofo de la sociedad*, es una de las prioridades de la emancipación del saber latinoamericano, ejercicio preciso en la reivindicación de una identidad propia, una que no plantea la inversión entre aquel que oprime y aquel que es oprimido, porque éste sería un proceso igualmente violento, sino la construcción de un paradigma que llamaremos *inter*, y en algunos casos *multi*, por ser éstos los prefijos que, estimamos, permitirán abrir las puertas al pensamiento intersubjetivo-multicultural en un mundo globalizado y aún demasiado violento.

2 En los seminarios *La bestia y el soberano*, Jacques Derrida, recordando los planteamientos de Hobbes, escribía cómo para aquél el hombre representaba un lobo para el hombre. Expresión que debemos entender como la tendencia y el ansia del hombre por "devorar" a los demás miembros de su especie a quienes aquel que es lobo, que es bestia, que por lo tanto tiene pretensiones de soberanía, considera ontológicamente inferior. El soberano, bajo el cual se asoma la bestia, posee la creencia interna de encontrarse en un lugar superior al derecho, a la justicia, carácter que le imprime su función judicial. En este sentido, estimamos que la razón europea colonizadora se ha sustentado en un principio de soberanía hobbesiano, por el cual el colonizador estimó poseer una razón superior al colonizado, legitimándole, por lo tanto, para dominarlo con toda la "fuerza de la justicia". Una suerte de derecho divino sustentado de hecho por la labor evangelizadora en Latinoamérica en siglos pasados (Derrida, 2008, pp. 28, 134 y ss.).

3 Paulo Freire entendía la alfabetización no como un proceso memorístico sino como una verdadera educación crítica, principalmente en interrelación con componentes histórico-críticos, sociales y políticos de la sociedad a la cual pertenece el sujeto (Fiori en Freire, s/f, pp. 6-17).

## La colonialidad del saber explicada a través del pensamiento abismal.

### Génesis de la otredad latinoamericana

El arribo a Latinoamérica de los europeos en 1492 marcó el inicio de la modernidad (Dussel, 1994, p. 13). Ésta es la explicación, pero también el punto de partida reseñado por el profesor Enrique Dussel en su ensayo *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. En el mismo explica cómo, históricamente (pero no desde la historia europea), las grandes potencias consolidadas durante el periodo de la Conquista —España, Portugal, Francia e Inglaterra principalmente—, en tiempos anteriores, y prácticamente hasta su inicio como “pueblos”, no eran más importantes que las demás comunidades existentes en todo el mundo, y cómo, de hecho, estas tres naciones eran en realidad bastante modestas en comparación con otras potencias históricas (Dussel, 1994).<sup>4</sup> A este respecto podemos decir que, en los hechos, la génesis de esas potencias coincide exactamente con la dominación político-militar y finalmente cultural de los pueblos amerindios. Esto significa que, mientras las naciones europeas se consolidaban como las sociedades más poderosas del mundo, las grandes culturas que vivían en el territorio que después sería América Latina eran sometidas al proceso de *civilización* que, como veremos más adelante, significó más bien un proceso de exterminio. Este fenómeno dualista (*supremacía / dominación*) marcó también el comienzo del pensamiento abismal.

De esta forma, la colonialidad del saber es el proceso de monopolización de la “verdad” por parte de un agente dominador epistemológico sobre el dominado. Para ilustrar este concepto, tratado ampliamente por algunos académicos, expliquemos, mejor, una de sus manifestaciones prácticas, el pensamiento abismal planteado por Boaventura de Sousa Santos.

El pensamiento abismal (Sousa Santos, 2010, pp. 11 y ss.) responde a un fenómeno gnoseológico y material por el cual surge un “abismo” insalvable entre la identidad cultural (y epistemológica) “del sur”, esto es, de los pueblos geográficamente ubicados en la parte “inferior” en la cartografía tradicional del globo, y la epistemología-imaginario-paradigma cultural de las naciones del Norte, identificadas con las potencias conquistadoras. Fenómeno que,

4 Enrique Dussel resalta la impresionante ciudad-potencia de Bagdad como la primera “capital del mundo”, de lo cual también dio cuenta, por ejemplo, Heródoto en su *Historia*.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

como se plantea, genera una "otredad" entre ambos territorios, una división que deja de ser exclusivamente geográfica para asumir también connotaciones políticas y culturales. El pensamiento abismal se manifiesta como un fenómeno geopolítico y cultural; que es, entre otras cosas, *unilateral* (Sousa Santos, 2010). Esto es así porque toma forma con la estructuración y la reproducción de discursos discriminantes de lo "no europeo"; se trata de un pensamiento excluyente, de un paradigma epistemológico por el cual aquel que "domina", elimina de pleno la existencia epistemológico-cultural del "dominado" (ya veremos la profunda relación que tiene esta idea de De Sousa Santos con el planteamiento del "encubrimiento del otro" de Dussel). Así, si el pensamiento abismal es el proceso cognitivo que otorga una "justificación al actuar", la colonialidad del saber es la manifestación de aquel paradigma epistemológico en la negación de los saberes no europeos. Por lo tanto, la colonialidad del saber es la imposición de una razón (Sousa Santos, 2010), más precisamente de una "verdad", la verdad europea. Colonizar el saber es "encubrir" primero, para negar después.

Esta realidad epistemológica afectará, entonces, la materialidad de las relaciones sociales entre los conquistadores europeos y las sociedades amerindias; porque, como el pensamiento abismal, califica de "inferiores" (hasta biológicamente, como ya lo hiciera Hegel) (Sousa Santos, 2010, pp. 15-16), a los pueblos "del sur". El europeo conquistador aplicará su imaginario del derecho propio a la dominación no sólo legítima, sino hasta divina,<sup>5</sup> de los pueblos diferentes a su sistema ontológico de sociedad. En este sentido, el pensamiento abismal sustenta en esencia tres tesis: i) existe un derecho natural a "dominar"; en consecuencia, a quien no tenga este derecho le corresponde el deber natural de "ser dominado" (esto aplica en cualquier campo de la existencia social); ii) el derecho a "dominar", corresponde a aquel que es cultural, social, moral, política y ontológicamente superior, mientras que el deber de "ser dominado" le corresponde a quien no tenga estas características o las posea en menor grado; y finalmente iii) estos criterios son cumplidos sólo por la razón europea, porque la ontología social de los demás pueblos no se ajusta parcial

5 Ya desde las polis griegas Aristóteles enunciaba que existen aquellos que tienen derecho a dominar (por ser superiores en su alma) y aquellos que ontológicamente deben ser dominados (por ser inferiores en su alma). A los primeros, el filósofo griego los llamaba "amos", y a los segundos, "esclavos". Durante su tratado de la *Política*, el pensador incluso reseró el derecho que tenían los griegos a dominar a otras culturas por su carácter "barbárico" (Aristóteles, 2000, pp. 43-49).

o completamente a las definiciones —europeas también— de estos términos. Como se dijo, en síntesis, el pensamiento abismal permite discriminar *existencialmente* a las comunidades que no se ajusten al modelo de sociedad "europea". En este trabajo analizaremos tal situación sólo en el área de los saberes: esto es, el pensamiento abismal, microfenómeno y emanación directa de la colonialidad del saber aplicado a la epistemología (discriminación de saberes no europeos).

## **Nociones sobre la pedagogía emancipadora de Paulo Freire, ruptura con el pensamiento abismal epistemológico y estructura del discurso (con apoyo tangencial en la teoría de la estructura de los discursos de Jacques Derrida)**

El pensamiento precede a la palabra, por tanto, no es verdad que aquel que no sepa usarla sea un ser vacío de saber; del mismo modo que nadie lo conoce todo, nadie lo ignora todo. La propuesta pedagógica de Paulo Freire, que puede ser dividida en dos momentos (el cuestionamiento de la educación bancaria contrapuesta a la proposición y aplicación de una educación problematizadora y, por lo tanto, emancipadora), es, como su método, interpelante. Se sustenta en la tesis de que es necesario revolucionar la forma como se concibe la alfabetización. Para Freire (*s/f*, pp. 50-68), la alfabetización del sujeto no debe realizarse desde una perspectiva gramática-exegética-memorística, sino dialógica-crítica-cultural.

Así, el autor propone una intercomunicación de dos sujetos en conexión a través del mundo, de "su" mundo. Este proceso, estimó Freire, sólo se puede alcanzar mediante la construcción de una conciencia crítica, que viene a ser, por ende, necesariamente histórica. Por lo que, Freire rescata la importancia de los conceptos *historiciar-se*, *concienciar-se*, *existenciar-se*, el primero para hacer referencia al proceso por el cual el sujeto se educa al tiempo que comprende los acontecimientos que le llevaron a su ontología actual, y el segundo, del mismo modo que el tercero, para referir el proceso cognitivo mediante el cual el educando comprende su sola existencia como un acto verdaderamente transformador de la realidad.

En este sentido, la conjunción de estos términos desemboca en la construcción de un sujeto político, un "filósofo de la sociedad", un ser pensante que

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

abandona su individualidad para pensarse a sí mismo ciertamente como ser único, pero también como habitante dinámico de la sociedad.

Dice Ernani Maria Fiori, reseñando la obra *A Pedagogia do Oprimido*:

Pensar el mundo, es juzgarlo. La experiencia de los círculos culturales muestra que cuando a la persona se le permite escribir libremente, no copia palabras, sino que expresa juicios, reproduce el movimiento de su propia experiencia y por ende es autor y testimonio de su propia historia. Esto permitirá que efectivamente su conciencia se haga más responsable de esta historia. Freire plantea el cuestionamiento a las palabras que componen el mundo del alfabetizando para que de esta manera, a su momento, aquél pueda escribir sus propias palabras (Ernani en Freire, s/f, pp. 6-17).

La alusión a la importancia del rescate de la capacidad autocrítica y pensante del sujeto es clara. Hablemos ahora de la dicotomía explicada por Freire: existe una educación bancaria, la más difundida en la educación occidental, que puede ser resumida de esta manera: a) el educador es siempre quien educa; el educando, el que es educado; b) el educador es quien disciplina; el educando, el disciplinado; c) el educador es quien habla; el educando, el que escucha; d) el educador prescribe; el educando sigue la prescripción; e) el educador elige el contenido de los programas; el educando lo recibe en forma de "depósito"; f) el educador es siempre quien sabe; el educando, el que no sabe; g) el educador es el sujeto del proceso; el educando, su objeto (Freire, s/f, p. 53).

Esta corta pero acertada explicación de la educación bancaria propuesta por el autor es absolutamente dicente; la educación bancaria es, en síntesis, jerarquizante, aplastante, dominadora, colonial. Plantea un abismo epistemológico en el sentido más puro de la filosofía de Boaventura de Sousa Santos (retornaremos a esto en su momento); la educación bancaria supone la falacia del educando vacío, sin conocimientos previos, mecánico y hasta salvaje en términos hobbesianos.

Falacia que legitima al maestro para imponer sus saberes "superiores" sobre un educando "inferior", una manifestación más de las dicotomías discursivas sobre las que advertía Derrida en sus análisis sobre el lenguaje,<sup>6</sup> pro-

6 En su explicación del falofonologocentrismo, Jacques Derrida narra cómo los discursos suelen ser di-



puestas por los ejes de pensamiento dominantes (superior/inferior, profesor/alumno, sapiente/ignorante). Planteemos ahora la segunda etapa de la pedagogía de Paulo Freire, el pensamiento problematizador.

Fiori continúa recordando el pensamiento de Freire de esta manera:

a) no más un educador del educando; b) no más un educando del educador; c) sino un educador-educando con un educando-educador. Esto significa: 1) que nadie educa a nadie; 2) que tampoco nadie se educa solo; 3) que los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo [...] La educación que propone Freire, pues, es eminentemente problematizadora, fundamentalmente crítica, virtualmente liberadora. Al plantear al educando —o al plantearse con el educando— el hombre-mundo como problema, está exigiendo una permanente postura reflexiva, crítica, transformadora. Y, por encima de todo, una actitud que no se detiene en el verbalismo, sino que exige la acción. Y esto es lo más importante (Fiori, 2010, pp. 11-27).

Vemos, pues, que la educación problematizadora es la antítesis absoluta de la educación bancaria. El método de Freire, que será retomado y desarrollado (recordando las experiencias prácticas del autor en sus círculos de investigación), es idealmente crítico-racional-dialógico y activo. Propone un despertar (o *flor-abrir* como quizá lo hubiesen dicho los aztecas originales de México),<sup>7</sup> conjunto, dialógico y sobre todo no violento, de aquel que pretende lograr la alfabetización de la mano de aquel que desea alfabetizarse. Se trata de un pensamiento transformador, una construcción epistemológica tan emancipadora como racional, que otorga al sujeto, que ahora también piensa en la sociedad, la capacidad de discernir sobre aquello que políticamente más conviene a sí mismo y a la comunidad de la cual hace parte. Se trata, en síntesis, del proceso pedagógico para la construcción de un filósofo-político de la sociedad.

---

otomizantes, plantean oposiciones y contradicciones, juegan con una eterna dinámica de: "como es blanco, no es negro". Así, los discursos logocéntricos suelen ser excluyentes de su absoluto contrario, el francés propone ejemplos de algunas dicotomías: blanco/negro, alto/bajo, dentro/afuera, humano/inhumano (Carla Rodríguez, 2010, pp. 17-54).

7 *Flor-abrir*, o *Flor-que-se-abre*, para los aztecas representaba un proceso de creación, el origen, surgimiento de algo. Por eso creemos que es un término ideal para describir el despertar de la conciencia de un sujeto crítico-autobiográfico (Dussel, 1994, p. 83).

## La consolidación de la modernidad, el pensamiento de la Conquista o cómo América Latina fue encubierta. Aportes del profesor Enrique Dussel

*“La Edad Media es válida sólo para Europa —¡no había feudalismo en el resto del mundo! Y sin embargo lo tomamos como una categoría universal...—”<sup>8</sup>*

Sin embargo, hay que preguntarse, ¿cuál es el relato de lo europeo, que tiempo después pretende transformarse en el relato de América? En su conferencia en la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, recordando las fuentes bibliográficas clásicas, el profesor argentino explica cómo la tendencia predominante en la enseñanza tradicional de la historia acoge el “desarrollo” cardinal, desde oriente hasta occidente. Esto es, el desarrollo lineal que sigue la dirección China-India-Grecia-Roma.<sup>9</sup> Esta última, es el lugar donde los historiadores clásicos estiman que surgieron todas, o casi todas, las bases de las sociedades “civilizadas modernas”, motivo por el cual, con la caída definitiva del Imperio romano de oriente y occidente los teóricos sobre la historia estimaron que la antropología se detuvo, que se llegó a un momento de estancamiento cultural, que recibió el nombre de feudalismo. En ese momento Latinoamérica no existía, lo que es aún más grave, porque los historiadores estimaron que la historia se detuvo, como si el mundo se congelara con el aparente congelamiento de Europa, como si con la caída del Imperio romano cayera también la humanidad.

Posteriormente, explica Dussel, el siguiente hito para los historiadores, y por ende para el redescubrimiento de la historia, lo que a su vez quiere decir, necesariamente, el momento en que la historia se “descongela”, en que la antropología sigue su rumbo, ocurre con el tránsito geopolítico europeo y el Renacimiento (Reforma luterana, Ilustración, parlamentarismo inglés). Es decir, la línea inicial China-India-Grecia-Roma fue complementada por su continuación en Inglaterra-Francia-Alemania-Parlamento inglés. Hasta este

8 Enrique Dussel, *La filosofía política actual en América Latina* (Franco Rule). 6 noviembre de 2012. Archivo de video. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cBKlyXUmEbk&t=5558s>

9 *Idem.*

punto hemos logrado esclarecer los actores de la hegemonía, dibujamos un lado de la "línea"; sin embargo, ésta aún no es tal, porque la historia sigue siendo un "todo"; es decir, aún necesitamos una serie de acontecimientos que consoliden a Europa como raza, como pueblo, como sociedad "superior" del mundo.<sup>10</sup> Europa necesita aún construir su dualidad discursiva excluyente, precisa aún de un "otro" que reafirme su pretendida superioridad, se necesita, pues, completar el dualismo discursivo derridiano: "inferior/superior", "civilizado/salvaje", etc. Este gran acontecimiento fue bautizado por la historia como "descubrimiento" (aunque, como se verá posteriormente, es en realidad "encubrimiento"), nosotros nos referiremos a éste como Conquista, la conquista de América.

Con la modernidad nació Europa, "la Europa hegemónica" decíamos al inicio de este acápite; ahora diremos también que "la modernidad" nació en Europa. La modernidad tiene un "vínculo paterno" con Europa, esto es, el pensamiento europeo/eurocéntrico es el padre de la modernidad (Dussel, 1994, pp. 77-81). ¿Qué queremos decir cuando decimos que la modernidad es un fruto del pensamiento eurocéntrico? Decimos que no es fruto del pensamiento de nadie más, y por tanto, la modernidad no tiene vínculo con "nadie" más que con Europa. Sin embargo, la modernidad es un hijo a quien su padre le ha *dicho* que tiene por progenitor al mundo; es decir, la modernidad tiene pretensiones universales; la lógica de la modernidad quiso ser la lógica del mundo. Sin embargo, el pensamiento de Dussel nos enseña que es sólo hasta el descubrimiento (encubrimiento) de América que la modernidad perdió su calidad de "hija europea", adquiriendo en su lugar el de "padre de la civilización" (Dussel, 1994, pp. 55-66).

Si como explica Hegel,<sup>11</sup> la Europa central goza de cierto carácter "divino" concedido por la historia universal, este hecho quiere significar dos cosas:

- 10 No se piense tampoco que éste es un pensamiento propio de la Conquista. La historia enseña que, de hecho, parece ser simplemente un pensamiento del europeo que quiere legitimar su dominación. Así, ya en la *Política* de Aristóteles se hablaba del derecho natural que tenían los amos sobre los esclavos, y los griegos sobre los otros pueblos. De esta forma, lo propio del amo era dominar, y lo propio, lo justo del esclavo, o del foráneo, era ser dominado, o conquistado (Aristóteles, 2000, pp. 43-49).
- 11 Enrique Dussel recuerda a Hegel y cómo éste, en sus tesis sobre la historia, admitía la existencia de una trinidad continental (Europa, África, Asia), de las cuales la segunda es una tierra de "brutos" (así se refirió textualmente Hegel a las etnias de África), y la tercera sólo la cuna, la condición previa para la consolidación divina de Europa. De este modo, el alemán habla sobre cómo Europa es el centro del mundo, de la misma forma que, como se ha dicho, Aristóteles pensaba que algunas "polis" tenían derecho a dominar por ser "superiores" (Dussel, 1994, p. 29).

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

1) si pensamos con lógica eurocéntrica, que es en parte la misma lógica de Aristóteles, los conquistadores no tienen solamente el derecho, sino el *deber* de conquistar, dominar y transformar América a su semejanza. Esto es así porque su carácter *divino* (que además es cristiano), les imprime la obligación de evangelizar al diferente, al *no divino*, pero tampoco humano, es decir, *salvaje*; 2) la Europa colonizadora está por encima de la ley, lo que es lo mismo que estar "por fuera de la ley".<sup>12</sup> Es decir, su carácter divino, de superioridad, la exime de cualquier consideración por el *salvaje*; establece el pensamiento eurocéntrico como eje absoluto de moralidad, que sufrió una transformación y es ahora un pensamiento colonizador. Se gestó una moral colonizadora, en la que la dominación/subyugación es el *imperativo categórico*. Comprender esta lógica (méritos al profesor Enrique Dussel y a Jacques Derrida), es comprender la razón filosófica del proceso de colonización inicial y, en parte, de la colonización epistemológica que aún sigue vigente.

Hablemos ahora, no para cerrar esta idea, sino simplemente para dar continuidad a las demás, de cómo se llevó a cabo el encubrimiento que enunciamos, el encubrimiento del otro. Quizá sería impreciso decir que América fue encubierta desde el mismo momento en que Europa central tuvo contacto con ella; no lo fue. De hecho, Dussel afirma que América es fugazmente descubierta, brevemente, pasajera, para ser encubierta inmediatamente después (Dussel, 1994, p. 35). No se olvide aquí la cualidad de "divinidad" que, como se decía, Europa creía propia de su ontología, porque quizá, si hubiese sido de una forma diferente, la historia colonial pudiese haber sido de interacción y no de dominación, y en todo caso no sería colonial para empezar. Cuando Cristóbal Colón, Américo Vespucio y Hernán Cortés vieron a los indígenas amerindios, no vieron inmediatamente salvajes; vieron fugazmente *no europeos*. Sin embargo, su razón, su logos, inmediatamente después les indicó que si lo europeo es lo civilizado/moderno, entonces lo no europeo es su ontología contraria: *no civilizado*, esto es, *salvaje* (el mismo Hobbes y hasta Hegel posteriormente se encargarían de definir "qué es ser salvaje") (Dussel, 1994, p. 16), *no moderno*, y, si lo moderno es lo desarrollado, entonces lo *no moderno* es necesariamente *subdesarrollado*.

12 Recordando en parte a Aristóteles, Derrida señaló que sólo existen dos cosas por fuera de la ley "lo bestial" y "lo divino" (Derrida, 2008, p. 90).

Aquí, en un proceso fugaz, casi imperceptible, a paso de lobo diría Derrida,<sup>13</sup> el "otro" (el indígena latinoamericano) fue encubierto. En el mismo momento en que los conquistadores, ahora colonizadores, pretendieron realizar una lectura del "otro" desde el logos europeo, con la exigencia/demanda de querer encasillar al indígena de acuerdo con sus axiomas (deber ser de la evangelización), ese "otro" fue absolutamente negado, negado existencialmente; lo que siga inmediatamente después ya podría denominarse violencia. Párrafos atrás decíamos que la razón europea necesitaba un elemento más para configurarse como hegemónica, y decíamos que, cuando los teóricos europeos ubicaron a Europa "central" como centro del mundo, se dibujó el primer lado de la "línea abismal" de Boaventura; pues bien, el encubrimiento existencial de América dibujó el otro lado, consolidando la base del pensamiento abismal: para la modernidad hay un no moderno, un *subdesarrollado*, o bien, un *no civilizado*.

## Ontología y fenomenología del pensamiento abismal, manifestación desde su consolidación

De aquí en adelante, lo que surja podría ser violencia —hemos dicho atrás—; cuando decimos violencia, queremos decir no solamente violencia militar, política, que fueron y son las manifestaciones más evidentes; sino también ideológica, epistemológica, ontológica, existencial.

Establecer el pensamiento abismal sobre el ajeno a la razón europea es decir que su misma existencia (la existencia del "otro") es errónea, de modo que necesita ser transformada, adaptada, adecuada. ¿A qué? A un patrón cultural monológico (Díaz, 2011, p. 15). Encubrir a América significó negar su existencia para luego orientarla por una línea de desarrollo preconstruida, por un deber ser ontológico europeo, primero mediante la fuerza (no olvidemos aquí lo que atrás se enunciaba, que, al comenzar la Conquista, los Estados nación ya habían autolegitimado el uso de la violencia *por fuera de la ley* en su calidad de seres divinos), y, posteriormente, mediante la consolidación de un sistema de creencias.

13 En la filosofía se habla del paso de lobo como de aquel que es imperceptible, fugaz e indetectable, y al mismo tiempo amenazante. Y es esto último lo que lo diferencia, por ejemplo, "del paso de paloma" (Derrida, 2008, p. 22).

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

La violencia evangelizadora se disfrazó más tarde usando la *máscara* de la razón evangelizadora; ocurrió aquí una segunda transformación: el discurso de la modernidad, que a *paso de lobo* trajo el fenómeno del “encubrimiento del otro”, se manifestó en este momento en su fase agresiva, el lobo mostró sus fauces y el discurso a *paso de lobo* de la modernidad *devoró* (Dussel, 1994, pp. 55-66) a los saberes latinoamericanos.

Así, es preciso recordar que la razón evangelizadora denominó ritos “satánicos” a los saberes indígenas latinoamericanos y, en el mejor de los casos, se refirió a ellos como ritualismos incoherentes que deben ser corregidos (Dussel, 1994, p. 54). El saber del indígena es, pues, cuando no *salvaje*, ciertamente *nulo*, *vacío*, o bien, *inexistente*. Son estas concepciones respecto al saber indígena las que originaron las justificaciones de la Conquista: i.) los saberes “satánicos” justifican el exterminio, ii.) los saberes inexistentes explican la necesidad de evangelización, incluso si ésta es impuesta.

El segundo momento de acción de la razón evangelizadora tuvo que ver con su reproducción; la razón evangelizadora fue, quizá, el primer modelo de “educación bancaria” (tal y como la describe Paulo Freire), que se estableció en América Latina. Éste pretendió, y de hecho logró, la reproducción de la epistemología eurocéntrica. A partir de ese momento podemos decir que América fue invadida epistemológicamente; cuando la violencia europea se institucionalizó, y sus saberes se aceptaron como “únicos”, siendo tomados como lo común, porque en realidad se convirtieron en el *ideal*, emergió a la vista un nuevo deber ser del *ego cogito* de América Latina, la visión foránea (Fiori, 2010, pp. 23-49), en este caso europea.

