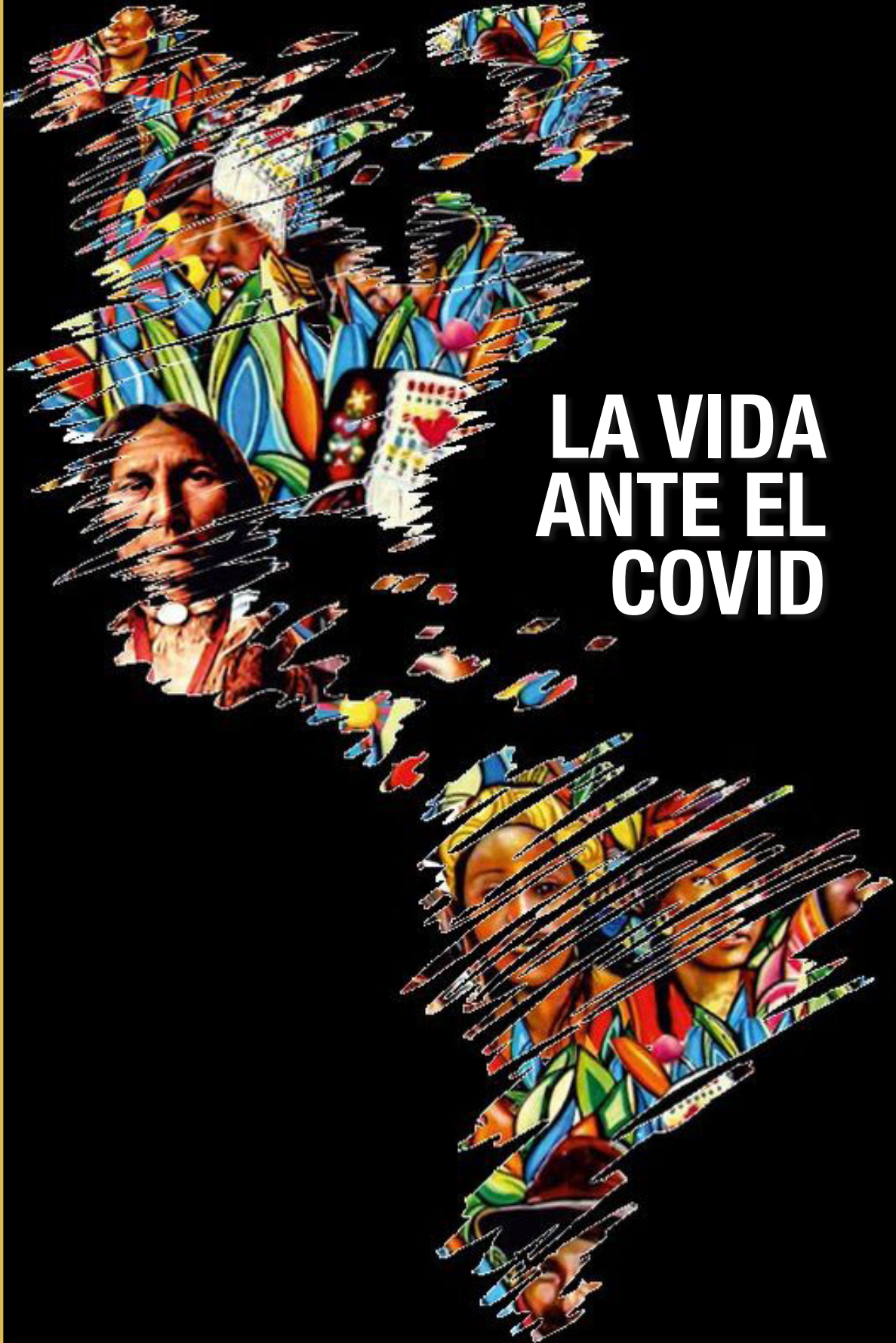


REVISTA

Filosofía de la liberación:

DESCOLONIZACIÓN Y TRANSMODERNIDAD



LA VIDA ANTE EL COVID

REVISTA

Filosofía de la liberación:

DESCOLONIZACIÓN Y TRANSMODERNIDAD

DOSSIER

**LA VIDA
ANTE EL
COVID**

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. DESCOLONIZACIÓN Y TRANSMODERNIDAD

PRIMER NÚMERO, ENERO-JUNIO 2021

COMITÉ EDITORIAL

DIRECTOR: Abdiel Rodríguez Reyes. Universidad de Panamá, Panamá.
Frederick Mills. Bowie State University, Estados Unidos de América.
María Magdalena Becerra Tapia. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.
Daniel Pansarelli. Universidade Federal do ABC, Brasil

SECRETARIA ACADÉMICA: Valeria Fontes
EDITOR INVITADO: Jorge Zúñiga M., Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DISEÑO EDITORIAL: Paola Rodríguez Hernández
ILUSTRACIÓN DE PORTADA: Ana Lilia Yépez Cancino

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Enrique Dussel, México.
Carlos Cullen, Argentina.
Enrique del Percio, Argentina.
Juan José Bautista, Bolivia.
Linda Alcoff, Estados Unidos de América.
Ricardo Salas, Chile.
Yamandú Acosta, Uruguay.
Neusa Vaz e Silva, Brasil

Asociación de Filosofía y Liberación, CDMX.
Correo-e: revistafilosofiadela liberacion@gmail.com



CONTENIDO

PRESENTACIÓN	4
INTRODUCCIÓN: LA VIDA ANTE EL COVID-19	5
DOSSIER	
LA CONSTITUCIÓN DE LA ÉTICA: LA ÉTICA DEL MERCADO Y SU CRÍTICA	7
Franz Hinkelammert	
THE INVISIBLE HAND THAT IS AN IRON FIST: NEOLIBERAL BIOPOLITICAL CRUELTY	13
Eduardo Mendieta	
BIOPOLÍTICA EN ESTRICTO SENTIDO: EL PRINCIPIO MATERIAL CRÍTICO-POSITIVO DE LA POLÍTICA	24
Jorge Zúñiga M.	
LA REVOLUCIÓN CONTRA LAS ESTATUAS: LA COVID-19 Y LA CRÍTICA A LOS FUNDAMENTOS DE LA MODERNIDAD	48
Mario Ruiz Sotelo	
DEUDA ECOLÓGICA, SAQUEO DE LOS PUEBLOS Y ECOCIDIO EN EL SUR GLOBAL	57
Carlos Juan Núñez Rodríguez	
ENSAYOS	
AUGUSTO SALAZAR BONDY, FILÓSOFO DE LA LIBERACIÓN PERUANA	67
Joel Rojas Huaynates	
RESEÑAS	
DUSSEL, ENRIQUE (2020), SIETE ENSAYOS DE FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN DEL GIRO DECOLONIAL	82
Carlos Pérez Segura & Diego Asdrel López Mondragón	
MILLS, FREDERICK B. (2018) ENRIQUE DUSSEL'S ETHICS OF LIBERATION. AN INTRODUCTION. PALGRAVE MACMILLAN. USA.	92
Carlos E. de Tavira Leveroni	
BOLETÍN INFORMATIVO AFYL	99

PRESENTACIÓN

En este primer número hacemos un dossier especial sobre *La vida ante el covid-19*, coordinado por Jorge Zúñiga. Iniciando este primer número con un artículo de Franz Hinkelammert. Eso es garantía que será un número histórico. Como en muy pocas ocasiones, una escuela de pensamiento crítico había tenido tanto asidero en la realidad. Partimos del sufrimiento del pueblo y las comunidades afectadas, cuando en muchos de nuestros países vemos un sistema de salud público ya mermado por décadas de políticas neoliberales. Cuando el covid-19 llegó ya era tarde para mejorarlo. Uno de los pocos países que pudo encarar esta pandemia con dignidad en América Latina fue Cuba, país dotado de un sistema de salud robusto y además de su solidaridad incondicional con los pueblos del mundo.

Este número de la revista es por la vida. Desde una inspiración decolonial y transmoderna apostamos por la vida, por afirmarla y reproducirla. Todos los artículos del dossier dan cuenta de ello. Además, publicamos en la siguiente sección de artículos, incluimos un artículo sobre Salazar Bondy, gran filósofo peruano de la liberación, quien mantuvo un enriquecedor diálogo con Leopoldo Zea. Incluimos dos reseñas, una de un libro de Frederick Mills sobre la Ética de Enrique Dussel y otra del último nombrado sobre Siete ensayos de la Filosofía de la liberación. Esperamos que esta revista sea una ventana abierta al horizonte de la Transmodernidad. Para ir tejiendo esas alternativas que no son opcionales ante esta crisis civilizatoria, son estrictamente necesarias cuando queremos otros mundos posibles, más dignos, donde se pueda afirmar y reproducir la vida.

No se trata de lanzar hipótesis desde una torre de marfil, se trata de diseñar desde abajo con la comunidad y con la naturaleza. Aspiramos en ese sentido, mantener este espacio de forma militante, para no dejar apagar la llama de la esperanza. Esta revista inspirada en la Filosofía de la liberación, la decolonialidad y la Transmodernidad caminará en esa dirección.

La Dirección

INTRODUCCIÓN: LA VIDA ANTE EL COVID-19

Pocas enseñanzas y aprendizajes colectivos globales como los vividos en 2020. Pocas ocasiones en donde la vida humana se ha visto tan vulnerable a la vez que directamente afectada por un instrumento de letalidad sutil: el coronavirus. Pocas experiencias mundiales que evidencian la posibilidad real de la amenaza de la vida humana en forma de suicidio colectivo. Esto ya no es ninguna exageración, es una posibilidad real palpable que vivimos cotidianamente. Ahora que la vida humana se ve amenazada por la pandemia del Covid-19, es cuando comienza a reconocerse que ella es el principio irrebalsable de la realidad. Si hay algún aprendizaje colectivo que podemos subjetivar de esto, es que la vida del ser humano y la naturaleza son fuentes de nuestra realidad humana. Esto, expresado de forma sencilla y que incluso puede ser de lo más evidente, tiene implicaciones de suma complejidad atravesadas por una serie de conflictos y tensiones políticos, de clase, de raza, de género. Pues la ideología dominante de la crematística neoliberal ha decretado que la acumulación infinita de valor es el objetivo a perseguir y no el cuidado de la vida, del ser humano y la naturaleza. Ha también decretado, desde Friedrich von Hayek, que algunas vidas pueden perderse para salvaguardar las de otros. Ha también promovido y recompensado los relatos discursivos (rationales y místicos) que pretenden justificar que la acumulación de ganancia es nuestro objetivo a perseguir. (Sobre la institucionalización pedagógica de estos relatos, los sistemas educativos y las universidades tendrán que rendir pronto cuentas). De esta forma, reconocer la vida como fuente de nuestra realidad objetiva no está exenta de disputas políticas, académicas, científicas, económicas, pedagógicas, entre otras.

El neoliberalismo, con todos sus instrumentos, pone en conflicto lo que parece evidente y de reconocimiento de validez universal: la irrebalsabilidad de la vida. Más aún, su interés por la acumulación infinita de capital se articula con su ética del egoísmo y de la individualidad que tiene en el centro una concepción de la libertad tan abstracta como vacía de contenido. Para el neoliberalismo la libertad es entendida sólo como libertad del mercado. Pero es esta concepción de libertad, que se ha institucionalizado, la que nos tiene en el embrollo que estamos viviendo. Muestra de ello es, por ejemplo, el desmantelamiento de los sistemas de salud públicos ahí en donde tecnócratas del libre mercado gobiernan y han gobernado. La salud, ya no como un derecho sino como un producto a ofrecer y una mercancía a comprar, es una de las herencias de la demencia privatizadora de la crematística de mercado. O bien, el seguir comprometiendo los pagos de deuda externa pública heredadas por la irresponsabilidad de los gobiernos neoliberales con el erario público, en medio de una crisis económica, es precisamente la continuación del saqueo de la riqueza producida por los pueblos para alimentar las arcas de los poseedores de las deudas en detrimento de las necesidades inmediatas de las poblaciones afectadas.

Así, pensar en la situación en la cual nos encontramos exige hacer una revisión aún más crítica de las políticas impulsadas por la hegemonía neoliberal. Pero es hacerlo, más que como un sistema, como una racionalidad operante en el mundo que se ha impuesto por la fuerza militar e institucional. Y más aún, no sólo puede verse así sino también como una espiritualidad guiada por la acumulación de capital. Visto así, en un proceso de necesaria transformación hacia una era más responsable con la vida del ser humano y la naturaleza, podemos apuntar hacia el sujeto, el actor que construye las realidades humanas, lo cual motiva y exige a su vez la educación de *otra* subjetividad que tenga en el centro de su acción la ética y la responsabilidad por todos y cada una, incluida la naturaleza.

En medio del mundo globalizado neoliberal se vive una de las peores pandemias de nuestros tiempos. El Covid-19 llegó, por una parte, a hacer más evidentes las negatividades sociales y económicas producidas por el neoliberalismo y, por otra, llegó para dislocar la cotidianidad del mundo. Pero también, podemos pensar la llegada del SARS-Cov-2 como el motivante para repensar las prácticas que debemos realizar para salvarnos del suicidio colectivo. Con ello es imperativo el pensar e institucionalizar las prácticas que permitan el desarrollo cuali-

tativo y equitativo de las poblaciones y de la naturaleza. De esta situación, debemos aprender colectivamente las posibilidades positivas que pueden extraerse.

Frente a una preocupación por lo anterior, el dossier del número inaugural de la revista *Filosofía de la liberación, descolonización y transmodernidad*, está dedicado al tema “La vida ante el Covid-19”. Se trata, por una parte, de colocar en este nuevo espacio editorial reflexiones que giran en torno a la vida; son ensayos que eluden la espontaneidad y la inmediatez de la información y las emociones, y que, por el contrario, son resultado de investigaciones pausadas, meditadas, y que exhiben la constante preocupación de la filosofía de la liberación por la vida del ser humano y la naturaleza. Pensar en la vida como irrebasabilidad de la realidad humana y en la negatividad de la vida (la vida que le es negada a unos para el beneficio de otros), no es un tema de moda para la filosofía de la liberación y la filosofía descolonial, por el contrario, ha sido una de sus más grandes motivaciones del filosofar.

Así, los trabajos incluidos en este dossier fueron seleccionados precisamente pensando en el momento actual en el cual la vida del ser humano ha sido puesta contra las cuerdas por la propagación de un virus fue ampliamente propagado por la vertiginosidad de la economía global. De este modo, los trabajos aquí presentados abren las diferentes aristas desde donde puede continuarse la discusión para construir y pensar las nuevas formas de relacionarnos entre los seres humanos, así como con la naturaleza. El abanico de discusión es amplio: desde la crítica a la ética del neoliberalismo, hasta el planteamiento de la deuda ecológica por parte de los países que han sobreexplotado la naturaleza de la periferia geopolítica, pasando por discusiones actuales de la biopolítica y la problematización del hartazgo por parte de las comunidades negadas del mundo colonial. Los ensayos aquí incluidos, sin embargo, son sólo una pequeña muestra de la respuesta que la filosofía de la liberación y la filosofía descolonial pueden ofrecer a los tiempos que estamos viviendo, pues actualmente hay muchos compañeros y compañeras que continúan con reflexiones similares en muchos otros espacios políticos y académicos.

Con los ensayos aquí reunidos le damos la más cordial bienvenida a esta nueva publicación, impulsada por los iniciadores de la filosofía de la liberación y el pensamiento descolonial y asumida como responsabilidad por las nuevas generaciones, a la cual le deseamos muchos años de vida.

Jorge Zúñiga M.
Editor invitado

LA CONSTITUCIÓN DE LA ÉTICA: LA ÉTICA DEL MERCADO Y SU CRÍTICA

THE CONSTITUTION OF THE ETHICAL: A CRITIQUE OF THE ETHICS OF THE MARKET

FRANZ HINKELAMMERT

Grupo de Pensamiento Crítico, San José, Costa Rica

RESUMEN:

Este ensayo fija su atención a una reflexión sobre la ética y la vida. Haciendo un recorrido breve por autores clásicos de la filosofía y la economía, como Platón, I. Kant, L. Wittgenstein y Adam Smith, respectivamente, muestra cómo para ellos la ética es una condición necesaria para el funcionamiento de la sociedad y la comunidad, pues incluso, siguiendo a Platón, hasta en una cuadrilla de bandidos y ladrones el cumplimiento de normas básicas es imprescindible. Posteriormente, con Max Weber y el positivismo, el argumento de la necesidad de la ética sufre un viraje, pues en la metodología de las ciencias sociales planteada por este sociólogo ya no se pueden declarar juicios de valor sobre la realidad sino sólo juicios de hechos. No obstante, Weber sí enuncia lo que él niega, sólo que, en vez de expresarlo como un juicio subjetivo de valor, lo hace de forma sonsacada como juicio de hecho. Más aún, Max Weber al aceptar la realidad dominante, entendida como mercado capitalista, acepta también su ética, pues el mercado también necesita de una normatividad para su funcionamiento. Por último, el ensayo dirige su atención a la problematización de los juicios vida-muerte y los juicios medio-fin. Los segundos son juicios que al perseguir fines se abstraen de la relación vida-muerte, sin embargo, para lograr fines se necesita vivir. Por esta razón, los juicios medio-fin tienen que someterse a los juicios vida-muerte.

ABSTRACT:

This essay focuses attention on a reflection about ethics and life. A brief survey of classical authors in the fields of philosophy and economics, such as Plato, I. Kant, L. Wittgenstein and Adam Smith, respectively, shows how for them ethics is a necessary condition for the functioning of society and the community; following Plato, even for a gang of bandits and thieves, compliance with basic rules is a must. Later, with Max Weber and positivism, the argument for the necessity of ethics takes a turn; now, according to the methodology of the social sciences proposed by this sociologist, one cannot make value judgements about reality, but only judgements of facts. However, Weber does state what he denies, only that instead of expressing it as a subjective judgment of value, he does so in an elusive way as a judgment of fact. Furthermore, Max Weber by accepting the dominant reality, understood as the capitalist market, also accepts its ethics, since the market also needs normativity for its operation. Finally, the essay directs attention to the problematization of life-death judgements and means-ends judgements. The latter are judgments that by pursuing ends are abstracted from the life-death relationship, however, to achieve ends one needs to live. For this reason, the means-end judgements have to undergo life-death judgements.

RECIBIDO: 15 de noviembre de 2020

APROBADO: 15 de diciembre de 2020

Palabras clave:
ética crítica,
ética del mercado,
juicios vida-
muerte,
juicios medio-fin,
teoría crítica
latinoamericana,
vida humana,
crítica al
capitalismo,
crisis ambiental

Keywords:
critical ethics,
ethics of the
market, life-death
judgements,
means-end
judgements, Latin
American critical
theory, human
life, critique
of capitalism,
environmental
crisis.

INTRODUCCIÓN

Quiero aquí hacer un análisis del mercado y de la economía del mercado de una manera muy poco usual. Se trata de un análisis de la ética del mercado, que de ninguna manera es simplemente una ética referida a lo que produce el mercado. Se trata, en cambio, de un análisis de la ética del mercado, como esta ética está presente en el propio funcionamiento de este mercado. Quiero solamente dar algunos ejemplos de esta ética. La ética del mercado tiene tres normas muy básicas, que además no son normas éticas cuya validez no se restringe al mercado. Se trata de las normas que prohíben matar al otro para quitarle sus propiedades, las normas que prohíben robar y las normas que prohíben la estafa del otro, es decir, que prohíben mentir. Hay muchas otras normas, pero estas tres permiten analizar lo que es el problema de la ética del mercado. Son normas que aseguran el propio funcionamiento del mercado. Por supuesto, muchas veces estas normas no se cumplen. Pero si en un grado demasiado grande no se cumplen, el propio mercado deja de funcionar y se quiebra. Por esta razón, cada sociedad del mercado persigue el cumplimiento de estas normas en el grado necesario para poder sostener el mercado.

Max Weber habla de vez en cuando de la ética del mercado. Pero nunca la transforma en objeto de análisis. Eso vale en general también para la mayoría de los economistas. Pero, de hecho, no hace falta concebir algo como los juicios de valor de Max Weber, para explicar los valores de la ética del mercado. Lo suficiente es querer tener un mercado. Para tenerlo, hay que instalar los valores de la ética del mercado y su instalación no es ningún resultado de juicios de valor. Simplemente es necesario para hacer posible una institución que se necesita.

He tomado como ejemplos de normas de la ética del mercado tres normas tomadas del decálogo que aparece en el Antiguo Testamento de la Biblia en el monte Sión y que es entregado por Jahvé. De hecho, aquí Jahvé asume estas normas ya existentes y las declara a la vez como normas que el mismo hace suyas. Se necesita este apoyo, porque estas normas están constantemente en conflicto con lo que es el interés egoísta del ser humano. Puede ganar al violar las normas, pero la ética condena esta actitud. En la Biblia Jahvé mismo adopta esta posición. Hoy muchas veces argumentamos en el mismo sentido en nombre del bien común.

Quiero ahora ver como en nuestra historia se desarrolla la comprensión de esta ética del mercado. Quiero verlo primero en Platón, después en autores más bien modernos como son, especialmente, Adam Smith, Kant, Max Weber y Wittgenstein.

1. LA APARICIÓN DE LA ÉTICA DE LA BANDA DE LADRONES: PLATÓN Y EL TEMPLO DE JERUSALÉN

Platón se enfrenta a la crítica de un sofista griego, según el cual siempre sería más racional y exitoso no tener ninguna ética, porque eso sería falso porque entonces ya no se podría actuar exitosamente. Por eso Platón le responde que en este caso sin ética ya no se puede actuar siquiera. Hasta una banda de ladrones, dice Platón, necesita una ética, que es una ética muy normal. Pero la aplican los ladrones solamente en sus relaciones internas, no hacia el exterior. Solamente por cumplir de esta manera con la ética, la banda de ladrones puede tener éxitos. Los ladrones de una banda de ladrones no se deben entre sí ni robar y tampoco matar, para que hacia fuera pueden robar y matar eficientemente.

Platón se enfrenta a un argumento corriente en su tiempo, según el cual “El injusto es inteligente y hábil, y el justo no es ni lo uno, ni lo otro.... El hombre injusto se parece, por consiguiente, al hombre inteligente y hábil y el justo no se parece a éste” (Platón, 1972, p. 1054). Hace una pregunta de sorpresa:

Lo que quería saber yo es si un estado que se hace dueño de otro estado, puede llevar a cabo esta empresa sin emplear la justicia, o si se verá precisado a valerse de ella..... hazme el favor de decir si un estado, un ejército, o una *cuadrilla de bandidos y ladrones*, o cualquiera otra sociedad de este género podrían triunfar en sus empresas injustas, si los miembros que la componen violasen, los unos respecto de los otros, todas las reglas de la justicia. (Platón, 1972, p.1057. Subrayado mío.)

Aquí aparece la ética de la banda de ladrones. Si no cumple con ciertas leyes, ni la banda de ladrones puede funcionar: “¿No sería porque la injusticia daría origen a sediciones, odios y combates entre ellos, al paso que la justicia mantendría entre los mismos la paz y la concordia?... ¿no produciría indudablemente el mismo efecto entre los hombres, sean libres o esclavos y no les hará impotentes para emprender cosa alguna en común?” (Platón, 1972, p.1058) “Es tal, pues, la naturaleza de la injusticia, ya se encuentre en un estado, ya en un ejército o en cualquiera otra sociedad, que, en primer lugar, la hace absolutamente impotente para emprender nada a causa de las querellas y sediciones que provoca”. (*Ibidem*).

La polis misma ahora resulta una gran banda de ladrones. Platón ni reflexiona eso mayormente, sino deja todo allí. Pero pregunta por la perfección de la polis, dado este estado de las cosas.

Se nota en seguida una gran preocupación. Que la polis sea organizada como banda de ladrones, no le molesta. Su problema es, cómo evitar que el ejército de la polis se transforme al interior de la polis en otra banda de ladrones que le robe a la polis. Se imagina entonces un sometimiento ideal del aparato militar a la polis y su gobierno, que hace presentes los magistrados.

En esta línea de Platón sigue después el mismo Jesús. Cuando entra en un conflicto con el templo de Jerusalén, choca también con todos los negociantes que operan en este templo, principalmente para la venta de animales que pueden ser usados como sacrificios de parte de los sacerdotes del templo.

Sobre este lado del templo Jesús ahora dice que es una: "cueva de ladrones" (Mateo 21.13). Obviamente esta palabra repite de hecho la palabra de Platón de la "cueva de ladrones". Lo que Jesús sostiene es que este templo como cueva de ladrones no tiene otra ética que la ética de la banda de ladrones.

Dos pensadores de la Ilustración; Adam Smith e Immanuel Kant
Quiero ahora hacer ver cómo dos de los más importantes pensadores de la Ilustración del siglo XVIII - el siglo de las luces - enfocan este problema. Primero, quiero citar a Adam Smith, el fundador de la ciencia económica. Adam Smith sigue la misma argumentación que había iniciado Platón. Las variaciones que introduce son solamente de importancia secundaria:

Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos aparecerán, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay *sociedades entre ladrones y asesinos*, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinar-se entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa. (Smith, 1997, p. 186. Subrayado mío.)

Adam Smith percibe evidentemente la ética del mercado como una necesidad imprescindible en cualquier sociedad humana. Insiste que eso vale inclusive para "sociedades entre ladrones y asesinos". Smith habla en cuanto a la necesidad de esta ética de justicia y, de hecho, Smith, no menciona otra justicia que esta ética

de mercado. Frente a esta justicia la "beneficencia" es perfectamente secundaria. Con eso rechaza toda concepción de una justicia social y su intervención en el mercado. Ni habla de justicia social. La palabra beneficencia suena hasta despreciativa, aunque no la rechaza completamente.