En tal sentido, Paulo Freire ha dicho: “Una sociedad que ha sido invadida, reflejará en sus instituciones —desde la más básica, como lo es la familia hasta las más complejas— la enfermedad de ser un ‘espejo’ del invasor. De ahí que la visión foránea de educación, familia, cultura, política, desarrollo, y demás, sea considerada como la correcta; y quien se deslinda de estos paradigmas será fácilmente estigmatizado” (Fiori, 2010).

Para sintetizar aún más lo anterior: la destrucción/desaprendimiento,<sup>14</sup> o bien olvido (que es casi un sinónimo de destrucción, o lo es al menos de

14 Boaventura de Sousa refiere que el nuevo conocimiento puede llevar a un desaprendizaje de lo antiguo. En este sentido, el autor cuestiona, o mejor dicho, plantea, que el nuevo aprendizaje sólo estará legitimado para causar un desaprendizaje de lo pretérito, cuando este nuevo conocimiento sea más importante que aquello que se desaprende (De Sousa Santos, 2011: 79 y ss).

*encubrimiento*), de los saberes propios de América antes de la Conquista, trajo consigo la construcción de un nuevo discurso, uno que será traído hasta nuestros días, incluso después de los procesos independentistas (cabría preguntarse si en este sentido aquellos procesos realmente tuvieron el carácter de *independentistas*, aunque ello sería material para una reflexión diferente): el discurso institucionalizado y defendido de la unicidad/superioridad de los saberes europeos.

De esta forma, como lo expresaba Freire, los Estados ahora supuestamente independientes reflejaron un modelo de sociedad eurocéntrica; lo mismo ocurrió en el ámbito de la educación, que es lo que a este trabajo específicamente concierne.

A partir de este aspecto, o mejor dicho, desde que *emerge* ante los sentidos la existencia de este aspecto, se hace notoria, pero más precisamente ineludible, la exigencia del pensamiento que Boaventura de Sousa Santos denominó *posabismal*, acompañado, por supuesto, de un sentimiento emancipador; emancipador pero multicultural. Se vuelve necesaria la manifestación de una verdadera *ecología de saberes*, un proceso genuinamente integrativo e intersubjetivo del pensamiento que logre romper con los patrones monológicos del saber. Se vuelve necesario aprovechar las dicotomías propuestas por Derrida pero en un sentido inverso, el cual, curiosamente, no es excluyente.

Así, el fenómeno inverso de encubrir, que es *descubrir*, no tiene por qué significar violencia; descubrir significa “retirar el velo”, señalar lo evidente pero oculto; es, en este específico relato de la decolonización del saber, un sinónimo de *emancipar*, o bien de *reivindicar*. Construir una epistemología del sur, desde el sur, es construir los inversos derridaianos positivos,<sup>15</sup> después de haber deconstruido el discurso de la violencia; descolonizar lo colonizado, aprender lo “desaprendido”, descubrir lo “encubierto”, revelar la verdadera naturaleza *multi* e *inter*, detrás de lo monológico.

15 El autor citado no habló jamás del término aquí utilizado; sin embargo, en la explicación del falocéntrico, bien indicaba Derrida que, en el fondo, los discursos logocéntricos, categorizantes *per se*, representan ausencias. Por ejemplo: lo que es arriba no es, por lo tanto, abajo; lo que es desarrollado no es, por lo tanto, subdesarrollado. Estimamos, por ende, que una ruptura de los discursos explícitamente logocéntricos debería romper con la exclusión de las categorías; nos referimos con esto a la inversión de las dualidades; así descolonizar es re-escribir la ausencia que dejó la colonización. La imposibilidad de concebir esta idea sin ayuda del maestro Derrida, obliga a utilizar tal término para designar este fenómeno (Rodríguez, 2010, pp. 17-54).

De esta forma reseñamos lo profundamente eficaz que podría ser la aplicación de la propuesta pedagógica de Paulo Freire en la enseñanza latinoamericana para la consecución de estos objetivos, como un primer paso hacia la construcción de un sujeto político problematizador, interpelante, un filósofo-político de la sociedad.

## **Hacia una educación problematizadora, la propuesta pedagógica de Paulo Freire y el cuestionamiento de la razón monológica en las instituciones educativas**

En este punto nos acercamos nuevamente, de forma sutil (o a paso de lobo), a lo necesario que resulta el rescate de tesis como las de la pedagogía de Paulo Freire, que brevemente se desarrollaban al iniciar esta reflexión. Sin embargo, retengamos momentáneamente esta idea, para dar paso a una cuestión a primera vista no relacionada, pero que, al final (no solamente de este escrito sino también de la línea abismal —y por tanto el posible final como desaparición de la línea abismal—), puede darnos una idea sobre el punto de partida desde el cual desarrollar la ecología de saberes propuesta por De Sousa. Es, curiosamente, el ya largamente tratado problema del logos, de la razón.

Por lo tanto, es profundamente curioso cómo una de las dos piezas fundantes de lo que pertenece a la propuesta de este escrito, se explica en términos de la filosofía europea, pero también el cómo, sin el saber latinoamericano, sin la idea de un pensamiento posabismal, ecológico, la tesis que plantearemos aquí resultaría completamente un sinsentido, estaría acéfala.

Así, pedimos que el lector note este fenómeno: el de la intersubjetividad multicultural transoceánica, que viene a derivar en un aprovechamiento de los saberes globales, ya no como fuerzas necrófilas, sino como interacción que permite, de hecho, la reivindicación de algunas de las filosofías olvidadas del mundo. Vamos a demostrarlo enseguida.

Al final, decíamos, el desarrollo de esta problemática hace resurgir el problema de la razón, la cuestión del logos, y para esto —se añadía—, resultaba preciso retornar sobre algunos planteamientos de la filosofía europea relativos al logos. Hablamos aquí del cuestionamiento de la razón realizado por Jacques Derrida en su ciclo de seminarios *La bestia y el soberano*. Durante los escritos, el francés indicaba la perversión sufrida por la palabra logos o razón a partir de la escritura de la Biblia, es decir, la mutación acaecida sobre el



concepto de razón a partir de su apropiación por el pensamiento abrahámico-co-judío (Derrida, 2008, p. 367).

Y no es para menos. En el comienzo del razonamiento europeo tradicional (y en el metarrelato de la filosofía europea sí es oportuno ubicar tal génesis en la filosofía griega), el logos se encontraba definido por la clásica concepción aristotélica presente en la Política (Derrida, 2008): “Zoon logon echon, animal rationale”. Esta frase era usada por el filósofo para hablar sobre aquello que es propio del hombre (un ser vivo capaz de razón). Nótese aquí que dentro de esta definición clásica no se habla de *ser vivo dotado de la razón*, o de *ser vivo que tiene la razón*; no. Se habla sencillamente de un ser vivo capaz de razonar, y tal concepción fue la principalmente tenida en cuenta hasta la imposición del cristianismo como principal exponente de la cultura hegemónica europea. Por lo anterior, recordemos aquí la transformación del concepto logos, ocurrida en el evangelio de Juan en la Biblia (Derrida, 2008, p. 366): “En arche en o logos, in principium erat verbum” (al principio era el verbo y el verbo era Dios).

En este punto ocurrió otra de las transformaciones silenciosas aquí reseñadas: el cristianismo se apropió de la razón. ¿Cómo? Faltaba aún una última pieza en la génesis (génesis bíblica ciertamente) de la razón cristiana como razón hegemónica, es decir, en el surgimiento del logos como razón evangelizadora y, dicho sea de paso, del logos en su manifestación actual: el mediador, el *mesítes, mesítes* como mesías, y por lo tanto, Jesús como mediador, Jesús como mito fundante de la razón hegemónica cristiana (Derrida, 2008: 364), que después se convertirá en la razón evangelizadora y terminará convirtiéndose en padre, o por lo menos *abuelo* (discursivo, fálico), de la educación bancaria.

Cuando se anuncia a Jesús como intérprete único de la palabra (*verbum*, logos bíblico), se blindará finalmente la tesis del logos cristiano como único logos. Porque si en el principio era el verbo (logos), el logos era Dios y además de esto Jesús dicta cuál es la palabra de Dios (dicta porque la interpreta con unicidad), entonces el logos cristiano termina convirtiéndose en único “logos”, que debe además ser impuesto en virtud de una voluntad divina (*por fuera de la ley*) y por lo tanto incuestionable, y es ésta la razón que se cierne sobre América Latina, ya explicada reiteradamente. Es, de hecho, la misma que se continuó con otros nombres, mediante otros fenómenos: como se destacó, el logos monolítico es muy en el fondo también el *ego cogito* de la colonialidad del saber.

Desaprender este modelo implica entonces cuestionar la tesis de la razón del más fuerte (es aquí donde comienza a formarse nuestra propuesta, donde la importancia de los saberes ecológicos *del sur* se hace evidente), y un sinónimo del más fuerte es casi siempre el *opresor*, porque la historia política enseña que la fuerza preservada es casi siempre la violenta, la que oprime. En este punto hemos chocado vertiginosamente, casi groseramente, contra la pedagogía de Paulo Freire; no ha sido otro acercamiento a paso de lobo, fue más bien una idea que apareció como quien devela de un tirón un mueble empolvado cubierto por una sábana. Porque la necesidad de interpelar, de cuestionar, de *existenciar-se*, *historiciar-se*, siempre permaneció suspendida en el oprimido, pero encubierta, a veces hasta para él mismo.

Ante el pensamiento abismal, proponemos como solución y como idea para continuar desarrollando la ecología de saberes, la implementación pedagógica, como método de alfabetización pero también de enseñanza tradicional (institucional y extrainstitucional), de la pedagogía problematizadora de Paulo Freire, propuesta en parte en su obra *La pedagogía del oprimido*. Ya hablamos sobre su filosofía, lo que nos lleva, con la esperanza de no hacer esta reflexión demasiado extensa, a reseñar brevemente su metodología de los círculos de cultura; método al cual, según nuestra percepción, haremos algunos comentarios (siempre entre paréntesis).

## Pasos en la investigación-educación-pedagogía-alfabetización de Freire:<sup>16</sup>

### Fase I:

El diálogo debe necesariamente ser aceptado, en consecuencia, el primer reto será convencer a la otra parte de sostener una conversación informal (rompimiento con el tradicional esquema catedrático). En ésta se explicarán los motivos e intereses de su presencia en el área (zonas de conflicto, barrios, universidades, colegios, escuelas, etc.). Por qué, cómo y para qué. El trasfondo debe ser la confianza y la simpatía necesarias para la manifestación del conocimiento.

16 Paulo, Freire, y Ernani Fiori, *Pedagogía do oprimido*. Capítulo III, pp. 70 y ss. Transcritos literalmente excepto por los comentarios entre paréntesis.

En caso de que se acepte la reunión (punto que podría verse sesgado negativamente en una institución pero no por esto menos pertinente), es conveniente buscar auxiliares. De tal forma el diálogo se inicia sin rodeos con todos. La misión del investigador es desarrollar una visión crítica sobre el ámbito en el que se mueven las partes, es dialogar con ellos a través del mundo.

Escisión del área (en una institución, la palabra área podría incluso ser remplazada por el objeto de estudio), análisis detallado de la misma. Se observa como algo nuevo, se captan impresiones. Hecha la escisión, cabe la incidencia de la visión crítica, propia, o a través del diálogo con sus habitantes (esta última idea resulta pertinente, sobre todo, en investigaciones sociales).

Se registrará todo, la forma de ser del pueblo (si es en una institución: los entornos comunes a los educandos en la medida de las posibilidades), sintaxis, comunicación; no como algo erróneo, sino entendiendo que tal es su forma de ver el mundo. Las observaciones producen un informe, que es necesario discutir en seminario.

El seminario se orienta a encontrar puntos en común. En tanto se realiza con el grupo de trabajo, resulta apropiado llevarlo a cabo en el lugar de estudio; de esta forma, al detectar similitudes en lo observado, el mundo se reconstruye (deconstrucción y reconstrucción), se retotaliza, generando una visión crítica antes ignorada sobre el mismo.

A partir de los pasos anteriores, es posible elaborar un programa de estudio.

## **Fase II:**

Identificadas las contradicciones (o ejes epistemológicos susceptibles de ser cuestionados), resulta pertinente escoger con el grupo de trabajo alguna en particular para estudiarla. Éstas pueden ser captadas en fotografías (u otros registros de acuerdo con al ámbito educativo), que es el método más deseable en que la comunidad debe reconocer la contradicción y reconocerse a sí misma.

Juego de decodificación-codificación. Serán los individuos quienes interpreten el mensaje, no será aquél dirigido ni demasiado enigmático.<sup>17</sup>

17 Cuando Paulo Freire refiere este término, quiere decir que no deben plantearse al educando objetos de conocimiento en forma exageradamente intrincada, de tal forma que lograr la decodificación no le sea imposible (Fiori, 2010).

## Posglobalización, descolonización y trausmodernidad

Impresión sobre la percepción anterior (pensamientos iniciales sobre el problema de investigación).

Una vez identificados los ejes temáticos, puede hablarse de un despertar crítico, que permitirá la interpretación simultánea. La decodificación autónoma pero sintetizada, de los datos obtenidos, de los problemas y sus causas objetivadas.

### Fase III:

Comienza un nuevo ciclo de discusión en los círculos de investigación, soportado en los avances anteriores, teniendo siempre presentes a los representantes del pueblo (directivas o incluso educandos socialmente influyentes si se está desarrollando en una institución). Un apoyo interdisciplinar desde la psicología y la sociología contribuyen a la recopilación. El papel de los auxiliares es crucial en la extroyección de sentimientos, pensamientos e ideas que en circunstancias usuales no se extroyectarían.

El proceso debe orientarse entonces hacia una reducción de ejes temáticos, con ayuda interdisciplinar y simultánea se orientarán a realizar ensayos encaminados a abordar problemas concretos.

El resultado nuevamente es la codificación, la cual permitirá la elaboración de un programa académico concreto, que será desarrollado a través de métodos didácticos. Aquí existirá un verdadero interés por aprender.

Desde aquí cabe, ahora sí, la decodificación en sentido estricto; en las reuniones podrán usarse lecturas de primeros capítulos de libros, entrevistas, discusiones, proyecciones y demás. Siempre que se hallan sometidas a la discusión. Es importante recordar que el espacio, por supuesto, admite, y además agradece, las críticas de los autores en cuestión, porque éstos se hallan en el mismo nivel que los educandos. Una discusión bisagra esencial podría ser, por ejemplo, el estudio antropológico de la cultura.

El educando será dinámico en las discusiones, podrá proponer temas de estudio, pero más allá de ello, con un poco de suerte, el educador y aquél serán ahora seres un poco más libres.

## Conclusión y propuesta

Vemos, pues, que la filosofía de Freire se encuentra sustentada en un marco procedimental que, recordemos, fue implementado con notorio éxito durante el desarrollo de los círculos de cultura en Chile, donde un campesino, a

quien la concepción bancaria clasificaría como ignorante absoluto, a través de una codificación discutía el concepto antropológico de cultura, declaró: "Descubro ahora que no hay mundo sin hombre". Y cuando el educador le dijo: "Admitamos, absurdamente, que murieran todos los hombres del mundo, y quedase la tierra, quedasen los árboles, los pájaros, los animales, los ríos, el mar, las estrellas, ¿no sería todo esto mundo?", "No —respondió enfático—, faltaría quien dijese: "esto es mundo". El campesino quiso decir (de una manera en que pocos filósofos serían capaces de hacerlo, me atrevo a decir), exactamente, que faltaría la conciencia del mundo que implica necesariamente el mundo de la conciencia (Fiori, 2010, p. 63).

Este y otros ejemplos son, por lo tanto, muestra del potencial alfabetizante, problematizante, y principalmente filantrópico del modelo pedagógico propuesto por Paulo Freire. Entre otras cosas, Freire logró ocupar el cargo de ministro de Educación, antes de verse obligado a dejarlo ante la profunda decepción que sintió al notar el poco interés que en realidad tenía el gobierno de promover este tipo de pedagogías pese a los resultados obtenidos. Es en este punto específico en que debemos retomar la petición que un día hizo Freire como conclusión de este escrito: que se retomen este tipo de pedagogías problematizantes en la enseñanza, no como una propuesta para solucionar un problema educativo específico o general (aunque grato sería que de su implementación esta consecuencia resultara), sino como un llamado más a la integración interactiva de la multiculturalidad global, que por utópica que parezca, no deja nunca de ser un horizonte deseable en el negro anochecer de los odios humanos. Proponemos entonces una herramienta más en la ya extensa discusión sobre una de las necesidades de las problemáticas sociales actuales: una revolución cultural y epistemológica no excluyente ni violenta, pero ciertamente con justicia cognitiva global.

*"El universo es fluir, nada es rígido e impenetrable, todo es amoroso y divisible. Lo angélico es lo humilde, y la virtud demoníaca. Nadie debe vivir pecaminosa y contemplativamente en espera de la gracia, sino conquistando la justicia mediante la acción, pero mediante una acción que lleve impreso el sello de la eternidad, o sea de la inteligencia creadora e inagotable, capaz de resolver el enigma del universo, cuyo arduo rompecabezas radica precisamente en su extrema simplicidad."*

German Espinosa, *La tejedora de coronas*.

## Bibliografía

- Aristóteles (2003). *La política*. Bogotá: Panamericana.
- Derrida, J. (2008). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 1 (2001-2002). Buenos Aires: Galilée.
- (2008). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 2 (2002-2003). Buenos Aires: Galilée.
- Díaz, M. (2011). "Racismo epistémico y monocultura: notas sobre las diversidades ausentes en América Latina." *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* (3): 14-28. Neuquén: Universidad Nacional de Comahue.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural.
- (6 noviembre de 2012). *La filosofía política actual en América Latina* (Franco Rule). Archivo de video.
- Espinosa, G. (2016). *La tejedora de coronas*. Bogotá: Penguin Random House.
- Fiori, E. (s/f). "Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire", en *Pedagogia do oprimido*.
- Freire, P., Faundez, A. (2013). *Por una Pedagogia da Pergunta*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Heródoto (1994). *Historias*. Libros I-IV. Edición de Antonio Gonzáles Caballo. Madrid: Akal.
- Rodrigues, C. (2010). *Rastros Do Feminino: Sobre Ética E Política Em Jacques Derrida*. Tesis de doctorado. Río de Janeiro: Pontificia Universidade Católica.
- Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente* Buenos Aires: Clacso.

# Resignificación epistémica para una práctica pedagógica descolonial

Rogelio Acevedo Oquendo<sup>1</sup>

Juan Sebastián Martínez Echavarría<sup>2</sup>

Yiseth Paris Corrales<sup>3</sup>

*"Hombre soy; nada de lo humano me es ajeno."*

Terencio

## Introducción

La práctica pedagógica hegemónica se sustenta en un marco teórico que porta consigo la trayectoria histórica del ejercicio de dominación, negación y afirmación de proyectos culturales de unos grupos humanos en relación con otros —por ejemplo, la relación entre Europa o Estados Unidos como centro, y África, Asia y América Latina como periferia en el actual sistema mundial—. Este sustento permite a los pueblos coloniales establecer visiones de mundo "unidimensionales",<sup>4</sup> e impide realizar desarrollos teóricos que verdaderamente respondan a las condiciones históricas, sociales y culturales de los distintos grupos humanos sobre la tierra.

Aun cuando este marco teórico desarrollado en Europa aportó significativamente a la comprensión de la educación y las prácticas pedagógicas, debe

1 Profesor de la licenciatura en filosofía e historia de la Universidad La Gran Colombia, filósofo egresado de la Universidad Nacional de Colombia y magíster en filosofía latinoamericana por la Universidad Santo Tomás de Bogotá.

2 Licenciado en educación comunitaria con énfasis en derechos humanos de la Universidad Pedagógica Nacional y la licenciatura en filosofía e historia de la Universidad La Gran Colombia.

3 Estudiante de último semestre de la licenciatura en humanidades y lengua castellana, con intereses en las construcciones simbólicas en la transmodernidad. Editora de la revista literaria y filosófica *Montaña de Letras*.

4 En el sentido crítico que propone Herbert Marcuse, partiendo de las determinaciones externas que se hacen sobre el individuo y de las cuales no tiene control.

ser repensado a la luz de una historiografía no restringida al entorno anglosajón y de una epistemología no limitada al formalismo excesivo de la ideología de la ciencia — o lo que se podría entender como “logocentrismo” —. Tal revisión parte de reconocer la alta tecnología discursiva, analítica e histórica de la filosofía occidental, como es el caso de la teoría crítica creada en Fráncfort. Si bien ésta no supera el eurocentrismo, resulta útil si se la sitúa históricamente y se actualiza de acuerdo con las condiciones concretas de los pueblos que, por el sesgo eurocéntrico, resultan excluidos, haciendo de esta teoría un discurso provinciano y epistemológicamente incompleto.

Para efectos de lo anterior, este texto retoma ideas que vienen siendo construidas en el trabajo elaborado por el semillero “Dialogando con el sistema mundo”, perteneciente a la licenciatura en filosofía e historia de la Universidad La Gran Colombia. El trabajo se divide en:

1. La distinción conceptual entre *episteme* y *epistemológico* en el marco de la teoría crítica emergente.
2. Discusión entre los saberes locales y saberes universales. Se consideran los criterios de validez que discriminan los saberes con pretensión de universalidad de aquellos que no.
3. Crítica a la visión del saber como elemento que debe ser transmitido frente a la construcción popular del saber.

## 1. La idea de episteme

La episteme rige toda dimensión humana, siendo fundamento de las creencias, las acciones y las ideas. El concepto de ideología se acerca a esta noción si se asume como algo más que un discurso, si se entiende la ideología como una forma de “existir” en el mundo, lo cual implica una acción, una valoración de los entes y de las personas.

La episteme es una producción de subjetividades. El concepto de episteme involucra la conformación del aparato psíquico en relación con la identidad sexual, la economía de los placeres y la organización de los deseos, los cuales determinan las aspiraciones personales y colectivas. No se trata, por lo tanto, de una dimensión estrictamente epistemológica —entendida como elaboración conceptual que se haría efectiva por medio del discurso formal, basada en una concepción del procesamiento mental como cognitivo, sin involucrar aspectos socioafectivos de carácter histórico—. Se trata, en su lugar, de un complejo tejido cultural elaborado



históricamente, que determinó la estructura de lo mental a partir de una valoración prelingüística del mundo.

El pensamiento es un complejo cultural de carácter histórico que determina la forma de la subjetividad, la normatividad ética, la concepción del universo. Es decir, por pensamiento no ha de entenderse únicamente el contenido o la actividad mental, sino ante todo el complejo constructo simbólico que dota de orden o sentido al universo en una determinada organización social.

A través del mito, el discurso metafísico, la estética —o la apreciación de lo bello y el goce estético—, la magia o los valores morales, se expresa el pensamiento y, como tal, antecede a todo proceso cognitivo, por ser el salvoconducto de la vida humana. Gracias a la actividad del pensamiento son posibles las prácticas económica, pedagógica, política y erótica como actividades *humanizantes*. Esta acepción del pensamiento como estrategia de supervivencia otorga carácter ético material al mismo y de esta manera toda dimensión humana se ve determinada éticamente. El pensamiento es, en términos generales, la forma de mantener la existencia humana, pero no hace parte de la naturaleza humana. Precisamente, el carácter *no-natural* del pensamiento se advierte en su condición histórica, siendo la elaboración de la cultura el resultado de una valoración del mundo en su enfrentamiento a las hostilidades que podrían imposibilitar la continuación de la vida. Así, la vida se establece como fuente de valor, y por tanto, carente en sí misma de valor. La filosofía, los credos religiosos, la ciencia, como formas de pensamiento, tienen un carácter ético fundamental en relación con la dignidad de la vida.<sup>5</sup>

La formalización de los discursos epistémicos se orienta hacia la universalización, es decir, su validez y su verdad no dependen del contenido histórico de la cultura de la cual provienen, sino que pretenden que su estructura lógica sea suficiente para lograr este carácter universal. En este proceso de formalización se pierde necesariamente la riqueza semántica de los discursos epistémicos o, en palabras de Dussel:

Siempre e inevitablemente, la humanidad —fuera cual fuese el grado de desarrollo y en sus diversos componentes -- expuso lingüísticamen-

5 Enrique Dussel desarrolla esta tesis de la vida como fuente de todos los valores en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Aquí planteo la posibilidad del principio ético material como fundamento universal de todo acto bueno. Exponer en este espacio el argumento de Dussel nos llevaría demasiado lejos, no siendo, por el momento, nuestra intención. En consecuencia, remitimos a la obra del filósofo latinoamericano para su mayor comprensión; baste mencionar que el presente ensayo retoma muchas de las posturas críticas de este autor.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

te las respuestas racionales (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no se refutara) a [...] núcleos problemáticos por medio de un proceso de "producción de mitos" (una mitopoiesis).

La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente (Dussel, 2011, p. 15).

El tránsito de la episteme a la epistemología está mediado por relaciones de poder, lo que implica la apropiación o la negación de los saberes de los dominados, lo cual se entiende como epistemicidio.

### 1.2 Epistemicidio

Hay por lo menos dos formas de negar al otro. La primera es su desaparición física, brutal y contundente. La otra es sutil, aceptada por quien la sufre, incluso solicitada y defendida. Se trata de la muerte simbólica del otro, que vendrá a llamarse epistemicidio, porque en la construcción de la realidad ese otro no es reconocido como sujeto, sino como un ente: como objeto sobre el que se ejerce dominio o es tratado como simple instrumento de realización del que domina. Ejemplos históricos de epistemicidio son los procesos de anexión y colonización de los territorios de América, África o Asia, donde, muchos de los seres humanos que los habitaron, fueron reducidos a la condición de esclavitud, convirtiéndose en medios para la extracción y la producción de capital. La conformación del moderno sistema mundo constituye un complejo epistemicidio a nivel planetario (Sousa Santos, 2009).

La epistemología surgida de la negación del hecho histórico epistémico "encubre" otros saberes con la afirmación del saber hegemónico. Así, la institucionalización del saber reproduce y valida, intencionalmente o no, el poder hegemónico, sin ser capaz de ponerlo en cuestión. La formación de la población estaría en función de esta epistemología encubridora y, en consecuencia, las prácticas sociales tenderán a reproducirse generalmente en el sentido de este ocultamiento. El desarrollo de las prácticas pedagógicas<sup>6</sup> en las relaciones

6 Desde la perspectiva de Enrique Dussel, las prácticas pedagógicas son el encuentro cara-a-cara con el otro y por lo tanto manifiestan aquello que se recibe del Otro. Esto permite el tránsito de lo erótico a lo público. Cf. Dussel (1980).

actuales denota las formas de epistemicidio: el *femicidio* —la negación de la otra por sus condición de género—, el *filicidio* o negación del niño y el *fratricidio*, en cuanto asesinato político del oponente, el *ecocidio*, el asesinato del nicho humano (Dussel, 1998).

Se puede trazar una línea tomando en consideración los mecanismos reproductores de la episteme fundante de la cultura occidental en los cuales es posible encontrar manifestaciones de epistemicidio. Por ejemplo, la producción musical en masa, que tiende a fortalecer los valores de la sociedad de consumo, el sometimiento de la mujer al esquema falocéntrico, el culto excesivo al cuerpo o la promoción de la cultura de la *basura* —en la que todo, incluso las personas, son consideradas como desechables—.

En la forma “académica” de esta episteme algunas disciplinas siguen sin ser críticas de sus presupuestos antropológicos —muchas veces veladamente racistas, sexistas y anticorpóreas— y son enseñadas a la población con la consecuencia de que ésta continúa sin recursos intelectuales que le permitan superar —no reproducir— sus problemas más cotidianos. Tomemos un ejemplo que podría ser bastante ilustrativo: en el marco de la enseñanza de la filosofía, los preceptos morales suelen presentarse a la luz de un sistema abstracto de relaciones conceptuales que pretende tener alcance universal y, por ende, incluir dentro de esa conceptografía una igual definición abstracta de ser humano. Ahora bien, en realidad, los presupuestos *universales* dependen del marco epistémico del cual son deudores. La *filosofía* oficial que se enseña en todo el mundo responde al marco cultural hegemónico de la ideología “occidental”; es decir, a un discurso legitimante del orden colonial que afirma la libertad y los derechos humanos en la metrópoli, mientras hace silencio o pretende explicar por cuestiones de desarrollo social, la falta de libertad de la mayoría de los pueblos de la tierra. Esta contradicción entre el discurso y la complejidad social está presente, por ejemplo, en una de las regiones del centro-oriente de Colombia, el departamento de Boyacá. Allí, gran parte de la población es rural y sus formas de vida tienen una diferencia muy marcada con las de las zonas urbanas, ya que dentro de los discursos económicos y políticos hegemónicos lo rural es sinónimo de subdesarrollo por el poco avance significativo de las formas de producción.<sup>7</sup> En ese sentido, el “atraso” de la población campe-

7 Esta contradicción entre el discurso hegemónico y la complejidad social, en el caso de la población rural de Boyacá es descrita como “aburguesamiento del campesinado”, proceso según el cual las clases campesinas no sólo buscan un mejoramiento significativo de la calidad de vida, sino la imposición de

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

sina tendría que ser resuelto con el avance hacia la forma establecida por el discurso hegemónico, o dicho en otros términos, superando la “falta de libertad” que implica esta condición, lo cual se lograría con la incorporación de la población *atrasada* al proceso de modernización hasta alcanzar una sociedad liberal, abierta y plural. Tal tentativa desconoce o pretende desconocer que la contradicción es inherente al propio desarrollo progresivo de la modernidad.

Por esta razón, las teorías críticas, aun cuando son eurocéntricas —y por ende, epistemicidas— permiten “romper” el sesgo etnocéntrico y proyectar sin negar definitivamente los progresos que el propio desarrollo de la civilización occidental tiene como valiosos, aunque teniendo cuidado de no reproducir sus desaciertos. Semejante tarea demanda la enunciación de un criterio que nos permita juzgar qué debe quedarse y qué no. Este criterio es de carácter ético, anterior ontológicamente a cualquier juicio de carácter estrictamente epistemológico. La búsqueda de tal criterio supone, por lo tanto, un método de investigación no limitado al orden formal del discurso y la “vuelta” a la lógica dialéctica.

### La lógica dialéctica para la legitimación de una ética epistémica con prelación de universalidad

Una teoría crítica completa —de alcance mundial— parte, efectivamente, del criterio de verdad material, superando el de validez formal. Tomará las técnicas de investigación y de análisis lógico de acuerdo con el *contenido (material)* de los pueblos para así poder elaborar conceptos adecuados al perfil histórico-simbólico específico. La lógica dialéctica, la fenomenología y la genealogía son técnicas discursivas de carácter materialista y en cuanto tales son relevantes para nuestro estudio. La primera supera el marco estrictamente formal, incluyendo en su corpus el contenido material de los juicios epistemológicos —las emociones, la memoria o las relaciones económicas, entre otras—. Igualmente, el análisis fenomenológico “salta” hacia los referentes de la conciencia, asumiéndolos como valores consustanciales para la formación de juicios verdaderos. Finalmente, la genealogía, que de alguna manera recoge las dos técnicas mencionadas, contando con sus interesantes variables, se propone

---

visiones de mundo que buscan [...] adoptar creencias y actitudes conservadoras de clase media o alta urbana con el fin de acomodarse a situaciones económicas y sociales existentes (Fals, 1973, p. 16).

encontrar los orígenes materiales de los discursos más allá del formalismo lógico, propio del positivismo.

La formación escolar o universitaria centrada en el positivismo desconoce otros horizontes de sentido, limitando la formación de los sujetos en los claustros educativos a la construcción teórica elaborada y legitimada en tan sólo cinco países del mundo —Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos y la imagen de una Grecia antigua elaborada por “Occidente”—, restringiendo la capacidad creadora de los pueblos al sesgo heleno-eurocéntrico. Este sesgo significa una desproporción y una contradicción en cuanto a los sueños democráticos que esos mismos países dicen promover.

En este sentido, se hace imperativo establecer los límites de este marco teórico que pretende horizontalidad —y que, sin embargo, en su práctica se manifiesta a través de relaciones verticales de poder—, para determinar en qué aspecto los discursos y las prácticas pedagógicas desarrollados actualmente en las diferentes regiones de la periferia mantienen esta contradicción.

Es necesario plantear la discusión a partir de la no coincidencia entre lenguaje y realidad, por cuanto la verdad, o el valor veritativo de todo juicio, se funda en el contenido material de lo que el juicio refiere. Contraria a la acepción coherentista, formal, lo que se pretende es la búsqueda de legitimación de discursos desde la perspectiva aquí asumida, no la restringida al análisis sintáctico o gramatical, sino a la compleja y contradictoria realidad humana, irreductible a los límites de los sistemas de pensamiento (Lefebvre, 2006). Así, la verdad de los juicios formales depende, a la larga, de los procesos de abstracción que las comunidades humanas efectúan según sus sistemas de representación simbólicos, con los cuales construyeron históricamente la realidad. Ahora bien, la realidad en tanto construcción humana, se sujeta a los límites del lenguaje, el cual nunca es una referencia absoluta a la realidad objetiva, aun cuando los mismos pueblos así lo crean. En otros términos, no es posible que ninguna comunidad humana tenga el privilegio de abstraerse de las “contaminaciones” culturales.

De tal manera, las construcciones teóricas encierran complejas concepciones religiosas —si se entiende religión en su sentido original, como una red simbólica cuya función principal es *ligar*, cohesionar la comunidad de vida— y éstas cumplen la función ética de preservar la vida humana. Tal definición de la verdad demanda el estudio de la lógica dialéctica, por cuanto la misma asume al movimiento social como sustrato de validez de las teorías científicas.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

cas desde la producción social (Dussel, 1985). Aun así, queda por resolver el criterio ético universal que posibilite una crítica acertada en estos tiempos globalizados.

Dicho criterio ético es de orden material y responde, de acuerdo con la ética de la liberación de Dussel, a la praxis humana consistente en la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana comunitaria. Los juicios éticos responden, como todo juicio, a procesos de abstracción, sujetos a "dejar por fuera" de lo definido aspectos que hacen parte del fenómeno adyacente al objeto de pensamiento. De manera que el *contenido* de los juicios sigue siendo una creación, en el sistema simbólico, de la *realidad*. Toda realidad es realidad para sí y lo *demás*, inevitablemente, se pierde o se escapa. Así, la verdad de los juicios queda limitada al desarrollo económico-político y simbólico de cada comunidad humana y es, por lo tanto, histórica (Dussel, 1998).

Sin embargo, el carácter universal de la verdad material en la ética de liberación se demuestra en el principio deontológico de responsabilidad de vivir, propio de los humanos y presente en toda comunidad. Las variables que adquiere dicho principio deontológico de acuerdo con las condiciones materiales e históricas de cada comunidad, se determinan por los principios que Dussel denomina de validez intersubjetiva y de validez antihegemónica (Dussel, 1998). El consenso al que llegan los miembros de la comunidad de vida, antes que lingüísticamente, determina la validez de los discursos y preceptos morales o jurídicos en tanto validez intersubjetiva. Pero cuando los sistemas sociales producen víctimas, como ocurre en el sistema mundo vigente, se hace necesaria la creación de un discurso de validez antihegemónica, que *invalida* los discursos que legitiman la condición de víctimas. El discurso de validez antihegemónica opera dialécticamente, pero no en un nivel abstracto, sino desde la interpelación de las víctimas (Dussel, 1998). De ahí que toda práctica pedagógica descolonial parta de la crítica a la epistemología formal legitimante, asumiendo la praxis social de los pueblos victimizados, que incluyen las diferentes formas de exclusión en la cotidianidad, como el machismo, las diversas formas de racismo, entre otras.

La descolonización epistémica en el nivel de la construcción del *ethos* comunitario tiene que considerar el tema del lenguaje, ya no centrado en su formulación abstracta epistemológica, es decir, desde la lógica, sino como episteme, desde la materialidad del lenguaje como construcción comunitaria de redes simbólicas.

## El lenguaje es acción humana

A través del lenguaje no sólo nombramos las cosas, lo que conformaría el nivel estrictamente gnoscológico; también permitimos que se constituya el sentimiento de individualidad y colectividad, a partir de la modificación que se genera en los mensajes comunicativos entre emisores y receptores dentro de una comunidad. De esta forma, es preciso decir que el lenguaje es dinámico y es acción, nos permite crear múltiples realidades en las cuales modelamos nuestro presente constantemente y también el de los demás; a partir de lo que escuchamos, hablamos, callamos con otro sujeto, logramos moldear en un sentido u otro desde un complejo semiótico definido por Roger Bartra como redes simbólicas, las cuales permiten la completud de los procesos mentales (Bartra, 2014).

Por ende, la forma en que operamos el lenguaje es el factor que define la "identidad" en términos comunitarios antes que individuales. La idea de nuestro ser y de los demás ha sido constituida comunitariamente y tal interpretación permite ganar dominio sobre la propia vida. Al plantear un papel activo del lenguaje, se logra un diseño de aquello en lo que descamos convertirnos en tanto sujetos activos. Es ahí donde la ontología del lenguaje pretende centrar su foco, en comprender al ser humano como eminentemente social, contradiciendo de esta manera la ontología moderna,<sup>8</sup> que supone la preexistencia de un lenguaje privado anterior al comunitario o social.

Por esta razón, el ser humano no tiene un ser fijo o inmutable, siempre está inventándose o reinventándose dentro de una línea histórica, no estando sujeto a una sustancialidad predeterminada. No hay certeza de lo que podríamos llegar a ser o en qué transformarnos; esto se va construyendo desde la acción inmediata, a la vez que histórica, de los diferentes pueblos según sus condiciones materiales existencia. Si son víctimas de un sistema social, ello se expresará en las formas lingüísticas como protesta, como interpelación.

Por lo que, una comprensión ontológica de nosotros mismos no podría llegar a tener una respuesta concreta o determinada de lo que pueda significar "ser humano". Entonces, existen múltiples realidades o posibilidades que compartimos todos en tanto seres humanos; es lo que Heidegger llamó el *Da-sein*, el "ser-en-el-mundo" que somos. Este autor reconoció que, para entender

<sup>8</sup> Visible y vigente en la antropología desde Descartes o Hobbes, hasta los actuales ideólogos neoliberales, por ejemplo, Hayek, Fukuyama o Popper.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

o por lo menos acercarnos al "ser humano", se debía recurrir al lenguaje, pues los seres humanos habitan en el lenguaje. El ser humano se inventa a sí mismo dentro del lenguaje (Heidegger, 2014). Es una construcción lingüística que pareciera oscilar entre la realidad y la ficción. Y si esta tesis se hace extensiva a las condiciones de los pueblos que sufrieron el epistemicidio y la injusticia económica, se puede formular la hipótesis de que ese ser en el mundo responde a las epistemes particulares de cada comunidad humana. La extensión de la crítica heideggeriana hace del propio Heidegger un crítico de sí mismo. Esta criticidad, en palabras de Lévinas, se expone justamente en la metafísica de lo Mismo (Lévinas, 2012), esto es, en la exterioridad de lo Mismo que se autorreferencia como totalidad. Dussel retomará esta tesis del filósofo semita en su método analéctico (Dussel, 1998).

Por ello, si retomamos las enseñanzas de Heráclito, estamos en un proceso de flujo constante, nunca iguales, cambiando continuamente, lo que expresaría un modelo dialéctico de pensamiento. Y como en un río, si sólo nos concentramos en un lado del ser, es decir, en lo lleno, será difícil nombrarlo río, ya que no se tuvo en cuenta el no ser, que sería el vacío, entonces tendrá otro nombre, ahora podrá ser un estanque, tal vez, sin movimiento y sin vida. De igual forma, no podemos comprender cómo somos, puesto que, si solo pensamos en el ser desde lo que es, sólo se estaría nombrando una parte desde el lenguaje y no el todo, es decir, desde el no ser. Sin embargo, sabemos cómo pueden ser las cosas desde lo que observamos, o cómo las interpretamos, pues vivimos en un mundo de interpretaciones. El ir en pos de lo que aún no es confiere a la metáfora heraclitiana un carácter crítico descolonial, si ese no ser se lee como lo negado desde la voluntad de poder identificable históricamente, que se opone como posibilidad. La exterioridad del Otro en tanto distinto del ser es precisamente la víctima y se revela como otro digno de ser. La paradoja presente en la mecánica de la exclusión, expresada por Dussel en el principio de exclusión (Dussel, 1998), plantea que los sujetos individuales ahora tengan que organizarse aisladamente, para crear consensos que legitimen prácticas sociales no legitimadas por el poder hegemónico.

Ahora bien, para que lleguemos a un acuerdo colectivo de interpretaciones, se requiere como base la escucha. Al ser nosotros sistemas cerrados en tanto sujetos individuales, la posibilidad de abrimos a nuevas interpretaciones parte del acto comunicativo; esto nos permite comprender las acciones de otras personas. Es a partir de ello que logramos construir diferentes historias



del otro “Todo otro es el reflejo de un alma diferente en el trasfondo de nuestro ser común” (Echeverría, 2002, p. 170); *debemos* concedernos plena autoridad en cuanto somos expresión válida del fenómeno general del ser humano, permitimos comprender las acciones humanas de otras personas.

Entonces, ¿por qué se nos hace fácil entender la psicología de los personajes en alguna obra literaria, siendo éstos externos a nuestras personalidades? Para ello debemos tomar distancia de la persona que somos y adentrarnos en nuestro ser ontológico, es decir, en nuestro ser compartido con otros, dejando a un lado el ser en tanto individuo, para observar el parecido que tenemos con el otro.

Por ello, la literatura, que incluye los mitos de los pueblos originarios, será la que logre penetrar con mayor ímpetu en nuestro ser ontológico, elevándonos por sobre las dimensiones de lo que puede suceder y lo que no con el alma humana.

El fenómeno de escuchar tiene como resultado dos momentos; en el primero de ellos nos despoja de ese ser individual que somos, de aquella construcción propia de realidad y, en el segundo, nos permite acercarnos al ser ontológico, es decir, a todos aquellos aspectos constitutivos que el ser humano comparte con los demás. En ese orden, podemos escuchar a los demás porque las acciones del otro son posibles para nosotros, esto es, también ejecutables para nosotros como individuo. La comunidad tojolabal es un bello ejemplo del poder pedagógico del acto de escuchar (Dussel).

En su poema “Canto a mí mismo”, Walt Whitman incluye el siguiente verso: “soy grande, contengo multitudes” (Whitman, 2014, p. 75), para señalar que el ser humano contiene la posibilidad de cualquier otro ser humano, con toda su amalgama de verdades emocionales y físicas. En relación con el sesgo eurocéntrico, las palabras de Whitman pueden leerse como que la humanidad no es una sola, sino que ha de responder a la multiplicidad de formas de ser en los mundos.

## La cuestión del humanismo y el criterio de responsabilidad

La cuestión del humanismo —el ideal de ser humano que se ha constituido históricamente— debe ser planteada de acuerdo con el sentido de la responsabilidad, es decir, de la capacidad de cualquier comunidad humana de respon-

---

9 Como sentencia deontológica.

der por la preservación, la reproducción y el desarrollo de la vida humana. En cuanto las sociedades humanas logran crear condiciones menos contradictorias entre su desarrollo cultural y el peligro de desaparición de la especie humana, estarán en un nivel racional más responsable. De manera que el sentido comunitario de la responsabilidad se conforma, en principio, como criterio universal —anterior lógicamente a la producción cultural de cualquier pueblo de la tierra— con el cual estaríamos en condiciones de criticar teórica y prácticamente.

En nuestro caso concreto, la episteme de la América colonial se nutre del humanismo de raíz judeocristiana y viró hacia distintas expresiones culturales cada vez más complejas, producto no sólo del contacto cultural con los mismos pueblos europeos, sino también con las tradiciones africanas y de los pueblos originarios que, a pesar del epistemicidio, resistieron bajo la forma del sincretismo religioso o la producción artística, relatada por Carpentier en su estilo realmente maravilloso:

[...] Al pasar frente al edificio circular del que habían salido los sacerdotes, Ti Noel vio que se trataba de una iglesia, llena de cortinas, estandartes y baldaquines, que albergaba una alta imagen de la Inmaculada Concepción.

Pero lo que más asombraba a Ti Noel era el descubrimiento de que ese mundo prodigioso, como no lo habían conocido los gobernadores franceses del Cabo, era un mundo de negros. Porque negras eran aquellas hermosas señoras, de firme nalgatorio, que bailaban la rueda en torno a una fuente de tritones; negros aquellos dos ministros de medias blancas, que descendían, con la cartera de becerro bajo del brazo, [...] negra, en fin, y bien negra, era la Inmaculada Concepción que se erguía sobre el altar mayor de la capilla, sonriendo dulcemente a los músicos negros que ensayaban una salve (Carpentier, 1983, pp. 95-96).

Pero el humanismo descolonial habrá de ser forjado conforme a la conciencia histórica de los pueblos excluidos, resignificando epistémicamente los aportes de Occidente. Los dioses yorubas perviven en el simbolismo del cristianismo católico, son resignificados epistémicamente, resistiendo el epistemicidio del que fueron víctimas los pueblos africanos durante el desarrollo del capitalismo.

Con estas bases históricas y humanísticas, y no exclusivamente formales, será posible redefinir una perspectiva ética material —de contenidos— a partir de los “núcleos problemáticos” que surgen en el seno de las comunidades humanas concretas. A partir de esta perspectiva ética material será posible la resignificación de la pedagogía comunitaria.

## Para una pedagogía comunitaria

Pensar una pedagogía comunitaria, según el planteamiento señalado, conlleva considerar una construcción humanística subyacente a la práctica pedagógica. Tal práctica, en un sentido muy general, se expresa en su cotidianidad —y no sólo en las instituciones educativas—, avanzando en el seno de las relaciones humanas y el sistema de valores que la acompañan. Por tanto, hablar de práctica pedagógica implica abordar los temas de la eticidad cotidiana —episteme en tanto conjunto de valoraciones— en los campos del erotismo, la política, la tecnología, la economía y la estética.

El estudio de estas dimensiones permite tener una mirada un tanto más específica de los saberes conformados histórica y comunitariamente, que son pertinentes para la formulación de una pedagogía comunitaria. En este sentido, los saberes cotidianos son contrastados con los saberes producidos en la academia —que deben superar su sesgo eurocéntrico—, buscando que la producción teórica emerja del diálogo con los saberes heredados y contruidos empíricamente por las comunidades humanas. Esto implica replantear la forma de adquirir conocimiento, para lograr una forma alternativa que rompa con la división social del saber que restringió el conocimiento considerado legítimo a determinado sector de la población, con la consecuente contradicción entre los intereses de ese sector —generalmente asimilado por el poder hegemónico— y los de las comunidades en su conjunto. Sus consecuencias en la formación de la comunidad se verán con el tiempo, cuando quienes reciben la educación institucionalizada se den cuenta de que no saben nada o saben muy poco sobre su propia comunidad.

La vuelta a la pedagogía comunitaria pretende superar dialécticamente esa contradicción, resignificando los saberes negados, ocultados y en resistencia. Su impronta responde al deber ético material universal de defender la vida humana y desarrollarla dignamente, es decir, de superar la miseria física y psíquica en la que se encuentra la mayoría de la población latinoamericana

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

o, en palabras de Carpentier, construir ese “reino de negros” que amplíe el horizonte de sentido y conduzca a la transformación de las relaciones humanas impregnadas por la dominación colonial y la negación cultural. Léase “negros” en el sentido de los negados y excluidos, no limitado a las poblaciones afroamericanas; de ser leído como referente de la población específicamente afro, se corre el riesgo de ser interpretados como promotores de un nuevo etnocentrismo, como un pensamiento y una pedagogía de resentimiento. No, en su lugar se trata de la defensa de la dignidad de cada ser humano y de la naturaleza, que busca, precisamente, superar todo tipo de etnocentrismo y ser, en verdad, un pensamiento y una acción con pretensión de universalidad.

Así, la praxis comunitaria deviene necesariamente praxis pedagógica ético-política no formalista. Supone, por lo tanto, la crítica a diferentes campos relacionados con la pedagogía y la educación, como la psicología, las técnicas de evaluación de los saberes o las didácticas, así como la función social de los saberes construidos. Aun en las instituciones educativas, como en los libros de texto, se continúa con la idea estructuralista de una sustancialidad cognitiva, basada en estudios desarrollados en el centro del sistema mundo, donde las condiciones materiales son distintas. Son comunes las comparaciones entre los modelos educativos latinoamericanos con el caso educativo de Finlandia, por ejemplo, dejando por fuera no sólo las diferencias materiales en términos de desarrollo económico, sino también las relativas a la formación de la subjetividad. Tal olvido de la condición ontológica materialista del lenguaje, sumando el formalismo lógico inherente a la formulación epistemológica de la ciencia educativa y el sesgo eurocéntrico, impiden que la educación para la liberación —la única que puede ser llamada seriamente educación— sea fácticamente posible. La pedagogía seguirá siendo colonial.