Kant sigue en esta línea también. Inclusive Kant dice que su ética del imperativo categórico habría necesariamente que ser aplicada en toda sociedad, inclusive por un "pueblo de demonios". Dice eso en su libro *La paz perpetua*:

El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios [diablos]; basta con que éstos posean entendimiento. El problema es el siguiente: 'He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos. (Kant, 2003, p. 14-15).

Se trata de la manera de Kant de asumir el argumento de Platón sobre la ética de la banda de ladrones. Ahora no se habla de una banda de ladrones, sino de un pueblo de demonios. Sea la gente mala o buena gente, de todas maneras tienen que reconocer la validez de la ética formal, que incluye siempre la ética del mercado.

Wittgenstein: el suicidio de la ética

Sin embargo, Wittgenstein formula antes de su primer libro famoso, el *Tractatus logico-philosophicus* del año 1918, en sus diarios, una reflexión, que posteriormente no repite y que abría otras dimensiones posibles de su reflexión de la ética. Se trata del texto siguiente:

Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo! (Wittgenstein, 1917, 10.1).

Para ver toda la dimensión de esta cita hace falta invertir la primera frase. Entonces diría: Si en una sociedad todo está permitido y no hay acciones prohibidas, eso es suicidio colectivo de esta sociedad. De eso se sigue entonces, efectivamente, lo que Wittgenstein concluye en la cita: Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Por tanto, este juicio de negar la existencia de la ética resulta ser un juicio vida-muerte. La renuncia al carácter objetivo de la ética resulta ser la afirmación del suicidio: no hay vida humana social posible sin una o varias éticas que juzguen sobre esta acción.

Wittgenstein no hace esta conclusión. Pero la crítica a Wittgenstein puede empezar precisamente con nuestra cita de Wittgenstein en su forma invertida: Si no hay ética, entonces hay puro suicidio. En nuestro lenguaje más usado se puede expresar eso mismo como: Si no hay ética, hay caos. Pero caos es solamente otra palabra para la muerte. Por tanto: Si no hay ética, hay solamente muerte. Y esta muerte es a la vez suicidio.

Ética es entonces el conjunto ético que hay que tomar para que el ser humano como ser, que es parte de una sociedad, pueda vivir. Una ética de este tipo toda sociedad tiene que tener, aunque sea una sociedad extremadamente inhumana. Por eso, una sociedad con esclavos tiene esta ética, pero la misma ética entonces establece que el asesinato de esclavos no está prohibido. Es la ética de la sociedad griega antigua, de la romana antigua, pero también del moderno EE. UU. hasta el año de 1865, año de la liberación de los esclavos. Ni la Alemania nazi abolió la prohibición del asesinato. Solamente introdujo la excepción: excepto, sobre todo, judíos y comunistas.

El problema que resulta no es que no haya ética y que no puede ser desarrollada. El problema es cuál es la ética preferible, más humana. Discutir eso necesita también la construcción de mundos perfectos, es decir, obliga a preguntar cuál es la ética perfecta.

Max Weber y su incapacidad de ver el problema

Lo más llamativo es que en general en la literatura positivista, incluida toda la filosofía analítica, ni se discute en serio estas idealizaciones que ellos efectúan y forzosamente tienen que efectuar al desarrollar sus teorías empíricas.

Pero hay muchos más ejemplos. Sin embargo, Max Weber ni los toma en cuenta siquiera. Y cuando usa tales argumentos, él mismo no discute eso y lo deja, lo más rápidamente posible, otra vez desaparecer. Voy a citar el ejemplo que me parece más llamativo:

Por un lado, *los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro*, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales

diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión [el mecanismo del mercado, FJH] suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. *La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo*, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más *utópica*. (Weber, 1984, pp. 741-742. Subrayado mío)

En esta cita Max Weber critica el programa de los movimientos socialistas de su tiempo, en los cuales se pide, con el socialismo, fundar a la vez una economía sin el uso de dinero. Afirma esta imposibilidad en términos absolutos. En esta cita lo afirma dos veces. Una vez dice: Si el mecanismo en cuestión [el mercado] suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos. Y la otra dice: La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas... va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica.

Lo que resultará es caos y utopía imposible. Por tanto, eso es imposible. Pero si es imposible eso, también es igualmente imposible la eliminación de la ética del mercado, porque el mercado no puede funcionar sin esta ética. Creo que este juicio de Max Weber es cierto, y hoy no hay movimientos socialistas que exigen la eliminación del dinero en el socialismo.

Pero lo que ocurre con el argumento de Max Weber es que es completamente incompatible con su propia teoría de la metodología de las ciencias, en especial de las ciencias sociales. Él está claramente justificando una ética por juicios de hecho y eso es, según el propio Max Weber, absolutamente inaceptable. Valores y éticas pueden, según Weber, ser afirmados solamente por juicios de valor y jamás con juicios de hecho. Pero en el texto citado Weber lo hace en nombre de juicios de hecho. Si su crítica es correcta, como también yo creo, entonces toda su metodología pierde validez y sigue válida la tradición de efectuar tales juicios desde Platón.

El resultado de Max Weber es que su crítica del socialismo no hace de ninguna manera imposible la realización del socialismo, mientras ésta, su crítica, hace perfectamente inaceptable su propia teoría de la metodología de las ciencias sociales. Y Max Weber ni se da cuenta de este problema tan grave.

2. LA OPCIÓN POR LA VIDA: EL CONATUS

Cuando Spinoza habla del conatus, define éste de la siguiente manera: “Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum”. [El impulso (conatus) de conservarse es la primera y única base de la virtud]. (Spinoza, 1977, pp. 486-487). Significa: El suicidio es el final, la negación, la renuncia de toda virtud.

Él añade: “Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere et vivere, hoc est, actu existere” [Nadie puede a la vez querer ser feliz, actuar de manera buena y vivir bien, si no quiere a la vez ser, actuar y vivir, es decir vivir realmente (sin ser feliz, actuar de mala manera y sin vivir bien)] (*Ibid*, pp. 484-485).

Son las necesidades que obligan, no los gustos. Hay que vivir, aunque todavía no se pueda vivir bien. Pero para mantener posibilidades, hay que vivir, aunque se viva mal. Son las necesidades del ser humano que hay que satisfacer, no los gustos. Los gustos cuentan, en cuanto no impiden satisfacer necesidades.

La pobreza es un problema de necesidades, no de gustos. Detrás de cualquier satisfacción de gustos, aparece el hecho de que toda demanda tiene como origen necesidades y no gustos. La necesidad busca el gusto, pero siempre en el marco de las necesidades. Estas pueden ser también muy subjetivas, pero actúan como necesidades que también quieren satisfacer gustos. Pero en caso de conflictos, siempre deciden las necesidades.

Eso es: optar por la vida. Para poder optar por la vida, hay que optar, aunque a uno no le guste, la vida que lleva. El suicidio nunca es solución, porque significa renunciar para siempre a soluciones. El suicidio es puro final. Más allá del suicidio solamente se puede imaginar soluciones de tipo religiosas.

Pero optar por la vida de uno es solamente posible, optando a la vez por la vida de otros. El emperador romano Calígula decía: Quisiera que todos tuvieran un solo cuello, para cortarlo. Lo que está queriendo no es más que su propio suicidio: nadie puede vivir sin depender de la vida de otros.

Aunque se quiere vivir bien, hay que vivir mal, si no hay la posibilidad de vivir bien. Pero hay que vivir, aunque sea para buscar una buena vida. Pero, según Spinoza, hay que vivir como se puede, para poder intentar vivir bien. Hay un conatus que obliga a vivir aunque se viva mal. Claro, sigue la opción del suicidio en el caso que el vivir es insostenible como era el caso de varios judíos, cuando los nazis los querían llevar a Auschwitz. Pero ni en este caso, el suicidio es alternativa. Al acabar con todas las alternativas pensables, le quita inclusive al propio suicidio la posibilidad de ser alternativa. Porque para ser alternativa, tiene que transmitir una posibilidad de decidir en favor de una manera de vivir.

Eso llega a un límite e históricamente ha llegado a este límite muchas veces. En este caso los pobres y

desplazados se levantan porque no quieren aguantar más y siempre también porque encuentran apoyo y solidaridad en otros que vienen más bien de clases sociales superiores, pero que se solidarizan. Estamos hoy viviendo un límite de este tipo que, sin embargo, esta vez es la primera vez realmente una resistencia mundial frente al hecho de que se vive una situación mundial en la cual se nota la presencia de la amenaza de un suicidio colectivo de la propia humanidad. Se trata sobre todo de la crisis del clima.

De esta manera la afirmación de la vida puede desembocar en la revolución de la sociedad. Hoy la revolución aparece como alternativa posible para el suicidio colectivo de la humanidad que nos amenaza. Para juzgar sobre eso, hay que mantener en mente el hecho de que las revoluciones no son necesariamente violentas. Necesitamos una alternativa para este suicidio colectivo de la humanidad. Este tipo de alternativas siempre se hacen presentes en imaginaciones de otro mundo perfecto, en relación con las cuales hay que pensar un proyecto histórico correspondiente que sea efectivamente factible.

3. LA PRODUCCIÓN EN EL MERCADO Y LOS JUICIOS VIDA-MUERTE

Los juicios, que no son juicios medio-fin, pero que son a la vez juicios de hecho, son juicios vida-muerte. Hay normas muy básicas que se basan en tales juicios vida-muerte. Normas necesarias y obligatorias están basadas sobre juicios vida-muerte. “No matarás” es una norma obligatoria, que resulta de juicios de hecho. Eso no vale solamente para la norma, sino también para sus excepciones (por ejemplo: defensa propia). Presuponen el *conatus*, del cual habla Spinoza. Max Weber, en cambio, no toma en cuenta estos juicios de hecho, cuando rechaza los juicios de valor. Normalmente Max Weber ni ve estos juicios de hecho del tipo vida-muerte. Sin embargo, el conatus nace con nosotros. Un ser vivo lo tiene, sin embargo, el ser humano lo tiene también, pero a la vez sabe que lo tiene. El mismo Marx da a estos juicios vida-muerte un lugar central.

Sobre cada relación medio-fin pesa todo el tiempo un riesgo, inclusive el riesgo de muerte. Por eso la relación medio-fin está siempre conectada con juicios vida-muerte, que son juicios de hecho, pero no son juicios medio-fin de la razón instrumental. Todo el tiempo resultan juicios que no se orientan por un fin, sino por la relación vida-muerte que aparece constantemente en el interior de la realización de fines. Por ejemplo: Yo cruzo una calle con mucho tráfico, persiguiendo cualquier finalidad dentro de un proyecto medio-fin. Pero todo el tiempo tengo que cambiar y adaptar esta actividad de cruzar, dependiendo de los peligros que resultan del tráfico. No son consecuencia

del cálculo de un fin, sino resultan del problema vida-muerte, que se hace presente todo el tiempo en la persecución del fin y que interrumpe la persecución del fin en ciertas condiciones.

Estos juicios vida-muerte son juicios de hecho igual como los juicios medio-fin. Pero constituyen valores, sin ser juicios de valor en sentido de Max Weber. Ya vimos: No se puede ni atravesar una calle sin afirmar todo el tiempo el valor de la vida frente a la muerte. La vida tiene que ser tratada como valor, si se quiere realizar cualquier meta de la acción instrumental. Entonces se podría también decir que en este caso la valorización de la vida es uno de los medios para alcanzar la meta. Pero eso no cambia el hecho que hay que respetar la vida como valor. Es un valor necesario para que los juicios medio-fin puedan seguir. No se transforma en una parte del cálculo medio-fin. La posibilidad de la absolutización de este cálculo medio-fin resulta precisamente por la abstracción de la relación vida-muerte. Para que no colapse el mundo de los juicios medio-fin, hay que someter estos juicios constantemente al criterio vida-muerte. Si eso no ocurre, el mundo pasa al suicidio colectivo de la humanidad entera. En eso desemboca lo que se llama la ley de la pauperización del capitalismo interpretando el capitalismo como el capitalismo salvaje hoy dominante.

Hay una voz popular, que expresa muy bien el problema: No cortes la rama del árbol sobre la cual estás sentado.

Marx opera muchas veces con juicios vida-muerte. Quiero solamente mencionar un ejemplo. Se trata del siguiente juicio:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (Marx, 1966, pp. 423-424)

Esta cita de Marx viene del año 1867. Lo que Marx dice aquí es que, por razón de una gran arbitrariedad vigente en la economía capitalista descontrolada, esta economía lleva al suicidio colectivo de la humanidad. Hoy estamos volviendo a esta arbitrariedad capitalista y nos vemos frente a una tendencia mortal. Por supuesto, este suicidio, del cual se trata, es un acto no intencional y no es una meta. Al promoverlo, se imagina que quizás puede salir bien a pesar de todo. Pero se ve la posibilidad y la amenaza de este suicidio, aunque directamente no es querido. Pero se lo promueve y por lo menos se sospecha que uno lo está promoviendo. Sin embargo, no se trata de una meta consciente, sino de una inevitable consecuencia de lo que se está haciendo.

En esta dirección hay hoy muchas actividades, como la del Club de Roma (Cfr. Meadow, et al, 1972). En es-

ta misma línea aparece recientemente el movimiento "Friday for future" 2019/2020 para enfrentarse a la actual crisis de clima.

Que algo se produce y vende en el mercado significa que es técnicamente racional, en el sentido de que es técnicamente factible. Pero eso no implica que sea económicamente racional. Lo mismo vale para toda racionalidad calculada. Siempre entra el criterio vida-muerte.

No se trata de alguna discriminación de la racionalidad del cálculo del mercado. Se trata más bien recuperarlo como cálculo imprescindible. En el centro del cálculo del mercado debe descubrirse este criterio vida-muerte sin el cual la humanidad no puede seguir con la propia continuación imprescindible también de este mercado. Todavía el autor clásico sobre eso es Polanyi (Cfr. Polanyi, 1989 y 2012).

BIBLIOGRAFÍA

Kant, I., 2003, *La paz perpetua*, Biblioteca Virtual Universal.

Marx, K., 1966, *El capital*, t. I, México: Fondo de Cultura Económica.

Meadows, Donella, D. Meadows, J. Randers & W. Behrens, 1972, *Los límites del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón, 1972, *Diálogos. La república o el Estado*, Madrid: EDAF.

Polanyi, K., 1989, *La gran transformación*, Madrid: La Piqueta.

—, 2012, *Textos escogidos*. Buenos Aires: CLACSO: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Smith, Adam, 1997, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.

Spinoza, Benedictus de, 1977, *Die Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Weber, Max, 1984, *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, L., 1917. *Diario*.

THE INVISIBLE HAND THAT IS AN IRON FIST: NEOLIBERAL BIOPOLITICAL CRUELTY

LA MANO INVISIBLE QUE ES UN PUÑO DE HIERRO: CRUELDAD NEOLIBERAL BIOPOLÍTICA

EDUARDO MENDIETA

Penn State University Pennsylvania, USA

ABSTRACT:

Covid-19 has turned into a global health catastrophe with multilevel effects that will reverberate for years, if not decades. This essay considers this pandemic against the context of both the development of the idea of global health, its eventual enshrinement as a human right in the constitution of the World Health Organization, and the attack on public and global health by the ideologists of neoliberalism and finance capitalism. The essay discusses how the corona virus became so contagious and devastating was not simply as an accident or natural disaster, but precisely the result of the global economy we have developed. The question was not if, but when and how devastating and fast the next pandemic would take place. A virus is only as contagious and deadly as the institutions, practices and ideologies that potentiate its contagion. Thus, the essay considers why so many nations across the globe have failed and had been rendered unable to deal with a global health crisis. Foucault's concept of the *dispositif* is used to render legible the ways in which a virus was allowed to propagate so speedily and so deadly. Further, the essay analyzes how the virus has rendered explicit the way in which a new form of governmentality has emerged, one that is here called "pandemic governmentality." The essay concludes with a survey of what follows from neoliberal pandemic governmentality, namely a necrological political arithmetic, which is the term used to unmask the rhetoric of politicians who say "it is what it is" and "some will die" in the name of "herd immunity." That we "can't allow the cure to be worse than the disease," and that "we let our economy" be closed by the needed shutdown, quarantines and restrictions, is the affirmation that some will need to die so that some will live—a decision that is left over to the loaded dices of racialized political-economies, in which the most vulnerable are people of color, racial minorities, women, and people suffering from the pre-conditions of institutional racism.

RESUMEN:

La Covid-19 se ha convertido en una catástrofe de salud global con efectos en múltiples niveles que se reflejarán por años, sino no es que por décadas. Este ensayo aborda esta pandemia frente al contexto del desarrollo de la idea de salud global, su idea de eventual culto como un derecho humano en la constitución de la Organización Mundial de Salud, así como el ataque sobre la salud pública y global por parte de los ideólogos del neoliberalismo y del capital financiero. El ensayo aborda cómo el coronavirus se volvió tan contagioso y devastante lo cual no fue simplemente un accidente o un desastre natural, sino precisamente el resultado de la economía global que hemos desarrollado. La pregunta no es si habrá una próxima pandemia, sino cuándo y qué tan devastante y rápida será. El virus es tan contagioso y mortal como las instituciones, prácticas e ideologías que potencian su contagio. Así, este ensayo aborda por qué muchas naciones alrededor del mundo han fracasado y fueron incapaces de lidiar con una crisis de salud global. El concepto de "dispositivo" de Foucault

Keywords:

Public Health, World Health Organization, Human Right, Neoliberalism, Finance Capitalism, *dispositif*, governmentality, necrological, pandemic, Covid-19

Palabras clave:

Salud pública, Organización Mundial de Salud, derechos humanos, neoliberalismo, capitalismo financiero, dispositivos, gubernamentalidad, necrológico, pandemia, Covid-19

se usa para revelar las formas en las cuales el virus pudo propagarse tan rápida y mortalmente. El ensayo analiza, también, cómo el virus ha revelado explícitamente cómo una nueva forma de gubernamentalidad ha emergido, una que aquí es llamada “gubernamentalidad pandémica”. El ensayo termina con una revisión de lo que sigue de una gubernamentalidad neoliberal pandémica, a saber, una aritmética necrológica política, término que es usado para desenmascarar la retórica de los políticos que dicen “las cosas son así” y otros que dicen “morirán” en el nombre de la “inmunidad de rebaño”. El “no podemos permitir que la cura sea peor que el desastre” y el “cerremos nuestra economía” por un cierre necesario, así como cuarentena y restricciones, es la afirmación de que algunos necesitarán morir para que otros vivan, una decisión que deja los dados cargados hacia las economías políticas racializadas en donde los más vulnerables son la gente de color, minorías raciales, mujeres y gente que sufre de las precondiciones del racismo institucional.

RECIBIDO: 10 de noviembre de 2020
APROBADO: 13 de diciembre de 2020

1. THE INVENTION OF (PUBLIC) HEALTH

The Covid-19 pandemic is an ongoing, rolling, thundering catastrophe, but we can already surmise that it is having destabilizing multilevel, intergenerational, economic, political, social and conceptual effects. The most important realization is that its most devastating effects, and the many deaths, could have been prevented, and that a lot of the effects of the pandemic could have been minimized, even evaded. We can talk about *viral pedagogics*, in the sense that a body exposed to a virus may ‘learn’ to generate anti-viruses, agents that attack the invading virus, neutralize it, and prevent it from replicating. This is in part what vaccines do—they teach the body to generate their own anti-bodies, to develop their own immunity. Vaccines are indispensable to our body’s ability to learn to deal with threats, known and unknown. We can also talk about *political viral pedagogics* in the sense that a social body, i.e. a polity, a society, learns to manage, handle, deal, confront, neutralize and eradicate viruses, bacteria, and germs that produce epidemics and plagues. We can thus speak of the lessons that Covid-19 has already taught us and will continue to teach. Like a global x-ray machine, Covid-19 is projecting across the sky the fractured, ailing, and contagious body of a global economic, political, social, gendered, racialized system. Like few other diseases, this virus is showing us how disease, illness, epidemic, and pandemics are “social phenomena,” and not simply or solely “biological” events. As George Rosen, the dean of public health history, put it: “...disease is a cultural manifestation (using culture in the anthropological sense) of man as a social being. Health conditions, and this includes both the qualitative and quantitative aspects of health, are as integral an aspect of society as its economics, politics, religion, or art. Regarded from this point of view the strictly medical aspects of disease are no longer isolated phenomena but rather aspects or functions of a greater social whole” (1940, p. 655). Health, and its

nemeses, disease and illness, are social phenomena and as such, they are cultural manifestations. They are thus part of human history. It is for this reason that we have histories not only of medicine, but also social histories of diseases, epidemics, pandemics, and plagues, and how at different times, societies confronted them with different degrees of effectiveness and deliberateness.

World historian William H. McNeill in his still indispensable *Plagues and Peoples* (1976) offers us a sweeping world history of the entanglements of human societies with viruses, bacteria and germs. The history that McNeill traces is one in which great moments of cultural encounter and clashes were epidemiological events. McNeill’s book, however, is supremely relevant today, as one of the essential threads that holds together his magisterial narrative is the way he correlates, couples, mingles, weaves the interactions among what he calls micro-parasites and macro-parasites, where the former refer to the biological parasites, and the latter to social parasites, by which he means lords, pharaohs, kings, generals, and of course, warring landlords. Like Rosen, as we will see, he looks at the history of disease through the lens of the social-economic history of the institutions that facilitated the spread of lethal pathogens. He begins with the important breakthrough in which humans became sedentary and began to cultivate the land and domesticate animals. This process led to the bacteriological and viral entanglements of humans with their flocks. McNeill studies closely, however, the millennial struggles between nomads and settled peoples, which turned out to be also an epidemiological clash, the former carrying their diseases, the latter leaning to cope with them and develop technologies for their cure and prevention.

It is noteworthy that George Rosen begins his *A History of Public Health* (1993) with a quick glimpse at some of the earliest measures of urban sanitation as exemplars of the pre-medical understanding of health as a key issue of a community. Rosen discusses India, Egypt and the Inca Empire, as early civilization that

had develop already sophisticated systems of drainage and water supplies to their cities. Rosen summarizes these advances under three rubrics: first, *sanitation and housing*, in which already ancient urban centers combined urban planning with systems of drainage, and in some cases, of indoor plumbing and bathroom facilities; second, *cleanliness and godliness*, in which ancient cultures developed extensive and complex systems that coupled individual and community cleanliness to divine respect, piety and ritualistic practice. Such rituals in fact became the very source of cultural identity, as was the case with the Hebrew and Egyptian peoples; third, *disease and community*, in which paleopathology has demonstrated that ancient cultures approached disease both a divine punishment but also a communal duty and responsibility. Paleopathology, a branch of paleoanthropology, studies the different types of diseases and illnesses that plagued ancient communities by tracking their effects on bones and burial sites. It is remarkable to what extent medical/religious rituals sought to cure, health, alleviate the ailing bodies of members of the community (Rosen, 1993, pp. 1-5). Both Egyptian and Inca mummies are particularly noteworthy because they provide us with evidence of already advanced medical procedures, such as healing of broken bones and operations of the head, involving craniotomy. For Rosen, however, the great medical breakthrough came with the Greeks and the Romans, and in particular the Greek Physicians who left us the Hippocratic corpus, a group of writing on what turned out the sources of medicine, and which were the earliest non-religious, i.e. secular, theorizing of disease and health (Rosen, 1993, pp. 6-13). One of the most important aspects of the Hippocratic Corpus is that it presented the “first systematic endeavor to present the casual relations between environmental factors and disease” (Rosen, 1993, p. 9). A second, and related aspect of this corpus is that it already sought to theorize that there are some diseases that are ‘endemic,’ always present in a given populations, and others that are ‘epidemic,’ that emerge as if ad novo and affect the whole population in paralyzing ways. Both terms are still used with their ancient meanings. I foreground these two aspects that Rosen underscores in his narrative, because they are also central to Rosen’s approach to disease, namely that disease is intricately entangled with “environmental” factors, which for his are not simply ecological or physical environments, but also and simultaneously urban/rural environments.

Now, returning to McNeill. According to our world historian, the second decisive stage in the co-evolution of humans and epidemics came about between 500 BC and 1200 AD, when a kind of homeostasis was established in the Eurasian continent due to the

rise and fall of empires, the relentless warring among these waxing and waning centers of military might, and of course and most importantly the establishment of intra-continental routes of commerce. McNeill’s narrative details the many stories in antiquity when great military campaigns were halted by the breakout of pandemics (the book includes an appendix that lists all recorded epidemics in Chinese history beginning in 243 B.C. until 1911). Here of course, reference was made to the plagues in Egypt that are recounted in the Hebrew bible, or the stories of pandemic told by Herodotus and Thucydides, and the pandemics that the so-called Germanic barbarian brought with them from Northeastern Europe.

A third period in the stage of the co-evolution, and now, we should add, co-socialization, of humans and plagues took place during the rise and fall of the Mongol empire, 1200-1500, the years that coincide with the Black Plague. The Mongol empire became what we can call a vector of contagion that shifted the demographic balance in the western part of Eurasia. The Mongols linked Eastern and Western Eurasia, that is China and the Mediterranean, by means of their roaming armies, many of them in the formations of cavalries, but also the new lines of commerce they established. Through their armies and moving caravans of traders, they brought along the carriers of the plague: rats, which in turn, were vectors of fleas. Here we can talk about the first form of zoonotic disease. Be that as it may, McNeill reproduces a map on page 167 that shows the pattern and speed with which the Black Plague spread from what is today the Middle East through the Eastern Mediterranean, northwards towards Denmark, Sweden and England. It is a map that traces, in essence, the lines of commerce that have been established over the prior half a century, as Western Europe recovered from the collapse of the Roman Empire.¹

A fourth, and even more spectacular period in this epidemiological history of humanity has to do with the Columbian exchange that was launched with the European so-called ‘discovery’ and eventual conquest of the Americas. In the same way that the Mongols had shifted the balances of disease in Eurasia, now Europe would establish an intercontinental balance of diseases, with its navel, slave ships, and the importation of non-indigenous fauna. It could be argued that until very recently we lived still under the shadow of the incredible exchange of biota, peoples, diseases, etc that took place beginning with 1492². A new epidemiological balance was established, one in which the peoples of the Americas, due to their continental isolation, were immunologically unprepared to meet. The history of this euphemistically referred to “encounter” lead to the demographic cataclysm of the Americas (Stannard, 1992).

1 See also chapter 3 of *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present* (Snowden, 2020, pp. 28-39).

2 The key point of reference is *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* (Crosby, 2003).

While McNeill concludes his book *Plagues and Peoples* with an overview of the transformations of European and American societies due to the new process of urbanization, industrialization, and the emergence of social medicine, focusing on ecological impacts of these processes, Rosen closes his book *A History of Public Health* with the emergence of a new “medical paradigm” that launched what he calls the “bacteriological era,” which emerged with the invention of microscopes and the discovery of disease carrying bacteria.

I have thus far focused on McNeill and Rosen because they allow me to make two key arguments: one, which McNeill proves extensively and relentlessly, and that is that already from ancient times, humans have understood that there are a micro-parasites have always had parasitic relationships with macro-parasites, i.e. distinct mode of production and their related social relations (lords, pharaohs, kings, oligarchs, and today, we should say autocrats, elected presidents, and CEOs of multinationals). This means that disease and health are always entangled with all our social institutions. The second, which is the key goal of Rosen’s work, *A History of Public Health*, is that since ancient times, health was understood to be a matter of communal, general, public, and institutional concern. Health was neither an individual biological factum, nor the display of a divine lottery, but a social accomplishment. Health is not individual, but collective. It is always a social phenomenon and a cultural accomplishment. Inchoate in both McNeill and Rosen’s work is the idea that health is a right. Here it would be relevant to quote from the 1946 Constitution of the World Health Organization:

THE STATES Parties to this Constitution declare, in conformity with the Charter of the United Nations, that the following principles are basic to the happiness, harmonious relations and security of all peoples: Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. The enjoyment of the highest attainable standard of health is one of the fundamental rights of every human being without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition. The health of all peoples is fundamental to the attainment of peace and security and is dependent upon the fullest co-operation of individuals and States. The achievement of any State in the promotion and protection of health is of value to all. (WHO, 1946).

In the spirit of McNeill and Rosen, I think it is important to underscore some key claims that I want to argue are cultural, social, political, medical accomplishments that stand behind this constitution as synthesis of millennia of societal learning. *First*, this constitution declares that health is both *holistic and positive*, that is that health is not simply physical well-being, but also mental and social well-being; and second that it is not a mere absence, but an affirmative state of well-being. Health here does not mean the silence of the body due to the absence of an illness or disease. *Second*, that health, as the highest standard of health that maybe available at any given time, is a “fundamental right” without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition. Health is a *fundamental right*. This means that it is a generative, essential, and inalienable right. If, as article three of the Universal Declaration of Human Rights declares that, “life” is also a fundamental human right, then we can see how health is its twin. There is no right to “life, liberty, and security of person,” without the right to health. A right to life is a right to health, and conversely. A glaring omission in the WHO’s constitution should be flagged, namely that it does not mention either gender or sexual orientation. As Covid-19 has shown, this pandemic has steep racial and gender gradients, meaning that both African Americans and Racial Minorities, as well as women in general, have been more severely and adversely affected by its mortality and economic-social effects. *Third*, that health is not just a national responsibility, but also and integrally a global and international accomplishment. Just as being healthy by oneself or for oneself is a narcissistic delusion, health is always public health, so national health is always global health. *Fourth* that health as a global accomplishment is fundamental to both security and peace, and today, we should add: economic and social wellbeing³.

2. THE ANTHROPOGENIC VIRUS⁴

Thus far I have discussed two historians as a way to illustrate two key claims: first, that health has always been understood as being in correlation with the environment, understood in its most catholic sense, i.e. as both natural and social environment; and second, that health has always been recognized as a socio-cultural-economic accomplishment. We don’t find “health,” we “invent” it, we produce it, we labor at it. In the following I will argue that in some pre-historical time “nature” was left to its own tectonic, cyclical, timeless or non-temporal temporalities, the time of sedimentation and erosion, but that over the last centuries, at

3 See the incredibly insightful, and sanguine, book by Randall M. Packard (2016), *A History of Global Health: Interventions into the Lives of Other Peoples*.

4 Parts of what follows uses sections of my essay: “Is a Virus a *Dispositif*? Pandemics as Thanatopolitics” in Mosleh Pegan, eds. (forthcoming).

least since the so-called “discovery” of the New World, we have entered an era in which human time and natural time have begun to converge, intermingle and reciprocally disrupt planetary time (Mendieta, 2020, p. 125-141). This is exactly what the term “Anthropocene” is meant to explain, or grapple with, namely the way in which human history and natural history have become so interlinked and mutually clocking that we now live in one time: the time of natural catastrophe that turns out to be the time of human disaster. At the very moment we name our supreme sovereignty, we recognize our utter vulnerability and devastating effects. The Anthropocene is also an Anthropodicy. Many processes, factors and dynamics are gathered under the name of “Anthropocene.” Anthropocene, which is part and parcel of globalization, began with the Colombian Exchange that brought planetary life into a new biotic effluvial kiss that resulted in the intended and unintended exchange of viruses, bacteria, and microbial high-jackings and colonizations. Anthropocene also means mega-urbanization along with the mega-industrialization of agriculture, and thus, with deforestation and the depletion of biotic commons of “life” on the planet. This is why the Anthropocene is the other face of what has been called the “Sixth Extinction.” Anthropocene also means that humans have become a geological force that has already left its tectonic stigmata on the surface of the earth. If a meteorite had not killed off the dinosaurs, we would have, along with millions of life species that we have already eradicated. Just as humans have become agents of extinction, we have potentiated certain type of killers of human life by the way we facilitate and enable their virulence and contagion. The Anthropocene, then, is another name for a new form of thanatopolitics. Anthropocene, it must be underscored, is also a dissimulator, and a misnomer, for behind the anodyne “Anthropos” is concealed a global system of unsustainable economics: capitalism, with its own archeology and genesis in colonization, slavery, imperialism, global wars, human trafficking, and genocides is not simply “anthropos” as the malevolent or naive agent. There is no Anthropocene that is not a Capitalocene, a Plantationcene, and Total Warcene, and thus a Thanatocene (Mendieta, 2019, pp. 81-106).

The Anthropocene means that there is no place on the earth that is desolate and untouched by the acquisitive hands of *homo economicus*. There is no naked, brute, isolated, virginal, and undisturbed life. All life has become precarious because of the way we have organized our lives. Life itself, human, vegetable, sea, air, life, all life, is now caught in the machinations of our institutions and systems of chaotic governance

and gigantic machines of production, commerce, and global supply chains of goods and commodities. Pandemics, or epidemics, were never a mere natural disaster. They were always social events, social facts, and political realities. How we prepare for the encounter between humans and pushed to the border of social interaction of hitherto unknown zoonotic viruses, has always been and has become more of social fact than ever. In order to offer some warrants for my hypotheses, I want to in what follows, first and briefly, discuss Foucault’s work from the latter part of his life, when he turns to what he called “a critical ontology of our present.” The aim is to offer an insight into the centrality of the concept of *dispositif* in this new Foucauldian analytics of power. I want to argue that the Covid-19 virus has been turned into a Thanatological *dispositif*, which is crucial to what I call neoliberal biopolitical cruelty. Then, I want to focus on how a “virus” can and has become a “*dispositif*” in a new form of governmentality: neoliberal governmentality, one that has turned into a form of pandemic governmentality⁵. I will close by discussing the “necrological political arithmetic” that this neoliberal governmentality employs to tabulate the deaths that are acceptable and even desirable.

3. FROM ARCHEOLOGY TO CRITICAL ONTOLOGY

A handy and useful way to think about the evolution of Michel Foucault’s work is to talk about three stages: the archeological, the genealogical and the ontological. To the former period belongs his work with *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (1966); to the second belong his *History of Sexuality*, in 4 volumes (1976-2018), and to the third, belongs his texts dealing with “critique and Enlightenment” from the late seventies and early 80s, the period shortly before his death (these texts have been gathered in the volume *The Politics of Truth* (1997) (Elden, 2016; Elden, 2017). While there are overlaps between the genealogical and ontological periods, they are also distinctive. The ontological period has also been referred to as the ethical turn in Foucault’s thinking, although this may be a misleading moniker. In any event, in the last years of his life, Foucault made the following distinctions:

The domains of genealogy are possible. First, an historical ontology of ourselves in relation to truth through which we constitute ourselves as subjects of knowledge; second an historical ontology of ourselves in relation to a field of power through

5 I do not have the space to discuss how what I call pandemic governmentality is entwined with an imperial medical regime, and that imposed what Harriet A. Washington (2006) called “medical apartheid”. See also the Vicente Navarro’s work “The Underdevelopment of Health or the Health of Underdevelopment: An Analysis of the Distribution of Human Health Resources in Latin America” (1973, p. 267-293).

which we constitute ourselves as subjects acting on others; third, an historical ontology in relation to ethics through which we constitute ourselves as moral agents. (Dreyfus, 1983, p. 237).

Thus, we can see that Foucault is making legible three distinct historical or genealogical domains: knowledge, domination, and subjectivity. Now, however, under the critical ontological lens, they are to be studied along the following lines: the history of knowledge, what he used to call the archeology of the human sciences, has become a study of the “forms of verdiction,” i.e. the forms of the production of truth and domains of truth; the history of domination now is to be studied under the rubric of procedures of governmentality or history of regimes of governance, i.e. how we govern others and ourselves; and finally, the history of subjectivity is now to be studied under the rubric of technologies or, what Foucault sometimes called, “pragmatics” of the self, that is, how we constitute others as subjects and how we constitute ourselves as subjectivities. Foucault, however, was interested in how these “three domains” conditioned our historical ontology, how they created specific conditions for the crystallization of certain forms of power, truth and subjectivities. This is why Foucault shifted from talking about epistemes and towards “*dispositifs*.” In a 1977 interview, talking about his project of a *History of Sexuality*, Foucault explains what he meant by *dispositif*, and this bears quoting at length:

What I’m trying to pick out with this term is, *firstly*, a thoroughly heterogeneous *ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions- in short, the said as much as the unsaid*. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements. *Secondly*, what I am trying to identify in this apparatus is precisely the nature of the connection that can exist between these heterogeneous elements. Thus, a particular discourse can figure at one time as the programme of an institution, and at another it can function as a means of justifying or masking a practice which itself remains silent, or as a secondary re-interpretation of this practice, opening out for it a new field of rationality. In short, between these elements, whether discursive or non-discursive, there is a sort of interplay of shifts of position and modifications of function which can also vary very widely. *Thirdly*, I understand

by the term ‘apparatus’ a sort of- shall we say formation which has as its major function at a given historical moment that of responding to an urgent need. *The apparatus thus has a dominant strategic function*. This may have been, for example, the assimilation of a floating population found to be burdensome for an essentially mercantilist economy: there was a strategic imperative acting here as the matrix for an apparatus which gradually undertook the control or subjection of madness, mental illness and neurosis. (1980, pp. 194-5)

From this informative, if sometimes disorienting, definition, I want to underscore three aspects: a *dispositif* is an “ensemble” of discursive and material elements; a *dispositif* is an apparatus made of both material and immaterial (ideological, one might say) elements (Agamben, 2009, p. 1-24). Thus, for instance, the “prison” is a *dispositif* that is a central material and discursive formation of the disciplinary and punitive society. It is made of the brick, mortar and iron bars, but also of all the punitive justice discourse and sociological theories about criminality, and so on. Second, the *dispositif* is a connector, perhaps we can say a switching station, which connects and allows the circulation of power, among the material and ideological (or discursive) ensemble of relations. Returning to the prison, as a *dispositif*, it allows certain kinds of relations to be materialized and ideologized between class, race, gender, criminality and social order. We can say then that the prison is a racializing and class branding, and increasingly a gendering, *dispositif* because it enables for race and class to be materialized and ideologized in specific forms. The third element that is important to underscore, is what Foucault calls, the “dominant strategic function,” by which Foucault means that *dispositifs* assume their centrality given certain political and class interests: the criminalization of Black and poor people becomes both a sanction not to address economic injustice and a means for the perpetuation of those economic inequities.

4. THE VIRUS AS A DISPOSITIF

In the preface to the paperback edition of his now indispensable book, *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*, Prof. of History and the History of Medicine Frank M. Snowden, writes very tellingly: “Epidemics afflict societies through the specific vulnerabilities people have created by their relationships with the environment, other species, and each other... COVID-19 flared up and spread because it is suited to the society we have made.” (Snowden, 2020, p. IX) A *dispositif* is meant to be a strategic ensemble of

both material and ideological institutions, and nothing like Covid-19 has made this most brutally clear. As Snowden writes: Covid-19 “...is suited to the society we made.” And to that extent we may say, we invented it, even if we did not create it. In what follows, I will focus on the US, and its “failure” to deal with Covid-19 to illustrate how this virus is a *dispositif*. This focus is warranted by at least three reasons: first, we do not have enough information about how the virus is ravaging economies, lives, and social systems across the planet; second, the US is 4 % of the world population, and yet it accounts for 20 % of deaths due to the pandemic –and this is so far a conservative estimate. Third, like few other countries in the world, the US political elite has politicized the pandemic thus making nakedly evident, how viruses are social and political events, just as they are natural happenings. We will focus on three striking aspects of the “ensemble” and “strategic” function of the virus.

First, the Covid-19 pandemic has made it starkly evident how the modern neoliberal global economy is an *economy of precarity*. Neoliberalism is a form of governmentality that rules by means of precarity. Neoliberalism’s gospel has been that the best government is the government that rules the least, governing the least, meant dismantling the “Welfare” or “Social” state that was forged after centuries of worker struggles for basic income and a basic social safety net. In the US this precarity is expressed in the following simple statistic. In its May 2020 “Report on the Economic Well-Being of U.S. Households in 2019, featuring supplemental data for April 2020” the Board of Governors of the Federal Reserve System, reports that in 2019 approximately 63% of adults could cover an unexpected \$ 400 expense by using saving, cash, or credit card, while the remaining 37 % would not have been able to do, having to put it on a credit card, and not being able to meet their debts for the month. This means that 37 % of US households do not have the liquid assets, or savings, to deal with an unexpected expense, such as either a car breakdown or a medical expense. At the same time, 1 in 5 adults reported that they wanted to work more, or were underemployed, or experienced employment fluctuations. The employment sectors more affected by these fluctuations, often due to the seasonal character of the work, are in the service, entertainment, construction and other social services sectors. Precarity is tethered to job security, and most job security is in sector of the labor market that requires college and postgraduate education.

Second, the Covid-19 pandemic has made it bluntly clear how the so-called *social contract is a racial contract*, this means that the privilege of whites is shouldered by the sacrifices of Black and other racial minorities, who are more disproportionately represented in those sectors of the economy most vulnerable to the demands of having to work while also having to be more directly

exposed to the danger of contagion. The Pew Center, a non-partisan research center, has reported that 61 % of Latino/as have lost their jobs due to the pandemic, while 44 % of Blacks have lost theirs, in contrast to only 38 % of Whites. Latino/as are experiencing a higher rate of unemployment than the average US citizen. In April of 2020 it spiked at 18.5 % to then come down in June to 14.5 % (Krogstad & López, 2020).

Third, while in April of 2020, according to the Bureau of Labor Statistics, the US hit the 14.7% unemployment milestone, which has now recovered to 7.9 in September, the fact is that unemployment continues to remain higher among Latino/as and Blacks. This means that labor precarity is pegged to race and ethnicity. When we link financial precarity, labor precarity, health precarity, and probability of exposure to the virus, we are not surprised to find out, that Blacks have a mortality rate of 3.4, while Latino/as have a 3.3 mortality rate, compared to Whites, who are 3.4 times less likely to die of Covid-19” (APM Research Lab, 2020). We live in an economy in which race and ethnicity are indisputable factors in longevity or life expectancy. Longevity has become an index of both social justice and economic well-being. In the US, longevity is clearly and explicitly affected by one’s race, class, and ethnicity. This means that longevity is racialized, because the adverse effects of race are exacerbated with both class and ethnicity. This has resulted in what we could call one of the antinomies of this pandemic, namely that the most “essential workers” – whose working in the most indispensable but also least protected and remunerated job—are also the “most expendable.” Our biopolitical economy has as its Janus face, a thanatological side, its necrological side, in which some are “left to die” and put in the front lines of contagion, while others are “made to live,” by being quarantined behind the medical system of care and health.

5. NEOLIBERAL PANDEMIC GOVERNMENTALITY

Foucault distinguished between Hobbesian and Biopolitical Sovereignty; while the former abided by the dictum: “make die and let live,” the latter abided by the dictum: “make live and let die.” Racism, and in particular racism as politically legislated and legitimated by state apparatuses and popular sovereignty, became the “*dispositif*” through which the sovereign, a designated bearer of the sovereignty of the “people,” reclaimed its right to make die. The virus, whether Covid-19, SARS, AIDS, and so on, have become *dispositifs* to make die and make live, which means that some who have been branded are made to die and some are made to live. Above we illustrated how some are made to die, through exposure and the systematization of certain “pre-condition,” i.e. vulnerabilities,

which are the systematization of “precarity.” Modern pandemics have become a means for the exercise in the sovereign right, of a certain kind of *strategically identified* version of the sovereign—the healthy, White, non-criminal, good, citizen that is the genetically strong stock of the people—, to make die and make live. Thus, a new form of state has arisen: the biosecurity state, which is just an augmented version of the biopolitical state. We may be tempted to think that this new biosecurity state is going to exercise and imposed what Giorgio Agamben (2020) has called “technological-sanitarian despotism.”⁶ But this is a naïve and misguided reading of how neoliberal, i.e. biopolitical, i.e. thanatological politics is exercised. Some get to stay home and leave cities that are infection hot spots, most are not allowed, or have the luxury, to work remotely and safely. Despotism that has you got you pegged by race, class, ethnicity and gender, and zip code, is not “despotism;” it is racism deployed by the “sovereign” to make some die and others live. Viruses are ensembles of DNA, ideologies, non-existing hospitals and respirators, airports, discourses about who is essential, who matters, who is disposable, and economies entangled in a planetary contagious kiss⁶.

6. NECROLOGICAL POLITICAL ARITHMETIC

In the title of this essay I invoked Adam Smith’s metaphor of the “invisible hand” of the market, which in hindsight is as naïve as it is obfuscating. The idea is that the market acts as a mechanism that through our individual preferential choices, guide us to greater productivity and efficiency. Implicit in Smith’s metaphor too is the idea that there are moral dimensions to the market, namely, the hidden assumption that the market is a space of moral affirmation, as a locus of moral decision and choice. In this way, Smith married market economies to a moralized conception of freedom. The goal of government was not to secure peoples’ rights, whether civil or political, but to create the minimal conditions under which by the light of their own choices, consumers and producers would secure their well-being. Of course, already during Smith’s time this very metaphor was disingenuous. Europe was engaged in a scramble to colonize the world, i.e. secure markets, and ferociously defended and protected its imperial interests. Smith is considered the father of modern political economy, and at the birth of this modern discipline Smith chained market and liberty through an economic view of freedom: freedom to choose commodities. What is often neglected is that Sir William Petty, one of the founders of the British

Royal Society, already at the end of the Seventeenth century, in 1690 to be precise, introduced a science to deal with the new emergent modes of national Imperial government. The term Petty introduced was “political arithmetic” which was the title of the book in which he demonstrated the uses and usefulness of statistics to the management of all aspects of the growing empire. The modern state is thus not only linked to the protection and expansion of markets, but also to what we can call an arithmetic and calculating gaze on anything and everything. Today this arithmetic gaze has metastasized into an algorithmic gaze, driven, computed and implemented by so-called self-learning and smart computational systems.

Smith’s invisible hand was in fact guided by the statistical reasoning of the new state married to market economies that were imperial markets, i.e. highly controlled and protected imperial possessions. Over the last half a century, as global imperial economies have shifted away from industrial and commercial capitalism, we have seen the emergence of what is called “financial capitalism.” Finance capitalism represents a new mode of both extraction and accumulation of ‘capital,’ i.e. wealth. This is how Grace Blakeley, British Labour Party Activist and Journalist explains finance capitalism:

Rather than using their capital to produce or trade goods or services, financiers create and trade financial assets—even if these assets are ultimately based on production that take place elsewhere in the global economy. These assets generally take the form of a promise to pay back an amount of capital at some point in the future: for example, a share represents a claim on the future earnings of a business. The main financial activities are therefore lending, investment and speculation, and the three are very often very closely intertwined (Blakeley, 2020).

The transformation of modern capitalism from industrial, to commercial, to financial capitalism has also had profound effects on social medicine and the ability of governments to provide and secure the public health that citizens expect from their governments. Financialization means the de-regulation of markets, and the privatization of industries. The goal is to secure “international investment,” and the fewer state regulations of the financial sector, the greater the incentives to invest, lend and speculate in different ‘national’ markets. This financialization of global economies has been accompanied with a profound ideological

⁶ I recommend, because I entirely agree with, Slavoj Žižek’s critique of Agamben as well as Korean German philosopher Byung-Chul Han in his recent book *Pandemic! Covid-19 Shakes the World* (2020, pp. 97-105).

shift in the way we think about individuality and social agency. The more the economy has been de-industrialized and turned over to the service sectors, now predominantly serving the financial sector, the power of labor, the collective power of workers, has decreased precipitously. Correspondingly, a de-socialization and de-politicization of social agency has taken place. Individuals are now thought of as ‘entrepreneurs’ and ‘investors’ in their own social well-being. Their health, in tandem, is not thought of in terms of public health, but as exercises in personal investment and personal choice. We can call this the marketization of health. This means that health is an individual asset and not a communal or collective good. The financialization of the economy has thus meant the marketization and financialization of public health. Health has turned into yet another market choice. Public medicine and social health are now areas, more precisely markets, for lending, investment and speculation. This is luridly illustrated by the dismantling of public medical facilities and by the inability of some countries to implement social healthcare systems or public health insurances (of which the United States is the poster child)⁷.

Covid-19 has exposed the malady of these transformations. Part and parcel of the pandemic has been discussion of co-morbidities and pre-existing conditions, i.e. that the virus affects more disproportionately and lethally exposed patients with a set of co-morbidities, medical conditions such as heart disease, cancer, diabetes, and obesity; and that it also affects disproportionately and severely all those with the social pre-conditions, such as lack of the ability to work remotely, to be able to take a hiatus from work, and to be able to avoid being on the front-lines of the pandemic, which illustrate what I called above the racial and gender gradient of viral contagion. Early on both in the United States and England, to name the most alarming exemplars, the lexicon used by public officials in these two countries was of “it is what it is” and “take it on the chin,” meaning that deaths would be inevitable and that Covid-19 fatalities were just one more set of statistics among the many statistics of mortality: from traffic accidents, from the flu, from cancer, from smoking. This is what I called above ‘pandemic governmentality.’ Deaths are always statistics, even if they are primarily biographical and very person-

al. This is what I want to call “necrological political arithmetic,” one in which an unspecified number of deaths are both expected, acceptable, and part of the neoliberal contract, in which my health is my investment and asset, and thus my risk. Dealing with this pandemic has turned into a ‘personal risk’ or the affirmation of one’s freedom, understood as the freedom to shop and consume.

I want to close by focusing on Trump’s incredibly pornographic and brutal treatment of the Covid-19 pandemic, as a way to further underscore a couple of arguments that I have been developing in this article. We now know that Trump knew as early as late January about the danger and mode of propagation of Covid-19, namely that it was air born and that it had a high lethality. But he decided not to take measures and in fact downplayed the danger of the virus by claiming that it would disappear. Then, as the pandemic exploded across the country, he shifted to talking about the statistics, claiming that his administration had done an amazing job, as only less than a 100 thousand deaths had taken place. This was both in April and June. But around the same time he started shifting his blustering rhetoric. Now, he began to blame China and attacked the World Health Organization. On April 14th, 2020, Trump gave a speech at the White House that will go down in the annals of nefarious political rhetoric. In this speech, Trump accused the WHO of covering up for China’s failure to contain and properly inform the world about the virus. In fact, Trump accused the WHO of colluding and contributing to China’s alleged misinformation about the virus. This speech was a justification for his decision to cut funding to the WHO⁸. But this executive decision to defund the WHO, and it should be noted that the US is a major contributor to the WHO’s budget, was the follow up to some decisions Trump and his administration had taken a year earlier, namely, to severely cut the budget of the US Centers for Disease Control and Prevention (CDC). In addition, John Bolton, then national security advisor and still persona grata to Trump, axed the position of White House director for Global Health Security and Biothreats. Essentially, this left the White House blind and voiceless to this pandemic. But these policy decisions were just the execution of a political vision. Shortly after his inauguration Trump began the delib-

7 Here I have to recommend Vicente Navarro (1989), “Why Some Countries Have National Health Insurance, Others Have National Health Services, and the U.S. has Neither” (pp. 887-898), and “The Politics of Health Care Reforms in U.S. Presidential Elections” (2008, pp. 597-606).