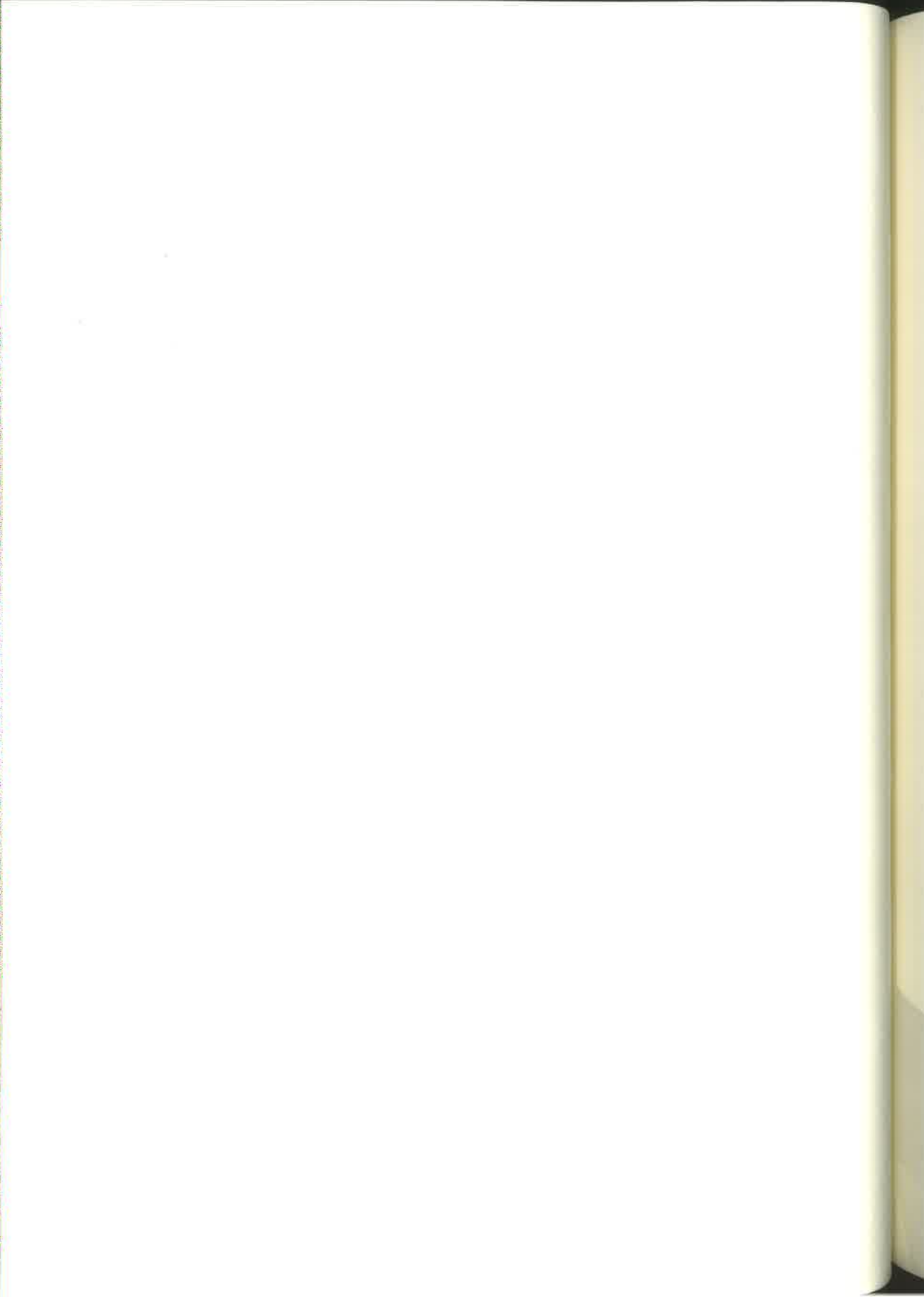
## A modo de conclusión

Las tareas del pensamiento crítico descolonial no se reducen a la mera producción académica; por el contrario, responden a las demandas de la comunidad de seres humanos marginados que luchan por recuperar su dignidad. La academia es un elemento fundamental en ese proceso de resignificación de la dignidad humana, siempre que su producción tenga como propósito la crítica de todo aquello que impida tal proceso y la propuesta de alternativas que la hagan posible.

La producción simbólica y teórica de los pueblos, en suma, tiene como función originaria pensar y producir conceptos dirigidos a la promoción de la humanidad, que le ayuden a superar sus contradicciones. Para que esa función sea efectiva, el ejercicio pedagógico ha de estar al servicio de la resolución de los problemas sociales más urgentes que aquejan a las comunidades. Esto último supone el esfuerzo de superar el esquema de educación centrado en el individuo, permitiéndonos reconocer la importancia del ámbito comunitario en la vida cotidiana del ser humano. Sólo de esta forma, creemos, podrá la teoría avanzar hacia una sociedad más ética.

## Bibliografía

- Bartra, R. (2014). *Antropología del cerebro*. México: FCE.
- Carpentier, A. (1983). *El reino de este mundo*. Bogotá: Oveja negra.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. México: Trotta.
- (2011). Pensamiento de los pueblos originarios (Introducción). En E. Dussel y Bohórquez, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino", 1300-2000* (pp. 15-20). México: Siglo XXI.
- Echeverría, R. (2002). *Ontología del lenguaje*. Caracas: Océano.
- Heidegger, M. (2014.). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Lefebvre, H. (2006). *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI.
- Whitman, W. (2014). *Hojas de hierba*. Madrid: Ali.



# Una aproximación freireana a las fronteras entre Estados Unidos y México

*Eric Chávez*<sup>1</sup>

## Un giro freireano hacia las fronteras entre Estados Unidos y México

La frontera entre Estados Unidos y México, a lo largo del río Grande, siempre fue un espacio geopolítico disputado. Incluso antes de que América del Norte invadiera México en 1848 y del lamentable fracaso de la actual guerra contra las drogas, las tierras fronterizas entre Estados Unidos y México siempre fueron sitios históricos de rebeldía. Antes de 1848, sin embargo, las escaramuzas fronterizas respondían principalmente a su abundante suministro de agua de río y tierras fértiles cercanas; mismas que en los últimos años se agotaron debido al uso excesivo, lo que es motivo de preocupación. Dado que este tramo de tierra es muy vasto y variado, este trabajo sólo se enfocará en la metrópoli fronteriza de El Paso-Ciudad Juárez y, teniendo en cuenta estudios anteriores, demostrará cómo se puede aplicar un marco freireano a dicha comunidad fronteriza con el fin de alcanzar una praxis viable de liberación para las clases oprimidas.

---

<sup>1</sup> Eric Chávez es estudiante de doctorado nacido en El Paso, Texas, y criado en la zona fronteriza entre México y Estados Unidos de Ciudad Juárez, Chihuahua. Obtuvo una Licenciatura en Historia, otra en Psicología y Maestría en Filosofía en la Universidad de Texas en El Paso. Sus intereses de investigación actuales se centran en cómo la agencia individual y grupal está históricamente informada, producida y desafiada a través de expresiones culturales y artefactos como el grafiti en las ciudades fronterizas entre Estados Unidos y México durante el siglo XX. Los enfoques metodológicos de Chávez están inspirados en una constelación de historia fronteriza, historia intelectual y social, historia latinoamericana, teoría crítica, fenomenología y filosofía de la liberación.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Durante el periodo precolonial, desde alrededor de 1050 hasta 1375, la región del Paso del Norte se caracterizó por la presencia de asentamientos estacionales menores, ahora calificados como “rancherías” por arqueólogos e historiadores (Peterson, Johnson y Willis, 2000, p. 7). Importantes tribus nativas que colonizaron la región durante siglos, como sumas, mansos, jumanos y rarámuris, se dedicaron a actividades dispersas de caza y recolección (Simental, Gutiérrez Roa y Reyes, 2010, p. 13). En las afueras de la región del Paso del Norte, apaches y comanches competían por el control territorial (Hämäläinen, 2008). La Corona española se estableció por primera en esta región en 1532, gracias a la expedición dirigida por el conquistador Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien llegó acompañado por su esclavo negro, Estebanico (Simental, Gutiérrez Roa y Reyes, 2010, p. 14). La colonización española del norte de México implicó un cambio dramático en el paradigma sociopolítico de este espacio, que evolucionó desde un paradigma de cazadores-recolectores cuasi nómadas hacia asentamientos periféricos permanentes articulados a un centro (la misión y/o el presidio, articulados a su vez a la provincia capital, que se articuló con la metrópoli española en la península ibérica). De hecho, los únicos relatos históricos que mencionan las actividades de las tribus indígenas precoloniales en esta región provienen de los documentos que dejaron los conquistadores y los sacerdotes españoles; por lo que, las únicas ideas disponibles sobre estos pueblos indígenas parten de una perspectiva sesgada e imperialista. En consecuencia, esas potencias europeas crearon la definición dada a estas personas fronterizas nativas. Tales disparidades sociopolíticas, desafortunadamente, continuaron desde 1532 hasta 1848 y posteriormente hasta nuestros días.<sup>2</sup>

2 Hay que tener en cuenta los nombres dados a estas tribus indígenas, en particular los mansos, que puede traducirse como “los domesticados” o “los sumisos”. Obviamente, esto refleja los puntos de vista de los conquistadores españoles sobre los indígenas, quienes los consideraban primitivos, débiles y serviles. Además, el modo de vida periférico, que continuó desde la Conquista española de México, puede verse no sólo en el nivel micro, como son las colonias a lo largo de la frontera, sino también en el nivel macro, en ciudades fronterizas como El Paso y Ciudad Juárez, articuladas a poderosos centros financieros y “ciudades globales” como Ciudad de México, Nueva York, Los Ángeles, Hong Kong y Londres. Para una discusión más detallada sobre la relación entre las ciudades globales y las ciudades fronterizas véase Staudt, Fuentes y Monárrez Fragoso (2010).



## Freire: pedagogía crítica como discurso

Un análisis crítico de la historia y la cultura con perspectiva freireana puede ser útil para una pedagogía liberadora<sup>3</sup> a lo largo de esta frontera. Como señala el educador y pionero brasileño en el campo de la pedagogía crítica, Paulo Freire: "La acción cultural es siempre una forma de acción sistémica y deliberada que opera sobre la estructura social, ya sea con el objetivo de preservar esa estructura o de transformarla" (Freire, 1970, p. 180). El acceso a las condiciones históricas y culturales del presente puede darnos una visión mucho más informada sobre cómo podemos configurar el futuro de nuestra estructura social contemporánea, siempre teniendo en cuenta que el marco de la historia de Freire (historias pasadas, presentes y futuras) son deterministas e invitan a las diferentes culturas a buscar posibilidades abiertas para la autodeterminación. Éste es el propósito de la pedagogía crítica: usar nuestra propia historia y cultura para convertirnos en individuos libres. La filosofía freireana de la historia y la cultura puede aplicarse fácilmente a la frontera México-Estados Unidos, particularmente en el límite fronterizo de El Paso-Juárez-Las Cruces, donde las herramientas hegemónicas preexistentes se pueden usar para un cambio transformador y emancipatorio. Pero, antes de ubicar ciegamente un marco freireano en la parte superior del territorio fronterizo entre Estados Unidos y México, debemos delinear dicho marco básico y examinar un intento fallido de incorporación de dicha metodología como ejemplo de lo que no se debe hacer, para finalmente considerar los errores de este último; ello proporciona recomendaciones sobre cómo adaptar la filosofía y la praxis freireana a la frontera entre Estados Unidos y México.

En primer lugar, el texto seminal de Freire, *La pedagogía del oprimido*, describe cómo opera la teoría del opresor, la "teoría de la acción antidialógica". Dicha teoría obedece a la implementación de las siguientes prácticas simultáneas: conquista, división/gobierno, manipulación, invasión cultural y, lo más vital, la internalización del opresor por los oprimidos (Freire, 1970, pp. 138-160). Todas estas prácticas funcionan con el objetivo de crear una falsa conciencia, enfrentando a los oprimidos unos contra otros. Cada eje de la teoría de la acción antidialógica se refuerza mutuamente para mantener a las clases oprimidas vulnerables a la explotación. Después de diagnosticar y

3 Voy a seguir adelante y en este ensayo me arriesgaré a usar el término freireano "liberador" y "emancipador" indistintamente.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

describir las complejidades de la teoría de la acción antidialógica en nuestra vida cotidiana, Freire avanza las prescripciones en términos de su positivo: la teoría dialógica de la acción.

Establece dicha dialéctica al introducir la filosofía de Martin Buber de la división "I-Thou". Esta división tiene que ver con la diferencia inherente a un "Yo" individual y un Otro "no-yo" (Freire, 1970, p. 171). Diferencia que, de acuerdo con Buber, debería producir la atención de la necesidad de la existencia del Otro para dar existencia a mi propio ser.<sup>4</sup> Para Freire, esta dependencia mutua entre el Yo y el Tú debe producir una relación ética de respeto mutuo y solidaridad. Cada uno de nosotros es un "Yo" y un "Tú" atrapados en una dinámica constante que llamamos lenguaje y sociabilidad: historia y cultura. Según Freire (1970), todos somos "dos mil que se convierten en dos yoes", y como tales, "... los sujetos se encuentran en cooperación para transformar el mundo" (p. 167). Es importante notar aquí la diferencia crucial entre transformar el mundo y simplemente adaptarnos al mundo; el primero tiene que ver con la subjetividad y el segundo con la objetividad. Uno es infinito, mientras el otro es finito. Conocer a otro en un marco freireano es una relación Yo-Tú y nunca una objetivación Yo-Ello. Por lo tanto, para transformar el mundo, uno debe esforzarse por convertirse en un sujeto en un mundo atrapado debajo de los objetos. Desde el momento en que nacemos, ya nos estamos adaptando al mundo, pero a lo que tenemos que apuntar es a la capacidad de transformar nuestro mundo. Según Freire, esto sólo puede hacerse a través de la teoría dialógica de la acción y su praxis resultante, utilizando una pedagogía crítica.

Bajo el marco de Freire, los sujetos no se dominan entre sí en una batalla interminable por la supervivencia o el prestigio, sino que se levantan juntos para nombrar el mundo y transformarlo, asegurando la supervivencia de los demás. En otras palabras, simplemente no entendemos el mundo, y lo arreglamos empleando las etiquetas de nuestra propia explotación; no obstante, debemos actuar juntos para trascender el estancamiento de la razón pura y la objetividad; esto es, cómo llegamos a comprender que el mundo es lo que motiva en nosotros cómo actuar en el mundo. Sin embargo, entenderse no es lo mismo que entender un objeto. Para entender el concepto de diálogo de Freire, es importante considerar la distinción de Buber entre las relaciones Yo-Iú y Yo-Ello. Este diálogo no es sólo una cooperación ciega o ingenua

4 Véase Martin Buber (1958), quien dice: "Me vuelvo a través de mi relación con el Tú; cuando me convierto en Yo, te digo. Toda la vida real se encuentra... la relación con el Tú es directa" (p. 11).

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

entre dos sujetos autónomos (no hay objetos involucrados aquí). Un diálogo freireano es una cooperación armoniosa entre los líderes, las personas y su entorno compartido. El líder revolucionario ayuda a las personas a convertirse en líderes en y para ellos mismos. Para que esto ocurra, un medio primario de cooperación debe ser un diálogo abierto. Como señala Freire: "La cooperación, como característica de la acción dialógica, que ocurre sólo entre los sujetos (que pueden, sin embargo, tener diversos niveles de funciones y por lo tanto de responsabilidad), sólo puede lograrse a través de la comunicación" (Freire, 1970, p. 168). Dialogar con, y no hacia la gente es el primer paso hacia una pedagogía crítica freireana.

En este delicado equilibrio entre el líder y la gente Freire introduce el concepto de "adhesión" en oposición al de "conquista". La adhesión es la "coincidencia libre de elecciones", a través de un diálogo abierto, "mediado por la realidad" (Freire, 1970, p. 168). Sólo en este diálogo abierto entre actores históricos desiguales podemos analizar la realidad en la que estamos inmersos. Entonces podemos plantear tal realidad como un problema, en lo que Freire llama "situación límite", y desafiarla tomando una clara acción emancipadora, estableciendo medidas claras para transformar esa realidad en algo mejor para todos. Tal postulación de la realidad como problema no es sólo un *sloganizing* o la reglamentación de principios preestablecidos, es una invitación a una "revelación del mundo" crítica con otros. Un proceso interminable de crítica y descubrimiento. Como afirma Freire: "La adhesión del pueblo es posible gracias a esta revelación del mundo y de sí mismos, en la práctica auténtica" (1970, p. 169). Un diálogo abierto no debe ser sin sentido, se basa en descubrir y desafiar lo que Freire llama "factibilidad no probada" o "situaciones límite", para luego continuar con las "investigaciones temáticas" de nuestra realidad histórica y cultural específica. Freire señala: "El diálogo es significativo precisamente porque los sujetos dialógicos [...] no sólo conservan su identidad, sino que la defienden activamente y crecen juntos" (Freire, 1994, p. 107). Además de que no debe ser sin sentido, un diálogo abierto no debe ser abstracto; debe sustentarse en el mismo descubrimiento y desafiar las "situaciones límite" y las "investigaciones temáticas" dentro de nuestro contexto histórico específico.

Para que este diálogo crítico e infinito realmente tenga lugar, es necesario crear un ambiente de posibilidades abiertas y dinámicas, así como un respeto constante por las diferencias de los demás. Una forma de materializarlo es

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

mediante el acto de soñar. Soñar nos permite alcanzar estos horizontes filosóficos críticos e infinitos. En la acción antidialógica sólo hay un sueño: el progreso. En opinión de Freire, los sueños son los "motores de la historia", y éstos no necesariamente progresan en una narrativa unilineal; sin sueños como motores de la historia, no hay posibilidad de cambio (Freire, 1994, p. 81). Siguiendo al autor, los sueños son necesariamente abiertos y, al mismo tiempo, constituyen un hecho sociohistórico. Una vez más, insistimos en que este no determinismo debe ser parte de cómo conceptualizamos nuestras historias y nuestra cultura. En este sentido, Freire sostiene que muchos intelectuales marxistas, así como los llamados líderes, deben superar nuestra propia presunción, nuestra propia obsesión por el fatalismo y el prestigio antes de alcanzar cualquier praxis emancipatoria verdadera. Aclarando este punto, Freire argumenta que "la lucha de clases no es el motor de la historia, sino que es ciertamente una de ellas" (1994, p. 81).

En consecuencia, sostiene que la humildad es una característica esencial de cualquier líder revolucionario. Ésta es paralela a la conceptualización de los sueños abiertos. Como los sueños, la humildad nos mantiene en el camino de ser abiertos y de querer aprender cada vez más. La humildad mantiene esa curiosidad eterna que nos permite aprender de manera crítica (esto es, curiosidad epistemológica). No podemos existir sin asombro y sin curiosidad del mundo mientras estamos inmersos en el mundo y con él. Esta "maravilla" debe estar en una perspectiva dialéctica con nuestras propias condiciones existenciales, para alcanzar primero una conciencia crítica y luego la curiosidad epistemológica que conducirá al cambio emancipatorio. Tal multiplicidad crítica e infinita hace que sea más fácil lograr esta curiosidad eterna que puede conducir a un cambio transformador. Bajo el marco freireano, no podemos dejar de aprender; la educación es liberación. Freire considera que el marxismo tradicional sólo tiene lugar para la regimentación y no para la educación (1994, p. 82). Del mismo modo, alineado con la singularidad de su énfasis en la humildad es como los líderes deben permitirse estar equivocados, admitir su error y disfrutar de la humildad en comunidad; porque las respuestas se encuentran con la comunidad y no sin ella. La confianza necesaria para que un líder reconozca sus propios errores creará un ambiente de tolerancia y cooperación entre todos los sujetos.

## Nombrando la frontera Estados Unidos-México a través de un diálogo freireano

La frontera entre Estados Unidos y México siempre fue un espacio altamente fluido y poroso de constante sincretismo cultural, proximidad e interacción. La cooperación, no sólo entre los actores estatales, sino también, y más importante aún, entre los no estatales, convirtió la frontera entre México y Estados Unidos en una potencia geopolítica económica y cultural muy visible en todo el mundo. La científica política y académica fronteriza, Kathleen Staudt, observa, "las fronteras de Estados Unidos y México son sitios contrahegemónicos. Bajo la apariencia de reglas formales, maquinaria política, leyes de inmigración y construcciones de género, las personas se mudan, trabajan, se protegen a sí mismas y participan en la producción cultural creativa" (1998, p. 2). Más recientemente, el antropólogo Alejandro Lugo argumentó que los tropos lingüísticos, que crean una sinécdoque compleja en las conjeturas de la metáfora y la metonimia (y la conjetura del lenguaje y la sociabilidad)<sup>5</sup> mantienen ciertas estructuras ideológicas e ideacionales que nos permiten comprender lo histórico y lo cultural, (re)producciones de la economía maquiladora en Ciudad Juárez (2008, pp. 92-93). Por lo tanto, la frontera contiene la "situación límite" y "temas generativos" a la espera de "investigaciones temáticas". Sin duda, la frontera es un sitio contrahegemónico, un tropo cultural y una narrativa abierta, que invoca la ingenuidad de la curiosidad epistémica del pueblo, necesaria para una teoría dialógica de la acción. Sin embargo, las sórdidas realidades económicas neoliberales (la acción antidialógica, el TLCAN) impiden en gran medida las interacciones abiertas entre las personas. Peor aún, las disparidades económicas no funcionan en el vacío, siempre están acompañadas de otros problemas sociales, por ejemplo, disparidades en la salud. Las disparidades sociales continuamente son reificadas por la maquiladora y los sistemas de control capitalista de libre comercio, que sirven para concretar (y expropiar) las ideas del Otro como intrínsecamente inferiores/superiores e ilegales/legales (dependiendo de qué lado del muro fronterizo nacieron).

5 Una sinécdoque compleja que se origina a partir de metáforas, metonimia y discursos cotidianos que incluye no sólo elementos lingüísticos, sino también sociales, culturales, históricos, políticos, tecnológicos y espirituales. Esto también está muy relacionado con el concepto de Freire de "temas generativos" como una herramienta para comprender críticamente nuestro mundo antes de iniciar acciones emancipatorias (Freire, 1970, p. 97).

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Es aquí, en la conjetura del lenguaje, el poder y la sociabilidad que el líder revolucionario debe ser muy sensible a este lado tolerante del ser humano y alcanzar una experiencia de vida abierta con los necesitados. La primera instancia de la praxis revolucionaria es una conversación honesta a instancias del Otro. La parte paciente de la máxima freireana "paciencia impaciente" debería ser priorizada en el primer encuentro con el Otro. Pero, una vez que esta barrera de comunicación se rompe y los egos se abandonan, la impaciencia debería equilibrar la ecuación. Uno debe ser paciente para escuchar, pero una vez que nos escuchamos unos a otros, la impaciencia se debe arrastrar y la acción debe tener lugar. En consecuencia, no sólo se enseñará a los necesitados sobre cuestiones económicas y de salud, sino que, en un sentido más pragmático, también se debe pasar un tiempo considerable enseñando (y aprendiendo) la base de la comunicación para cada comunidad específica. Es importante no esperar que la comunidad esté equipada con la misma terminología desarrollada a lo largo de los años. El mero acto de hablar con la comunidad (y no con la comunidad) ya incorpora la praxis del diálogo, la cooperación, la adhesión y la curiosidad epistémica; necesariamente, estos conceptos se entremezclan para crear lo que Freire llama acción dialógica. Hablar y reunirse unos con otros equipará tanto al docente como al alumno para percibir su realidad personal y social, y para estar preparado de manera de manejarla críticamente y no sólo de forma prescriptiva o adaptativa.

En el campo de las disparidades de salud entre familias de trabajadores agrícolas mexicanos en Estados Unidos, Beth Sandlin Pruitt (1980) hizo un intento por aumentar el discurso abierto y freiriano. Aunque su estudio se publicó hace más de 20 años, sus hallazgos aún son muy relevantes porque, lamentablemente, no se lograron muchas mejoras en la vida de los trabajadores agrícolas (ni en salud ni en economía). De hecho, sólo en la región triestatal El Paso-Juárez-Las Cruces, más de 14000 trabajadores agrícolas viven, trabajan y contribuyen a la economía y la cultura de la frontera (Marentes y Marentes, 1999; Bowers, 2014). Según el Centro de Derecho y Pobreza de Nuevo México, "los trabajadores en cuestión ganan un promedio de \$ 9000 USD por año para una familia de cuatro. Esto está muy por debajo del ingreso anual de \$ 23 850 USD etiquetado como el nivel de pobreza para una familia de cuatro en 2014 por los Servicios Humanos y de Salud de EE.UU." (citado en Bowers, 2014). En este sentido, resulta urgente abordar las condiciones económicas y de sa-

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

jud tan horribles que aún afectan y mantienen a los más pobres de nuestra región explotados y desinformados.

Una de las ideas brindadas al lector actual por el estudio de Pruitt es el hecho de que, dentro de las comunidades de migrantes, los problemas de comunicación, las barreras del idioma y la movilidad geográfica estarán a la orden día (1980, p. 15). Una de las principales fallas del estudio Pruitt (1980) fue la estructura de preguntas y respuestas utilizada. Aunque las preguntas apuntaban a abordar el pensamiento crítico, los investigadores entregaron una lista de respuestas predeterminadas para que los encuestados pudieran elegir; en otros casos, no tuvieron la paciencia de continuar el diálogo. Pruitt considera que uno de los principales factores que impidió la implementación de la pedagogía freireana fue la típica respuesta: "No sé" (1980, p. 65).