8 As I had finished a first draft of this essay, on November 27th, 2020, *The New York Times* published an amazing article on the sequence of events that led to Trump pulling the United States out of the WHO, an organization that the U.S. helped create and had historically funded generously. The article details that Trump had sent Andrew Bemborg, the U.S. ambassador in Geneva to meet with the Tedros Adhanom Ghebreyesus, the General Director of the WHO. He brought a list of seven demands. The General Director considered them, but saw them exactly as what they were: blackmails by Trump. The demands required the WHO to investigate China, to coordinate with the US on travel bans, and to develop with the US, a pre-approval system for potential vaccines and cures, it also demanded that the WHO send a team to Taiwan to investigate how the country had succeeded in controlling the pandemic. Acquiescing to the demands would have meant that the WHO would have turned into a political tool of Trump, another means to continue his war on China and against a properly global response to the Pandemic. In conjunction with the speech Trump gave on April 27th, 2020, these demands constitute one of the most vulgar and egregious attacks on an essential “global” institution that was set up to monitor and facilitate global responses to global treats to global health (Apuzzo, Weiland & Gebrekidan, 2020).

erate, methodical and assiduous attempt to dismantle so-called Obama Care (the Affordable Care Act, a major public insurance effort on the part of President Obama), and anything and everything Obama has signed into law. Integral to Trump's explicit policies to dismantle what Obama has accomplished was the latter's multi-lateral internationalism, i.e. globalism. In 2018, addressing the United Nations General Assembly, Trump trumpeted "We reject the ideology of globalism, and we embrace the doctrine of patriotism," which he repeated in 2019, in the following terms: "the future does not belong to globalists, the future belongs to patriots." (Horton, 2020, p. 37) For Trump, "Make America Great Again" meant explicitly America first, alone and disengaged from the world.

Trump's defunding of both the CDC and the WHO, in the middle of a pandemic, were treasonous and crimes against humanity⁹. Here, I agree with Richard Horton, the editor of the *Lancet*, and without question the most informed and outspoken critic of how we have criminally mismanaged this pandemic. As he writes:

I believe that President's Trump decision to cut funding to WHO in the middle of a global pandemic constituted a crime against humanity. Is that claim an exaggeration? No, and here is why. WHO exists to protect the health and wellbeing of the world's peoples. A crime against humanity is a knowing and inhumane attack against a people. By attacking and weakening WHO while the agency was doing all it could to protect peoples in some of the most vulnerable areas of the world, President Trump has, in my view, met the criteria for the act of violence the international community calls a crime against humanity (Horton, 2020, pp. 27-8).

Trump's necropolitics, his necrological political arithmetic, to conclude, exemplify three key dynamics that command our resistance: the de-socialized, qua depoliticization, while marketizing and financializing health; the de-linking of public health, from national health, from global health, while exacerbating the gendered and racial gradient of illness and vulnerability by further defunding public health. And, in the acme of gangsterization of public health and in an obscene Machiavellian deployment of power, turning the allocation of federal resources (from masks, ventilators, to potential vaccines), into political gifts to supposed loyal states and his sycophantic political base. Smith's invisible hand has turned into Trump's, Bolsonaro's, Johnson's, et.al, lethal iron fist of neoliberal marketiza-

tion and financialization of (public and global) health. It might as well be the iron fist of the executioner that pulls the lever on the guillotine of viral death.

BIBLIOGRAPHY

Agamben, G., 2009. "What is an Apparatus?" in Giorgio Agamben, *What is an Apparatus? And Other Essays*, translated by David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G., 2020. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Roma: Quodlibert srl.

American Public Media Research Lab, 2020. "The Color of Coronavirus: Covid-19 Death by Race and Ethnicity in the U.S." Available online at:

<https://www.apmresearchlab.org/covid/deaths-by-race> (accessed October 12, 2020).

Apuzzo, M., Weiland, N., & Gebrekidan, S., 2020. "Trump Gave W.H.O. a List of Demands. Hours Later, He Walked Away." *The New York Times*, November 27th. Available online: <https://www.nytimes.com/2020/11/27/world/europe/trump-who-tedros-china-virus.html>

Blakeley, G. 2020. *The Corona Crash: How the Pandemic Will Change Capitalism*. London and New York: Verso.

Crosby, A. W., 2003. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, 30th anniversary edition. Westport, CT: Praeger.

Dreyfus, H. L. & Rabinow, P., 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition. Chicago: University of Chicago Press.

Elden, S., 2016. *Foucault's Last Decade*. Cambridge: Polity.

Elden, S., 2017. *Foucault: The Birth of Power*. Cambridge: Polity.

Foucault, M., 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon. New York: Pantheon.

Horton, R., 2020. *The Covid-19 Catastrophe: What's Gone Wrong and How to Stop it Happening Again*. Cambridge: Polity.

Krogstad, J. M. and López, M. H., 2020.

⁹ See my interview with philosopher George Yancy, "Trump's Lying about Covid amounts to Treason"

“Coronavirus Economic Downturn has Hit Latinos Especially Hard” The Pew Center. Available online: <https://www.pewresearch.org/hispanic/2020/08/04/coronavirus-economic-downturn-has-hit-latinos-especially-hard/> (accessed October 12, 2020)

McNeill, W. H., 1976. *Plagues and Peoples*. Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday.

Mendieta, E., 2019. “Edge City: Reflections on the Urbanocene and the Plantationcene” *Critical Philosophy of Race*, in *The Anthropocene and Race*, Vol. 7, No.1.

Mendieta, E., 2020. “Anthropocenic Temporalities: The Time of the End and the End of Time” in *Environmental Philosophy*, Vol. 17, no. 1. Spring.

Mendieta, E., 2020. “Trump’s Lying about Covid amounts to Treason”. Available online: <https://truthout.org/articles/trumps-lying-about-covid-amounts-to-treason/>

Navarro, V., 1973. “The Underdevelopment of Health or the Health of Underdevelopment: An Analysis of the Distribution of Human Health Resources in Latin America” in *Politics and Society*, Vol. 4, No. 2.

Navarro, V., 1989. “Why Some Countries Have National Health Insurance, Others Have National Health Services, and the U.S. has Neither” in *Social Science & Medicine*, Vol. 28, No. 9.

Navarro, V., 2008. “The Politics of Health Care Reforms in U.S. Presidential Elections” in *International Journal of Health Services*, Vol. 38, No. 4

Packard, R. M., 2016. *A History of Global Health: Interventions into the Lives of Other Peoples*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Petty, W., 1690. *Political Arithmetick or a Discourse Concerning*. London: Peacock and Hen. Available online at: <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/petty/>

Rosen, G., 1940. “A Theory of Medical Historiography” *Bulletin of the History of Medicine*. Vol. 8, No. 5. May.

Rosen, G., 1993 [1958]. *A History of Public Health*. expanded edition. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Snowden, F. M., 2020. *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*. New Haven and London: Yale University Press.

Stannard, D. E., 1992. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press.

Washington, H. A., 2006. *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Time to the Present*. New York: Doubleday.

World Health Organization, 1946. *Constitution of the World Health Organization*. New York. 22 July. Available online: <https://www.who.int/about/who-we-are/constitution>

Žižek, S., 2020. *Pandemic! Covid-19 Shakes the World*. Cambridge: Polity.

BIOPOLÍTICA EN ESTRICTO SENTIDO: EL PRINCIPIO MATERIAL CRÍTICO-POSITIVO DE LA POLÍTICA¹⁰

BIOPOLITICS IN STRICT SENSE: THE MATERIAL CRITICAL-POSITIVE PRINCIPLE OF POLITICS

JORGE ZÚÑIGA M.¹¹

Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México)

RESUMEN:

Este ensayo expone la idea de biopolítica en estricto sentido. Como punto de partida, el trabajo presenta, en primer lugar, un recorrido por la lectura foucaultiana sobre la biopolítica neoliberal, mostrando los paralelismos que se observan entre el pensamiento político de Foucault y el pensamiento neoliberal. De esta forma, lo que se verá en este trabajo es lo contrario a la interpretación convencional que afirma que Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* expone únicamente una descripción del neoliberalismo. Por el contrario, la interpretación que se defiende aquí es que Foucault no sólo simpatiza con el neoliberalismo, sino que su analítica del poder neoliberal es perfectamente congruente con su crítica a la sociedad disciplinaria. Pues Foucault como la primera generación de neoliberales, principalmente en su versión estadounidense, comparten el centro de sus críticas: el exceso de gobierno representado en el Estado. Así, la crítica a Foucault abre el camino para perfilar la propuesta de biopolítica en estricto sentido, un concepto crítico-positivo de la relación entre vida y política.

ABSTRACT:

This essay examines the idea of biopolitics from a critical-positive view (biopolítica en estricto sentido). As a starting point, this paper presents, in the first place, the Foucaultian reading on neoliberal biopolitics, demonstrating the parallels between Foucault's political thought and neoliberal thought. In this way, what will be seen in this essay is the contrary to the conventional reading that states that Foucault exposed only a description about neoliberalism in *The Birth of Biopolitics*. On the contrary, the interpretation which is held here is that Foucault not only shows a sympathy towards neoliberalism but also that this is perfectly consistent with his critique of disciplinary society, since Foucault and the first generation of American neoliberals share the center of their critical insights: the excess of government represented in the State. Thus, Foucault's critique opens the path up to draw the proposal of a biopolitics in a strict sense, a critical-positive concept of the relation between life and politics.

RECIBIDO: 01 de noviembre de 2020

APROBADO: 15 de diciembre de 2020

¹⁰ extracto del Tomo III de la *Política de la liberación*.

¹¹ * Doctor en Filosofía (Dr. phil) por la Universidad de Frankfurt, Alemania. Mail: jorge.zuniga@comunidad.unam.mx

Palabras clave: biopolítica, gubernamentalidad, Michel Foucault, neoliberalismo, política de la liberación, teoría crítica latinoamericana.

Key Words: biopolitics, governmentality, Michel Foucault, neoliberalism, politics of liberation, Latin-American critical theory.

INTRODUCCIÓN

La política de la liberación, en gran medida, no puede entenderse sino como una política para la vida del ser humano y la naturaleza. Esto no significa de ningún modo que ella se reduzca a dicho presupuesto material, como podría entenderse desde una lectura inmediata sobre ella. Por el contrario, se trata de una política, sobre todo en su versión dusseliana, que articula la discursividad-intersubjetividad y la factibilidad de la acción y de la organización política. A partir de su reflexión constante e insistente sobre la vida del ser humano y la naturaleza es que sus tesis y posicionamiento nos acercan al debate y discusión actual sobre la biopolítica.

Dicho acercamiento no es, sin embargo, para ella un asunto de moda, pues en ella la reflexión por la “vida dañada” del ser humano siempre ha estado en el centro de sus problemáticas. Sin embargo, como podrá notarse, el modo cómo la política de la liberación accede a la problemática entre política y vida difiere del acercamiento foucaultiano, principal referente del debate actual sobre la biopolítica. También guarda diferencias con los planteamientos de los representantes actuales de la biopolítica como Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Achilles Mbembe, la cual, entre ellas, la que claramente puede destacarse es que esos autores no vislumbran la creación de un nuevo entramado político que pretenda la negación explícita de la negatividad de las víctimas del orden dado. Con esto, las aportaciones de estos autores pueden ser fructíferos para el momento crítico-negativo de la política, para desenmascarar las formas de dominación del sistema moderno-occidental. Sin embargo, su limitación radica en no vislumbrar la negación de la negatividad que desemboque en una nueva positividad.

Así, en las siguientes líneas nos proponemos realizar una reflexión sobre lo que llamaremos *biopolítica en estricto sentido*, término pensado para describir el modo en que la política crítico-positiva debe afirmar la vida del ser humano que ha sido despreciado y sojuzgado en el sistema de dominación así como la de la naturaleza que ha sido conceptualizada como objeto de explotación y dominio. Posteriormente formularemos y propondremos el principio material crítico-positivo de la política, uno de los tres principios normativos presupuestos que guían la construcción del nuevo orden político, actividad creativa y creadora. Aunque estos dos temas son el centro del presente escrito, nos de-

tendremos previamente en una lectura crítica sobre la biopolítica de Foucault, especialmente en la forma en que el análisis foucaultiano sobre el liberalismo y la biopolítica decanta en una simpatía reforzada por el neoliberalismo. Esta pausa en la lectura foucaultiana sobre el neoliberalismo nos parece pertinente para mostrar no sólo las grandes limitantes de un pensamiento crítico como el de Michel Foucault sino también para mostrar de mejor forma nuestro acceso al tema que nos concierne: el de una biopolítica en estricto sentido¹².

1. MICHEL FOUCAULT: BIOPOLÍTICA Y NEOLIBERALISMO

Los términos de *biopolítica* y *biopoder* han sido discutidos en los últimos años a partir de la publicación de los cursos de Michel Foucault en el Collège de France, particularmente a partir de los cursos que van de 1975 a 1979 (Cfr. Foucault, 2000, 2007, 2008¹³). A este tema llega el catedrático del Collège en su análisis sobre las formas de dominación que encarnaron en la idea y formación del Estado soberano en occidente. Aun cuando la relación entre vida y política estuvo presente en la discusión filosófica y sociológica a lo largo del siglo XX, es cierto también que es por las lecciones del autor de *Historia de la sexualidad* que el tema ha tomado nuevos aires en la discusión¹⁴. Algo con lo cual deberíamos comenzar indicando, siguiendo a Thomas Lemke, es que “el uso de Foucault del concepto de biopolítica no es uniforme y se desplaza permanentemente en sus textos. Con el estudio de su obra se dejan distinguir tres diferentes tipos de uso” (Lemke, 2017, p. 49). Estos tres usos son los empleados en *Defender la sociedad* (Foucault, 2000), *La voluntad de saber* (Foucault, 2011), *Seguridad territorio y población* (Foucault, 2008) y en *Nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2007), principalmente.

Si bien el término de biopoder y biopolítica, cuya distinción analítica no es clara en Foucault, fue introducido en *La voluntad de saber* y en *Defender la sociedad*, en las siguientes líneas nos concentraremos y pondremos un énfasis en la forma en que se tratan dichos términos en el análisis foucaultiano sobre el neoliberalismo. Es paradójico que en *Nacimiento de la biopolítica* el término que menos es tratado y abordado por Foucault es justo el de biopolítica. La razón de esto radica en que, como bien lo hace notar Castro-Gómez, “Foucault subordina el análisis de la biopolítica a un análisis

12 Como se verá, no nos adentraremos a hacer una exposición de la biopolítica de Foucault, tema que ya ha sido ampliamente trabajado en la literatura actual sobre este autor y la biopolítica. Por el contrario, en las siguientes líneas nos interesa mostrar el otro lado de la moneda de Michel Foucault: su identificación e interpelación con el neoliberalismo, sistema frente al cual la política de la liberación se posiciona críticamente. De ahí, nuestro interés por mostrar el “Foucault” del cual, parece, poco se quiere hablar.

13 Nos referimos principalmente a estas tres obras señaladas, no obstante, Foucault hablará de biopoder también en *Historia de la sexualidad 1* (Foucault, 2011).

14 La *Introducción a la biopolítica* de Thomas Lemke (2017) resulta relevante como revisión sintética de la relación entre vida y política en diferentes escuelas de pensamiento y desde diferentes disciplinas, pasando evidentemente por la discusión contemporánea suscitada por las aportaciones foucaultianas.

de la racionalidad liberal (y neoliberal), lo cual hace que, paradójicamente, en sus lecciones tituladas *Nacimiento de la biopolítica* nunca se hable en realidad de biopolítica” (Castro-Gómez, 2015a, p. 209). En efecto, al comienzo del Curso de 1978-1979 Foucault advertía: “estudiar al liberalismo como marco general de la biopolítica”. (Foucault, 2007, p. 39, nota). De esta forma, entender las formas operacionales del liberalismo económico contemporáneo permitía comprender y exponer la biopolítica y las tecnologías gubernamentales del neoliberalismo.

El acercamiento de Foucault hacia el neoliberalismo no era sin embargo por una motivación propiamente económica, aun cuando por el propio objeto de estudio se exigía hacer un recorrido por categorías de esta disciplina. Por el contrario, la aproximación de Foucault hacia el pensamiento económico de mercado tiene una motivación sobre la política y las formas de poder que se generaban dentro del marco de la economía de mercado. Es decir, la intencionalidad de Foucault tiene que ver con la gubernamentalidad y las formas de poder no-estatazadas que operaban en este tipo de economía. De aquí su interés por dos líneas de investigación importantes que se desprenden del pensamiento económico neoliberal: el capital humano y el análisis de la criminalidad. En la clase del 14 de marzo de 1979, Foucault indicaba: “Me gustaría tomar en particular dos elementos que son a la vez métodos de análisis y tipos de programación, y que me parecen interesantes en esa concepción neoliberal norteamericana: en primer lugar, la teoría del capital humano, y segundo, por razones que adivinarán, desde luego, el problema del análisis de la criminalidad y la delincuencia”¹⁵. (Foucault, 2007, p. 255). Estos dos temas, junto con aquel del *sujeto d'interés*, condensan la simpatía que el neoliberalismo despertó en Foucault ya que estos conceptos y análisis económicos están directamente vinculados a las prácticas del sujeto¹⁶.

Visto en perspectiva y desde un punto de vista actual, el análisis foucaultiano sobre el neoliberalismo abre nuevas aristas de análisis, pues ya no se trata de analizar al sistema de la economía de mercado sólo como una forma contemporánea del capitalismo, tampoco como una fuerza del ejercicio del poder del mercado al conjunto social, sino a estas dos aristas de análisis se suma una lectura del neoliberalismo como

una gubernamentalidad de la sociedad y del “individuo”. Foucault afirma que el liberalismo (y el neoliberalismo) son tecnologías gubernamentales que dirigen la acción del sujeto; se trata de dirigir la acción a través de dispositivos que coordinan la acción colectiva. Sin embargo, lo que caracterizará a la gubernamentalidad liberal (y neoliberal) es que en ella la libertad del sujeto es subsumida. El liberalismo es un arte de gobernar sin gobernar demasiado. Si bien la razón de Estado (*raison d'Etat*) criticada por Foucault gobierna interviniendo directamente sobre las prácticas, directamente sobre el sujeto, el liberalismo económico afirmará la libertad del individuo interviniendo más en el ambiente y las reglas que en el sujeto (y su libertad). En contraste con esto, puede ejemplificarse con la crítica que hacía Foucault al socialismo soviético, a qué se refería con gubernamentalidad:

[...] que haya o no una teoría del Estado en Marx, repito: los marxistas deben decirlo. Por mi parte, diré que lo que falta en el socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental, la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir, una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental. El socialismo se da o propone, en todo caso, una racionalidad histórica (Foucault, 2007, p. 117)¹⁷.

Este concepto de gubernamentalidad, entendiendo por él “la manera de conducir la conducta de los hombres” (Foucault, 2007, p. 218), le permite a Foucault dar cuenta, por una parte, de las formas de poder y gobierno que se dan en el liberalismo económico, haciendo ver que del pensamiento económico de mercado no sólo se desprenden propuestas de relaciones comerciales (relaciones de intercambio) sino una forma de dirigir la acción colectiva, y esto es gobierno, gubernamentalidad. Por otra parte, esa misma idea le permite hacer una crítica al socialismo soviético a partir de un vacío que presenta en términos de gubernamentalidad. La idea de gubernamentalidad de la que Foucault da cuenta en el caso del liberalismo no es una que se formula desde conceptos y catego-

15 Foucault le dedicará una clase a cada uno de estos dos temas, pasando después al siguiente tema que le es de su simpatía: el sujeto económico de intereses en contraposición al sujeto de derechos (jurídico-político). Para efectos de este trabajo, dejaremos un poco de lado el tema del análisis sobre la criminalidad y la delincuencia que hace Foucault sobre este tema en la propuesta de Gary Becker.

16 Este es el argumento que en las siguientes líneas desarrollaremos, el cual se distanciará de algunas de las interpretaciones más elaboradas sobre la relación entre Foucault y el neoliberalismo tales como las de Wendy Brown (2016), De Lagasnerie (2015), Castro-Gómez (2015) y Lemke (2017).

17 Para Foucault, el exceso de gobierno (razón de estado) en el socialismo soviético acerca a éste a la forma nazi de Estado y a la idea del estado keynesiano. Lo que el autor de *Vigilar y castigar* ve en común en estas tres formas de Estado es el exceso de gobierno fincado en una disciplinabilidad de los cuerpos. Dicho sea de paso, esta tesis es muy similar a la de Milton y Rose Friedman vista desde la economía: “En el mundo moderno, los aranceles y restricciones similares al comercio han sido fuente de fricciones entre los países. Pero una fuente mucho mayor de perturbaciones ha sido el trascendental intervencionismo en la economía de estados tan colectivistas como la Alemania de Hitler, la Italia de Mussolini y la España de Franco, y especialmente en los países comunistas, desde Rusia y sus satélites hasta China” (Friedman, 1993).

rías de interpretación político-jurídicas, sino desde conceptos económicos. Es una política de mercado, pero no en el sentido de *policy*, sino en el sentido de una gubernamentalidad articulada por el mercado. En este sentido, el análisis de Foucault va más allá de un análisis de la función del burócrata neoliberal en el estado o en las instituciones sociales (el tecnócrata) en la organización y solución de los asuntos públicos. Para la gubernamentalidad neoliberal el punto clave es hacer del individuo y de la sociedad una empresa y esto es justo lo que la teoría del capital humano postula y se propone estudiar, a saber, cómo es el comportamiento del individuo visto y entendido como una empresa humana.

Una economía hecha de unidades-empresas, una sociedad hecha de unidades-empresas: éste es a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía. Yo diría que, en algún sentido – y esto es lo que se dice tradicionalmente –, el neoliberalismo aparece en esas condiciones como el retorno del *homo economicus* [...] En el neoliberalismo – que no lo oculta, lo proclama – también vamos a encontrar una teoría del *homo economicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo economicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los liberales: sustituir en todo momento el *homo economicus* socio del intercambio por un *homo economicus* empresario de sí mismo, que es

su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos (Foucault, 2007, p. 264-265. Subrayado en el original).

En este cambio de paradigma del *homo economicus* se fincará la idea y concepto de *capital humano*, la cual es muy bien descrita por Foucault¹⁸. Esta concepción sostiene que el individuo (el sujeto de la economía) se vea así mismo como una empresa viva la cual tiene que competir con los demás individuos en un *ambiente* de competencia: son empresas humanas que compiten con otras empresas humanas. En esta línea de pensamiento, el individuo como empresa invierte en sí mismo: invierte no sólo en conocimientos, habilidades y competencias que pueda ofrecer en el *mercado del trabajo*, sino también invierte en su cuerpo, *se cuida a sí mismo*: es responsable del cuidado de sí. En esta medida, siguiendo a Schultz, “los trabajadores se han convertido en capitalistas, no a causa de la difusión de la propiedad de las acciones de las compañías, como lo desearía la opinión popular, sino debido a la adquisición de conocimientos y técnicas que tienen un valor económico. Estos conocimientos y técnicas son en gran parte producto de una inversión [...]” (Schultz, 1968, p. 135-136), así el trabajador, el individuo económico, tiene que invertir en sí mismo. Con esto, y siguiendo a los ordoliberales alemanes, de lo que se trata es de “generalizar efectivamente la forma ‘empresa’ dentro del cuerpo o el tejido social” (Foucault, 2007, p. 277)¹⁹. Lo importante a destacar aquí es que a través de la idea del capital humano hay un gobierno del individuo por sí mismo, sin necesidad de una direccionalidad de su acción desde el Estado o sus instituciones.

En el Curso de 1978-1979, biopolítica será comprendida desde el sentido en que el liberalismo económico y su cálculo y maximización de la ganancia coloniza

18 Esta muy aceptable descripción que hace Foucault del capital humano no es ninguna casualidad. Por el contrario, en Foucault había un interés especial en dejar claro las formas operacionales del neoliberalismo que tienen en el centro de la acción al *homo economicus* individual. De los economistas liberales, es Gary Becker quien mayor interés genere en Foucault. Más adelante veremos qué es lo que le interesa a Foucault de Becker, no obstante, cabe adelantar que Becker, alumno de Milton Friedman, no sólo se dedicó a mostrar el valor económico de la educación, como ya lo había hecho anteriormente Theodore W. Schultz (1968), sino es quien, de los economistas liberales, realiza los análisis más agresivos de las relaciones cotidianas y sociales desde el cálculo estricto de la ganancia. Para Becker la lactancia, por ejemplo, era una inversión de los padres para el recién nacido y una inversión para la propia madre: al ser humano, desde que nace hay que verlo como capital. Este es el mensaje de Gary Becker.

19 Este no es el espacio adecuado para hacer una exhausta explicación del análisis foucaultiano sobre el neoliberalismo alemán y estadounidense, pero sí debe hacerse notar que una de las aportaciones de Foucault sobre ello es que en su genealogía del neoliberalismo llega al estudio del ordoliberalismo, el neoliberalismo alemán (Röpke, Rüstow, von Mises, von Hayek), como el antecedente epistémico y económico del neoliberalismo estadounidense: “[...] por un montón de razones, ese programa drástico de política social [la economía social de mercado] definido por los liberales [alemanes] no fue, no pudo ser, de hecho, aplicado tal cual en Alemania. La política social alemana se atiborró con una multitud de elementos, algunos procedentes del socialismo de Estado bismarckiano, otro de la economía keynesiana y otros más de los planes Beveridge o de los planes de seguridad tal como funcionan en Europa, de modo que, con respecto a ese punto, los liberales, los ordoliberales alemanes, no pudieron reconocerse por completo en la política de su país. Pero – e insisto en estos dos puntos –, en primer lugar, a partir de ahí y del rechazo de esa política social, se desarrollará el anarcocapitalismo norteamericano” (Foucault, 2007, p. 178 y s.). Más adelante dirá Foucault: “[...] ese coloquio Walter Lippmann que en la historia del neoliberalismo moderno contemporáneo es un acontecimiento relativamente importante porque en él vemos el cruce, en las vísperas mismas de la guerra de 1939, del viejo liberalismo tradicional, los miembros del ordoliberalismo alemán como Röpke, Rüstow, etc., y gente como Mises y von Hayek, que van a ser los intermediarios entre ese ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano que desembocará en el anarcoliberalismo de la Escuela de Chicago, Milton Friedman, etc.” (Foucault, 2007, p. 190 y s.)