Sin embargo, esto no debió ser visto como un impedimento en sí mismo, sino como una oportunidad para abrir horizontes de comunicación entre investigadores y comunidad. De hecho, un cambio freireano a este dilema implica reconocer que las respuestas de "No sé" refieren justamente a lo que uno está tratando de superar. Así, Rebecca Ramos y João Ferreira-Pinto (2006) realizaron un estudio a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México, en el que se implementó con éxito un modelo freireano. Según estos expertos en salud, su éxito logrando aumentar la concientización sobre el VIH-sida entre los ciudadanos fronterizos radicó en que los principios pedagógicos de Freire estaban en el centro de sus proyectos de "detección temprana" (Ramos y Ferreira-Pinto, 2006, p. 143).

Según Ramos y Ferreira-Pinto, "los Promotores [proveedores de salud] primero tuvieron que aprender de los pacientes con VIH qué barreras sentían que les impedían cuidar mejor su salud, y qué les permitiría manejar mejor su salud física y las demandas psicológicas de su enfermedad" (2006, p. 143). Ésta es la razón por la cual un maestro no puede entrar en una situación de diálogo con expectativas preconcebidas respecto a la estructura y la dirección del mismo. Además, un maestro no puede ingresar a una comunidad con predisposición a obtener la respuesta correcta. Nuevamente, primero es necesario lograr la paciencia; sólo entonces se puede proceder a la acción. Como se mencionó anteriormente, una forma viable de que este diálogo freireano pueda implementarse a lo largo de la frontera Estados Unidos-México es abrazando las estructuras ya existentes de contrahegemonía y cooperación entre actores no estatales (Staudt, 1998, pp. 58-59). La economía informal existente en los

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

entornos fronterizos cotidianos es el lugar perfecto para que la creatividad cultural propicie una (re)producción transformadora y emancipadora. Por ejemplo, las/os fayuquera/os (que trafican artículos libres de impuestos de ida y vuelta en El Paso-Juárez), los vendedores ambulantes,<sup>6</sup> las colonias y las trabajadoras domésticas son agentes prominentes de la economía fronteriza.

Desde finales de los años ochenta, entre 30 y 40% del PIB total de México proviene de la economía informal (Macias y Cazzavillan, 2010, p. 357). Por lo tanto, en lugar de centrarnos únicamente en las situaciones límite y en las barreras que representan nuestras condiciones actuales (inmigración, militarización de fronteras, guerra contra las drogas, injusticia ambiental, bajos salarios, etc.), deberíamos abrazar las "grietas del sistema" que hemos creado a lo largo de la historia como cultura fronteriza para eludir el control gubernamental y capitalista de nuestras vidas; y así, mantener la supervivencia y la dignidad de nuestra gente. La implementación de un marco freireano a lo largo de la zona fronteriza México-Estados Unidos requerirá, indudablemente, una visión abierta y tolerante de las diferencias por parte de todos los actores involucrados (estatales y no estatales). Y es a través de estas mismas diferencias que podemos encontrar un camino viable hacia la unidad y la emancipación. Abrazando las transgresiones sociales y culturales como pedagogía crítica, y las protestas legítimas contra la naturaleza sofocante del Estado-nación capitalista, uno puede encontrar una fuente libre de una teoría de acción dialógica factible. Ésta es exactamente la "viabilidad no probada", que presupone la acción liberadora. Revertir exclusivamente la teoría marxista tradicional sólo llevó a la práctica problemática, a menudo en completa oposición entre sí y/o rápidamente reprimida por los poderes neoliberales. Como afirma Freire, mantener un sano equilibrio entre las investigaciones teóricas y la concretización de tales conceptos a través de la praxis de la pedagogía crítica y la cooperación abierta puede ayudarnos a alcanzar un nivel de concientización (conciencia crítica) que garantice la transformación del mundo en un lugar equitativo para todos nosotros; una frontera a la vez.

6 Los nombres de los espacios urbanos donde se venden / compran tales productos "ilegales" se conocen coloquialmente como: tianguis, vendutas, mercados o tiraderos. En Juárez, Mercado Centeno y Mercado Cuauhtémoc son dos de los mercados callejeros más populares; aquí puedes encontrar de todo, desde exquisitos platos regionales hasta incienso sagrado, pasando por DVD piratas para destronar a los productos de Nike y Gucci. En el lado estadounidense de la frontera, se encuentran algunos de los mercados callejeros más populares (que incluyen más o menos los mismos productos que sus contrapartes en Juárez): Fox Plaza y Bronco Swap Meet.



## Bibliografía

- Buber, M. (1958). *I y Thou*. 2a ed. Nueva York: Collier Books.
- Bowers, M. L. (14 de diciembre de 2014). Border Farmworkers Still Lack Health Care". *Frontera Norte Sur*. New Mexico State University. Disponible en <https://fnsnews.nmsu.edu/border-farmworkers-still-lack-health-care/>
- Freire, P. (1970). *The Pedagogy of the Oppressed*. Nueva York: Bloomsbury Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. Nueva York: Bloomsbury Press.
- Hämäläinen, P. (2009). *The Comanche Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Lugo, A. (2008). *Fragmented Lives: Assembled Parts: Culture, Capitalism, and Conquest at the US-Mexico Border*. Austin: University of Texas Press.
- Macías, J., Cazzavillan, G. (2010). The Informal Economy in Mexico. A Structural Equation Approach. *The Journal of Developing Areas* 44(1): 345-365. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/41428209>
- Marentes, C., Marentes, C. P. (diciembre de 1999). Sin Fronteras: 15 Years of Struggle. *farmworkers.org*, Sin Fronteras Organizing Project. Disponible en <http://www.farmworkers.org/sinfreng.html>
- Peterson, J. A., Brown, R. B., Willis, M. (2000). *Archaeological Survey of the Clint Landfill in East El Paso County, Texas*. El Paso: Archaeological Research, Inc. Texas Antiquities Permit Series no. 2156.
- Pruitt, B. S. W. (1980). *An Adaptation of the Paulo Freire Method for Health and Nutrition Education Among Mexican-American Migrant Families*. M.A. Thesis, Michigan State University.
- Ramos, R., Ferreira-Pinto, J. B. (2014). "A Transcultural Case Management Model for HIV/AIDS Care and Prevention." En Herman Curiel y Helen Land (eds.), *Outreach and Care Approaches to HIV/AIDS Along the US-Mexico Border* (pp. 139-157). Nueva York: Routledge.
- Simental Flores, R., Gutiérrez Roa, E., Vásquez Reyes, Ó. (2010). *Paso del Norte en el siglo XXI: Breve Historia de Ciudad Juárez*. Ciudad Juárez: UACJ (Colección Bi-Centenaria).
- Staudt, K. (1998). *Free Trade? Informal Economies at the U.S.-Mexico Border*. Filadelfia: Temple University Press.

**Posglobalización, descolonización y transmodernidad**

Staudt, K., Fuentes, C. M., Monárrez Fragoso, J. E. (eds.) (2010). *Ciudades y Ciudadanía en Estados Unidos-México. Orden: la Región Metropolitana de Paso del Norte*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

# Sobre los principios constitutivos de una economía para la vida

## (Una propuesta teórica)<sup>1</sup>

Luis Jorge Álvarez Lozano<sup>2</sup>

La crisis civilizatoria en que nos hallamos inmersos es la manifestación del socavamiento de la vida humana y de la naturaleza provocado por el despliegue del capitalismo. Desde sus orígenes<sup>3</sup> ha sido sustancialmente un sistema generador de crisis sociales y crisis ambientales. En su faceta actual, como capitalismo global, estas y otras crisis alcanzan dimensiones planetarias. Crisis que atentan contra la vida en el globo. Pero, además de generar crisis en la sociedad y en el medio ambiente, el capitalismo mundial de inicios del siglo XXI presenta signos de haber llegado a sus propios límites, entrando de lleno a una crisis sistémica de reproducción. Ya no sólo provoca crisis; ahora el propio capitalismo está en crisis. Se trata de un moribundo en terapia intensiva, que vive artificialmente del crédito, de burbujas financieras, estímulos fiscales, rescates bancarios, energéticos baratos, del despojo de recursos naturales y de la explotación de los trabajadores. Por tanto, resulta absurdo pensar la vida humana y la de la naturaleza en el contexto de este sistema. Que algunos mitos propios del capitalismo hagan creer lo contrario, es cosa que no anula lo

1 El presente trabajo es una propuesta personal sobre la definición teórica de los principios constitutivos de una economía para la vida. Desde luego, para su construcción me inspiré en varios autores y discusiones, especialmente aquellas sostenidas con los doctores Enrique Dussel y Franz Hinkelammerl.

2 Economista con maestría en Humanidades (Filosofía Política). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Profesor titular en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Miembro de la World Association for Political Economy (China) y de The Nature and Evolution of Capitalism in All World Project (Rusia). Ha participado en eventos académicos y políticos en México, Costa Rica, Honduras, Ecuador, Venezuela, Cuba, Bolivia, China, El Salvador, Argentina, Guatemala y Panamá. Autor de *Principios fundamentales de una economía para la vida* (2015) y coautor, entre otros, de *Un mundo sin crecimiento* (2016), *Un mundo sin trabajo* (2008) y *Un mundo sin educación* (2007).

3 Marx expresó con claridad su lógica: "Por consiguiente, la producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota toda riqueza: la tierra y el hombre" (Marx, 1966, pp. 423-424).

dicho aquí. Por ello, la crítica y la superación del capitalismo empiezan por la crítica de semejantes mitos.

## Naturaleza de los mitos y principios constitutivos del capitalismo

En efecto, aun cuando desde la Ilustración se ha presentado a sí misma como libre de mitos, la modernidad capitalista formula mitos tanto como cualquier sociedad anterior (Hinkelammert, 2008). El pleno empleo, el crecimiento infinito o el libre comercio entre las naciones son algunos de esos mitos. Se habla de erradicar la pobreza o de llevar bienestar a todos en el mundo, a pesar de la cuarta revolución industrial en marcha, los límites biofísicos del planeta o la presencia histórica de un imperialismo proteccionista. Por tanto, su función mítica no es otra que la de aparentar mejorías sin alterar el *statu quo* capitalista. Hoy en día, divulgados por los *mass media*, las élites políticas y ciertos sectores de la academia, estos mitos se vuelven moda conforme a la coyuntura económico-política del momento. Así, por ejemplo, primero para festejar el desplome del socialismo histórico y ahora para contener a los movimientos alternativos,<sup>4</sup> uno de los mitos más importantes del capitalismo ha sido, sin duda, el del capitalismo global de libre mercado como fin de la historia. Trazado por Francis Fukuyama tras la caída del muro de Berlín y el colapso de la Unión Soviética y de los países de Europa del Este, los apologistas del capitalismo vienen sentenciando que en tal sistema reside el destino de la humanidad. "No hay alternativas", decretaba la Dama de Hierro. "El capitalismo no está muerto, no hay alternativa al capitalismo", reafirmó en la reciente crisis Simon Johnson, uno de los economistas más influyentes del mundo, ex economista en jefe del Fondo Monetario Internacional.

Pero este mito, como el resto de los mitos afines al capitalismo, no está solo; se enmarca en teorías sociales, como la neoliberal, que plantean *principios universalistas* del orden social que se hacen pasar por principios eternos.<sup>5</sup> Y justo por esta pretendida perpetuidad sin principio ni fin se declara el fin de la historia o se plantean leyes de la historia que determinan con necesidad

4 Francois Houtart, quien fuera activista del movimiento social de São Paulo, dejó dicho que una "de las bases del sistema económico capitalista es la de afirmar y hacer creer que no hay alternativas" (2001, p. 44). Este texto se suma a la serie de propuestas que demuestran que sí hay alternativas.

5 Véase al respecto Hinkelammert (2010, pp. 31-48).

irrestringida este fin de la historia. Pero también está arropado por discursos ideológicos como la "versión pop" del globalismo, que llega a un "determinismo paralizante", pues a su entender se ha constituido un "sistema mundial autorregulado y que, por lo tanto, la economía escapa a los controles políticos" (Saxe-Fernández, 1999, p. 12). Sin embargo, a la luz de la razón histórica y crítica, es innegable que el capitalismo no es eterno ni irreversible su estrategia de globalización, porque es un sistema social que no obedece a regularidades perpetuas como las de mundo natural no-humano, es decir, a *principios deterministas universales*.

Ciertamente en el mundo físico, químico y biológico no-humano existen regularidades perpetuas (*ewige Regelmäßigkeiten*) a las cuales solemos referirnos bajo el término compuesto de "leyes naturales". Éstas son la interpretación humana de tales regularidades del universo a esos niveles de organización de la materia. Por ejemplo, la atracción entre cuerpos o gravitación. Dicha fuerza de atracción está presente en todo tiempo y espacio. Este fenómeno, al ser una constante del universo que no presenta excepciones, adquiere el rango de ley. La ley de la gravitación universal es, por tanto, la expresión de la racionalidad científica a tal fuerza de atracción perpetua. Esta misma fuerza es la que hace que los objetos siempre sean atraídos hacia el suelo. Ley, en este sentido, se entiende como necesaria y universal. En cuanto ley, nos es útil, pues a través de su entendimiento podemos explicar y predecir fenómenos propios del mundo físico, pero además podemos darles una aplicación social, por ejemplo, en las industrias de la construcción, de la navegación aérea, la colocación satelital, etcétera.

Pero desde otra perspectiva, que aquí quiero destacar, la gravitación como regularidad perpetua es un *principio determinista*, en el sentido de que determina la organización de la materia en el universo, con todas sus características y procesos, sin el cual no sería lo que es; entendiendo por el término "principio" el fundamento último o causa primitiva de las cosas. Es, en este sentido, como el *arché* de los griegos. Sin tal principio de gravitación, ahora desde esta perspectiva, no existiría el sistema solar como tal, es decir, la Luna no se movería en una órbita elíptica alrededor de la Tierra y ésta junto con el resto de los planetas no seguirían caminos elípticos en torno al Sol (Hakwing, 1992, p. 22); y con toda seguridad tampoco existiría la vida como la conocemos en la Tierra, incluyendo la vida humana. Por supuesto, tampoco habría sido formulada por Newton la ley de la gravitación universal. Por otro lado,

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

la fuerza de gravedad como tal, en cuanto principio, es independiente de la voluntad humana y no deja de existir porque el ser humano desaparezca o nunca haya existido —aunque sí es condición de existencia de la ley de la gravitación—. La ley de Newton no hace a la gravitación; la gravitación, como regularidad perpetua, y la astucia de la razón científica, hacen posible la interpretación de tal fenómeno en la denominada ley.<sup>6</sup> Pero la gravitación en cuanto *principio determinista universal* es sólo uno de varios principios sobre los que yace la realidad natural, incluyendo la humana. Algunos otros son el principio de conservación de la energía, el segundo principio de la termodinámica, el principio de la selección natural, etcétera.

En cambio, el mundo social no obedece a regularidades eternas y, en consecuencia, no pueden derivarse de él leyes de verdad natural; si bien es cierto que parte del pensamiento moderno ha pretendido interpretarlo de esa manera. Cuando economistas como John Stuart Mill hablan de la producción en general, advierte Marx en la Introducción a los *Grundrisse*, más bien tratan de “presentar a la producción [...] como regida por leyes eternas de la naturaleza [*ewigen Naturgesetzen*], independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad [*als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft*] in abstracto” (2001, p. 7). Otro ejemplo de esta pretensión es la idea, atribuida al economista francés Jean Baptiste Say, de que “l’offre crée sa propre demande (la oferta crea su propia demanda)”. Si la ley de Say fuera verdadera, entonces la dinámica del mercado sería tan estable y constante como la trayectoria de los astros conforme a la ley de la gravitación universal. Sería un sistema que, mediante una suerte de automatismo, funcionaría como una maquinaria en perfecto equilibrio. De ser el caso, no habría crisis económicas y no tendría sentido cuestionar una ley de verdad natural. Pero la veracidad de la ley de Say solamente llega hasta su enunciación. Fue refutada teóricamente por John Maynard Keynes, y la *Great Depression* de los años treinta del siglo pasado, que no fue sino una crisis de sobreproducción o por insuficiencia en la demanda agregada, reveló en los hechos la falsedad de tal planteamiento. No se diga el sinnúmero de crisis que le siguieron.

<sup>6</sup> Por cierto, ley y principio son términos la mayoría de las veces utilizados de manera indistinta. Aquí quiero, para enfatizar la comprensión de lo expuesto, intentar un uso diferenciado para cada uno, denotando con ley la presencia de una regularidad necesaria y universal, y con principio la presencia de una regularidad como fundamento de un orden natural o social. Ambos refieren a un mismo hecho, la regularidad de un fenómeno en cuestión.

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Pero, al no haber regularidades perpetuas en la realidad social, no sólo no pueden derivarse de ella leyes de verdad natural; tampoco encontramos principios deterministas universales como base de tal realidad. ¿Qué hay en su lugar? *Principios constitutivos sociales*.

De este modo, ante la ausencia de una regularidad perpetua que equilibre siempre la oferta y la demanda en los mercados, el capitalismo se fundamenta en un sustituto artificial. Este sustituto es el *principio de consumo ostentoso*. Significa que el consumo de la gente no está limitado sin más a la satisfacción de sus necesidades concretas de existencia, sino que se extiende a niveles ostentosos ante la búsqueda de la distinción social a partir de cierta propensión a la emulación. “Toda clase envidia y trata de emular a la clase situada por encima de ella en la escala social” (Veblen, 2004, p. 112), al punto que los miembros de cada estrato “dedican sus energías a vivir con arreglo a ese ideal” (Veblen, 2004, p. 98) de decoro, apuntaba Thorstein Veblen a finales del siglo XIX, en el periodo de auge de lo que los historiadores llaman como “capitalismo salvaje”. En una palabra: como no todo lo que se produce se vende, y dado que los capitalistas no producen por benevolencia sino para obtener ganancias, la gente es inducida a consumir la mayor cantidad posible de productos como parte de este juego social de la rivalidad suntuaria, en aras de que la demanda se iguale a la oferta.

No obstante, este principio es sólo uno de un conjunto de *principios constitutivos* sobre los que se estructura el sistema capitalista (Álvarez, 2015), siendo la búsqueda incesante de ganancias (mediante la mayor tasa de ganancia) y su reinversión para la acumulación de capital el principio rector de este conjunto —es decir, el determinante de que el capitalismo se constituya como un sistema crematístico (tópico que abordaré más adelante)—. Debido a este principio, la producción de la riqueza social no está orientada a satisfacer las necesidades humanas, sino a cumplir la exigencia de acumulación de los capitales. Por ejemplo, en vez de aprovechar las tierras para sembrar granos que alimenten a millones de personas hambrientas en el mundo, los grandes monopolios agroindustriales transnacionales producen biocombustibles con el fin de obtener ganancias; o en vez de construir casas de interés social para todos los sin techo, las inmobiliarias edifican condominios de lujo para la especulación. Se trata del principio que establece la dinámica de todo el sistema. No sólo la producción; también la distribución, el intercambio y el consumo

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

en el sistema capitalista siguen la pauta de la acumulación de capital —concepto desarrollado de forma magistral por Karl Marx—. <sup>7</sup>

Así, en vez de funcionar conforme a principios deterministas universales, el capitalismo globalizado se constituye sobre una serie de *principios sociales*. *Principios* en el sentido arriba mencionado, como fundamentos últimos sobre los que se estructura el orden “económico” vigente; y *sociales*, por cuanto que no es de una divinidad ni de la naturaleza de donde emanan tales principios, sino de la sociedad, aunque no de todos sus miembros, sino sólo de las élites que se benefician del orden existente.

Estos principios, si bien comparten con los principios deterministas universales del mundo natural el hecho de ser los fundamentos del orden capitalista y natural, respectivamente, al ser sociales, a diferencia de aquellos, se pueden modificar por voluntad. Son principios socialmente definidos y socialmente pueden ser destronados: son *contingentes*.

## Trascendiendo el capitalismo contingente mediante una economía autónoma

La actividad humana en general no obedece conclusivamente a regularidades eternas y universales. El ser humano crea sus propias regularidades, que en el presente son, pero que en el pasado no lo eran; que en algunas culturas son, pero que en otras no lo han sido. Una de estas regularidades, por ejemplo, es la división de poderes en el Estado. No siempre ni en todas las sociedades ha existido este principio político. En los albores de la modernidad europea fue creado mediante la lucha social para dar origen a un orden político distinto a la monarquía. Las guerras civiles inglesas del siglo xvii, la *Commonwealth of England* y *De l'esprit des lois* del barón de Montesquieu lo vieron nacer. Por tanto, el principio de división de poderes como principio constitutivo del orden republicano, tan común desde la óptica del ciudadano occidental del siglo xxi, se pensaba de cara a los poderes fácticos de la monarquía y del clero como utópico e irrealizable antes del siglo xvii. Así también el principio de igualdad en el derecho internacional en suelo extraeuropeo, que fue utópico durante la

<sup>7</sup> Véase en especial Marx (1991: pp. 179-214, 695-758, 758-890); Marx (1993, pp. 47-56).



Colonia pero realidad hoy en día.<sup>8</sup> Lo mismo vale para el resto de los principios en la esfera política.

Pero para que el orden republicano opere en lo concreto y lo cotidiano, el principio de división de poderes está estipulado en la Carta Magna y las leyes secundarias de cada Estado: el principio constitutivo se hace ley positiva. No opera directamente en la realidad social, como el principio de gravitación universal en la realidad natural —éste no requiere ser positivizado para regir en el universo: no es contingente—.<sup>9</sup> De hecho, la vigencia del principio de división de poderes va más allá de las leyes positivas. Se materializa en las instituciones del Estado, en el imaginario social, en la educación formal, etc. Se trata de un principio que, por decirlo de alguna manera, llega hasta los niveles más concretos de las relaciones sociales —hasta el grado en que es asimilado como parte de la normalidad—.

Ahora bien, de forma análoga a como acontece en la esfera política, siguiendo a Dussel (2009, 2006) y Searle (1997), por “encima” del conjunto de los *principios constitutivos del capitalismo* se desarrollan las instituciones, las leyes y las prácticas correspondientes a este sistema crematístico. Esto es, las regularidades artificialmente definidas por tales principios (principalmente la búsqueda del máximo beneficio para la acumulación pero no sólo) se manifiestan en las instituciones y las leyes positivas capitalistas, y están siempre presentes de manera implícita y oculta en cada una de las decisiones que toman las personas en el contexto de la cotidianidad capitalista.

Encontramos un ejemplo claro de esto en las instituciones que nacieron de los Acuerdos de Bretton Woods. Las agendas oficiales del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM) incluyen, directa o indirectamente, la reducción de la pobreza. A la entrada de la sede del BM en Washington, D.C. se lee el lema que también aparece en algunas de sus publicaciones: “Our Dream is a World Free of Poverty (Nuestro sueño es un mundo sin pobreza)”. Su eslogan actual dice: “Working for a World Free of Poverty (Trabajamos por un mundo sin pobreza)”. Su misión: “combatir la pobreza con pasión y profesionalidad”. Pero, como dice Eric Toussaint, “la agenda oculta, la que se aplica en la realidad, tiende a la sumisión de la esfera pública y de la privada

8 Al respecto, véase el capítulo VI de Álvarez (2004).

9 En la filosofía del lenguaje de John Searle podemos hallar la distinción entre “hechos brutos” y “hechos institucionales”. Aquellos “no requieren, para su existencia, [de] instituciones humanas”. En cambio, los “hechos institucionales” existen “sólo merced al acuerdo humano” (1997, p. 21).

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

de toda la sociedad humana a la lógica de la búsqueda del máximo beneficio en el marco del capitalismo" (2007, p. 23), para agregar que su puesta en práctica "implica la reproducción de la pobreza", y no su reducción.<sup>10</sup> El marco de acción de las dos principales instituciones del sistema, tanto el Estado burgués como el mercado-capitalista, también está claramente definido por los *principios constitutivos del capitalismo*. El Estado burgués, por ejemplo, nunca propondrá que la burguesía pague a los trabajadores los ingresos íntegros por esfuerzo realizado (*ungeschmälerten Arbeitsertrag*); pero sí, en cambio, garantizará con todo el peso de la ley la transferencia de los excedentes económicos creados por la clase trabajadora, a favor de la clase rentista propietaria de acciones, bienes inmobiliarios o medios de producción. En el mercado-capitalista mundial, por ejemplo, nunca se antepondrá la solidaridad en provecho de las naciones más pobres; pero sí, en cambio, se defenderán los acuerdos de libre comercio que destruyen los sectores productivos en los países del Sur. De hecho, *The Great Transformation* de la cual habló Karl Polanyi (2003) es parte de este proceso de subordinar el mayor número posible de instituciones, leyes y prácticas sociales a la dinámica de acumulación, que es definida desde los *principios constitutivos del capitalismo*.

Pero, así como los principios constitutivos del capitalismo son *contingentes*, también lo son las instituciones, leyes y prácticas que surgen de ellos o que han sido subordinadas a su lógica. De tal suerte que ni el BM ni el FM, y tampoco el Estado burgués o el mercado-capitalista, son eternos. Unos y otros son contingentes, histórica y socialmente hablando.

Por lo demás, son principios *irracionales, antidemocráticos e insostenibles*, porque de ellos derivan instituciones, leyes y prácticas que: (1) sólo benefician materialmente a una minoría de la población mundial, al tiempo que socavan la vida de las mayorías y de la naturaleza; (2) son definidas y defendidas por la élite beneficiada, mientras los pueblos afectados son excluidos de tal definición y están en contra de su vigencia; (3) y si bien cumplen todavía su cometido de acumular capital en beneficio de dichas élites, son inviables

10 A la luz de los hechos, pese a la misión que dice realizar, el BM ha acrecentado la pobreza en el mundo. Y cuando la ha combatido, ha sido a favor de la acumulación capitalista. Suele decirse que bajo la dirección de Robert McNamara, ex secretario de Defensa de los Estados Unidos en la gestión de John F. Kennedy, el BM sí trabajó por un mundo sin pobreza (Stiglitz, 2002, p. 41). Al respecto, no obstante, habría que mencionar que tal lucha se hacía esencialmente para combatir la amenaza que representaba la combinación de pobreza y alternativa socialista. Por eso, McNamara "intervino con más medios para asegurar y consolidar la conexión de los países del Tercer Mundo al mercado mundial y, políticamente, al seno capitalista" (Toussaint, 2002, p. 225).

no sólo porque provocan crisis sociales y ambientales, sino también porque conducen al capitalismo a sus límites absolutos y, por tanto, a una crisis de reproducción sistémica. O, diciéndolo en términos de los principios normativos de la economía de Dussel (2014), los principios constitutivos del capitalismo no posibilitan una vida digna para toda la humanidad (principio normativo material), no son fruto de un acuerdo simétrico-democrático de todos los afectados (principio normativo formal) y no son sostenibles porque intentan una quimera (principio normativo de factibilidad).

Así, dado el carácter *contingente* de los principios constitutivos del capitalismo y en vista de que son *irracionales, antidemocráticos e insostenibles*, podemos y debemos crear nuevas regularidades o principios (y sus correspondientes instituciones, leyes y prácticas) que permitan reproducir la vida de todos (incluyendo la naturaleza), mediante acuerdos democráticos y de forma sostenible. Al respecto, considero que tal alternativa tiene que empezar por recuperar el concepto de autonomía de Castoriadis. “Autós, ‘sí mismo’; nómos, ‘ley’”. Es autónomo aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes”, apunta el filósofo francés (2001, p. 118). Por tanto, el término autonomía significa darse leyes a sí mismo; no hacer cualquier cosa, lo que uno quiera —en beneficio propio, de unos cuantos, como las élites dominantes capitalistas—. Autonomía implica darse leyes tras una reflexión, en este caso sobre la vida y sus condiciones de posibilidad. Con relación a lo aquí planteado, se trata de delinear una economía autónoma, donde los principios que la constituyan sean discutidos y asimilados por la sociedad que desea vivir, una vida propia y de manera autónoma; y no por pseudoleyes que se imponen a espaldas de las víctimas con una pretendida validez de universalidad, como las del *mainstream neoliberal*. Por supuesto, tal economía autónoma sólo es posible si la conforman individuos autónomos, seres humanos que se humanizan y actúan como sujetos bajo la máxima de *yo soy, si tú eres*, capaces de resistir el autoritarismo de un orden asesino (Hinkelammert, 2008, 2010).

## Sobre la naturaleza de los principios constitutivos de una economía para la vida

De la condición no universalista ni eterna de los principios sociales (y de sus instituciones, leyes y prácticas) resulta asequible, en el ámbito de la praxis, “echar por tierra”, desde sus fundamentos, al capitalismo global, causante de

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

la actual crisis civilizatoria. El joven Marx, el de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, hablaba del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1962, p. 230). Paralelamente, de esa misma condición contingente es posible, en el ámbito de la teoría, la crítica<sup>11</sup> de los principios sobre los que yace el sistema capitalista; pero además es posible, sin ser una mera especulación conceptual, bosquejar una serie de *principios* [que sean] *constitutivos de una economía poscapitalista*.

Sin embargo, la caída definitiva del capitalismo depende, en último término, de la existencia de un plan medianamente definido de una economía poscapitalista. El comandante Hugo Chávez, de inspiración marxista pero cuestionando la ortodoxia, lo expresó en los siguientes términos: “No va a llegar el socialismo de manera inevitable. Eso no está escrito. El determinismo. Eso no está determinado, pues. El capitalismo sí llegó así: nadie lo planificó. El socialismo requiere planificación” (2011).

Aquí, plan o planificación no puede sino significar la enunciación de principios que en su conjunto den origen a dicha economía poscapitalista. Pero no se trata de principios morales o procedimentales a partir de buenas intenciones, que no llevan sino a un ensueño de alternativas al capitalismo. Se trata de principios que necesariamente tienen que enunciarse si queremos vivir más allá de la actual época de crisis. En una palabra, son principios por necesidad y no por gusto. Pero son principios por necesidad y por conciencia: porque la necesidad no sale sino de la toma de conciencia de la necesidad de ir más allá del capitalismo. Así, lo necesario y lo bueno se unen en uno y lo mismo. Por eso, los principios que han de conformar el plan de una economía para la vida son *principios necesidad hecha conciencia*.<sup>12</sup> Por lo demás, es el reconocimiento de esta necesidad lo que nos coloca en la antesala del poscapitalismo, y no el materialismo histórico o la pura buena voluntad.

11 No tiene sentido alguno hacer una crítica a los principios de la naturaleza, como la gravedad o la entropía. La crítica es justo para los principios que no siendo deterministas, se hacen pasar por tales.

12 En *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Hinkelammert menciona que tal “ética de los intereses materiales” es necesaria “para que la vida humana [...] sea siquiera posible” (2010, p. 71). Sin embargo, a diferencia de esta postura, que niega en lo esencial la formulación de principios constitutivos de una alternativa pero afirma la vuelta del sujeto reprimido y del bien común, el presente esbozo de una economía para la vida sí afirma la enunciación de tales *principios como necesidad hecha conciencia*. En suma: la necesidad hecha conciencia se encuentra en los principios enunciados en este documento, y no en una teoría del sujeto como potencialidad humana que haga valer una ética necesaria.

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Pero estos principios necesidad hecha conciencia son a la vez *principios normativos y constitutivos*. Han de normar, *one by one*, todas y cada una de las acciones e instituciones económicas; al tiempo que constituyen, en su conjunto, los fundamentos de una economía para la vida. Así, con relación al consumo de la riqueza en el poscapitalismo, toda persona tiene un límite infranqueable al disfrute de bienes y servicios. En lo concreto y lo cotidiano de su existencia la gente tendría que consumir moderadamente. *Principio de consumo medido de una economía para la vida*. Pero este principio, que habría de normar el consumo de miles de millones de personas, es a la vez uno de los principios constitutivos de una economía para la vida como un todo. Lo normativo desde la praxis humana es uno y lo mismo que lo constitutivo del sistema económico.

Así pues, si queremos vivir, requerimos de un plan conformado por *principios normativos que, productos de la necesidad hecha conciencia, sean constitutivos de una economía para la vida*.

Este enfoque de los principios es una forma de interpretar los sistemas económicos, una suerte de paradigma, esbozado sucintamente en estas páginas.<sup>13</sup> En la teoría económica no existe un procedimiento conceptual basado en este enfoque, ni de las consecuencias últimas del sistema capitalista ni de la formulación normativa de un sistema económico alternativo. Pero tal vacío no sorprende si, desde el siglo XIX, en el propio ámbito de la filosofía se abandonó el interés en los fundamentos últimos.<sup>14</sup> Hoy en día, gracias al trabajo de algunos filósofos se está recuperando este enfoque. Scarle, desde la filosofía del lenguaje y de la mente, sostiene que la realidad social (hechos institucionales) se construye a partir de lo que él llama "*constitutive rules* (reglas constitutivas)". En su *The construction of social reality* apunta que "algunas reglas no sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de ciertas actividades". Y más adelante determina que su "tesis es que los hechos institucionales existen sólo dentro de sistemas de reglas constitutivas" (1997, pp. 45-46). Por su parte, desde la filosofía política Dussel también desarrolla el enfoque de los princi-

13 Para un desarrollo más amplio de las tesis aquí planteadas, véase Álvarez (2015).

14 Introducido por Anaximandro, el concepto del principio fue tratado por Platón y luego por Aristóteles. En el libro V de la *Metafísica*, el filósofo de Estagira examina los modos en que el principio (*arché*) puede entenderse y predicarse. En el siglo XVIII, filósofos como Christian Wolff o Baumgarten abordaron este significado, e incluso Hegel lo hizo en la *Ciencia de la lógica*. Kant restringió su uso al campo del conocimiento. Leibniz, por su parte, amplió el significado de principio al hablar del principio de razón suficiente. De ahí en adelante, en la filosofía contemporánea la noción de principio tiende a perder su importancia.

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

prios constitutivos. En el volumen II de su *Política de la liberación* señala que “los principios *normativos* de la política [...] siempre se encuentran ya como presupuestos implícitamente debajo de toda acción política o de la organización o transformación de toda institución” (2009: 347). Y enfatiza que, no “son entonces momentos posteriores de las acciones o las instituciones políticas que norman sólo como reglas externas (a la manera de la legalidad de Kant), sino que son las condiciones *a priori* intrínsecas constitutivas de la existencia originaria, los pre-sub-puestos normativos ontológicos del poder político” (2009, p. 348). Advirtiendo, páginas adelante, que “los principios políticos no obligan *desde afuera*, sino que constituyen *desde adentro* la esencia misma del poder como *potentia* positiva [...] están siempre *implícitos* u ocultos de manera pre-predicativa cotidianamente. Se encuentran *invisibles* en el desarrollo mismo de las prácticas políticas” (2009, pp. 352-354). En una palabra, para Dussel los principios normativos de la política son constitutivos de lo político.

Con todo, los principios constitutivos de una economía para la vida que bosquejo en este documento dan origen a una utopía concreta, cuya imposibilidad *a posteriori*, no obstante, nos es útil para conocer lo que es posible.

En efecto, no son principios eternos de la naturaleza ni principios o “leyes” de una pretendida evolución materialista de la historia, como llegara a proponer el marxismo ortodoxo o el estalinismo, en el entendido de que el socialismo y luego el comunismo serían fases inevitables del desarrollo de la sociedad humana tras la caída, también inevitable, del capitalismo —no son principios con un determinismo natural o histórico *a priori*—. En su conjunto conforman una utopía. Pero no una idealización, como el Estado ideal trazado por Platón en la *República*, que al ser “inmutable e intemporal” es “imposible e irrealizable” (Vázquez, 1999, p. 292); o en el sentido de ser un esquema trascendental, esto es, una suerte de imperativo categórico de la razón práctica pura en el campo de la economía según el enfoque de Immanuel Kant, que al no depender de la experiencia y emanar de la razón misma, como el *contrato originario* en la política, es imposible e irrealizable —no es una utopía que afirme principios con un determinismo de la *razón a priori*—. Tampoco una idealización como tipos ideales en el sentido de Max Weber, como meros criterios de comparación de la realidad, es decir, “conceptos respecto de los cuales la realidad es medida comparativamente” (1985, p. 87), pero a partir de los cuales no debe ser juzgada valorativamente. Pero tampoco una utopía como idealización de mecanismos de funcionamiento perfecto, tipo la teoría del equilibrio general

competitivo de Walras y Pareto o el modelo de planificación perfecta de Kantorovich, entre otros, analizados críticamente por Franz Hinkelammert en varias de sus obras, pero especialmente en su *Crítica de la razón utópica* (2000). Aunque más próximo a parecerse, tampoco es una utopía inalcanzable a modo de principio regulativo o postulado, como la comunidad ideal de comunicación de Karl Otto Apel (1985) o “la vida perpetua” de Enrique Dussel, para quien tal postulado “es algo lógicamente posible y empíricamente imposible que sirve [no obstante] como principio de orientación” (2008, p. 85).<sup>15</sup>

Los principios trazados en este ensayo dan pie a una utopía concreta. Entendiendo por utopía concreta una que no es meramente especulación, idealización o reflexión trascendental y, por tanto, imposible e irrealizable; sino una utopía que partiendo de una crítica de lo existente, esto es, reconociendo los límites del sistema vigente y las condiciones de vida del ser humano y la naturaleza, enuncia los que pueden llegar a ser los fundamentos de posibilidad de una economía para la vida. Algunos de estos principios, *conditio sine qua non*, son la producción orientada a la satisfacción de las necesidades humanas; la distribución de la riqueza conforme a las necesidades; la planificación bajo criterios científico-técnicos, el mercado de bienes de consumo y la solidaridad como ruta a la plenitud; y la búsqueda de un consumo mesurado. Se trata de una utopía, porque en el mundo no existe aún economía nacional o regional alguna que opere sobre la base de tales principios, si bien se hacen presentes de forma parcial y entrelazada en el capitalismo; pero de una utopía concreta, cuya imposibilidad no es *a priori*, sino *a posteriori* (imposibilidad en el sentido de lo “todavía no posible”), entre otras razones debido a las anquilosadas estructuras fácticas y las relaciones de poder que favorecen el *statu quo*.

Por lo demás, pese a que todavía no ha sido posible organizar en la realidad una economía poscapitalista a partir de un conjunto de nuevos principios, no implica que la reflexión teórica de tales principios sea una labor inútil: si no intentamos lo aparentemente imposible (planificar una economía para la vida), jamás vamos a descubrir si es posible. El filósofo alemán Ernst Bloch lo dijo con estas palabras: “apuntar más allá de la meta para dar en el blanco” (citado en Hinkelammert, 2010, p. 82). Así, los principios constitutivos de una economía para la vida dan origen a una utopía concreta, cuya imposibilidad *a posteriori*, en todo caso, nos es útil para conocer lo que es posible.

15 También en Dussel (2006), especialmente la Tesis 18.

## Principios constitutivos de una economía para la vida

A continuación, bosquejo los cuatro *principios constitutivos de una economía para la vida*, en función de los cuatro momentos por antonomasia del circuito económico, a saber, producción, distribución, intercambio y consumo de la riqueza social.

### *Sobre la producción*

En el capitalismo, la producción está orientada por la búsqueda incesante de ganancias (mediante la mayor tasa de ganancia) y su reinversión para la acumulación de capital. Éste es el principio que define la producción de la riqueza en el capitalismo (principio rector de todo el conjunto de principios que constituyen el sistema).

Ahora bien, si la producción no está dispuesta a satisfacer las necesidades de la gente, entonces el capitalismo no es una economía, porque de acuerdo a su significado primigenio, la palabra economía (del griego *oikos* y *nomos*) significa el arte de administrar los "recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil y doméstica" (Aristóteles, 1997, p. 15); en cambio, como la producción está prescrita en función de la acumulación de capital, lo correcto es decir que el capitalismo es una crematística, porque ésta tiene "por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y el término del cambio, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada" (Aristóteles, 1997, p. 17). Así, pues, si llamamos a las cosas por su nombre, de lo contrario olvidamos la naturaleza de las mismas, el capitalismo no es un sistema económico orientado a producir "las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida" (Smith, 1990, p. 31) para todos los seres humanos, sino un sistema crematístico definido por la acumulación de capital en unas pocas manos. Esta diferenciación no es sólo una cuestión teórica de semántica, sino un aspecto práctico muy importante para reconstruir la realidad social y ganar la batalla ideológica en favor de la construcción de alternativas.

En efecto, hablar de la construcción de alternativas más allá del capitalismo supone desvelar y abandonar el carácter crematístico de nuestro sistema, al tiempo que en lo teórico se retoma y en la praxis se reconstruye la esencia de la economía. Un primer paso en este sentido consiste en sustituir el principio constitutivo de la producción de riqueza del capitalismo por un nuevo principio que guíe la producción en una economía para la vida, esto es, susti-



tuir la búsqueda incesante de ganancias y su reinversión para la acumulación de capital como el determinante de la producción, por una producción orientada a cubrir las necesidades materiales de todos los seres humanos. Éste es el primer principio de una economía para la vida.

Pero producir para cubrir las necesidades materiales de la humanidad tiene un doble significado. A nivel microeconómico significa que las unidades de producción en la economía para la vida sustituyen a las empresas orientadas por la búsqueda de ganancias. Schering-Plough y Novartis, por poner un ejemplo, producirían vacunas y fármacos para curar a la gente, y no para lucrar con la salud. A nivel macroeconómico implica que el sistema económico en su conjunto tiene que dejar de ser una crematística en beneficio de unos cuantos. Me refiero al retorno de la economía en su concepto etimológico e histórico. Todo el circuito económico gira a partir de esta revolución en el sentido correcto, hacia la vida humana; y no en el sentido contrario, hacia la transformación de energía vital en una acumulación absurda de dinero fiduciario.

### *Sobre la distribución*

En el capitalismo, la riqueza se reparte conforme al principio distributivo "A cada uno de acuerdo con lo que *producen* él y los instrumentos que *posee*" (Friedman, 1962, p. 161). Éste es el principio que determina la distribución de la riqueza en el capitalismo.

Ello significa que, conforme a derecho, toda persona tiene acceso a los bienes y servicios socialmente producidos, ya sea (1) porque trabaja y recibe un salario o (2) porque es propietaria de acciones, un bien inmobiliario o un negocio a partir del cual obtiene dividendos. Conforme a dicho principio, existen altos directivos de grandes corporaciones en los países ricos que ganan en un minuto tanto como la gente en los países pobres en toda su vida. Ni qué decir de los ingresos por propiedad de capital. La riqueza de Carlos Slim —propietario de múltiples empresas— aumentó 15 500 millones de dólares en 2010, es decir, algo más de 42 millones al día; mientras que un trabajador promedio en México —sin capital— percibió 14 dólares diarios, es decir, 0.000000328% de lo que obtuvo aquel. Gracias a este principio distributivo el 1% de las personas más ricas del mundo concentran tanto como el 99% restante, al tiempo que 900 millones de trabajadores alrededor del mundo perciben un ingreso inferior a los dos dólares al día, y 200 millones de desempleados ni siquiera

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

eso. Así pues, con relación a la distribución de la riqueza en el capitalismo, a menos que tenga alguna propiedad que le proporcione dividendos, "quien no trabaja, no come". En lo concreto y cotidiano de su existencia, la gran mayoría de los seres humanos tiene que trabajar para poder vivir.

En respuesta al *principio distributivo de la crematística capitalista*, que enriquece a pocos y excluye a muchos de la riqueza, en el siglo XIX los izquierdistas ricardianos y los primeros socialistas demandaron para el trabajador el fruto íntegro de su esfuerzo, pues veían en "el principio de la desigualdad del intercambio [...] la sustancia y el alma del orden social reinante" (citado por Peters, 1996, p. 72). En nuestros días, los economistas Paul Cockshott y Allin Cottrell retomaron estas ideas. En su *Towards a New Socialism* plantean que "una sociedad justa sólo puede ser establecida sobre el principio de que aquellos que trabajan tienen derecho al pago total de su trabajo" (1993, p. 27). De coincidente opinión es el economista Arno Peters. Su propuesta se basa en la idea de que "el salario equivale directa y absolutamente al tiempo de trabajo" (1996, p. 92). Con todo, la crítica más contundente a la validez del *principio capitalista de distribución de la riqueza* la hicieron Karl Marx y Friedrich Engels. En *Manifest der kommunistischen Partei* señalaban que, para dar término al "modo de producción y de apropiación [distribución] de lo producido basado en [...] la explotación de los unos por los otros", el proletariado tendría que ir "arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital" y "centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante" (1987, p. 59). Posteriormente, fueron los apologistas del socialismo de mercado quienes han secundado estos planteamientos a lo largo de los siglos XX y XXI. Siguiendo a sus guías ideológicas, los representantes de este movimiento socialista proponen la abolición de la explotación capitalista, al plantear que la propiedad de los medios de producción se reparta entre todos los ciudadanos. Para estos socialistas no existirían ingresos por propiedad de capital.

Sin embargo, el aumento de las fuerzas productivas pone en duda los intentos socialistas de establecer la distribución de la riqueza conforme al trabajo, porque ciertamente el trabajo humano dejó de ser "el pilar fundamental de la producción y la riqueza" (Marx, 2002, p. 228). Su lugar lo ocupan, por un lado, la aplicación de la ciencia y la tecnología en los procesos productivos (cuarta revolución industrial) y, por el otro, el uso de las energías (fósiles principalmente) en la producción del "gran cúmulo de mercancías". Y no se

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

diga la inteligencia artificial, que está a la vuelta de la esquina. Con respecto a esto último, como sabiamente entiende Stephen Hawking, el problema no es la tecnología en sí, sino el "modo en que las cosas se distribuyan", es decir, el principio distributivo de la riqueza que esté vigente:

Si las máquinas producen todo lo que necesitamos [...] Todo el mundo podría disfrutar de una vida de lujos y ocio si los bienes producidos por las máquinas son compartidos. Pero también podría pasar que la mayoría de personas acabarían siendo miserablemente pobres si los propietarios de las máquinas tuvieran éxito con sus presiones políticas en contra de la redistribución de la riqueza. Hasta el momento, la tendencia parece encarada hacia la segunda opción, propiciando que la desigualdad siga creciendo.

Por tanto, en una economía poscapitalista del siglo XXI la producción de "las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida" tendría que ser distribuida conforme a un nuevo principio *distributivo* más allá del trabajo. Este segundo principio de una economía para la vida dice: "A cada quien, según sus necesidades".

Marx dio las bases de este principio: "cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces [...] la sociedad podrá escribir en sus banderas: [...] ¡A cada cual, según sus necesidades!" (Marx, 1979, p. 19). Este "cuando" es ahora.

En una aproximación al tenor de este principio distributivo, Philippe Van Parijs (1996) y Philippe Van Parijs y Yannick Vanderborght (2006), entre otros, han planteado la idea de un ingreso básico universal e incondicional. Conciben que cada ciudadano debiera recibir mensualmente una suma de dinero suficiente para cubrir un estándar de vida acorde a ciertos parámetros culturales. La recepción del ingreso no estaría "condicionada a la realización de ningún trabajo o contribución y es, además, universal" (Wright, 2001, p. 208). Sin embargo, aun cuando esta propuesta, también llamada "subsidio democrático", desvincula la distribución de la riqueza del trabajo, desatinadamente deja intactos los ingresos por propiedad de capital. Con ello, al dejar intacta la crematística capitalista, la benéfica moción de un ingreso básico universal sería sistemáticamente socavada.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Por lo demás, a diferencia del esbozado por Marx, este *nuevo principio*, "A cada cual, según sus necesidades", supone poner límites a las necesidades. Este límite está delineado por el *principio de consumo medurado* del cual hablaré más adelante. En la época de Marx, sin la presión que ahora tenemos con los límites del crecimiento y sin la amenaza ambiental que representa el calentamiento global no era importante fijar un límite al consumo de bienes. Pero, en la actualidad, la sostenibilidad de la vida es un asunto de primer orden, que pasa por fijar límites al consumo.

Desde luego, en la economía para la vida por construir, "A cada cual, según sus necesidades" nada tiene que ver con las ilimitadas necesidades artificialmente inducidas por el sistema de acumulación capitalista. Pero tampoco se trata de necesidades definidas apriorísticamente por una teoría o un plan estatal, pues "el ser humano no es un ser natural con necesidades específicas, sino un ser natural necesitado" (Hinkelammert, 2010, p. 226). Se trata de necesidades concretas de existencia, que dependen de la edad, el sexo, la religión, el clima de residencia, los gustos, las preferencias. Necesidades que cada quien satisface en aras de vivir la vida en plenitud y con dignidad.

Por cierto, no significa que en la economía para la vida nadie tenga que trabajar. Eso sería una visión caricaturesca de la realidad. Pese al descomunal uso de la energía libre, la ciencia y la tecnología, el hombre seguirá siendo elemento activo de este proceso de transformación de la naturaleza en bienes de consumo. Pero esto no implica de suyo que la vida de la gente esté condicionada a tener un puesto de trabajo. El trabajo seguirá siendo fundamental para producir la riqueza, pero no tiene por qué serlo para distribuirla.

### *Sobre el intercambio*

En el capitalismo, *la competencia sin cuartel por ganar clientes con miras a obtener ganancias* vino a desplazar a aquella idea romántica de que el mercado es el ámbito donde productores independientes intercambian productos.<sup>16</sup> Éste es el principio que explica el intercambio de la riqueza en el capitalismo.