El ordoliberalismo tomó nuevos bríos en Estados Unidos al no poder lograr aceptabilidad en Alemania en la época de la posguerra. Tiene razón Castro-Gómez cuando afirma que “el ordoliberalismo alemán no ocupa ningún lugar en las historias que se narran hoy en día del neoliberalismo [como es el caso], por ejemplo, de *A Brief History of Neoliberalism* de David Harvey” (Castro-Gómez, 2015a, p. 180). Foucault abre sin duda un capítulo interesante en la historia y genealogía del neoliberalismo.

todas las esferas de la cotidianidad del individuo: desde la lactancia, como lo hacía ver Gary Becker, hasta el orden de la relación del individuo con el Estado²⁰. Por eso es que para Foucault, entender al liberalismo es entender una biopolítica que se desarrolla con el neoliberalismo pues la biopolítica neoliberal trata de ir hacia la intimidad del individuo, dirigir su acción sin negar su libertad²¹. Se podría estar tentado a decir que se trata de un existencialismo económico²², pero no: es una gubernamentalidad (neoliberal) del sujeto.

La biopolítica neoliberal [...] tiene que ver con el gobierno de la *vida íntima* de las personas, con decisiones cotidianas como las referentes, por ejemplo, al cuidado del cuerpo (selección de la comida, ritmos de vida adecuados, rechazo de hábitos nocivos como el cigarrillo, etc), cómo educar a los hijos, con quién relacionarse amorosamente, cómo llevar la vida sexual, qué tipo de intereses culturales o espirituales es necesario desarrollar, cómo potenciar el emprendimiento personal, etc. Decisiones cotidianas que se convierten en estrategias económicas orientadas a la *optimización de sí mismo como máquina productora de capital*. Hablamos, pues, de una biopolítica que mediante la multiplicación de la forma empresa hacia ámbitos no económicos, tiene como objetivo el gobierno de la intimidad (Castro-Gómez, 2015a, p. 210).

Castro-Gómez acierta con precisión en mostrar que la biopolítica neoliberal se empeña por gobernar la intimidad del individuo por medio de la intromisión en él desde la lógica del capital, desde la lógica del cálculo. No obstante, hay que ir ahora un paso más adelante. Consideramos que la biopolítica neoliberal entendida como gubernamentalidad no se limita sólo al gobierno del individuo por sí mismo, sino dicha gubernamentalidad es también un gobierno del propio capitalismo, del propio sistema. ¿De qué manera? La siguiente cita de Foucault nos ayudará a demostrar esta tesis.

Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa que será la compañía o, en última instancia, el Estado, sino [que] pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encaja-

das unas en otras y entrelazadas. Empresas que, de alguna manera, están al alcance de la mano del individuo, que son bastante limitadas en su tamaño como para que la acción del individuo, de sus decisiones, sus elecciones, puedan tener en ellas efectos significativos y perceptibles, y también son bastante numerosas como para [que él] no dependa de una sola [...] Esa reconfiguración de la sociedad según el modelo de la empresa, de las empresas, hasta en su textura más fina, es entonces uno de los aspectos de la *Gesellschaftspolitik* de los ordoliberalistas alemanes (Foucault, 2007, p. 277. Subrayado en el original).

Explicando la idea del ser humano como empresa, Foucault llega al punto central de la gubernamentalidad neoliberal, a saber: el dominio del capitalismo por el individuo mismo. ¿Cómo? En la medida en que el capital se hace ser humano: capital humano, empresa humana. Sólo de esta forma es que el individuo puede tener control sobre el mercado, sobre las empresas, sobre el capitalismo. Controlándose a sí mismo, controla al capitalismo. Dominándose a sí mismo, puede dominar al capital. Quiere destruir al capital, tendría que destruirse a sí mismo. El individuo como una empresa que está al alcance de sí mismo, de aquí, evidentemente, que las decisiones estén alcance de su mano, que pueda lograr efectos perceptibles. He aquí el secreto del neoliberalismo. De esta forma, el liberalismo económico, aun cuando afirma la libertad individual, deviene conservador del sistema vigente, del capitalismo, pues si hay que buscar las contradicciones del capitalismo que sea en el individuo mismo; el sistema camina y funciona: es asunto del individuo que pueda insertarse exitosamente a él, en la medida en que invierta de manera más efectiva en él, “consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia”(Foucault, 2007, p. 278), es que podrá tener mayor éxito en su relación con los demás, entendidos también como otras empresas. (Si la idea de capital humano contribuyó en algo para el desarrollo del capitalismo en su versión contemporánea fue en lograr una justificación económicamente-racional de la *culpabilización del sujeto* ante su desgracia [Cfr. Zúñiga, 2020a]).

De esta forma, la salvación es individual y su espacio es el mercado, al cual no hay que distorsionarlo con acciones colectivas, mucho menos de transforma-

20 Más adelante mostraremos cómo en el neoliberalismo se trata de una relación de poder sobre el conjunto social en relación y contraposición con el poder del Estado. Por eso, afirmamos que el neoliberalismo pretende colonizar todas las esferas de la cotidianidad del individuo: desde la familia hasta la relación con el todo social.

21 Con esta interpretación coincidimos con Castro-Gómez quien también afirma el sentido de biopolítica en la misma dirección que lo hemos expuesto.

22 “¿qué función tiene esa generalización de la forma ‘empresa’? Por un lado se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, al modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, *un modelo de la existencia misma*, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia” (Foucault, 2007, p. 278. Subrayado mío).

ción, sino intervenir en él positivamente con acciones individuales en el cuidado de sí como empresa de sí. Aquí se encuentra, el *núcleo fuerte* de la gubernamentalidad neoliberal: por una parte, es gobierno del sí mismo, del propio individuo, llegando hacia su intimidad sin dar, sin embargo, visos de disciplina de los cuerpos (la acción del individuo afirma su libertad) y, por otra, es gobierno de la propia colectividad en un doble sentido: como gubernamentalidad de la acción colectiva por medio de sus dispositivos como el precio de mercado o influyendo, en todo caso, sobre el ambiente de competencia²³, y como gubernamentalidad de su reproducción a través de asegurar que el individuo se entienda como capital y que, en esta medida, si quiere influir sobre el mercado (sobre el propio sistema económico) sea a través de sí mismo, interviniendo de mejor forma en sí mismo. En esto último encontramos la administración y conservación del Mismo (en sentido levinasiano): la gubernamentalidad neoliberal.

Lo anterior contrasta con Foucault cuando dice: “[en la definición de Gary Becker] el *homo economicus* es un hombre eminentemente gobernable. De interlocutor intangible del *laissez-faire*, el *homo economicus* pasa a mostrarse ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables” (Foucault, 2007, p. 310). En esta definición, siguiendo a Foucault, se tendrá un sujeto que pueda gobernarse, que es responsable de sí, que cuida de sí, sin intervención del Estado sobre su libertad. Pero no es cualquier *homo economicus*, sino uno que se entienda como capital humano para que pueda invertir en sí mismo como empresa y pueda conducirse bajo una racionalidad calculadora de costos y beneficios, de pérdidas y ganancias. En esta medida, influye sobre el medio pero en la medida en que compete. Y estando en la competencia influirá en el medio como cifra contabilizada en la estadística de la exclusión del mercado o como cifra contabilizada en la estadística de la sobrevivencia del mercado. La respuesta del *homo economicus* neoliberal y del capital humano para esto, será apelar a la autoculpabilidad del sujeto. Y esto es también

gubernamentalidad neoliberal en su núcleo fuerte.

En la interpretación foucaultiana del neoliberalismo no encontramos alguna señal de que el catedrático del Collège de France se haya percatado de este ejercicio de la gubernamentalidad como la hemos descrito. Tampoco encontramos en algunos de los comentaristas importantes²⁴ sobre la lectura foucaultiana del neoliberalismo algún viso de esto que llamamos *el núcleo fuerte de la gubernamentalidad neoliberal*, a saber: el conservadurismo neoliberal explicado desde las inversiones producidas en la teoría del capital humano. Esta vía de explicación se desprende, no obstante, de la misma exposición del propio Foucault. Sin embargo, él no estaba en la posibilidad de ver este otro lado de la biopolítica neoliberal pues para él el neoliberalismo era visto como un pensamiento crítico. ¿Crítico de qué? De las formas estatistas de la coordinación de la acción; de los medios opresivos e intromisorios del Estado sobre las prácticas y los cuerpos; de la razón de estado. En efecto, el neoliberalismo es una reacción a la razón de Estado, a la intervención del Estado en la conducta del individuo, sobre todo a la intervención estatal en la economía (Cfr. De Lagasnerie, 2015, pp. 81-91). (Más adelante profundizaremos sobre esto, cabe por lo pronto indicar ya por qué Foucault no podía ver el núcleo fuerte de la gubernamentalidad neoliberal).

Para mostrar los alcances del viraje paradigmático que presenta el *homo economicus* neoliberal, Foucault hará un análisis del *sujeto de interés* en contraposición con el *sujeto de derechos*. La dialéctica del sujeto de derecho le reconoce derechos naturales al individuo, como la libertad, por ejemplo. Pero esta dialéctica le impone al individuo renunciar a esos derechos en pos de un contrato. A esto lo llamará Foucault el *principio de transferencia*. De esta forma el sujeto que es libre por naturaleza renuncia a ella misma quedando atado a un contrato, a la colectividad. El sujeto, por el principio de transferencia, deja de ser libre. Si el individuo es libre por naturaleza, deja de serlo por adherirse voluntariamente a un contrato social. En este sentido, para que la teoría contractual vea funcionar sus tesis exige que el sujeto renuncie voluntariamente a su libertad. El sujeto de derecho, dice Foucault,

23 El caso más interesante en el que Foucault muestra cómo funciona la gubernamentalidad neoliberal es cuando retoma el análisis de la criminalidad emprendido por Gary Becker. Aquí, por ejemplo, el “combate” al consumo de drogas no se trata desde un combate a la criminalidad sino desde el mercado de las drogas a través del precio de la mercancía. Si se quiere la disminución del consumo de drogas en primeros consumidores, se alza el precio de las drogas para desinhibir el consumo; y a los ya consumidores, el precio se puede estabilizar para no afectarlos en su ingreso. En fin, lo que hay que hacer notar aquí es que para Foucault la gubernamentalidad neoliberal no interviene directamente en el sujeto, sino en el ambiente y las leyes. (Cfr. Foucault, 2007, p. 293 y ss.). “El propio sistema [en la perspectiva neoliberal], por lo tanto, no tendrá que enfrentarse con criminales, sino con gente que produce ese tipo de acciones [delincuenciales]. En otras palabras, tendrá que reaccionar ante una oferta de crimen. En esas condiciones, ¿cuál sería entonces el castigo? Pues bien, el castigo – y vuelvo aquí a referirme a la definición de Becker – es el medio utilizado para limitar las externalidades negativas de determinados actos” (Idem). Aun cuando este tema es explícitamente uno de los dos temas que más le interesan a Foucault debido a que en *La sociedad punitiva* (2016a) y en *Vigilar y castigar* (1976) había estudiado las formas disciplinarias de la sociedad occidental y en el análisis que hace Becker sobre la criminalidad veía Foucault una alternativa a esas formas disciplinarias del “combate” a la delincuencia del neoliberalismo estadounidense, lo hemos dejado un poco de lado en los márgenes de la presente obra. Este tema como lo aborda Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*, consideramos, sirve más para ejemplificar como operan los criterios de mercado en la gubernamentalidad.

24 Me refiero, principalmente, a Wendy Brown (2016), Santiago Castro-Gómez (2015 y 2016), Geoffroy De Lagasnerie (2015) y Thomas Lemke (2017), principalmente.

al principio tiene derechos naturales [...]. Pero en un sistema positivo se convierte en sujeto de derecho cuando acepta al menos el principio de ceder esos derechos naturales, de renunciar a ellos, y suscribe una limitación de esos derechos, acepta el principio de la transferencia [...] es por definición un sujeto que acepta la negatividad, acepta la renuncia de sí mismo, acepta, de alguna manera, escindirse y ser en cierto nivel poseedor de una serie de derechos naturales e inmediatos, y en otro nivel, acepta el principio de renunciar a ellos y se constituye por eso como otro sujeto de derecho superpuesto al primero (Foucault, 2007, p. 316).

Parte importante de esto es hacer notar que el *sujeto de derecho* acepta voluntariamente una renuncia de sí, una transferencia de sus derechos que le son, en principio, reconocidos. El sujeto queda de esta forma atado a un contrato político. En esta perspectiva, Foucault verá en el sujeto de interés de los economistas liberales un sujeto que no debe renunciar a su interés, que no debe renunciar a sí mismo; por el contrario, para la economía de mercado es necesario que el individuo actúe de cuerdo a sus intereses. La economía, en su ontología del sujeto, no le exige al sujeto renunciar a su egoísmo, a sus intereses. No exige que el sujeto acepte negarse. De hecho, el espacio en el cual el sujeto puede realizarse, en el cual puede ser él mismo, como un sujeto al cual le es reconocida su libertad, es el propio mercado. En éste el sujeto encuentra su espacio de realización. En esta perspectiva, Foucault señala:

[...] con el funcionamiento del sujeto de interés tal como lo describen los economistas, tenemos una mecánica muy diferente de esa dialéctica del sujeto de derecho, pues es una mecánica egoísta, una mecánica sin ninguna trascendencia y una mecánica en que la voluntad de cada uno va a coincidir de manera espontánea y como si fuera involuntaria con la voluntad y el interés de los demás. Estamos muy lejos de la dialéctica de la renuncia, la trascendencia y el vínculo voluntario que encontramos en la teoría jurídica del contrato. El mercado y el contrato funcionan exactamente al revés uno de otro y hay, de hecho, dos estructuras heterogéneas entre sí (Foucault, 2007, p. 317).

En esto se ve, así, no sólo una contraposición entre el sujeto de interés de la economía y el sujeto de derecho

de la teoría contractual, sino además se indica acertadamente que el espacio en el cual el sujeto de interés puede realizarse sin renunciar a sí, a su libertad, es el mercado; pero no cualquier mercado, es el mercado de libre mercado, sin restricciones impuestas por el Estado. Así, “el *homo economicus* [a diferencia del *homo juridicus*] no se integra al conjunto del que forma parte, al conjunto económico, a través de una transferencia, [una] sustracción, [una] dialéctica de la renuncia, sino de una dialéctica de la multiplicación espontánea” (Foucault, 2007, p. 332). Más aún, el *homo economicus* realizándose en el mercado, siguiendo sus intereses y su egoísmo, *coincidirá espontáneamente* con la voluntad e intereses de los demás. ¿Qué es esto? No es otra cosa que la imaginación de la mano invisible de Adam Smith²⁵. De hecho, nos dice, Foucault, que a él lo que le interesa de la *mano invisible* es su invisibilidad. Y justo esta invisibilidad de la mano es una fuerza que no se ejerce directamente, que no hace notar su presencia, cuya fuerza no se ve pero no está ausente. Según Foucault, “la función, el papel esencial de la mano invisible es la descalificación del soberano político” (Foucault, 2007, p. 327). En efecto, el autor de *Vigilar y castigar* ve que desde el siglo XVIII, en donde Adam Smith es una de sus expresiones, se va formando un poder alterno al del soberano: es el poder de la economía frente al poder jurídico-político, el poder del mercado frente al poder del Estado. De esta forma, la “problemática de la economía, la problemática del interés económico, obedece a una configuración muy distinta, a una lógica muy distinta, a un tipo de razonamiento muy distinto y a una racionalidad muy distinta. De hecho, el mundo político jurídico y el mundo económico se presentan, desde el siglo XVIII, como mundos heterogéneos e incompatibles” (*Ibidem*, p. 326).

Ahora bien, en la interpretación de Foucault sobre el liberalismo, comunidad política y mercado se cristalizan no en el Estado sino en la sociedad civil. Tendrá una lectura particular de la sociedad civil, específicamente con un interés en la lectura del inglés Adam Ferguson sobre este sujeto político de la Modernidad y la Ilustración. “La sociedad civil es – dice Foucault – un concepto de tecnología gubernamental, o mejor, el correlato de una tecnología de gobierno cuya medida racional debe ajustarse jurídicamente a una economía entendida como proceso de producción e intercambio” (*Ibidem*, p. 336). Es una tecnología gubernamental que no “transgrede ni las leyes de la economía ni los principios del derecho”; “[...] *homo economicus* y sociedad civil – continúa Foucault – forman parte del mismo conjunto de la tecnología de la gubernamentalidad liberal” (*Idem*). Como podrá notarse, sociedad civil y mercado conviven, no se contraponen.

25 Germán Gutiérrez (1998) ha hecho una revisión muy precisa y aún vigente de la epistemología subyacente a la economía de mercado en Adam Smith y en Friedrich von Hayek. En esta interpretación se ve que la economía no es de ningún modo una disciplina atea, ni mucho menos en la idea de la Providencia que Adam Smith llevará a la economía con la idea de la mano invisible, como piensa ingenuamente Foucault. (Cf. Foucault, 2007, p. 326)

Sin embargo, sí marca Foucault, siguiendo a Ferguson, la diferencia entre sujeto económico y la sociedad civil. Ésta última funge como una especie de comunidad, por eso es que la “sociedad civil se presentará siempre como un conjunto limitado, un conjunto singular entre otros. La sociedad civil no será la humanidad en general: se tratará de conjuntos, conjuntos del mismo nivel o de nivel diferente, que van a agrupar a los individuos en una serie de núcleos [...] La sociedad civil no es humanitaria, es comunitaria” (Foucault, 2007, p. 343). Se trata, así, de la pertenencia a un grupo, a una asociación particular. Por el contrario, el mercado es universal, el “análisis de mercado prueba, en definitiva, que en toda la superficie del planeta la multiplicación de las ganancias será el producto de la síntesis espontánea de los egoísmos. No hay localización, no hay territorialidad, no hay agrupamiento singular en el espacio global del mercado” (*Idem*). Aun cuando se establece la diferencia entre mercado y sociedad civil en el seno de su estrecho parentesco, existe *en ausencia* un lazo que une el funcionamiento entre el mercado y la sociedad civil siguiendo la lectura de Foucault: la espontaneidad junto con la posibilidad de no adherencia a la colectividad.

La tercera característica de la sociedad civil es que se trata de una matriz permanente de poder político. En efecto, en esta sociedad civil que en cierto modo representa el rol espontáneo de contrato social, de *pactum unionis*, ¿cómo llegar al poder?, ¿cuál será el equivalente de lo que los juristas llamaban *pactum subjectionis*, pacto de sujeción, que obliga a los individuos a obedecer a algunos otros? Pues bien, así como no hace falta un *pactum unionis*, no son necesarias la renuncia a ciertos derechos y la aceptación de la soberanía de algún otro para que el poder político aparezca y actúe dentro e la sociedad civil. Hay una formación espontánea de poder. ¿Y cómo se produce esta formación espontánea de poder? Simplemente a través de un lazo de hecho que va a unir entre sí a individuos concretos y diferentes. En efecto, esas diferencias entre los individuos se traducen, por supuesto, en una serie de roles distintos que ellos van a desempeñar en la sociedad, tareas diferentes que van a asumir. Esas diferencias espontáneas van a inducir de inmediato divisiones del trabajo, y no sólo divisiones del trabajo en la producción sino en el proceso por el cual

el grupo toma las decisiones en conjunto. Unos van a dar su opinión, otros van a dar órdenes. Unos van a reflexionar, los otros, a obedecer (Foucault, 2007, p. 345-346).²⁶

Homo economicus y sociedad civil serán, para Foucault, tecnologías gubernamentales del liberalismo, pero del liberalismo que comienza a surgir con los economistas en el siglo XVIII frente a la razón de Estado, frente a la razón política del soberano que dice “yo, el Estado”. Con el gobierno pensado desde el homo economicus como sujeto de interés, comenzó a surgir una nueva gubernamentalidad cuya acción de gobierno está en el gobernado teniendo como racionalidad práctica la racionalidad del cálculo. La razón gubernamental se descentrará del Estado pasando a la multiplicidad del mercado. Dice Foucault: “esa racionalidad de los gobernados es la que debe servir de principio de ajuste a la racionalidad del gobierno. Esto es, me parece, lo que caracteriza la racionalidad liberal: cómo regular el gobierno, el arte de gobernar, cómo [fundar] el principio de racionalización del arte de gobernar en el comportamiento racional de los gobernados” (Foucault, 2007, p. 357)²⁷. Esta racionalidad será la racionalidad del cálculo, de la maximización de la utilidad, del cálculo costo-beneficio, la racionalidad del liberalismo económico incorporada en el ser humano.

Hasta aquí hemos seguido a grandes rasgos la lectura que hace Foucault sobre el neoliberalismo, poniendo un énfasis en el neoliberalismo que será elaborado por los economistas estadounidenses. Ahora bien, cabe preguntarnos qué le interesaba a Foucault de este pensamiento económico o mejor dicho, por qué le interesaba al autor de *La arqueología del saber* este tipo de pensamiento económico. ¿Cómo leer el análisis foucaultiano sobre el neoliberalismo? En las siguientes líneas nos dedicaremos a responder a esta pregunta.

2. FOUCAULT: DE LA ANALÍTICA DEL PODER A LA SIMPATÍA POR EL NEOLIBERALISMO

Michel Foucault ciertamente es uno de los autores que más dedicaron esfuerzo y tiempo al análisis de las formas de dominación de los sistemas disciplinarios, de sus formas de veridicción y de sus prácticas. No es por esto casual que sea por *Vigilar y castigar* (1976) con la obra que se dio a conocer ampliamente. Esta obra es el referente desde el cual se le interpreta a este filósofo francés, sumándose posteriormente otro referente im-

26 Ya lo habíamos dicho más arriba y lo decimos de nuevo: a Foucault le interesa la lectura de Adam Ferguson sobre la sociedad civil.

27 Este aspecto citado, este viraje de la gubernamentalidad en el liberalismo vía la economía, es, según Foucault, “el punto de división, la transformación importante que traté de localizar [durante el Curso de 1978-1979], lo cual sin embargo no significa – lejos de ello – que la racionalidad de Estado-individuo o del individuo soberano que puede decir ‘yo, el Estado’ sea abandonada” (Foucault, 2007, p. 357).

portante como *Historia de la sexualidad*. ¿Cómo interpretar entonces la genealogía sobre el neoliberalismo presentada en *Nacimiento de la biopolítica*? ¿Interpretarla como una continuación de la analítica del poder a la cual tenía acostumbrado Foucault a sus alumnos y a sus lectores o como la genealogía de una alternativa viable, a los ojos de Foucault, de gobierno? Nuestra tesis en las siguientes líneas se basará en la segunda interpretación.

Algo que debe hacerse notar sobre *Nacimiento de la biopolítica* es que el lenguaje que emplea Foucault es estrictamente económico: se trata, ciertamente, de una analítica de una gubernamentalidad económica²⁸. Pero aquí radica la ambivalencia de la gubernamentalidad neoliberal, pues siendo un pensamiento económico se proponen formas de gobierno desde el mercado. Es, en otras palabras, una economía que no se limita a las relaciones de intercambio, sino que propone y postula formas de gobierno político del conjunto social. Sin embargo, ya no será el Estado en donde se cristaliza el poder de la colectividad, sino en el individuo, con una relativa capacidad de decisión y elección²⁹, y en el mercado como espacio colectivo. Foucault indica en el Resumen de su Curso de 1978-1979: “[tanto en el liberalismo alemán de los años 1948-1962 y en el liberalismo norteamericano de la Escuela de Chicago], el liberalismo se presentó en un contexto muy definido, como una crítica de la irracionalidad característica del exceso de gobierno, y como el retorno a una tecnología de gobierno frugal, según habría dicho Franklin. El exceso era en Alemania el régimen de guerra, el nazismo, pero más allá, también un tipo de economía dirigista y planificada, producto del periodo 1914-1918 y la movilización general de recursos y hombres; era asimismo el ‘socialismo de Estado’” (Foucault, 2007, p. 364). Lo afirmado por Foucault no es nada nuevo, no obstante hay que insistir que la crítica al Estado y su exceso de gobierno, y de aquí su antiestatismo, será el punto articulante de las diferentes tendencias del neoliberalismo.

¿Foucault está siguiendo una analítica del poder en su análisis sobre el liberalismo y su biopolítica? Claro que sí, Foucault continúa por esta vía, aunque en dicho

análisis ya hay un cambio metodológico importante: del modelo bélico al modelo de la gubernamentalidad³⁰. Pero lo que se ve en el análisis de Foucault es ciertamente una descripción de la gubernamentalidad liberal, o bien, de la biopolítica neoliberal. La descripción es tan precisa, o se acerca mucho a la precisión que uno de los méritos que se le debe reconocer a Foucault es el haber captado lo específico del neoliberalismo económico con respecto al liberalismo político del siglo XVIII y XIX. Foucault se esfuerza en su interpretación para mostrar que el neoliberalismo no es una copia del liberalismo jurídico-político, de hecho llegan a contraponerse, e incluso, aun cuando el ordoliberalismo y el neoliberalismo estadounidense comparten la crítica al exceso de gobierno por parte del Estado, entre ellos hay también diferencias y especificidades. Si los ordoliberales pensaban con su *Vitalpolitik* generar un ambiente en el cual las empresas pudieran competir en óptimas condiciones además de arropar al sujeto económico en la fría competencia, la biopolítica neoliberal se dirige hacia el gobierno del sujeto como sujeto económico yendo hacia su intimidad: lo hace capital humano y empresa. Con esto, el gobierno ya no está en generar un ambiente, sino en el propio gobierno de sí. Ésta es la especificidad que Foucault captó del anarcocapitalismo estadounidense, como el propio Foucault lo llamaba; por eso, su análisis es una genealogía del liberalismo económico devenido en neoliberalismo.

Debe igualmente considerarse que Foucault captó el sentido y la especificidad neoliberal recién cuando el neoliberalismo estadounidense-inglés comenzaba a tener una influencia transnacional y un impacto considerable en las instituciones internacionales. No es excesivo decir que Foucault es de los primeros autores que comienzan a comprender la lógica neoliberal y su estilo personal será hacer su análisis desde la perspectiva de la gubernamentalidad. En esta medida, es de considerarse que el autor de *Vigilar y castigar* hace un esfuerzo importante por presentar una analítica de la gubernamentalidad liberal (y neoliberal), la cual como él mismo dice no quiere ni sacralizar ni valorar³¹.

28 En esta medida debe reconocerse el esfuerzo que hace Foucault para entender este pensamiento económico; su esfuerzo no será en vano, pues en el pensamiento y prácticas neoliberales verá Foucault a un gran aliado, como lo veremos más adelante.

29 No podré detenerme a hacer precisiones económicas sobre la capacidad de elección y decisión del consumidor, pero cabe sólo señalar brevemente que en la microeconomía neoclásica es el ingreso lo que delimita la frontera de posibilidades de elección del consumidor en el mercado. Sobre esta distinción importante, no nos hablará Foucault.

30 Sobre el modelo de la gubernamentalidad es que nosotros hemos fincado la argumentación de este ensayo. El cambio metodológico que Foucault presenta en sus cursos y estudios, los ha registrado Castro-Gómez adecuadamente: “Intervenir sobre las relaciones microfísicas del poder, como estrategia para ‘interrumpir’ las operaciones del Estado, parecería ser la consigna bélica defendida por Foucault durante la primera mitad de la década de los 70. No obstante con el paso del modelo bélico al modelo gubernamental, esta forma de entender la política se modifica. Los cursos dictados en 1978 y 1979 mostraron que no es tanto el Estado, sino tecnologías de gobierno vinculadas a la economía, las que desde el siglo XVIII han gobernado la conducta de los sujetos modernos” (Castro-Gómez, 2016, p. 403-404).

31 “Al hablar de gubernamentalidad liberal no quiero, mediante la utilización misma del término ‘liberal’, sacralizar o valorizar desde el comienzo ese tipo de gubernamentalidad” (Foucault, 2007, p. 225). En efecto, lo que nosotros afirmamos es que Foucault sí hace una analítica del poder neoliberal “exenta” de valor, entre grandes comillas, y si bien Foucault no emite un juicio de valor sobre dicha gubernamentalidad en términos de “bueno” o “malo”, sí lo hará en términos de viable o inviable, de eficaz o ineficaz. Paradójicamente, por si se quieren más pruebas de la simpatía de Foucault por el neoliberalismo, en esos términos es como se expresa también la economía neoliberal desde su óptica neopositivista.

Sin embargo, esta analítica va más allá de una descripción de la biopolítica y la razón gubernamental neoliberal: termina simpatizando con el pensamiento y las prácticas antiestadistas de la lógica neoliberal: Foucault termina convencido de las tesis del neoliberalismo estadounidense.

Sobre el Curso de 1978-1979 que aquí hemos comentado ampliamente, dice Wendy Brown: “[...] el curso que viaja con el título *Nacimiento de la biopolítica*, pareciera tener poca relación con ese tema, aparte de la atención que dedica a la gobernanza de la sociedad civil en la última clase, es decir, si bien la reprogramación de la gubernamentalidad liberal que rastrea sin duda tiene implicaciones para la biopolítica, no aborda su ‘nacimiento’. Quizá Foucault divagaba un poco ese año intentando varias maneras de abordar problemas histórico teóricos que lo inquietaban a la vez que buscaba entender lo que leía en los diarios” (Brown, 2015, pp. 64-65). Una cosa es que no compartamos con Foucault, como lo veremos todavía más adelante, y otra muy diferente es que aceptemos que Foucault no sabía lo que hacía, como lo sugiere Brown. En primer lugar, hay que recordar lo que hemos dicho anteriormente: Foucault subordina el concepto de biopolítica a una analítica del poder liberal, de la gubernamentalidad liberal. Foucault es claro al comienzo de su Curso: “[...] una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es biopolítica” (Foucault, 2007, p. 41)³². Por esta razón al explicar, casi detalladamente al liberalismo como una razón alternativa gubernamental de frente a la razón de Estado, está indicando en qué consiste la biopolítica liberal y neoliberal. Asunto que hemos ya explicado.

En segundo lugar, puede aceptarse que Foucault *zigzagea* en varios temas, o bien, lo que él pretendía al principio del curso no terminó por cumplirse cabalmente. Decía Foucault en la Clase del 31 de enero de 1979: “Y entonces, bien, si la suerte me sonríe, llegaremos al problema de la biopolítica y el problema de la vida. Ley y orden, Estado y sociedad civil y política de vida: esos son los tres temas que me gustaría procurar señalar en esta historia amplia y larga, en fin, en esta historia bisecular del liberalismo” (Foucault, 2007, p. 97). La suerte no le sonrió mucho a Foucault y dirigió su Curso de 1978-1979 hacia aspectos específicos del liberalismo, culminando el curso en una genealogía

del liberalismo que se posicionó críticamente frente al liberalismo clásico, el liberalismo jurídico-político. Así, el Curso de 1978-1979 más que como un nacimiento de la biopolítica debe entenderse mejor como una *genealogía del neoliberalismo*, razón por la cual el autor de *Historia de la sexualidad* le dedica un buen tiempo y espacio a los ordoliberales alemanes. En el fondo, que la suerte no le haya sonreído al catedrático, fue, consideramos, más productivo que si se hubieran cumplido los objetivos iniciales del curso. Por estas dos razones esgrimidas no consideramos que Foucault esté “divagando” en lo que está haciendo entre 1978-1979 como lo sugiere Wendy Brown. Por el contrario, Foucault presenta una analítica consistente del neoliberalismo.

Otro aspecto que anota Wendy Brown es que las clases de Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* “vacilan entre señalar la peculiaridad del neoliberalismo y establecer su continuidad con el liberalismo. Por consiguiente, el neoliberalismo pareciera de modo alternativo (e inconsciente) un quiebre con el liberalismo, un giro en él y una modificación de éste. De hecho, como un todo, el curso oscila de modo un tanto torpe entre el liberalismo y el neoliberalismo [...] En parte, todo lo anterior se puede explicar gracias al carácter relativamente improvisado y en desarrollo de la investigación que Foucault presentaba” (Brown, 2015, p. 66). Nuevamente la insistencia en la torpeza y la improvisación: en que Foucault está “divagando”. Ni lo uno ni lo otro. Si bien, como dijimos ya, Foucault se desvía de los objetivos que se había planteado, todo el curso sí presenta una unidad temática: la genealogía del neoliberalismo o liberalismo contemporáneo como también lo llamaba Foucault. Esta genealogía, sin embargo, no será tan exhausta, en gran medida porque, como bien hace notar Brown, el análisis de Foucault se limitará al análisis de discursos académicos, teniendo que dejar de lado, por el tiempo en el cual escribe Foucault, discursos populares o políticos que contribuyen a la formación de la razón liberal (*Cfr.*, *ibidem*, p. 65)³³.

Es cierto, sí, que Foucault emplea *liberalismo* y *neoliberalismo*, en ocasiones, indistintamente. Sí está claro, sin embargo, que distingue bien la posición de los liberales alemanes (los ordoliberales) a través de su *Vitalpolitik* y su *Gesellschaftspolitik* y la del neoliberalismo estadounidense identificada por Foucault como *anarcocapitalismo*. En ambas escuelas de pensamiento

32 Foucault, nos parece además, cumplió con este cometido en gran medida. En este texto citado, además, se ve por qué él subordinó el análisis de la biopolítica a una analítica del poder liberal y neoliberal. Evidentemente lo que hace Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* contrasta con la definición que había ofrecido en *Defender la sociedad*, a saber: “La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder [...]” (Foucault, 2000, p. 222).

33 En lo señalado coincidimos con Brown. Pero de ahí a decir que en vez de ofrecer una genealogía que ofrezca “una historia del presente” Foucault “la desvía hacia discernir un espectro o un presagio en el pensamiento y, por consiguiente, contribuye a algo más parecido a una historia del futuro” (Brown, 2015, p. 65-66), encontramos un enorme salto. Foucault no se convirtió en futurista; *captó*, por el contrario, la esencia del neoliberalismo. En las aseveraciones de Brown que hemos citado encontramos una especie de rechazo al hecho de que Foucault de forma consciente simpatizaba con el pensamiento y las prácticas neoliberales justo porque en esas “prácticas de desujeción” (De Lagasnerie, 2016, p. 113) frente al Estado, el catedrático del Collège de France se veía expresado. En Brown al menos hay una especie de rechazo, muchos foucaultianos hasta la fecha ni se han enterado del capítulo neoliberal de Foucault.

económico, dirá Foucault, “el liberalismo se presentó en un contexto muy definido, como una crítica de la irracionalidad característica del exceso de gobierno”. La diferencia entre ellas será que para los ordoliberales la competencia tendría su propia estructura (como una especie de relación eidética husserlinana) y que en esa medida el Estado tiene que generar un ambiente de competencia para que ésta pueda funcionar, el Estado en esta perspectiva tenía que saber cómo intervenir pero en el entendido de que el Estado está sujeto al mercado (Cfr. Foucault, 2007, p. 163). El anarcocapitalismo, por su parte, tiene una afrenta contra el Estado. Aquí ya no se trata de que el Estado intervenga en favor de la competencia, sino que al Estado se le prohíbe intervenir. De esta forma, el neoliberalismo no es liberalismo como tal, sino es una respuesta a una de sus vertientes: el liberalismo clásico (cuyo rasgo era el discernir entre las acciones que había que emprender y las que no, *agenda*) retomando a la vez al liberalismo económico emergido principalmente a partir de Adam Smith (Cfr., *ibidem*, p. 158 y ss.)³⁴.

Más aún, consideramos que la temática que abordará Foucault en su Curso de 1978-1979 ya estaba siendo sospechada por él desde *Defender la sociedad*, sobre todo si consideramos el lenguaje con el cual el filósofo francés en ocasiones se expresaba. Por ejemplo, en la Clase del 17 de marzo de 1976 indicaba que algunos de los mecanismos de la biopolítica (como tecnología de poder) era el “optimizar” un estado de vida o bien, mecanismos disciplinarios destinados a “maximizar fuerzas y a extraerlas”, pues en la biopolítica de lo que se trata es de actuar mediante “mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización”(Foucault, 2007, p. 223). Con esto queremos sólo destacar que Foucault ya comenzaba a emplear el lenguaje económico en relación a la biopolítica, esto sin considerar que desde entonces Foucault ya intuía que tenía que llegar al análisis del liberalismo económico tarde o temprano. En este sentido, *Seguridad, territorio y población* (2008) será la propedéutica del Curso de 1978-1979. Foucault no estaba improvisando ni divagando: era consecuente que llegara al estudio del liberalismo y posteriormente del neoliberalismo³⁵.

En realidad, lo interesante por preguntar sería lo siguiente: ¿Cuál es el interés que la lógica y el pensamiento neoliberales despertó en Foucault? ¿Qué ve

Foucault en el neoliberalismo como para haberle dedicado tiempo, espacio, esfuerzo e inteligencia? En este sentido, aún cuando Foucault dice que en su análisis del liberalismo está exento de alguna valoración sobre el mismo, es de resaltarse la forma en que él se dirige hacia la teoría del capital humano y el análisis económico sobre la delincuencia, ambos temas trabajados teóricamente por Gary Becker, así como al tratamiento del sujeto de interés económico. Estos temas despiertan un interés importante en Foucault, como ya lo hemos mencionado. Pareciera que el mensaje de Foucault es el siguiente: en el neoliberalismo, el poder se cristaliza en el sujeto y no en el Estado. Y justo aquí, nos parece, la mayor simpatía con el neoliberalismo estadounidense que con el ordoliberalismo, pues en éste último al Estado no se le prohibía intervenir sino que se le exigía saberlo hacer, mientras que en el neoliberalismo de Friedman, Becker, Schultz y compañía, al Estado no se le deja “hacer el gobierno”, se le prohíbe intervenir, ya que el sujeto tiene el poder de sí frente al Estado³⁶. Esto lo ve muy bien Foucault. Así, antes de entrar a los temas mencionados del anarcocapitalismo, comienza por abordar la lógica económica y epistemológica general del neoliberalismo alemán y estadounidense y posteriormente irá detalladamente hacia temas específicos de esta lógica económica: el capital humano, el análisis económico de la delincuencia y el sujeto de interés frente al sujeto de derecho. Su lectura desde Ferguson sobre la sociedad civil guardará, de igual forma, un capítulo importante.

Por otra parte, tenemos a Geoffroy de Lagasnerie, cuya empresa de este autor francés será mostrar qué ve Foucault en el neoliberalismo, lejos de pensar que Foucault vacilaba o improvisaba, como lo quiere hacer ver Brown. “Foucault no da [al neoliberalismo] el carácter de un dogma cuyas recomendaciones y programas haya que aceptar y seguir. Su idea es más sutil: consiste en valerse del neoliberalismo como un test, utilitario como un instrumento de crítica de la realidad y el pensamiento. Se trata de ponerse a la escucha de lo que esa tradición tiene para decirnos, a fin de emprender un análisis de nosotros mismos”(De Lagasnerie, 2015, p. 23). Con esto, continuará De Lagasnerie, Foucault “pretende vivir y nos invita a vivir una experiencia de destierro durante la cual se pone a prueba la posibilidad de pensar de otra manera, de dar a conceptos de la filosofía política o la teoría crítica tan clásicos como los de Estado, democracia, mercado, libertad, ley e incluso soberanía, significaciones

34 Puede concederse que Foucault se tropieza analíticamente en ciertos conceptos dado que, como bien señala Wendy Brown, este es el primer y único curso (y obra) en donde Foucault aborda un tema contemporáneo.

35 Aun cuando nos gustaría continuar el diálogo con Brown, cuya interpretación sobre la analítica foucaultiana del neoliberalismo dista considerablemente de la nuestra, tenemos que dejarlo provisionalmente hasta aquí.

36 “[...] en el liberalismo clásico se pedía al gobierno que respetara la forma del mercado y dejara hacer. [En el neoliberalismo] el dejar hacer se invierte para transformarse en un no dejar hacer al gobierno, en nombre de una ley del mercado que permitirá juzgar y evaluar cada una de sus actividades. [...] Es una suerte de tribunal económico permanente frente al gobierno. [Esos] rasgos vuelven a encontrarse en el análisis que algunos neoliberales hicieron de la criminalidad [como Gary Becker]” (Foucault, 2007, p. 285-286).

radicalmente nuevas”(*Idem*). Su exposición sobre este tema en Foucault, la comenzará De Lagasnerie de la siguiente forma: “Sólo podremos comprender el interés de Foucault por el neoliberalismo, cercano a veces a la fascinación, si cumplimos con una condición: romper con el hábito consistente en hacer de él una ideología conservadora o reaccionaria”(De Lagasnerie, 2015., p. 31).

Bajo estas tesis, De Lagasnerie hará una interpretación sobre la lectura foucaultiana del neoliberalismo, la cual en gran medida puede ser bien entendida como un análisis paralelo a la analítica del propio Foucault. Siendo fiel a Foucault, se adentrará al pensamiento neoliberal. “La ambición de Foucault sería antes bien esforzarse por ponerse en el lugar de esos [autores neoliberales] para captar su visión del mundo”(De Lagasnerie, 2015, p. 40). No le falta razón a Geofroy de Lagasnerie. En nuestra lectura, Foucault logra este cometido. Posteriormente De Lagasnerie indicará una de las razones por las cuales el autor de *Vigilar y castigar* se acerca interesadamente al neoliberalismo: “En muchos aspectos, esta empresa de descalificación de los marcos de análisis unificadores es lo que sedujo a Michel Foucault. En efecto, este no deja de insistir, en *Nacimiento de la biopolítica*, en el hecho de que la teoría neoliberal anula la posibilidad misma de una mirada ‘central, totalizadora y dominante’”(Ibidem, p. 68).

A De Lagasnerie le asiste la razón. Entendiendo que el *Nacimiento de la biopolítica* se ubica en el marco del modelo de la gubernamentalidad que Foucault ha emprendido en su Curso de 1977-1978 (*Seguridad, territorio y población*), podrá comprenderse que lo que Foucault busca es mostrar la gubernamentalidad que el pensamiento neoliberal postula, entendiendo por aquel un pensamiento que no tiende a la unificación de la acción, sino que reconoce la diversidad de la acción y que en esta evasión de la unificación estaría exenta de totalización. “Las teorías unificadoras están necesariamente atravesadas por pulsiones de orden. Por su forma misma, reproducen efectos de poder, de dominación, al convocar por ejemplo a la constitución de instancias trascendentes”(Ibidem, p. 69). De esta forma, *para Foucault*, la teoría neoliberal reconoce la diversidad, no pretende al orden, lo cual sin embargo es falso, pues el punto de equilibrio entre oferta y demanda no es más que una aspiración de llegar a un orden. Pero no entremos a esta discusión por ahora.

Parte importante del pensamiento neoliberal, continuando con Foucault, es que postula una gubernamentalidad, pero ya no desde el Estado. La instancia de gobierno será ahora el mercado. En efecto, si algo

une al *homo economicus* entendido como empresa humana y al sujeto de interés es que ambos encuentran su espacio de realización en él. El mercado es la nueva instancia gubernamental en la biopolítica neoliberal; no le niega sus intereses y su egoísmo al *homo economicus*, al contrario, éstos se colocan como principios de la acción. Es una instancia que gobierna sin gobernar demasiado y, lo que más le interesa a Foucault: gobierna la diversidad y la multiplicidad. Pues es a través de dispositivos, como el alza o la baja del precio de las mercancías (el precio dicho en términos generales), como el mercado gobierna. Es gubernamentalidad en la medida en que este hecho que normalmente se ve desde el lado económico (desde la circulación de las mercancías, desde la relación entre oferta y demanda, desde la fijación de variación del precio), está en realidad direccionando la conducta de los individuos. Y esta gubernamentalidad dirige la acción colectiva que no es unificada, que no es disciplinada (en términos foucaultianos), sino múltiple como los mismos intereses de los individuos. Hay tantos intereses como individuos en el mundo, se diría desde la gubernamentalidad neoliberal. Los intereses son dispersos.

Esta nueva gubernamentalidad, me parece, que ya Foucault la tenía en mente cuando hablando de la transformación del biopoder en el siglo XIX dice él que se instala un nuevo derecho frente al derecho de soberanía (hacer morir o dejar vivir): el derecho de *hacer vivir y dejar morir*. Aunque éste lo está pensando Foucault en términos de un nuevo derecho jurídico, dice también que es un “poder”³⁷. El mercado tendrá justo ese poder: el poder de hacer vivir y dejar morir. El mercado, diría Hinkelammert, no mata, deja morir. Esto es el libre mercado. “El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente. En la mitología actual, sin embargo, ambas muertes se presentan como muerte para la vida, es decir, como sacrificio”(Hinkelammert, 2008, p. 64). Y a esto deberíamos añadir: quien asesina es el totalitarismo de mercado, éste sí *hace morir y deja vivir*, como el soberano en el siglo XVII y XVIII que tanto criticó Foucault.

Con lo anterior queremos introducir lo siguiente: si bien De Lagasnerie se esfuerza por mostrar los alcances del análisis foucaultiano sobre el neoliberalismo, no se percató o no quiere percatarse que lo que hace Foucault es fincar sus esperanzas en un pensamiento y unas prácticas que, si bien liberan al sujeto del Estado, lo atan al mercado. Pareciera que Foucault quiere mostrar las “prácticas de desujeción”(De Lagasnerie, 2015, p. 113) frente al Estado afirmando a la vez prácticas atadas a la voluntad espontánea del libre mercado, al

37 Cito el párrafo clásico de la biopolítica en sentido negativo de Foucault: “Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía – hacer morir o dejar vivir – con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir y dejar morir*. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir”. (Foucault, 2000, p. 218).

poder que deja morir. Dice De Lagasnerie: “Foucault se propone modificar nuestra percepción espontánea del discurso neoliberal. Así, una de las ideas centrales de la demostración efectuada en el *Nacimiento de la biopolítica* es que a través del neoliberalismo se elabora y también se introduce algo liberador, emancipador, crítico” (*Ibidem*, p. 81-82). Pero no es liberador, emancipador o crítico, de forma universal, sino exacta y solamente del Estado.

De aquí que Foucault haya visto en el neoliberalismo una referencia para hablar de poder y gobierno desde un lenguaje que no pasara por el pensamiento político-jurídico. “Foucault vio en los conceptos de ‘mercado’, racionalidad económica’, *homo economicus*, etc., instrumentos críticos sumamente poderosos que permitían descalificar el modelo del Derecho, la Ley, el Contrato, la Voluntad General, etc. Ese paradigma abre paso a la posibilidad de hablar un lenguaje que no sea el del Estado” (De Lagasnerie, 2015, p. 97). Y en efecto, de esta forma llegará Foucault a su particular análisis del neoliberalismo como una tecnología gubernamental que no pasará por los conceptos de la teoría política-jurídica. Por esta razón señalará que los ingleses han podido vivir sin una teoría del Estado, y continuará diciendo que John Locke no hace “una teoría del Estado [sino] una teoría del gobierno” (Foucault, 2007, p. 117). Quien sí desarrolla una teoría del Estado es Thomas Hobbes (*Cfr.*, *idem*). Así, el neoliberalismo se desarrolla como una tecnología de gobierno que no pasa por las venas del Estado; de hecho justo en la versión y alianza estadounidense-inglesa, el Estado es confrontado, no sólo por la desconfianza a los dirigentes del Estado sino también porque el Estado representa una colectividad que oprime la individualidad y libertad natural. Y entonces aquí encontramos la identificación de Foucault con el neoliberalismo, una identificación de dos polos opuestos, ¿en qué sentido? La clave de esta identificación se encuentra en la máxima del *no ser gobernado*. Esta identificación comenzará por un viraje en la gubernamentalidad que se da de un poder basado en el derecho y la política a uno basado en la economía política del siglo XVIII. En su Clase del 10 de enero de 1979, dirá Foucault:

Toda esa cuestión de la razón gubernamental crítica [aquella que pone límites al soberano] va a girar alrededor del ‘cómo no gobernar demasiado’. Las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno. Y la racionalidad de la práctica gubernamental podrá medirse en relación con ese exceso o, en todo caso, la delimitación de lo que sería excesivo para un gobierno. [Esta] transformación fundamental, creo, en las relaciones entre derecho y práctica guber-

namental, este surgimiento de una limitación interna de la razón gubernamental, se situaba y era identificable, a grandes rasgos, alrededor de la mitad del siglo XVI-II. ¿Qué fue lo que permitió su aparición? ¿Cómo es que esta se produjo? Por supuesto, habría que tomar en cuenta (y más adelante volveré a ello, al menos en parte) toda una serie de transformación de conjunto, pero hoy querría indicar simplemente cuál es el instrumento intelectual, cuál es la forma del cálculo y de racionalidad que pudo permitir la autolimitación de una razón gubernamental como autorregulación de hecho, general, intrínseca a las operaciones mismas del gobierno y que podía ser objeto de transacciones indefinidas. Y bien, ese instrumento intelectual, el tipo de cálculo, la forma de racionalidad que permite así a la razón gubernamental autolimitarse, tampoco es ahora el derecho. ¿Cuál será el instrumento a partir de mediados del siglo XVIII? La economía política, desde luego [...] En lo fundamental, creo que la economía política es lo que permitió asegurar la autolimitación de la razón gubernamental [del soberano] (Foucault, 2007, pp. 29-30).

Si bien, como más adelante dirá Foucault, la economía política surge en los límites del Estado (*La riqueza de las naciones* de Adam Smith, por ejemplo), en las clases subsecuentes del Curso de 1978-1979, él irá mostrando cómo se fue formando la lógica de la economía de mercado como gubernamentalidad comenzando a colocarse como alternativa al poder emanado del Estado. Que la economía política se haya colocado como una “razón gubernamental crítica” desde el siglo XVIII frente al poder del soberano al mostrarle sus límites, será el hilo conductor que Foucault seguirá durante su curso. Una de las tesis fundamentales de Foucault en su analítica de la gubernamentalidad neoliberal es: el (libre) mercado gobierna sin gobernar demasiado, esto es, sin direccionar la acción del sujeto desde una entidad externa, sino teniendo en el centro de su gubernamentalidad la propia libertad. Interesante en este sentido es lo que dirá en su Clase del 24 de enero de 1979: “[...] lo que vemos aparecer a mediados del siglo XVIII es mucho más un naturalismo que un liberalismo. Pero creo, no obstante, que podemos utilizar la palabra ‘liberalismo’, en la medida en que la libertad está, de todos modos, en el centro de esta práctica o de los problemas que se le plantean” (Foucault, 2007, p. 82). De aquí que, aun cuando la biopolítica neoliberal gobierne la intimidad del sujeto y todos sus campos sociales, el sujeto está siendo direccionado ejerciendo a la vez su libertad. El comportamiento del consumidor frente al precio de mercado es un buen ejemplo

de esta gubernamentalidad de mercado.

Y bien, siguiendo Foucault su tesis llegará a un punto en el cual su empeño por mostrar el pensamiento y prácticas gubernamentales de desujeción frente al Estado, sus intereses y los del pensamiento neoliberal se engarzan. *El no ser gobernado* o el *no ser demasíadamente gobernado* era el punto de intersección entre el neoliberalismo y el propio Foucault (Cfr. De Lagasnerie, 2015, p. 81 y ss.). Santiago Castro-Gómez señala:

Había mucho de anarquismo en Foucault y él mismo lo reconoció en varias ocasiones. Baste recordar la conferencia ‘¿Qué es la crítica?’ en la que Foucault presentó los primeros esbozos de su giro gubernamental. Allí muestra que sus interés se dirigen hacia el estudio del ‘arte de la incertidumbre voluntaria’, ‘el arte de no ser de tal modo gobernado’ [...] En la discusión que siguió a la conferencia, al ser preguntado sobre la radicalidad de su afirmación en torno a la ‘voluntad de no ser gobernados’ Foucault responde que no se refería a una especie de ‘anarquismo fundamental’, pero que tampoco lo descartaba en absoluto (Castro-Gómez, 2015b, p. 249, nota).