Al producir para la venta (mercancías) en aras de obtener ganancias, las empresas capitalistas abren el espacio del mercado-capitalista. Al no ser una sola, sino muchas, surge la competencia entre las empresas por vender sus

16 Como la presenta Adam Smith en los primeros capítulos de su *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*.

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

productos a los consumidores, con el fin de realizar las ganancias. Al no ser uno solo, sino muchos, emerge la competencia entre los capitales como aquello que caracteriza al mercado-capitalista. Por definición, dice Marx en los *Grundrisse*, "la competencia no es otra cosa que la naturaleza interna del capital [...] puesto que ésta [la competencia] es el desarrollo libre del modo de producción fundado en el capital. La libre competencia es el desarrollo real del capital" (citado por Robles, 2005: 295). La competencia sin cuartel por ganar clientes con miras a obtener ganancias es el *principio constitutivo del intercambio en el mercado-capitalista*.

Se trata de un mercado cuya competencia se asemeja a la lucha entre gladiadores "*sine missione* (sin misión)" en el Coliseo romano, donde todos combatían despiadadamente entre sí hasta que no quedara más que el último. Su principio es "yo soy, si tú no eres" y su saludo es "*Ave, imperator, morituri te salutant* (Salud, emperador, los que están a punto de morir te saludan)". Pero, a diferencia de la batalla entre gladiadores, la competencia que hoy en día se libra en el *theatrum mundi* sí tiene una misión: dirimir cuáles de las grandes corporaciones, que se enfrentan en el Coliseo del mercado mundial como *global players*, se quedan con las cuantiosas ganancias —en 2014, las 500 corporaciones más grandes del mundo se repartieron 1 700 000 millones de dólares en ganancias—.

Pero en la economía para la vida las unidades de producción no tienen por qué competir, si éstas no producen para obtener ganancias, sino para cubrir necesidades humanas. Por tanto, es posible la sustitución del mercado-capitalista por (1) una planificación central de la producción basada en criterios de racionalidad científico-técnica, y (2) un mercado de bienes de consumo en el cual las personas puedan elegir aquellos productos que han de ser producidos para cubrir sus necesidades concretas de existencia.

En efecto, si queremos constituir una nueva economía, el tercer principio consiste en planificar centralmente la producción bajo criterios de racionalidad científico-técnica; máxime cuando las amenazas relativas al agotamiento de los recursos y el deterioro del medio ambiente así lo exigen. La salida sostenible a la inminente crisis energética sólo será posible si se planifica la producción bajo criterios de racionalidad técnica de eficiencia energética. La retirada sostenible a la devastadora crisis ambiental, de igual manera, únicamente será posible mediante la racionalidad técnica de eficiencia ecológica. Conceptos como *energy returned on energy invested* (EROEI) o *material input per*

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

*unit of service* (MIPS) son, en uno y otro caso, fundamentales para llevar al cabo este nuevo tipo de planificación científica. Las propuestas tipo el Plan B de Lester Brown en el Earth Policy Institute de reducir las emisiones netas de dióxido de carbono en 80% para 2020, son muestra contundente del potencial científico al respecto. Todo el plan está basado en criterios científicos y de eficiencia energética (Brown, 2011). Nada en él sigue los criterios del cálculo económico mercantil para la obtención de ganancias. Asimismo, por mencionar otro ejemplo, la superación de la crisis alimentaria será posible solamente si se planifica la producción de granos y alimentos bajo la racionalidad científica de la eficiencia agronómica y del balance nutricional.

Cabe resaltar la diferencia entre este concepto de racionalidad científico-técnica de planificación poscapitalista y la racionalidad "económica" afín al capitalismo. Encontramos un ejemplo de esta diferencia en la producción de etanol. Es "económicamente" racional porque los subsidios estatales que reciben sus productores, al menos en Estados Unidos, hace que sus costos de producción sean competitivos. Pero es técnicamente irracional producirlo porque su tasa de retorno energético (eficiencia energética) gravita en torno a la unidad: quiere decir que se obtiene tanta energía como la energía invertida. Sólo hay que pensar en la enorme cantidad de energía utilizada para, entre otras cosas, sembrar, cosechar, transportar, moler, destilar y distribuir el maíz hasta el punto de venta. Como bono a la irracionalidad ambiental, la producción de etanol contribuyen al quebranto ecológico, no solamente desertificando los suelos, sino manteniendo o quizá incrementando las emisiones de gases de efecto invernadero. La razón: la gran cantidad de hidrocarburos utilizados en su producción, incluyendo el óxido de nitrógeno proveniente de los fertilizantes, cuyo "efecto invernadero es 296 veces más perjudicial para el clima que el anhídrido carbónico" (Rubin, 2009, p. 122). En una palabra: el etanol se produce porque la racionalidad "económica" dicta que se produzca, muy a pesar de su nula racionalidad científico-técnica y de la irracionalidad ambiental que su producción implica. Y como éstos, hay cientos de ejemplos. Por tanto, salta a la vista que "producción racional" o "producción económicamente eficiente" son formas académicas de decir que la producción es rentable, es decir, que reporta ganancias.

Por otro lado, se trata de una planificación cibernética de la producción en la que las unidades de producción (antes empresas) entregan sin ninguna contraparte dineraria los bienes intermedios. Por ejemplo, si la ensambladora

de autos tiene que producir 10 000 de éstos de acuerdo con la demanda existente en el mercado de bienes de consumo, entonces la unidad productora de neumáticos le suministra las correspondientes 50 000 llantas sin ningún pago de por medio. Ésta, a su vez, recibe de la planta petroquímica el caucho necesario para la elaboración de los neumáticos, nuevamente, sin pago a cambio. Y así, en una gran red de relaciones entre todas las unidades de producción. Esta planificación es posible, en principio, porque en la economía para la vida todas las unidades de producción son propiedad del Estado y, por tanto, no tiene sentido pagar tales movimientos de productos. Es como si al interior de una empresa capitalista de artículos de cerámica, guardando las proporciones del ejemplo, el departamento de hornos le tuviera que pagar al de barniz y éste al de colado por el movimiento de las piezas.

Pero en la economía para la vida, a diferencia de la planificación de tipo soviético, la planificación no determina la demanda final de bienes de consumo. En su lugar, son las propias personas quienes la definen, a partir de sus necesidades concretas —conforme al *principio distributivo de la riqueza* “A cada cual, según sus necesidades”— y en armonía con los límites biofísicos del planeta —de acuerdo con el *principio de consumo mesurado*—. Institucionalmente hablando, hay un “mercado” de bienes de consumo. Por el lado de la oferta, los respectivos almacenes de propiedad social ponen a disposición de los pueblos la gran diversidad de bienes producidos. Por el lado de la demanda, las personas concurren a cualquiera de tales almacenes a adquirir dichos bienes según sus necesidades. Se trata de un mercado consuntivo: no del mercado-capitalista guiado al enriquecimiento.

En términos generales, el mercado-capitalista como mecanismo regulador de la producción orientada al enriquecimiento, es sustituido tanto por una planificación científico-técnica de la producción, como por un mercado consuntivo con miras a ordenar el flujo de bienes y servicios en función de la vida.

### *Sobre el consumo*

En el capitalismo, las grandes corporaciones inducen a la gente a consumir la mayor cantidad posible de productos (consumo ostentoso a través de la rivalidad suntuaria), con el fin último de venderlos y obtener ganancias. Éste es el principio que prescribe el consumo de la riqueza en el capitalismo.

La crematística capitalista, productora de cantidades crecientes de mercancías, engendra la sociedad de consumo para su propia existencia. Sin con-

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

sumo inducido no puede crecer la producción y, por consiguiente, no puede reproducirse la acumulación del capital.

Ahora bien, de cara a los límites del crecimiento, y de manera especial al calentamiento global, en una economía poscapitalista el consumo tiene que tener límites. Por tanto, la clave está en transitar desde el *principio de consumo ostentoso* hacia un *nuevo principio de consumo medurado*. Éste es el fundamento esencial para levantar una economía con límites, frente a nuestro mundo biofísicamente finito. Éste es el cuarto principio para constituir la nueva economía para todos.

Al respecto, el proyecto de una economía para la vida define en términos específicos el límite al *principio de consumo medurado*. Tal límite está en función de la población y tiene como línea infranqueable la biocapacidad del planeta. Por ejemplo, si ahora mismo la economía global estuviera organizada conforme a los principios constitutivos de una economía para la vida, de acuerdo a la población mundial de 7300 millones de personas y a la biocapacidad total de la Tierra, cada persona podría consumir una cantidad máxima de bienes y servicios que no excediera una huella ecológica de aproximadamente 1.65 hectáreas. Ésa sería la parcela del espacio bioproductivo de la Tierra que dispondría hoy en día en común cada ser humano para cubrir sus necesidades concretas de existencia.

La asignación de una parcela del espacio bioproductivo de la Tierra igual para todos los seres humanos, como límite al *principio de consumo medurado*, es la forma más justa y conveniente para resolver el "colapso global" (Brown, 2011). Porque si todos los seres humanos somos "libres e iguales en dignidad y derechos" (*The Universal Declaration of Human Rights*), no existe razón válida que justifique que algunos disfruten de una parcela mayor del patrimonio natural del planeta, a costa de una parcela menor para otros. Si hoy en día acontece esto, no prueba en absoluto que sea justo y sea la base de una asignación éticamente válida en el futuro. Si en la actualidad las personas en los países de altos ingresos imprimen una huella ecológica promedio de 6.1 hectáreas, al tiempo que los habitantes de las naciones pobres de tan sólo 1.0 hectárea, prueba únicamente que el capitalismo es injusto con relación al acceso que los seres humanos tienen al patrimonio natural del planeta. Y defender una asignación desagregada de la biocapacidad global conforme a la capacidad de carga de cada país sería, en el contexto de una economía para la vida, un vestigio de la injusticia reinante. Por ejemplo, mientras que en países como Canadá



o Finlandia con una alta biocapacidad por persona —de 17.1 y 13 hectáreas respectivamente— la gente podría aumentar aún más sus niveles de consumo ostentoso de la era capitalista —de 5.8 y 5.5 hectáreas per cápita de huella ecológica—; en naciones como Guatemala, Vietnam o Zimbabue con una muy baja biocapacidad por persona —de 1.1, 0.6 y 0.7 hectáreas respectivamente— la gente tendría que reducir sus de por sí bajos estándares de consumo —de solamente 1.7, 1.0 y 1.0 hectáreas per cápita—. Tal posicionamiento haría de la pretendida justicia económica, nuevamente, una suerte dependiente del contexto geográfico. Pero además, los habitantes de países como Japón, con apenas 0.6 hectáreas de biocapacidad disponible por persona; Corea del Sur, con 0.3 hectáreas; Bélgica, con 1.1 hectáreas; Grecia, con 1.4; Italia, con 1.1; Holanda, con 1.0; Portugal, con 1.2; España, con 1.3 y, entre otros, Suiza, con 1.3 hectáreas; tendrían que reducir mucho más su consumo ostentoso bajo este esquema desagregado que bajo la asignación equitativa universal aquí propuesta de una economía para la vida.

## A manera de reflexión final

Las mayorías empobrecidas y excluidas por la crematística capitalista pueden permanecer impávidas en el capitalismo causante de crisis planetarias, o bien pueden luchar por construir una auténtica economía que permita a todo ser humano vivir dignamente (en armonía con la naturaleza). A esta última opción le temen los sectores dominantes. De ahí que sus intelectuales cortesanos y sus *mass media* tengan el imperativo categórico de mentir sobre las supuestas bondades del orden reinante y desacreditar toda alternativa posible *al statu quo*.

Las promesas de un capitalismo con rostro humano o de una globalización en beneficio de los pueblos no son más que cantos de sirenas o mitos del sistema. ¿Acaso no son suficientes cinco siglos de explotación y despojo a las víctimas pobres por parte de las élites ricas del sistema-mundo capitalista? Los discursos en torno a las ventajas del libre mercado y a las bondades del crecimiento económico también forman parte de estos mitos. ¿No basta el hecho de que tan sólo ocho mega millonarios tienen más dinero que la mitad de la población mundial? Ni qué decir de la arenga anacrónica sobre alcanzar el pleno empleo. ¿No están enterados de la cuarta revolución tecnológica en marcha que amenaza con llevar a cientos de millones de personas a la calle?

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Por tanto, habrá que perder el miedo a ser desacreditados por los mandarines del sistema y asumir juiciosamente que podemos cambiar nuestra realidad. No estamos limitados al orden químico, físico o biológico. No somos ni átomos ni piedras ni plantas o meros animales a los que no nos quede más que existir conforme a las leyes de un orden natural. Somos más que eso. Somos seres racionales y sociales, y como tales podemos crear de forma autónoma un nuevo orden económico y social: un nuevo paradigma civilizatorio en favor de la vida. Esta contingencia es libertad. Sin más, optemos libremente por construir una economía para la vida, digna y para todos.

## Bibliografía

- Alvarez, L. (2004). *Un mundo sin guerra*. México: Dríada.
- (2015). *Principios fundamentales de una economía para la vida*. La Paz: Colectivo Grito del Sujeto.
- Apel, K. O. (1985). *Transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (1997). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Brown L. (2011). *World on the Edge. How to Prevent Environmental and Economic Collapse*. Londres: Earth Policy Institute.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- Chávez, H. (2011). "Chávez: construcción del socialismo requiere planificación." Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=8hpl-s9a6Zq8>
- Cockshott, P., y A. Cottrell (1993). *Towards a New Socialism*. Nottingham: Spokesman.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.
- (2008). *L'alba di una nuova civiltà*. En *La sfida della decrescita. Il sistema economico sotto i chiesta*. Città di Castello: L'altrapagina.
- (2009). *Política de la liberación II*. Madrid: Trotta.
- (2014). *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hawking, S. (1992). *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Barcelona: Crítica.

**Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano**

- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica de la razón utópica*. 3a ed. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México: Dríada.
- (2010). *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. México: Dríada.
- Houtart, F. (2001). *La tiranía del mercado y sus alternativas*. Madrid: Editorial Popular.
- Marx, K. (1962). "De la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel." En *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- (1966). *El Capital*. T. I. México: FCE.
- (1979). *Crítica del Programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- (1991). *El Capital. Crítica de la economía política*. T. I, vols. 1, 2 y 3. México: Siglo XXI.
- (1993). *El Capital. Crítica de la economía política*. T. III, vol. 6. México: Siglo XXI.
- (2001). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo 1. México: Siglo XXI.
- (2002). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. T. 2. México: Siglo XXI.
- Marx, K., y Friedrich Engels (1987). *Manifiesto del Partido Comunista*. Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Peters, A. (1996). *Das Äquivalenz-Prinzip als Grundlage der Global-Ökonomie*. Vauluz: Akademische Verlagsanstalt.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE.
- Robles, M. (2005). "Sobre algunos momentos del concepto de Capital." En *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM.
- Rubin, J. (2009). *Por qué el mundo está a punto de hacerse mucho más pequeño*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Saxe-Fernández, J. (1999). "Globalización e imperialismo." En *Globalización: crítica a un paradigma*. México: UNAM.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Smith, A. (1990). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE.

**Posglobalización, descolonización y transmodernidad**

- Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. México: Taurus.
- Toussaint, E. (2002). *La bolsa o la vida. Las finanzas contra los pueblos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- (2007). *Banco Mundial. El golpe de Estado permanente*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Vázquez, A. (1999). *Entre la realidad y la utopía*. México: FCE.
- Van Parijs, P. (1996). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo*. Barcelona: Paidós.
- Van Parijs, P., y Vanderborght Y. (2006). *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*. Barcelona: Paidós.
- Veblen, T. (2004). *Teoría de la clase ociosa*. Edición conmemorativa 70 Aniversario. México: FCE.
- Weber, M. (1985). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wright, E. (2001). "Propuestas utópicas reales para reducir la desigualdad de ingresos y riqueza." En *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.

# La propiedad privada de los medios de producción como base para el desarrollo capitalista y fetiche al que se subordinan las relaciones sociales

José Manuel Rivera Grimaldo<sup>1</sup>

## Introducción

Cuando John Locke escribió sus tratados sobre el gobierno civil estaba teniendo lugar una serie de transformaciones políticas y económicas en Europa, sobre todo en la Inglaterra de finales del siglo xvii. Los trabajos del filósofo inglés daban cuenta de esos cambios: la monarquía absoluta era desplazada por un parlamentarismo que llevaría, por primera vez, a los burgueses al poder. Una de las principales preocupaciones de Locke fue justificar la propiedad privada como un derecho natural y anterior al Estado. A partir de entonces, la propiedad privada de los medios de producción quedó sustentada en esos textos, y sigue estando en la base de la doctrina más radical del libre mercado actual, el anarcocapitalismo.

No obstante, la crítica de Marx a la economía política burguesa significó una refutación a esos principios fundamentales del liberalismo, sobre todo de su concepción de propiedad privada, de la que se desprende la relación capital-trabajo, así como un fetichismo que tiene su altar en el mercado y al que se subordinan las relaciones entre personas.

---

<sup>1</sup> Doctor en Educación con 22 años de experiencia en la docencia en el área de ciencias sociales, tanto en el nivel medio superior (bachillerato) como en el nivel superior (licenciatura y posgrado). Trabaja en el discurso ideológico del capitalismo en las ciencias sociales y en la propiedad privada como inversión de los Derechos Humanos. Cuenta con artículos escritos para la revista *Espirales Educativas* de San Luis Potosí, México; cursos y talleres para administradores y docentes de educación superior, conferencias en la Universidad Interamericana para el Desarrollo de San Luis Potosí, México; y la Universidad Popayán, Colombia.

A continuación, se describirá brevemente la construcción teórica tanto del liberalismo como del marxismo con respecto a la propiedad privada y el fetiche que produce, y, posteriormente, se harán algunos comentarios que podrán ayudar a iniciar un análisis crítico sobre el tema en cuestión.

## **A. Evolución de la concepción de propiedad privada dentro del liberalismo**

Antes de comenzar con la exposición es conveniente recordar que el pensamiento liberal no hace distinción alguna entre propiedad privada en general —reloj, playera, casa, televisor, anteojos, yates, etc.— y propiedad privada de los medios de producción —máquinas e instrumentos necesarios para transformar, junto con la fuerza de trabajo, la materia prima en productos que se llevarán como mercancías al mercado—.

John Locke (2006) partió de la tradición bíblica para argumentar sus ideas sobre la propiedad. Así, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* escribe que mostrará cómo el ser humano puede tener varias parcelas en propiedad de las que otorgó Dios en común a la humanidad. El filósofo inglés resolvió este primer dilema diciendo que es el trabajo del individuo el que lo hace propietario de la tierra y de los “seres inferiores”, es decir, la transformación de un objeto de la naturaleza a través de la acción intencional del ser humano sobre aquél es lo que lo constituye como propietario de dicho objeto transformado.

Para Locke, la ley natural faculta al ser humano para defender su propiedad, es decir, su vida, sus bienes y su libertad ante las amenazas de otros. En este contexto, el filósofo inglés indica que la principal finalidad de la formación de los Estados es la protección de la propiedad de todos sus miembros, ya que en el *estado de naturaleza* no podía garantizarse. Si bien es cierto que al quedar bajo un gobierno el individuo pierde la igualdad, la libertad y el poder ejecutivo que tenía en el estado de naturaleza, por otra parte, lo hace con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo, a su libertad y su propiedad de una mejor manera que la que el estado de naturaleza le proporcionaba.

Gracias a esta concepción, todo el liberalismo posterior a Locke —incluyendo el anarcocapitalismo—, antepone el derecho de propiedad —lo jurídico— a la economía, porque si no está bien definida y garantizada la propiedad en el libre mercado el individuo no puede ejercer funciones empresariales.

### Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Profundizar en las propuestas de todos los liberales destacados después de Locke haría muy extenso este trabajo; además, resulta de mayor trascendencia para este propósito detenernos en Murray Rothbard y su discípulo, Hans Hermann Hoppe; ambos son representantes del liberalismo más radical y, expresan, a nuestro entender, el giro más significativo de la filosofía de libre mercado.

Murray Rothbard (1926-1995) fue un economista norteamericano influenciado por el anarquismo individualista del siglo XIX, discípulo de Ludwig Mises. La base de su ética política es la autopropiedad, es decir, cada persona es propietaria de su cuerpo. Una vez establecido esto, el autor deriva —siguiendo a Locke— que el trabajo, aplicado sobre algo que no tenía propietario, hace a la persona dueña de ello. Hasta aquí, Rothbard cumple con los cánones del liberalismo clásico, pero a partir de este punto se distancia de él.

El anarquismo, que el autor conoció en sus años de estudiante, no era un anarquismo colectivista de izquierda, sino individualista; ello influyó en su viraje hacia el anarquismo de libre mercado. Rothbard (1995) advierte a los liberales clásicos que la libertad de contratación voluntaria no debe ser ilimitada, pues contradice el derecho de autopropiedad. El autor hace ver que no hay problema en perder las propiedades, pero no se debe perder la propiedad del cuerpo. En otras palabras, un individuo no puede esclavizarse voluntariamente.

Puede, en tal caso, someterse voluntariamente a la voluntad de otro, pero si en algún momento cambia de idea, ninguna fuerza legal debe obligarle a seguir obedeciendo la voluntad de otro. Otro de los puntos cruciales en la ética rothbardiana es el derecho del primer poseedor. Para el autor, el propietario es aquel primer individuo que ocupe y modifique con su trabajo algún bien de la naturaleza.

Una objeción a ese primer propietario tiene que ver con la dificultad para determinar si cierto individuo se hizo propietario mediante el despojo y la violencia. Rothbard contesta que la solución consiste en presentar pruebas que confirmen su posesión legítima; de esta manera, si el objetor no logra comprobar su propiedad, entonces el actual poseedor mantiene su estatus, y si consigue comprobarla, debe hacer válido su reclamo.

Establecido el marco teórico esencial de la propiedad privada en Rothbard, se examinará el trabajo de uno de sus principales discípulos, el alemán Hans Hermann Hoppe (1949-).

Hoppe (2005) empieza a despegarse inmediatamente de la tradición clásica liberal, pues sostiene que el derecho natural lockcano —y rothbardiano— no es suficiente para justificar definitivamente la ética de la propiedad privada.

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Afirma, en cambio, que la praxecología de Mises sí es la adecuada para llevar a cabo esa tarea. Para Hoppe, entonces, las proposiciones éticas que entrarán en el debate sobre la propiedad privada no son enunciaciones sueltas, sino acciones propiamente dichas.

En ese contexto, ciertos recursos —que siempre son escasos— serán utilizados por el individuo en sus proposiciones, y los medios que prefiere para tal finalidad mostrarán que los más adecuados son los de la propiedad privada. Inmediatamente después, Hoppe aclara el papel de la propiedad privada en la producción de proposiciones éticas, y afirma que nadie podría argumentar o ser convencido de algunas proposiciones si no estuviese presupuesto el uso exclusivo de su cuerpo; así, “tal derecho de propiedad sobre el cuerpo debe decirse estar justificado *a priori*, ya que cualquiera que intente justificar cualquier norma estaría presuponiendo el control exclusivo sobre su cuerpo como norma válida para poder decir, ‘propongo tal y tal’” (2005, p. 57).

El autor cierra su justificación de la ética de la propiedad privada señalando otros dos aspectos: el primero de ellos se refiere a que la argumentación proposicional sería imposible si no se permitiese al individuo apropiarse, además de su propio cuerpo, de otros recursos escasos mediante la apropiación original (el “primer propietario”), porque si nadie pudiera controlar nada más que su propio cuerpo, dejaríamos de existir y el problema de argumentar simplemente no existiría.

El segundo aspecto se refiere a que la acción —argumentativa o física— también sería imposible si las propiedades del individuo —adquiridas mediante apropiación original— no estuviesen definidas en términos físicos y objetivos, y si la agresión —coacción, uso de la fuerza— no estuviese definida como una invasión a la integridad física de la propiedad de otra persona.

## B.- Breve recapitulación de la respuesta crítica de Karl Marx a la propiedad privada capitalista

Para Marx, la división del trabajo es parte fundamental de la propiedad privada: “Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo relacionado con el material, el instrumento y el producto del trabajo” (Marx y Engels, 2012, p. 17). Es importante aquí la idea clara en Marx sobre la condición histórica de la propiedad privada burguesa, por eso, en la



respuesta a Proudhon, Marx (1987) indica que en cada época histórica la propiedad se desarrolló de distintas maneras y bajo relaciones sociales diferentes, por lo que, concebirla como una categoría abstracta y eterna, no es más que una ilusión metafísica.

Para reproducir su vida material, el ser humano necesita instrumentos de la naturaleza, y, por tanto, su vida depende de cómo son esos medios; a la vez que reproduce su vida material, también reproduce una forma de relacionarse, un modo de vida. Lo que los individuos son, entonces, depende de las condiciones materiales de su producción (Marx y Engels, 2012). En el capitalismo, esos medios de vida están organizados por la división del trabajo, derivada de la propiedad privada. "División del trabajo y propiedad son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta" (Marx y Engels, 2012, p. 26). En este sentido, el trabajo vuelve a ser lo fundamental, el poder sobre el trabajo de los demás, y mientras eso exista seguirá necesariamente la propiedad privada (Marx y Engels, 2012).