Sobre lo primero, el anarquismo de Foucault, nos es imposible no hacer referencia a la siguiente observación de Dussel: “El anarquista radical se sitúa siempre desde un mirador ideal que juzga la historia y las experiencias de los que intentan transformaciones significativas como meramente cómplices del sistema” (Dussel, 2016, p. 94). Podrá ser coincidencia, pero en este sentido resulta interesante lo que Paul Veyne, amigo de Foucault, decía sobre éste, a saber, que Foucault nos veía como peces en la pecera y aun cuando cambiáramos de posición siempre quedamos dentro de la pecera. ¿Y Foucault? Él desde fuera como un observador externo (Cfr. Ottman, 2012, p. 272), creyéndose en su imaginación un sujeto trascendental. Ottman señala a partir de esto que justo esta analogía con la pecera indica que para Foucault un poder era igual a los otros y que los peces podrían cambiar de posición, pero siempre quedándose en la pecera. Resistencia podría haber, pero siempre desembocando en una nueva nueva constelación del poder (Cfr. *ibidem*, p. 273-274). Está claro que para Foucault el poder era sólo dominación, era imposición³⁸. De aquí

su interés por la biopolítica neoliberal, pues en ésta sólo hay dirección de la acción, sin imposición, sin negación aparente, evidentemente, de la libertad. El problema no sólo pasa por indicar que Foucault tenía preferencias por el anarquismo, sino dilucidar cómo y por qué llega a entender al neoliberalismo como un representante de la tradición del pensamiento crítico (sic) (Cfr. De Lagasnerie, 2015, pp. 82-83.).

Regresando a “¿Qué es la crítica?” (1978), De Lagasnerie nos recuerda que es una conferencia pronunciada meses antes del curso *Nacimiento de la biopolítica*. Siguiendo lo dicho en esta conferencia, indicará: “Foucault define la crítica como ‘el arte de no ser tan gobernado’. Ese es también uno de los aspectos del arte neoliberal” (De Lagasnerie, 2015, p. 83). Claro está que en la fórmula “no ser tan gobernado” se hace referencia al gobierno que el Estado ejerce sobre los gobernados en donde la libertad humana es coartada, en donde se disciplinan los cuerpos. Esta es la crítica que Foucault ejerció sobre el gobierno del soberano de los siglos XVII y XVIII, la crítica a la razón de Estado, la crítica al Estado hobbesiano, la crítica al Estado sin más. Si un Estado es democrático o legítimo, o no, es una pregunta que en nada le interesó a Foucault. El poder del Estado (sea éste cual sea) entorpece la práctica de la libertad sin más. Para Foucault sólo hay gobierno y sus tecnologías, y el liberalismo inglés es su aliado.

En efecto, Foucault defenderá un ideario libertario, de la práctica de la libertad, y el Estado coacciona esta libertad. “Hemos olvidado la verdad básica de que la amenaza más grande a la libertad humana reside en la concentración del poder, sea en las manos del estado o de cualquier otra persona o entidad. [La] confianza en la libertad de los individuos para que controlen sus propias vidas de acuerdo con sus propios valores constituye el camino más seguro para alcanzar todo el potencial de una gran sociedad”. Esta cita no es de Foucault, es de Milton y Rose Friedman (Friedman, 1993, p. 427). “Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros”. Esta cita no es de Milton Friedman, ni de Theodor Schultz, tampoco de algún tipo de espontaneísmo de mercado, mucho menos de algún *best seller* de autosuperación personal: es de Foucault (Foucault, 2014, p. 318).

De Lagasnerie no se limitará en decir que Foucault sentía fascinación por el neoliberalismo. Castro-Gómez

38 No está de más en este espacio recordar una de las críticas de Hinkelammert al pensamiento anarquista: “El anarquismo nace frente a tal sistema liberal-conservador [capitalista]. Este es un sistema de polarización absoluta, y por lo tanto maniqueo, que no conoce sino su principio central de organización de la sociedad – libertad de contratos y propiedad privada – o la ilegitimidad más absoluta del caos, por el lado de los opositores. En esta sociedad nace el anarquismo y desarrolla su nueva y fascinante imagen de la libertad. Sin embargo, con su rechazo de una mediatización institucional del tránsito hacia una sociedad y con su insistencia en la acción directa, solamente consigue invertir la polarización y el maniqueísmo de la sociedad burguesa en contra de la cual surge. De este modo, aparece la violencia anarquista contrapuesta a la violencia del sistema existente contra el cual el anarquista se rebela. No obstante, las dos posiciones no son sostenibles, [...] en el grado en que se espera de la acción directa el tránsito a una nueva libertad, se refuerza esta reacción policial y represiva del sistema” (Hinkelammert, 2002, pp. 209-210.)

criticará esa interpretación afirmando que “[no hay] ninguna señal de que Foucault se sintiera ‘fascinado’ por la teoría y menos por la práctica del neoliberalismo. Antes bien, sus análisis del sujeto neoliberal desarrollados en el curso *Nacimiento de la biopolítica* muestran que la autoconstitución de tales sujetos obedece a criterios económicos y no *estéticos*” (Castro-Gómez, 2016, p. 26, nota). Pero, contrario a esta afirmación, tampoco encontramos ninguna señal en dicho curso de alguna crítica al sujeto neoliberal desde la estética. La afirmación de Castro-Gómez, sin embargo, se entiende: quiere llevar su interpretación de Foucault hacia *la estética de la existencia*, la propuesta filosófica de Foucault. “No obstante, y a contrapelo de lo que algunos investigadores han afirmado recientemente, *no es* este sujeto neoliberal ‘emancipado’ del Estado el tipo de sujeto autónomo que Foucault busca, sino aquel que hace de su propia experiencia una obra de arte y es capaz de resistir el gobierno heterónomo de su vida. Precisamente la búsqueda de pistas para entender las *técnicas de sí* que hacen posible tal autogobierno es lo que motivará el largo viaje de Foucault hasta el mundo antiguo” (Castro-Gómez, 2016, p. 26. Subrayado en el original). Esta tesis de Castro-Gómez es convincente, sobre todo si se consideran los cursos subsecuentes al de 1978-1979 (Cfr. Foucault, 2001; 2016b), o bien, *Historia de la sexualidad 2* (Foucault, 1986). Pero más que esto, lo que nos interesa destacar es que si Foucault buscaba en el mundo antiguo o en el mundo contemporáneo del neoliberalismo, la realización histórica de su idea de sujeto autónomo, da relativamente igual: en verdad lo que se puede ver en Foucault es que su estética de la existencia, su idea de gobierno político como dominación y su ética corren paralelamente al sujeto neoliberal emancipado del Estado y no tienen problemas en engarzarse.

¿Cuáles son esos puntos de identificación? Al menos los siguientes: (1) la crítica al Estado sin más, una idea de práctica de la libertad como desujeción al Estado, (2) un espontaneísmo de las relaciones sociales, o bien, de la relación del sujeto con los demás, (3) y una idea de la responsabilidad por sí mismo y por el gobierno de sí.

3. EL CAPITAL HUMANO, ¿EXPRESIÓN ECONÓMICA DE LA PRÁCTICA DE LA LIBERTAD FOUCAULTIANA?

Ya entrados en nuestra tesis sobre la analítica del poder de Foucault, analítica que desemboca en una simpatía por el neoliberalismo, queremos ahora indagar qué tan cercanos están la teoría del capital humano, tema del anarcocapitalismo estadounidense que despertó interés en Foucault, con algunas líneas generales

de su idea ética de la práctica de la libertad. En cierta medida, esta relación que colocamos aquí la ve Lemke en su *Introducción a la biopolítica*:

[...] cómo modelan las tecnologías actuales a los individuos como ciudadanos activos y libres, como miembros de comunidades y organizaciones que se manejan a sí mismas como agentes autónomos que están, o que deben estar, en la posición de calcular sus riesgos de vida; qué relación existe entre la concepción de un sujeto responsable de sí mismo y racional y la idea de una vida humana como capital humano en los diseños de sociedad neoliberales. No obstante, Foucault sólo propuso esta perspectiva de análisis más que seguirla sistemáticamente. Él deja sin concretar sus declaraciones sobre la relación entre la biopolítica y el liberalismo, lo cual de hecho debería ser el centro de la conferencia de 1979 [*Nacimiento de la biopolítica*] (Lemke, 2017, p. 67).

Evidentemente no compartimos con la interpretación de Lemke sobre la insuficiencia de la explicación de Foucault entre biopolítica y liberalismo: ya dijimos que Foucault subordina en su Curso de 1978-1979 el análisis de la biopolítica al análisis del neoliberalismo. En lo que sí coincidimos con Lemke es en esa relación que él ve entre el concepto del capital humano y la concepción de la responsabilidad de sí. Ciertamente, Foucault no siguió de forma exhausta esta relación. De su análisis del liberalismo terminado en *Nacimiento de la biopolítica*, brincó abruptamente a un viaje hacia el mundo antiguo. Sin embargo, si este salto abrupto no se entiende como una ruptura epistemológica y política en Foucault sino como una continuidad abrupta, podremos encontrar más encuentros que desencuentros entre el concepto económico del capital humano con la concepción foucaultiana de la práctica de la libertad y del gobierno de sí. En una entrevista breve, aunque muy dilucidante³⁹, que ofreció durante su curso *La hermenéutica del sujeto*, planteaba Foucault una idea madura de la *práctica de sí*, su *gobierno de sí* y su *cuidado de sí*. En ella indicaba Foucault:

[...] en mis cursos del Colegio de Francia he intentado captar [el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad] a través de lo que se podría denominar una práctica de sí que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades, desde la época

39 En esta entrevista ofrecida Raúl Fornet-Betancourt (*et al*), Foucault mostraba de forma muy breve partes de las ideas que recorrerán sus cursos de 1979-1980 y de 1981-1982, *Del gobierno de los vivos* y *La hermenéutica del sujeto*, respectivamente. Dado que no podremos detenernos en estos cursos indicados, nos limitaremos, por el momento, a mostrar los paralelismos entre la práctica de sí y el cuidado de sí con la teoría del capital humano.

grecorromana – incluso a pesar de que no haya sido estudiado –. Estas prácticas de sí han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico [...] Se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra *ascetismo* un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. Tomo así el ascetismo en un sentido más general que el que le concede, por ejemplo, Max Weber; pero en todo caso se trata de algo que va un poco en la misma línea (Foucault, 2014, pp. 309-310).

De modo que hay que recuperar las prácticas de sí, el ejercicio de uno sobre sí mismo, en medio de un orden político que ha sido corrompido institucionalmente, que reprime la práctica de la libertad. Y no es acaso esto el tipo de libertad supuesto en el concepto de capital humano y en la propia teoría del capital humano, como lo vimos anteriormente. Justo la idea del *homo economicus* entendido como empresa es que el sujeto procure de sí, cuide de sí, y necesita de técnicas que le permitan este cuidado de sí. El trabajador y futuro trabajador tiene que invertir en él mismo. Estas técnicas son técnicas de gobierno, del gobierno de sí. Pero justo esta práctica de sí, este ejercicio de uno sobre sí, este autogobierno, necesita un espacio actual, pues ya no se puede regresar en la historia, en donde la práctica de sí, siguiendo la lectura de Foucault, tenía lugar en el mundo grecorromano. El espacio actual será entonces el mercado; el mercado le permite al sujeto liberarse del Estado y le permite *ser* de acuerdo a la antropología económica, individualista y egoísta. De modo que las prácticas de sí pueden pensarse en el aire, pueden pensarse en la idealidad de un mundo trascendente en el cual se ejerce la libertad sin límites, pero en el mundo histórico, el mundo social, esa libertad tiene que hacerse en el seno de una comunidad. Ésta puede encontrarse en el marco del Estado o en alguna otra comunidad compleja, pues es en ésta en donde el sujeto históricamente *es*. Foucault eligió el mercado para ejemplificar cómo ahí la práctica de sí, el dominio de sí, el ejercicio de uno sobre sí mismo, pueden realizarse históricamente.

De forma paralela también dirá Foucault que “el

buen soberano [...] ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros” (Foucault, 2014, p. 318). ¿Y cómo va a regular la relación con los demás? Será de forma espontánea, de la misma forma como, según el anarcocapitalismo, el libre mercado se autorregula. A través de una mano invisible que hace que el interés de uno redunde en el beneficio de los demás. A esto le llamó Adam Smith en su *Teoría sobre los sentimientos morales* Providencia (Gutiérrez, 1998, p. 103), y en su *Riqueza de las naciones*, le llamará mano invisible⁴⁰. Por esta razón es que a Foucault le interesa más la invisibilidad de la mano, porque la invisibilidad es una fuerza espontánea que de pronto hace justicia para todos⁴¹. Si bien en el mercado hay acción colectiva a través de la información que ofrecen ciertos dispositivos, en esta lógica se produce el caos, pues cada actor persigue sus propios intereses (sujeto de interés). Pero el espontaneísmo económico cuenta con un argumento para explicar cómo este caos se resolverá: hay una mano invisible que conduce al individuo (comerciante o nación) que persigue su propio interés a promover fines que no entraba en sus intenciones pues el individuo (comerciante o nación), nos dirá Adam Smith, “al perseguir su propio interés promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios” (Cfr. Gutiérrez, 1998, p. 153; Foucault, 2007, p. 320). A esta ciencia que postula una mano invisible como fundamento del orden, la llama Foucault disciplina atea (sic). “La economía es una disciplina atea: es una disciplina sin Dios [...]” (Foucault, 2007, p. 326). Los sujetos de interés no se llegarán a matar en la competencia porque hay una mano invisible que todo lo arregla. Foucault dirá, hay una fuerza espontánea que no permitirá eso.

Y de la misma forma leerá Foucault la sociedad civil. A él le interesa una lectura en particular: la de Adam Ferguson. Éste le ofrece a Foucault una lectura sobre la sociedad civil en donde la espontaneidad juega el papel decisivo: “como tercera característica de la sociedad según Ferguson] hay una formación espontánea de poder. ¿Y cómo se produce esta formación espontánea de poder? Simplemente a través de un lazo de hecho que va a unir entre sí a individuos concretos y diferentes” (Foucault, 2007, p. 345). ¿Cuál es ese lazo de hecho? Desconocemos, pero Foucault diría que existe. Y entonces de pronto todo es por generación espontánea. Recordemos que llegamos a este punto porque para Foucault “el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros”, ¿cómo? Espontáneamente. Este espontaneísmo será el que impedirá a Foucault pensar en las instituciones en un sentido positivo o, mejor dicho, crítico-positivo.

40 Véase el trabajo de Germán Gutiérrez (1998) sobre la ética y la economía de Adam Smith y Friedrich von Hayek.

41 Véase la Clase del 28 de marzo de 1979 (Foucault, 2007).

En este renglón cabe recordar la crítica hinkelammertiana a la espontaneidad anarquista: “El pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien que hay una gran *fuera espontánea* fácilmente movilizable en las personas, fuerza que está encadenada por las instituciones de propiedad y Estado [...] El acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado liberará esta espontaneidad y hará florecer la nueva sociedad de libertad. Desencadenadas las personas, ellas se levantarán y desarrollarán la espontaneidad de que las hará encontrar, por relaciones directas entre ellas, un orden para sus espontaneidades” (Hinkelammert, 2002, p. 202). Más adelante continuará: “Que todo sea libertad y que las necesidades mismas sean satisfechas en forma de libre espontaneidad; eso es su imaginación definitiva de la libertad [anarquista]” (*Ibidem.*, p. 211). Y aquí radicará la confusión entre Foucault y el neoliberalismo: a ambos los une la crítica al Estado como entidad política de represión de la libertad natural así como el espontaneísmo de la acción. Si Foucault vio en el neoliberalismo ese pensamiento crítico que postulaba prácticas de desujeción frente al Estado⁴², entonces se entenderá por qué a él le llamó la atención en particular el anarcocapitalismo y dos de sus temas centrales: el capital humano y el análisis de la delincuencia, aunque conceptualmente, el primero es el de mayor trascendencia, el segundo era para Foucault más una ejemplificación de cómo operaba el neoliberalismo en temas relacionados con la delincuencia y la criminalidad.

Por otra parte, otra relación directa que encontramos en la ética foucaultiana con el capital humano es a través de su idea de *cuidado de sí*. Para Foucault, “[en nuestras sociedades] el cuidado de sí ha llegado a ser algo sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual” (Foucault, 2014, p. 314). Contra esta tendencia, Foucault quiere rescatar su sentido en el mundo antiguo afirmando que “entre los griegos y los romanos – sobre todo entre los griegos –, para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse [...] como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos” (*Idem.*), y continúa: “No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que en la Antigüedad, la ética, en tanto que práctica reflexiva

de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: ‘Cuidate de ti mismo’” (Foucault, 2014, p. 315).

Sobre esto, dos apreciaciones. La primera: Foucault quiere insistir en que el cuidado de sí no tiene un sentido egoísta ni individual. Sin embargo, en ningún momento indica cuál es la vinculación moral del cuidado de sí con los otros. Su interpretación y explicación sigue girando en torno a prácticas individuales: ocuparse de sí, cuidar de sí, conocerse, superarse así mismo, dominar los apetitos. Y remata diciendo que en los antiguos griegos la práctica reflexiva era el imperativo del “cuidate a ti mismo”. ¿Qué vincula moralmente o al menos intersubjetivamente el cuidado de sí con los otros?, eso está incierto, y puede serlo porque al fin la ética de Foucault es una ética del egoísmo y de la desvinculación moral con los otros. Esto sigue siendo un ascetismo foucaultiano del ejercicio sobre uno mismo. Son las técnicas del yo.

La ética foucaultiana, si así se le puede llamar a una filosofía moral que no muestra un vínculo de responsabilidad con las/os otras/os, es de un profundo narcisismo; el sujeto se ve así mismo y hacia adentro y cuando quiere actuar, *no tiene los elementos para responsabilizarse* por el/la otro/a. Si en ese actuar destruye o elimina al otro (sea en la política, en la competencia, etc.) no importa mucho, el sujeto se ha liberado, se ha dominado, se ha distinguido de los demás, y es lo que cuenta. Foucault dice tener un concepto de *ascetismo* cercano al de Weber, pues bien, si en algo más está también cercano a Weber es una *ética de la irresponsabilidad* con los sujetos de carne y hueso, sujetos también psicológicos. Weber *eufemísticamente* le llamó de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*). Encima de todo, las enormes limitaciones de Foucault para una teoría de la acción salen a la luz cuando a él se le lee desde la factibilidad de la acción⁴³. Foucault no pasaría un examen crítico desde la factibilidad de la acción: la acción política que parte de Foucault se revela como no factible para el momento de la transformación del orden negativo. Foucault nos puede ayudar mucho para criticar las formas de dominación de los sistemas surgidos en occidente, y hasta ahí en el mejor de los casos, sólo para el momento de la crítica: *un* momento dentro de múltiples que constituyen el tiempo de la política en su amplio despliegue.

Esto nos lleva al segundo punto que queremos destacar: en esta ética foucaultiana se ve un paralelismo estrecho con el capital humano en la medida en que ambos miran hacia el propio individuo, hacia el propio

42 Ver en el neoliberalismo prácticas de desujeción frente al Estado, es la tesis que sostendrá Geoffroy de Lagasnerie para entender lo que veía Foucault en el neoliberalismo: “[...] reconstituir lo producido por el neoliberalismo no representa un objetivo en sí. Es una estrategia. Es, para Foucault, una táctica teórica que permite entrever la forma que podría tomar una ofensiva contra la sociedad disciplinaria: es uno de los puntos de apoyo posibles para la elaboración de prácticas de desujeción” (De Lagasnerie, 2015, p. 113). Como se recordará, la sociedad disciplinaria es una formación política del Estado occidental y sus instituciones. Para ser más precisos que De Lagasnerie, en el neoliberalismo hay prácticas de desujeción frente al Estado y entonces desde aquí sí se puede entender la simpatía de Foucault con el neoliberalismo.

43 Este es el tema que ha sido discutido ampliamente por Hinkelammert y Dussel. En el parágrafo 35 del tomo III de la Política de la liberación editado por Enrique Dussel (Dussel, *et al.*, 2020) se hace un recorrido detallado sobre dicho concepto.

sujeto, dejando de lado el mundo dado. En efecto, el ente de cambio será el propio sujeto como espacio de (auto)transformación y (auto)dominio. Para dominar el mundo exterior, hay que dominarse a uno mismo. Se trata del núcleo fuerte de la gubernamentalidad neoliberal y en específico de uno de sus elementos: asegurar que el individuo se entienda como capital y que, en esta medida, si quiere influir sobre el mercado (sobre el propio sistema económico) sea a través de sí mismo, interviniendo de mejor forma en sí mismo. Con esto, la economía neoliberal como gubernamentalidad, y en específico las inversiones epistemológicas y económicas que surgen con el concepto de capital humano, rompen la acción colectiva contra el sistema objetivo de dominación, dejando la opción por la salvación individual. Y esta salvación estará en el intervenir en sí, dominio de sí, cuidado de sí, y en el ejercicio sobre uno mismo, para sobrevivir en el mercado. Ante esto es que nos preguntamos si no es acaso el concepto de capital humano la expresión económica de la ética foucaultiana; si no encontró en el capital humano y el sujeto de interés la expresión económica del viaje que emprenderá al mundo antiguo occidental.

Cuando sometemos a Foucault a un examen crítico desde su propia perspectiva de una gubernamentalidad neoliberal, entonces surge un Foucault muy diferente al que cuenta la leyenda.

Para terminar con este tema sobre la relación de Foucault con el concepto de capital humano, resta recordar algo que anteriormente habíamos dicho: Foucault se convence, incluso, de la potencialidad explicativa del concepto de capital humano para entender el crecimiento y desarrollo de naciones y regiones. Foucault *dixit*:

Y como saben, ahora se trata de pensar la falta de despegue de la economía tercermundista no tanto en términos de bloqueo de los mecanismos económicos, sino de insuficiencia de inversión en el capital humano. Y también en este caso se retoma toda una serie de análisis históricos. El famoso problema del despegue económico de Occidente en los siglos XVI y XVII: ¿a qué se debió? ¿A la acumulación del capital físico? Los historiadores son cada vez más escépticos con respecto a esta hipótesis. ¿No se debió justamente a la existencia de una acumulación, sí – acelerada, además –, pero de capital humano? Así se nos in-

vita a recuperar a la vez todo un esquema histórico y toda una programación de las políticas de desarrollo económico que pueden orientarse y se orientan efectivamente hacia esos caminos (Foucault, 2007, pp. 273-274.).

Hay poco que decir sobre las palabras eurocéntricas de Foucault, tal vez si acaso que olvida intencionalmente que el primer dinero de intercambio mundial en el primer periodo de la Modernidad (siglos XVI y XVII) fue el oro robado en México y Perú por la ocupación española del siglo XVI (Cfr. Dussel, 2006). Esto de pronto se borra para Foucault y dice que el crecimiento de Occidente se debió a la acumulación de capital humano: una fantasía de Foucault.

4. BIOPOLÍTICA EN ESTRICTO SENTIDO: EL PRINCIPIO MATERIAL CRÍTICO-POSITIVO DE LA POLÍTICA

Hemos hecho un recorrido extenso por la biopolítica y la gubernamentalidad del neoliberalismo en la lectura de Foucault. Nuestra lectura, sin embargo, dista de las interpretaciones imperantes, algunas sobre las cuales hicimos referencia. El preámbulo trazado en los incisos anteriores nos sirve para introducirnos al tema toral del presente ensayo: el principio material crítico-positivo de la política.

Habíamos dicho que la política de la liberación, al contar con un principio material (un principio de nueve), se acerca al tema actual de la biopolítica. Pero justo en el momento crítico-positivo (momento de creación y creatividad política), el principio es ya uno diferente a aquel del momento positivo (el sistema institucional dado⁴⁴) y al del momento crítico-negativo⁴⁵. El momento crítico-positivo es el momento de la construcción del nuevo orden político: es un transitar a la institucionalización de la negación de la negatividad, pues la voluntad de vida del *populus* comienza a construirse afirmando la vida como criterio de institucionalización.

La relación entre vida y política se han entendido desde diversas tradiciones de pensamiento y orientaciones políticas (desde la izquierda hasta la derecha), como lo ha mostrado Thomas Lemke en su *Introducción a la biopolítica*. Además, se ha entendido filosóficamente en un sentido negativo (Agamben, *Defender la sociedad*, Mbembe⁴⁶) y en un sentido positivo (Esposito). De este modo, si en el momento crítico-positivo de la política

44 Véase Dussel, 2009.

45 Este es el momento crítico de la política frente al orden fetichizado, el cual, como tema, es objeto de análisis en la segunda sección del ya referido tomo III de la *Política de la Liberación* de Enrique Dussel (Cfr. Dussel, et al, 2020).

46 Mbembe entendió muy bien que el biopoder como lo explica Foucault en *Defender de la sociedad* es más una necropolítica que una biopolítica como tal. Decir, sin embargo, que lo que hace Foucault es una necropolítica y no una biopolítica es erróneo, pues hay que estar advertido de que el concepto de biopolítica en Foucault tiene diferentes sentidos en su obra, como ya lo hemos indicado arriba.

tiene que hablarse de biopolítica no puede serlo sino haciéndolo *en estricto sentido*. En efecto, la política de la liberación es una política de la vida, la vida del ser humano y la naturaleza. Un entramado institucional que no permita que el ser humano y la naturaleza puedan vivir es un sistema que resulta infactible e ineficaz. De aquí la importancia de una de las tareas filosóficas importantes de esta escuela de pensamiento, a saber: la explicitación y fundamentación de los principios de la política. En este caso los principios normativos en el momento crítico-positivo de la política.