Con el desarrollo de esta propiedad privada moderna, se desarrolla también el Estado moderno, comprado por los propietarios privados y dependiente del crédito comercial de que se disponga gracias a ellos. Debido a que este Estado es la forma bajo la que los individuos hacen valer sus intereses comunes de clase, todas las instituciones, entonces, adquieren una forma política, al tomar al Estado como mediador de esos intereses. Marx expresa que el derecho privado se desarrolla a la par que la propiedad privada, lo que responde a la desaparición de la comunidad natural (Marx y Engels, 2012).

Asimismo, menciona que las fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos; son extrañas y se vuelven reales cuando los individuos, diseminados por la división del trabajo, se cohesionan para el intercambio. Las fuerzas productivas no son ya las propias fuerzas de los individuos, sino las de la propiedad privada, y, por tanto, sólo son las fuerzas de los individuos en cuanto propietarios privados (Marx y Engels, 2012).

Dejando el tema de la división del trabajo, en otro orden de ideas Marx indica que la tensión entre capital y trabajo es la manifestación de la explotación, la cual resulta de la forma de apropiación de la propiedad privada burguesa. El proceso inicia cuando el poseedor de dinero encuentra una mercancía cuyo valor de uso es ser fuente de valor. Esa mercancía es la fuerza de trabajo (posteriormente denominada por él mismo "trabajo vivo"). El poseedor de dinero podrá encontrar dicha mercancía una vez que —y solamente cuando— el

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

poseedor de fuerza de trabajo (trabajo vivo) la haya ofrecido a la venta como mercancía; y, para que la venda, es necesario que pueda disponer de ella, es decir, que sea propietario de la mercancía, de su persona (Marx, 2013).

¿A qué da lugar esta situación? A que el liberalismo considere al individuo como propietario de su propia persona, y a que Marx también identifique al poseedor de la fuerza de trabajo como propietario de su propia persona; entonces, queda claro que la divergencia se presenta más adelante.

Ese momento ocurre con la apropiación de los medios de subsistencia por parte del poseedor del dinero. Ese acontecimiento significa que el trabajador queda bajo la dominación del capital. El poseedor de fuerza de trabajo podrá, bajo el capitalismo, satisfacer sus necesidades básicas siempre y cuando logre vender su fuerza de trabajo al poseedor del dinero. De esta manera, la posibilidad de producción y reproducción del trabajador queda subordinada a las necesidades de acumulación de capital.

Cabe mencionar que el comunismo no se refiere a la abolición de la propiedad personal, aquella que es fruto del trabajo individual, pues ésta ya fue abolida por la propiedad privada capitalista. El capital es colectivo, sólo puede ser puesto en movimiento mediante la acción conjunta de todos los miembros de la sociedad. El capital es una fuerza social, por ello el comunismo no transforma la propiedad personal en propiedad social (Marx y Engels, 1994).

Por su parte, el trabajo asalariado consiste en vender la fuerza de trabajo a cambio de los medios de subsistencia necesarios; en tal caso, el trabajador sólo se apropia de los medios suficientes para reproducir su vida, nunca recibirá un beneficio que le permita apropiarse del trabajo del otro. Lo que el comunismo pretende abolir, entonces, es la apropiación de lo producido por el trabajo ajeno, que ocasiona que el trabajador sólo viva para acrecentar el capital en la medida que éste lo exija (Marx y Engels, 1994).

## C. Indicaciones iniciales sobre el desarrollo del análisis del fetichismo a partir de la propiedad privada capitalista

Los aspectos antes mencionados conducen a la cuestión del fetichismo, en la misma forma en que lo abordó Karl Marx y lo siguió el filósofo alemán radi-

cado en Costa Rica, Franz Hinkelammert. En este caso, se pretende señalar la cuestión para futuros trabajos específicos sobre el tema.

La idea que se trata de indicar es que la propiedad privada capitalista no sólo refiere —como lo pretenden hacer ver sus intelectuales— a un derecho natural que el individuo materializa con la aplicación —antes que cualquier otro— de trabajo sobre el objeto que se quiere poseer. Tampoco se refiere solamente a garantizar ese derecho a través del marco jurídico correspondiente. La propiedad privada capitalista contiene muchas otras implicaciones, entre las cuales se puede destacar el acceso a la educación, a la salud y la producción cultural; sin embargo, para el propósito de este texto, basta con mencionar un aspecto: el dinero y su fetichización.

El dinero es uno de los resultados objetivos de la aplicación de la propiedad privada capitalista. El dinero, aquí tomado como acumulación de riqueza, de medio de cambio abundante, utilizado para el consumo de preferencias personales, se convierte en fetiche, porque el propietario se entera de los beneficios que obtiene de él a través del consumo.

El poseedor del dinero, en esas circunstancias, se da cuenta de que prácticamente toda su vida depende de contar con la posesión de dinero suficiente. Y también se da cuenta de que es justamente la propiedad privada de los medios de producción lo que le permite mantener su situación favorable. Al percatarse de todo ello, el empresario capitalista construye un fetiche a su alrededor, y es cuando los viejos dioses no pueden seguir ocupando el altar en que se encontraban; un nuevo dios, que es fuente de vida, que permite el mejor nivel de vida que pueda conocerse bajo las circunstancias que le tocó vivir —el capitalismo—, ocupará el único lugar disponible para la adoración. Ese dios es el dinero, ya sea aquel que se invierte en fuerza de trabajo y materia prima, o el que se acumula para el consumo personal; ambos servirán al mismo fin, por lo que el dinero en sí mismo debe ser adorado por el propietario de los medios de producción.

Ese propietario capitalista es uno de los nuevos bienaventurados, recibió una bendición, al contrario de los asalariados, que deben vender su capacidad de trabajo porque no son dueños de medios de producción, vale decir, de medios de subsistencia; su desdicha les aleja del nuevo dios-dinero. Los elegidos por ese dios deben rendirle culto, adorarlo, y la única forma de adorarlo es seguir acumulando más dinero para poder seguir siendo propietarios

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

de medios de producción; de lo contrario, dejarán de ser propietarios y se convertirán en asalariados.

Si eso ocurre, ya no pueden rendirle culto al dios-dinero, serán condenados, y el castigo será la pobreza, el pan ganado con el sudor suficiente, aunque ese pan no sea suficiente para mantenerse. Pero, más allá de la pobreza, el peligro real es la muerte, la pérdida de la vida por carecer de los medios de subsistencia necesarios, lo cual es consecuencia de no tener el dinero suficiente para obtener esos satisfactores. Para el asalariado, esa cadena de desgracias proviene de no ser propietario privado de medios de producción.

Por eso, en este texto se quiso indicar una vertiente para el enfoque del fetichismo desde la propiedad privada capitalista. Los trabajos de Franz Hinkelammert sobre el fetichismo pueden servir de apoyo para la crítica de la teología anarcocapitalista y sus postulados sobre la creatividad empresarial. Por su parte, la producción teórica de Enrique Dussel, que continúa la economía crítica iniciada por Marx, así como el giro decolonial desarrollado en sus obras históricas y filosóficas, también permitirán establecer los criterios epistemológicos para seguir construyendo alternativas críticas a la modernidad capitalista. Desde un eurocentrismo marcado por la cristiandad,<sup>2</sup> se expandió la doctrina del libre mercado, por lo que, inevitablemente, la teología cristiana quedó relacionada con la acumulación sin fin de capital, haciendo de eso un fetiche, un ídolo. Hoy, más que nunca, el capitalismo hace traer de nuevo muchas de las aportaciones de Marx, como aquella que hacía referencia a “bajar” la crítica del cielo a una crítica de la Tierra, y convertir la crítica de la teología en crítica de la política (Marx, 2015).

Así, Hinkelammert (2018) enfatiza la necesidad del “ser consciente” del ser humano ante el proceso de su vida real. De lo contrario se crean dioses falsos —ya sea el mercado, el Estado o cualquier otra institución—, que son proclamados como seres supremos para el ser humano. El dios verdadero sería, por el contrario, aquel para el cual el ser supremo del ser humano es el ser humano mismo. Como menciona Hinkelammert, Marx ya había introducido en la economía política el problema de la transformación del Dios cristiano en

2 “Es diferente el cristianismo y la cristiandad. Esta última inicia en el siglo II, y se refiere a la mezcla sociocultural del cristianismo primitivo con el pueblo grecorromano. Dicha mezcla consistió en que el cristiano dejó su instrumental lógico proveniente de la escuela rabínica o del movimiento apocalíptico judío, y empezó a definir su reflexión en un nivel ontológico, filosófico, ocasionando el abandono de su percepción metafísica y unitaria del hombre en aras de categorizar ónticamente al hombre de forma dualista” (Dussel, 1974, pp. 17, 24 y 25).

el dios-dinero, es decir, el fetiche que el hombre creó como ser supremo para sí: el capital.

Por su parte, Dussel (2017) también resalta que Marx inicia sus trabajos sobre el fetichismo refiriéndose al dinero —antes que a la mercancía—, y que su crítica a la economía política burguesa resulta ser el Anticristo de ese dios-dinero, pues el capital trata de ocultar que el plusvalor acumulado proviene de sí mismo y no del trabajo impago. Así, Marx observaría en ello un fetichismo, pues el capital trata de mostrarse a sí mismo como “absoluto”.

Un Absoluto al que Marx compara con Moloch, el dios de los fenicios a cuyo altar todo es sacrificado, pues se convirtió de siervo en dios déspota como dinero.<sup>3</sup> ¿Qué dijo el mismo Marx al respecto? Agregó el tema al mundo de las mercancías, en manuscritos posteriores a los *Grundrisse*; explicó que el carácter fetichista de la mercancía proviene de la particular naturaleza social del trabajo en el que se produce dicha mercancía. La forma mercantil refleja a los trabajadores el carácter social de su propio trabajo, así como la relación social que media entre ellos y el trabajo global, como una relación social entre objetos, independiente de los propios trabajadores (Marx, 2013).

Los textos de los tres autores antes mencionados son un indicio para comenzar el estudio del fetichismo producido por el capital. La propiedad privada de los medios de producción posibilita la acumulación de capital, y como en el mercado es donde se realiza la conversión de la mercancía en dinero, ese mercado es convertido en un altar al nuevo dios-dinero, un fetiche que, como el siervo convertido en déspota (Moloch), se totalizó y convirtió en un ser supremo para el ser humano.

Assmann (1997) da cuenta del carácter totalitario del mercado, señalando que la racionalidad económica en la que descansa se resume en un misterio teológico; esto es, que el ser humano entrega su felicidad y su bienestar económico al arbitrio de fuerzas externas —las del mercado—, debido a su incapacidad de conocerlas y controlarlas por él mismo. Sin embargo, los neoliberales no dejan de considerar esta total confianza en el mercado como científica, por lo cual queda encubierto el manto teológico que lo reviste; así, la nueva

3 “El valor de cambio expresado en su precio debe ser sacrificado apenas se impone esta transformación específica en dinero [...] De aquí los lamentos [...] sobre el dinero como carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado, como déspota de las mercancías” (Marx, 2011, p. 133). Y agrega: “De su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improvviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena” (Marx, 2011, p. 156).

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

“religión del destino” es mostrada como un destino científico y racional. Los “designios de Dios” ahora son los designios de los mecanismos del mercado.

Todo esto lleva a una primera conclusión: el mercado es el cielo, el lugar donde se encuentra la verdad y donde Dios se “manifiesta”; claro está, no se habla de cualquier mercado, sino exclusivamente del mercado capitalista. Fuera de ese mercado estaría el infierno, la irracionalidad. Santa Ana (1991), en ese sentido, señala que se acusa de ser irracional a la persona que no se rige por las leyes del mercado, y esa conducta de alejamiento del mercado queda marcada como moralmente nociva; el autor expresa que quienes tienen poder para controlar el mercado llegan a sacralizarlo en aras de proteger sus mecanismos y sus códigos de cualquier violación, olvidándose que ese mercado es un lugar primordialmente humano, donde las personas platican, se encuentran, se informan y hasta se enamoran.

### D. Comentarios a la cuestión de la propiedad privada capitalista y el fetichismo

En el primer inciso del presente texto se observó una cadena de argumentaciones realizadas deliberadamente para justificar la propiedad privada de los medios de producción. La razón para ello es que la acumulación de capital sólo puede realizarse bajo dicha propiedad.

La primera argumentación, la de John Locke, nunca dejó de ser una argumentación teológica, y así, cuando justificó el castigo a los que no respetaran la propiedad de los demás —en las tierras de América—, lo hizo usando de referencia a Dios y sus medidas para el comportamiento de los seres humanos (Locke, 2006).

Todos los intelectuales capitalistas, incluyendo a los más recientes representantes de la escuela austriaca y el anarcocapitalismo —Rothbard y Hermann Hoppe—, sostienen que el trabajo, aplicado sobre algo que no tenía dueño, es lo que convierte a alguien en propietario; no obstante, lo que resulta interesante es que ninguno de ellos se apartó de Locke en cuanto a que Dios fue el que entregó parcelas al género humano.

¿Qué implicaciones conlleva esta situación? Que el capitalismo sigue usando argumentos teológicos para justificar su marco categorial. Una explicación para este hecho es que el sentimiento religioso tiene una fuerte presencia en la cultura popular; sin embargo, como el liberalismo, representa la abolición

del poder absoluto del monarca, y éste se apoyaba en un derecho divino; por lo que, para el capitalismo no hubo más opción que derrumbar esa estructura, no para erradicar del mundo lo sagrado y lo divino, sino para usarlo desde su marco categorial recién creado.

Valdría la pena, entonces, revisar esa concepción oficial del siglo pasado acerca del supuesto ateísmo del marxismo. La revisión de las tradiciones religiosas de los pueblos, su literatura y mitología, darán cuenta de las necesidades reales que esos pueblos manifiestan con relación a su producción cultural. Si el liberalismo enmascaró la teología con una racionalidad moderna que intenta pasar por objetiva, y puso a los antiguos dioses bajo el manto de la racionalidad científica, entonces la crítica a la economía política burguesa debe pasar también por la crítica teológica, sin que ello conlleve el ateísmo o la eliminación de la tradición religiosa de los pueblos. Lo anterior significa que Marx criticaba al fetichismo de la religión ocasionado por el capitalismo, pero no a la tradición religiosa en sí misma.

Después de la cuestión del origen divino de la propiedad privada capitalista, sigue el asunto del Estado. Así como en la teología existen Dios y Lucifer, en la economía política también hay un representante de ellos, y del cielo y el infierno. La propiedad privada capitalista exige protección jurídica, libertades individuales y la garantía de que ninguna otra persona o institución aplique la fuerza física sobre dicha propiedad. Como resultado, son necesarios el libre mercado y los límites al poder del Estado —ya sea un Estado mínimo, para los minarquistas, o su ausencia total, para los anarcocapitalistas—. Un Estado intervencionista —dicen los liberales— distorsiona la información de los precios e impide la creatividad empresarial, lleva al desempleo y a la pobreza. Por tanto, la existencia del Estado y su intervención en la economía resulta ser la presencia del demonio en la Tierra.

La libertad ante cualquier autoridad estatal, la libertad de comercio, los bienes privados y la propiedad privada son el camino para el progreso y la felicidad, es el cielo prometido por la civilización moderna occidental. En una argumentación teológica, el libre mercado y la propiedad privada también deben tener un ángel caído, soberbio y manipulador, que ofrezca al pueblo una tentación irresistible, pero que, al final de cuentas, resulte el peor camino, aquel que conduce al infierno.

Las tentaciones de Lucifer, que consisten en ofrecer el poder sobre los reinos de este mundo, la soberbia de los burócratas, que realizan una planeación

## Posglobalización, descolonización y transmodernidad

central que requiere el saber total, así como el control del Estado de todos los fenómenos sociales y económicos, representan el camino al infierno; la intervención estatal en la economía y la propiedad colectiva son los que conducen al ser humano por ese camino. Popper (2010) anunció que el socialismo engaña al ofrecer el cielo en la Tierra, y Mises (2014) advirtió que, sin el capitalismo, llegaría el final de la civilización occidental. Son los profetas de la moderna racionalidad económica, que advierten de la llegada del Apocalipsis estatista.

Sin embargo, subsiste una problemática en torno a este tema: el capitalismo histórico —que inició en el siglo xvi con el sistema-mundo, prosiguió con los Estados-nación, se agudizó con la Revolución industrial y continúa a pesar de los cambios en la producción, las finanzas y la era digital en el siglo xxi— nunca alcanzó al capitalismo utópico y su marco categorial; y siempre, irremediablemente, existirá una distancia entre ambos, marcada principalmente por los errores del ser humano —por su naturaleza imperfecta—, por circunstancias históricas y/o por las luchas de los movimientos sociales antagónicos.

Con relación a eso, Franz Hinkelammert (1984) realiza una crítica en la que analiza las teorías de Hayek y de la economía neoclásica, y encuentra sus contradicciones, así como sus límites empíricos.<sup>4</sup> Los postulados del anarcocapitalismo, tales como la ausencia total de bienes públicos, la valorización del trabajo y de los costos de producción a través del subjetivismo de los consumidores, así como de la total ausencia del Estado, no se cumplirán nunca, porque, como muestra Hinkelammert, son conceptos trascendentales que sirven como postulados, como una “tierra prometida”, pero que, al ser idealizados, dejan una distancia intransitable entre la realidad empírica y su concepto idealizado. Hinkelammert le devuelve la frase a Popper —la del deseo de los socialistas de imponer el “cielo en la Tierra”—, por lo que el liberalismo también tendría algún tipo de cielo (utopía) al que se llega a través del libre mercado total. Nunca se alcanzará, pero mantendrá a los individuos en constante alerta frente a los mensajes de sus profetas.

En este sentido, y dirigiendo la reflexión hacia otra entidad, ¿qué sucede con las organizaciones empresariales bajo el capitalismo? El empresario capitalista, por el simple hecho de ser el propietario de los medios de producción, se con-

4 Cf. Hinkelammert (1984). El autor usa el término concepto límite para referirse a aquellos conceptos que funcionan como “tope” o medida final de lo que se pretende postular; así, el caos, el mercado, la competencia perfecta capitalista y la planificación perfecta soviética son algunos ejemplos de esos conceptos; y los conceptos trascendentales son conceptos imaginarios, idealizados a partir de la realidad, no son factibles, pero no son arbitrarios. Con ellos, el autor critica los postulados de Hayek y encuentra la diferencia entre la empiria y la razón utópica capitalista.



vierte en un creador, en la obra máxima de Dios, que encarna en la Tierra la gloria de la creación, y su alma adquiere la garantía de la salvación, de la vida eterna. ¿Cómo se establece esa relación? A través de la anarquía de la propiedad privada. La anarquía garantiza que no exista autoridad —el Estado, el demonio— y la propiedad privada permite la creatividad empresarial, del mismo modo en que Dios usó su creatividad para crear el orden espontáneo del Universo.

Ésa es la característica principal de Dios, es un Dios libertario, anarcocapitalista. Sin embargo, aun siendo un ser supremo con poder absoluto, no usa esa fuerza contra el ser humano, sino que le da libertad para rebelarse contra él (los ángeles caídos, los socialistas). El reino de Dios no es de este mundo, en la Tierra sólo existen reinos que conducen al infierno. En la Biblia se pueden encontrar varios pasajes que respaldan esa afirmación. Uno de ellos es aquel en que Jesús es tentado por el demonio y éste le dice que si se arrodilla ante él le otorgará todos los reinos de este mundo, a lo que Jesús responde que sólo adorará y rendirá culto a Dios.

Los reinos de este mundo son los Estados hechos por los hombres, que se rebelan ante Dios (los ángeles caídos como Lucifer). A Samuel le piden un rey para que los gobierne, y al comentárselo a Yahvé, éste dice que les advierta de lo que pasaría si tuvieran un rey: se llevará a vuestros hijos para sus carrozas y caballería, para arar y fabricar sus armas, tomará vuestras hijas para cocineras, se apoderará las mejores tierras y tomará el diezmo para darlo a sus servidores, en suma, serán convertidos en esclavos.

Así queda establecida la teología capitalista del mercado y la propiedad privada: el que quiera un rey —un Estado— es porque rechaza a Dios y la libertad, y acepta la esclavitud. El Estado es el Anticristo, es un ángel caído, y su misión es destruir la obra de Dios —el orden espontáneo del universo— dentro de la cual está el orden espontáneo del mercado. El demonio es el responsable de la creación de los Estados, del socialismo, de los bienes públicos y de la propiedad colectiva, pero si el individuo elige adorar a Dios, entonces resistirá la tentación del Maligno, y preferirá el orden espontáneo del mercado, la anarquía y la propiedad privada, con lo que podrá desarrollar su creatividad empresarial. Su alma ha sido salvada.

## Conclusiones

La defensa de la propiedad privada en el liberalismo se presenta desde sus mismos orígenes, sobre todo en los escritos de John Locke, y persiste de mane-

### Posglobalización, descolonización y transmodernidad

ra fundamental en los trabajos teóricos de la Escuela Austriaca de Economía, heredera de la gran tradición liberal clásica. No obstante, en la doctrina de esta corriente del pensamiento económico se ha suscitado una evolución interesante: la radicalización de sus postulados sobre la intervención del Estado, al grado de implementar una postura anarquista.

En tales circunstancias, los trabajos de Murray Rothbard y Hans Hermann Hoppe —por nombrar algunos— se perfilan hacia la eliminación de todo tipo de Estado, quedando la propiedad privada de los medios de producción como el núcleo que garantiza el acceso de los empresarios a los recursos —siempre escasos— y a la contratación de trabajo asalariado. Con ello se despliega el mecanismo capitalista de libre mercado, que incluye la producción, la comercialización y, por último, el consumo.

Es en tales términos que desde la propiedad privada se construye el fetichismo: esta propiedad tiene un origen en Dios, y quien no la respeta se rebela contra sus planes. Posteriormente, el empresario capitalista —el poseedor de la propiedad privada— realiza toda una obra creadora en el mercado de bienes y servicios a imagen y semejanza de la creación de Dios. Dicha obra es un orden libre y espontáneo que trae progreso económico, y sólo puede ser destruida por el Estado, que es un Anticristo, un ángel caído que conduce al infierno del socialismo.

Karl Marx no pasó por alto esa situación, y en varias de sus obras dejó constancia de la importancia —y la gravedad— de la apropiación del trabajo ajeno, de la alienación, el fetichismo, la explotación, la producción de plusvalía y demás aspectos relacionados directamente con la apropiación capitalista de los medios de subsistencia.

Este texto pretende marcar una ruta o enfoque para el análisis y la crítica del tema en cuestión, sobre todo tomando en cuenta los criterios que siguen los anarcocapitalistas cristianos, representados por intelectuales de la Escuela Austriaca de Economía, que están en el ascenso de la producción y difusión teórica —del capitalismo más radical— a través de entidades académicas y *think tanks*, con la finalidad de influir en la sociedad civil y en las instituciones políticas.

## Bibliografía

- Assmann, H. (1997). *La idolatría del mercado*. San José de Costa Rica: DEL.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- Hermann, H. (2005). *Economía y ética de la propiedad privada*. Madrid: Innisfree.
- (2013). *Una teoría del capitalismo y el socialismo*. Madrid: Innisfree.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches, capitalismo y cristianismo*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: DEL.
- (2018). *Totalitarismo del mercado: el mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Cali: Tecnos.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.
- (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- (2013). *El capital*. T. I, vol. 1. México: Siglo XXI.
- (2015). *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En H. Tarcus (comp.), *Antología: Karl Marx*. México: Siglo XXI.
- Marx, K., y F. Engels, (1994). *Manifiesto del Partido Comunista*, 2a ed. México: Quinto Sol.
- (2012), *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Mises, L. (2014). *Teoría e historia: una interpretación de la evolución social y económica*. Madrid: Unión Editorial.
- Popper, K. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. México: Paidós.
- Rothbard, M. (1995). *La ética de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Santa Ana, J. (1991). *La práctica económica como religión*. San José de Costa Rica: DEL.





*Posglobalización, descolonización y transmodernidad. Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano*  
se terminó de imprimir en marzo de 2021 en  
Lazer Quality Prints, ubicada en  
Pedro Rosales de León 6595,  
Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Tiraje: 300 ejemplares

*Posglobalización, descolonización y transmodernidad: Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano* contiene una serie de ensayos originales que reflexionan sobre el significado profundo de la liberación y que abonan, contextualizados en Latinoamérica, al desarrollo de las humanidades a nivel global. Su brillantez permite generar diálogos horizontales entre distintas formas de pensar hacia un verdadero conocimiento universal, que escape de la trampa del eurocentrismo y su intención de situarse como el pensamiento único.

Son aportaciones que se detienen a analizar cuestiones profundas sobre filosofía, estética, política y economía. Sus autores son una variedad de pensadores consolidados y noveles investigadores con el común denominador de la valentía de amar y practicar la filosofía desde el sur global. Circunstancia que se remarca por el lugar de nacimiento de este manuscrito: la frontera con Estados Unidos. Lugar del inicio geográfico de nuestra América Latina.



UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA DE  
CIUDAD JUÁREZ