De esta forma, para este momento del despliegue de la política se necesita un concepto correspondiente, el cual debe ser crítico-positivo. Es crítico por doble partida: en primer lugar en la medida en que surge teniendo como referencia la negatividad de la vida expresada en el momento crítico-negativo, teniendo en cuenta que una biopolítica entendida como necropolítica sólo permite explicar momentos de la negatividad del sistema, negatividad que es sufrida por el ser humano y la naturaleza, por lo cual biopolítica entendida como tanatopolítica (Agamben) o como necropolítica (Mbembe) debe ser subsumido como referencia en la formulación de un concepto crítico-positivo de biopolítica; en segundo lugar, es crítico en la medida en que dicho concepto permita, en el tercer momento del despliegue de la política, poder explicar, exhibir y dar cuenta de las negatividades que puedan surgir en este momento. Es decir, necesitamos una concepción de la biopolítica que sea crítica de la negatividad del pasado (momento II de la política) y de la negatividad presente (momento III)⁴⁷.

En esta concepción no se trata de que se describa el dominio de los cuerpos, el dominio de la vida, tampoco del cálculo de muertes presentes para las vidas futuras, como lo hacía von Hayek (*Cfr.* Gutiérrez, 1998); no es un “hacer vivir, dejar morir” del mercado neoliberal. Se trata de un concepto crítico-positivo que describa las posibilidades de que *todos y cada una* puedan vivir, de que la naturaleza no sea más explotada, maltratada, tratada como objeto, sino en la cual haya una relación de respeto con ella. Evidentemente esto implica nuevas formas de relacionarnos como seres humanos con necesidades materiales y culturales, y como sujetos finitos, con capacidades limitadas. Se trata de una concepción que en su mismo contenido exprese lo que quiere lograr, de modo que no se trata de pensar en una biopolítica en sentido negativo como tanatopolítica o como necropolítica: se trata, por ende, de una *biopolítica en estricto sentido*. En ella se coloca como horizonte de comprensión y justicia en el momento crítico-positivo el negar la necropolítica e institucionalizar y practicar la siguiente máxima:

todos y cada una pueden vivir, incluida la naturaleza. Si esto no es posible en el momento de la fetichización de la política es porque ella no responde más a todos y cada una, tampoco a la naturaleza, sino a los fetiches que han cobrado vida. Desde ya debe advertirse que esta concepción de biopolítica debe evadir el dogmatismo y para ello se articula con el principio democrático de legitimidad intersubjetiva de las instituciones, y con la factibilidad de la acción y de las mediaciones políticas, dos momentos del acto político que se engarzan con el momento material (la vida).

El planteamiento de *biopolítica en estricto sentido* parte del reconocimiento de una irrebasabilidad fáctica del mundo de la vida, a saber, que *ninguna realidad histórico-política puede ir más allá de la vida del ser humano y la naturaleza*⁴⁸. Esta irrebasabilidad del mundo tan sólo hace explícito los límites prácticos de la realidad humana, a saber, que toda realidad histórico-política presupone la vida del ser humano y la naturaleza. Podría decirse que esto es algo de lo más obvio: desafortunadamente no lo es. Muestra de ello es que justo en la fetichización del orden político la vida del ser humano y la naturaleza son sólo mediaciones para la reproducción del fetiche. De modo que en el momento crítico-positivo se reconoce lo que en la fetichización de la política se negaba: la vida del ser humano oprimido, excluido, ignorado, y la de la naturaleza. En dicho momento hay un reconocimiento consciente y explícito de que la vida del ser humano y la naturaleza son condición de posibilidad de cualquier realidad político-histórico-cultural posible. Siempre lo han sido, sin embargo, en la fetichización del orden político las relaciones se invierten y ahí aparecen como mediaciones. De aquí que en el orden político fetichizado, sus representantes insistan en realizar un mundo histórico-cultural socavando a la vez la vida del sujeto y la naturaleza. Esto es el núcleo de la irracionalidad de lo racionalizado. En el momento crítico-positivo de la política se institucionaliza y práctica, por el contrario, el poder vivir dignamente.

Esto *no tiene nada que ver* con una especie de naturalismo. Por el contrario, el momento crítico-positivo al reconocer los límites, la irrebasabilidad material del mundo histórico-político, reconoce que el rescate de este mundo depende del ser humano y de una naturaleza sana. Esto no es ningún naturalismo: es un principio de realidad. Realismo político en estricto sentido. De aquí puede dilucidarse que el neoliberalismo además de infactible es *irrealista*, el neoliberalismo vive en un mundo mágico, en donde los fetiches viven por sí solos, como el mercado que se autorregula y “sufre”, un mundo en el cual como si de pronto la mesa se pusiera a bailar por su propia voluntad. En esta perspectiva,

47 El claro discernimiento de estos momentos de la política se ven de forma nítida en el tomo III de la Política de la Liberación, editada por Enrique Dussel y de pronta publicación.

48 Este argumento lo he desarrollado en trabajos previos. *Cfr.* Zúñiga, 2014; 2016.

biopolítica en estricto sentido, como puede definirse a la política del momento crítico-positivo, es una concepción crítica del naturalismo neoliberal, del naturalismo de mercado. La biopolítica en estricto sentido asume una responsabilidad radical por el ser humano y la naturaleza. Su radicalidad consiste en asumir que no hay entidad externa (autorregulada y autoproducida) de la cual dependa el mundo de la vida. En este sentido, biopolítica en estricto sentido es una política de la inmanencia, comenzando por la práctica de la responsabilidad por los otros, por las otras, por la naturaleza.

De la irrebasabilidad del sujeto viviente y la naturaleza se formula el siguiente principio de imposibilidad: *Ninguna realidad humana puede realizarse sin el sujeto viviente y la naturaleza*⁴⁹. Lo cual en una discusión sobre la política puede traducirse de la siguiente forma: *Ninguna realidad histórico-política puede realizarse sin el sujeto viviente y la naturaleza*. Este enunciado es un principio de imposibilidad que al mostrar los límites del mundo histórico-político, mundo que depende del pensamiento del ser humano y su praxis, obliga a buscar las mediaciones que posibilitan el desenvolvimiento del mundo de la vida y, para posibilitar esto, tiene que responsabilizarse por la vida del ser humano (el sujeto que vive, sujeto viviente) y la de la naturaleza, conceptualizada ésta no como objeto sino como *actriz* de nuestra realidad. Exige buscar y encontrar esas relaciones entre los seres humanos con la naturaleza que posibiliten el desenvolvimiento de nuestra realidad histórico-cultural. Pensar que esto no es posible es síntoma de la interiorización del discurso fetichizado de la *Realpolitik* que reconoce como única realidad posible al mercado.

La política que sirve al mundo de las mercancías y las ganancias ha encontrado las mediaciones y relaciones necesarias para el grotesco aumento y concentración oligarca del capital global. Este fenómeno social es posible por su concepto límite: la acumulación infinita de capital. A partir de este concepto, el neoliberalismo, el cristianismo capitalista (haciendo un puente discursivo con Benjamin), ha encontrado toda medida posible para realizar en la realidad empírica ese concepto límite. De esta forma, ahí en donde no hay mercado, se inventa un discurso mediático a favor de los derechos humanos, de la libertad, entendida ésta como la libertad de la circulación de capitales. Aquí una de las inversiones producidas por el neoliberalismo: los derechos humanos están sujetos al capital; los derechos del capital son los derechos del ser humano⁵⁰. El problema límite del neoliberalismo es que jamás se propone realizar un mundo en el cual se pueda vivir.

En el centro de su acción está la acumulación de la ganancia y para ello la apertura de mercados ahí en donde no los hay. Si se va a hacer justicia al ser humano es porque una mano invisible ayudará al comerciante a realizar eso que él no se propone, o bien, por las propias fuerzas naturales que conducen al mercado. Fantasía no es realismo.

Ahora bien, del principio de imposibilidad pueden y deben fundamentarse principios complementarios de la acción. En efecto, el principio de imposibilidad sólo hace explícito el límite ontológico del mundo de la vida. Delimita con nitidez una irrebasabilidad del mundo histórico-político. No obstante, de él se pueden fundar principios práctico-normativos complementarios referidos a cualquiera de los campos prácticos del mundo de la vida (el político, el económico, el familiar, el pedagógico, etc.). De esta forma podemos formular un principio normativo de la política para el momento crítico-positivo. Expresado en términos deónticos, éste puede versar de la siguiente manera: *Debemos hacer posible que las víctimas que sufrieron en su corporalidad los efectos negativos del sistema de dominación (los/as excluidos/as, los negados/as, los/as ignorados/as por dicho sistema, incluida la naturaleza), puedan vivir en la construcción del nuevo orden político*⁵¹.

Este enunciado es un principio deóntico en la medida en que se hace imperativo negar la negatividad de aquellos que fueron oprimidos/as, excluidos/as por el sistema de dominación. Éste, como uno de los principios que hacen posible el acto con pretensión de justicia en el proceso de construcción del nuevo orden político, es un punto de referencia para formular un juicio sobre el proceso de construcción de la nueva institucionalidad. Una política creativa que no cumpla con este principio sería una política que está en riesgo de regresión a lo anterior no en cuanto a la temporalidad, evidentemente, sino en relación a las viejas prácticas del orden fetichizado.

Con lo anterior podrá irse vislumbrando que contrario al espontaneísmo neoliberal o anarquista, en la concepción de biopolítica en estricto sentido deben buscarse las mediaciones necesarias que posibiliten que todos y cada una, comenzando por aquellos/as que les fue negada la vida en el sistema de dominación, incluida la naturaleza, puedan vivir y se vean expresados/as en el arduo y complejo proceso creativo de construcción del nuevo orden político. De ahí la importancia del límite expresado en el principio de imposibilidad arriba formulado. Y de aquí igualmente se sigue la necesidad de pensar y construir una *cultura*

49 Este principio lo presenté formulado en (Zúñiga, 2017) y lo continué desarrollando en: Zúñiga, 2019; 2020b. Este principio de imposibilidad formulado en dichos trabajos funda los principios material crítico-negativo y crítico-positivo que presento en el tomo III de la Política de la Liberación.

50 Sobre esta discusión de los derechos humanos y su inversión en el neoliberalismo actual, *cf.* Hinkelammert, 2010.

51 Este enunciado es una reformulación del principio enunciado por Dussel en sus 14 tesis de ética: "Debemos afirmar y obrar el crecimiento de la vida de las víctimas, de los oprimidos o de los excluidos, de los negados, de los ignorados de todos los sistemas (ontológicos) morales vigentes, sean de nuestra propia comunidad o, por último, de toda la humanidad" (Dussel, 2016, p. 180).

de la vida⁵², desde la cual las prácticas, relaciones (materiales, estéticas, culturales, entre géneros), mediaciones no-materiales, institucionales y tecnológicas orientadas a la posibilidad real de que todos y cada una, incluida la naturaleza, puedan vivir, tengan sentido. En efecto, de lo que se trata es de tener un nuevo horizonte de comprensión del mundo y este horizonte en el momento creativo de la política (el momento crítico-positivo) debe ser esta cultura de la vida. Ésta no se construirá, sin embargo, en el solipsismo, en la individualidad, en el egoísmo, sino en comunidad, de manera intersubjetiva, en el reconocimiento del otro como sujeto de necesidades y finito.

Esta cultura de la vida se enfrenta con una cultura de la muerte, del suicidio colectivo. En efecto, el “hacer vivir, dejar morir” del libre mercado tiene sentido sólo en una cultura de la muerte, y sólo en ésta tiene sentido el dejar morir aquellos que no se adaptan al mercado. El “dejar morir” del mercado es un imperativo anónimo de la ética de la irresponsabilidad. En esta medida, frente a la frialdad del mercado en su ética anónima, se hace imperativo la intervención del Estado, así le pese a Foucault o a los neoliberales. Y puede intervenir porque él tiene igualmente límites: los principios normativos del momento crítico-positivo de la política, esbozados el capítulo 4 y 5 del ya referido tomo III de la política de la liberación (Dussel, *et al*, 2020). Sólo en el cumplimiento de estos principios el Estado puede evitar una acción ilimitada, una intromisión ilimitada, y una acción unilateral y vertical. ¿El mercado puede intervenir? Por supuesto, limitándose igual que el Estado a los principios normativos. Esos son también sus límites. No se trata de negar ni al Estado ni al mercado, sino colocarles objetivamente sus límites de acción. (A Foucault le preocupó los límites del Estado y no los del mercado; su analítica del poder no representa ninguna amenaza para las distorsiones del mercado: en esta medida se hace tolerable a los ojos del capitalismo transnacional, el soberano de hoy).

Biopolítica en estricto sentido no apela ni a un naturalismo ni a un espontaneísmo, ni a una entidad externa autorregulada y autoproducida: apela a la estricta responsabilidad del ser humano por los otros seres humanos y por la naturaleza. En política esta responsabilidad se expresa normativamente a través de principios de la acción fundados en *el principio de imposibilidad del sujeto viviente y la naturaleza*. Contrario a una biopolítica entendida como necropolítica que subsume la máxima “hacer morir o dejar vivir”; contrario a una biopolítica de mercado que subsume la máxima “hacer vivir y dejar morir”; contrario a una biopolítica entendida como gubernamentalidad de la sociedad y de la intimidad del singular bajo una lógica del cálculo económico; *biopolítica en estricto sentido* son las mediaciones institucionales, prácticas, estratégicas, tecnológicas, intelectuales y

míticas que se da una comunidad política a sí misma de forma independiente, democrática, factible y responsable en medio de una comunidad de comunidades que posibilitan su desenvolvimiento cualitativo en el cual ella y la naturaleza puedan convivir en comunión.

PALABRAS FINALES

Uno de los alcances que tiene la presente obra, este tomo III de la Política de la Liberación, es la distinción de los diferentes momentos en los cuales se despliega la política. Esta distinción es relevante en la medida en que permite ubicar los discursos y las prácticas políticas de acuerdo a la intencionalidad de cada uno de los momentos. La política de la liberación puede hacer estas distinciones porque su pensamiento está fincado en la negatividad de los negados, los/as excluidos/as, los/as oprimidos/as, los/as desarrapados/as, de los sistemas de dominación. De igual forma, cuenta con la categoría de exterioridad, la cual permite romper la pretensión de clausura del sistema abriendo posibilidades hacia el futuro incierto. El objeto de este trabajo es una interpretación de la relación entre la política y su nivel material en el momento crítico-constructivo. Y en este punto hay que recordar que la relación política-vida no es una moda para la filosofía de la liberación, pues ella desde sus inicios siempre pensó esta relación, específicamente desde la corporalidad sufriente de los efectos negativos y de exclusión.

Deberíamos decir que hoy el tema contemporáneo de la biopolítica se acerca a lo que la filosofía de la liberación desde los inicios de los setentas del siglo pasado venía problematizando *desde* la exterioridad del sistema-mundo-moderno-capitalista-neoliberal. Y lo hace ofreciendo nuevos elementos discursivos para clarificar los conceptos y las tesis importantes de la política de la liberación. El debate contemporáneo sobre la biopolítica le ha permitido clarificar que la relación negativa entre vida y política en el momento crítico-negativo se expresa en términos de una necropolítica o una tanatopolítica. Faltaba, sin embargo, por desarrollar cómo se establecería la relación en el momento crítico-positivo de la política. Y esta relación no podía ser expresada en términos de una biopolítica en sentido negativo, sino en términos afirmativos negando la negación de aquellos a quienes se las he negado la posibilidad de una vida digna. En este sentido es que en este momento de la política tenemos que hablar de *biopolítica en estricto sentido*. Esta idea no pretende ser definitiva, habrá que continuar su desarrollo conceptual *in extenso*. Sin embargo, nos parece que ella abre el camino para pensar una biopolítica crítico-afirmativa.

Para llegar a este punto, nos vimos en la necesidad de hacer un recorrido amplio por la lectura foucaul-

52 En un reciente trabajo, Hinkelammert ha dado las líneas generales de esta cultura de la vida. *Cfr.* Hinkelammert, 2020, pp. 176-199.

tiana sobre la biopolítica neoliberal. No sólo porque en la discusión contemporánea sobre biopolítica todos los caminos llevan a Foucault, sino también porque queríamos mostrar esa otra lectura de Foucault sobre la relación entre vida y política: una lectura que hasta hoy es poco conocida o bien, no se sabe cómo interpretar este Foucault desconcertante para sus lectores asiduos. Desconcertante en dos sentidos: porque, por una parte, *Nacimiento de la biopolítica* es el único texto en el cual habla sobre un pensamiento contemporáneo y en esta medida el nivel de reflexión es radicalmente distinto al eterno sumergimiento en la historia antigua, medieval o del desarrollo de la Modernidad; y, por otra, porque desde una perspectiva crítica lo más sencillo sería leer a Foucault desde el desarrollo histórico actual del neoliberalismo y entonces adjudicarle problemáticas que a él no le tocaron vivir, como bien lo dice Wendy Brown. En este sentido, la interpretación que presentamos de Foucault eludió en todo momento adjudicarle problemáticas del capitalismo bélico contemporáneo, aquel que abre violentamente mercados ahí en donde no los hay: el totalitarismo de mercado (Cfr. Hinkelammert, 2018).

Sin embargo, la perspectiva cambia radicalmente cuando la lectura sobre el neoliberalismo de Foucault se contrasta con otras lecturas tempranas sobre el mismo pensamiento socio-económico desde otro *locus* epistémico. Frente al *Nacimiento de la biopolítica* se puede anteponer *Las armas ideológicas de la muerte* de Franz Hinkelammert. Este último texto, publicado originalmente en 1978 (Hinkelammert, 1978) y reeditado en 1981 (Hinkelammert, 1981), es una lectura radicalmente opuesta a la lectura foucaultiana (Cfr. Zúñiga, 2020c). Este texto presenta ya un análisis del propio neoliberalismo desde sus consecuencias conocidas a partir del golpe de Estado en Chile y la violencia que los representantes de este pensamiento comenzaron a propagar en América Latina; es una investigación que aborda críticamente los fetiches del sistema neoliberal y sus discursos políticos y teológicos de la violencia en nombre de deidades. Así, mientras en el Collège de France se quedaba Foucault atónito ante un pensamiento que postulaba prácticas de autogobierno (capital humano) y desujeción frente al Estado (el sujeto de interés), en América Latina, durante los setenta, los exiliados latinoamericanos, muchos de ellos profesores universitarios y líderes políticos, se quedaban atónitos por la violencia que podían generar las políticas de privatización global⁵³. *Las armas ideológicas* en 1978 expresaba ya la necropolítica del neoliberalismo. ¿Acaso Foucault no se enteró del golpe de Estado de 1973 en Chile? Si le queremos sumar más atributos a la irreverencia ingenua del autor de *Vigilar y castigar*,

también podría decirse que mientras él creía en la tesis de que el desarrollo económico de Europa en el siglo XVI fue por la acumulación de capital humano, la Teoría de la Dependencia, tradición económica en la Theotônio dos Santos, Hinkelammert, Dussel, y muchos otros se inscriben, mostraba las formas continuas de transferencia de capital de las periferias al centro económico europeo.

Si bien Foucault escribió *Nacimiento de la biopolítica* al calor de su enfrentamiento con el marxismo francés de la época y como un acto de irreverencia de no seguir la tradicional crítica de izquierda al capitalismo contemporáneo y, por el contrario, ver sus alcances en la postulación de prácticas no disciplinarias, su aventura mostró sólo su entusiasmo por liberar al sujeto de la colectividad del contrato y del Estado, y *sujetarlo al mercado*. Foucault criticó el “hacer morir” del soberano y le entusiasmó el “dejar morir” del libre mercado. Esta sujeción al mercado la ubicó con precisión Foucault en su explicación del capital humano y del sujeto de interés. Como vimos, este entusiasmo de Foucault no es casual: corre en línea paralela a su ética egoísta e individualista, a una ética de irresponsabilidad. Así que, rechazamos la interpretación de Wendy Brown de que Foucault divagaba en su Curso de 1978-1979; por el contrario, era muy consciente de lo que estaba postulando.

Así, la concepción de *biopolítica en estricto sentido* es la negación de la biopolítica neoliberal haciéndole justicia a los negados y excluidos por el ambiente de mercado competitivo que produce esas tecnologías gubernamentales que a Foucault lo dejó atónito y le generaron gran simpatía.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, H, 1997, *La idolatría del mercado*, San José, Costa Rica: DEI.
- Brown, W, 2015, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. (tr. V. Altamirano), Barcelona: Malpaso.
- Castro-Gómez, S, 2015a, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. (2ª. Edición), Bogotá: Siglo del Hombre: Pontificia Universidad Javeriana: Universidad Santo Tomás.
- , 2015b, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México: Akal.

53 Junto con *Las armas ideológicas* nos gustaría también destacar otro de los textos más interesantes sobre neoliberalismo que se escribía a la sombra de la violencia neoliberal, nos referimos a *La idolatría de mercado* de Hugo Assmann (1997) cuya primera publicación en Brasil data de 1989 en coautoría con Franz Hinkelammert.

- , 2016, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá: Siglo del Hombre: Pontificia Universidad Javeriana: Universidad Santo Tomás.
- De Lagasnerie, G, 2015, *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E, 2001, *Hacia una política crítica*, Bilbao: Desclée de Brower.
- , 2006, *Política de la liberación. Vol. 1. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- , 2009, *Política de la liberación. La arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- , 2014, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México: Siglo XXI.
- , 2016, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Trotta.
- Dussel, et al, 2020, *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta (en imprenta)
- Foucault, M, 1976, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI.
- , 1986, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI.
- , 2000, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (tr. H. Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2001, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. (tr. H. Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2007, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (tr. H. Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2008, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. (tr. H. Pons), México: Fondo de Cultura Económica.
- , 2011, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, México: Siglo XXI.
- , 2014 [1984], “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, (entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Müller), en: Gómez, Carlos (editor). *Ética. Doce textos fundamentales del siglo XX*. (2ª edición), Madrid: Alianza, 2014.
- , 2016a, *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2016b, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. (tr. H. Pons), México: Fondo de Cultura Económica.
- Friedman, M. & R., 1993, *La libertad de elegir*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Gutiérrez, G, 1998, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hinkelammert, F, 1978, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- , 1981, *Las armas ideológicas de la muerte*. (2ª edición: revisada y ampliada), San José, Costa Rica: DEI.
- , 2002, *Crítica de la razón utópica*. (2ª edición), Bilbao: Desclée de Brower.
- , 2008, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México: Driada.
- , 2010, *Yo soy si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, México: Driada.
- , 2018, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México: Akal.
- , 2020, *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord*, Hamburg: Rosa Luxemburg Stiftung: VSA Verlag
- Hinkelammert, F y Mora, H, 2005, *Hacia una economía para la vida*, San José, Costa Rica: DEI.
- Lemke, Thomas, 2017, *Introducción a la biopolítica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ottmann, Henning, 2012, *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 4/2. Das 20. Jahrhundert. Von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung*, Germany: J. B. Metzler.
- Schultz, Th. W, 1968, *Valor económico de la educación*. (tr. S. Tancredi). México: UTEHA.
- Zúñiga, J, 2014, “The Non-circumventibility of the Living Subject, the Living Nature and the Mutual Understanding in Relation to Institutions”, en: Garofalo, P (ed.). *Frammenti di Realtà Sociale*. Italy, Limina Mentis, pp. 175-200.
- , 2016, “La irremediabilidad del sujeto viviente,

la naturaleza y la intersubjetividad con relación a las instituciones”, en: Paolicchi, L. & Cavalli, A (comps.), *Discursos sobre la cultura*, Mar de Plata: Suárez.

—, 2017, “The Principle of Impossibility of the Living Subject and Nature”, en: *The CLR James Journal*. 23:1-2 (Fall 2017), pp. 43-59.

—, 2019, “Ética de la liberación y ética del discurso: sobre la fundamentación del principio material”, en revista *Ética y Discurso* 4 (1 y2), pp. 161-181.

—, 2020a, “Capital humano: la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal”, en: Hinkelammert, Franz (coord.). *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*, Heredia (Cota Rica): Fundación Rosa Luxemburgo: Universidad Nacional (en imprenta).

—, 2020b, “Ethics of Liberation and Discourse Ethics: On Grounding the Material Principle of Life”, en: Allen, Amy & E. Mendieta, *Descolonizing Ethics. Enrique Dussel's Ethics of Liberation*. Pennsylvania: Penn State UP, 2020 (en imprenta).

—, 2020c, “1978: Foucault y Hinkelammert sobre el neoliberalismo”, en *Revista Castalia* n.º 34 (1), pp. 109-130.

LA REVOLUCIÓN CONTRA LAS ESTATUAS: LA COVID-19 Y LA CRÍTICA A LOS FUNDAMENTOS DE LA MODERNIDAD

THE REVOLUTION AGAINST THE STATUES: COVID 19 AND THE CRITIQUE OF THE FOUNDATIONS OF MODERNITY

MARIO RUIZ SOTELO⁵⁴*

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

RESUMEN:

El presente trabajo tiene por objetivo realizar una reflexión en torno al vínculo de la pandemia de la Covid-19 con el momento de la Modernidad en que se ha manifestado. Se presenta bajo la forma de un ensayo conducido teóricamente por la Filosofía de la liberación, la cual nos faculta para reconocer la relación pandemia-globalización, construida desde el mismo siglo XVI, momento fundacional de la dicha etapa. Sobre esa base, en el texto se reflexiona sobre cómo la pandemia actual tiene proporciones inéditas, tras la cual se ha construido una renovada conciencia planetaria y un cuestionamiento a injusticias sociales que han quedado notablemente evidenciadas. Llamamos a dicho momento *contra-globalizador*, construido mediante una ética-crítica, tras la cual se cuestiona el impedimento a la reproducción de la vida (momento material de la ética) propio del modelo globalizador dominante. En esa lógica es que puede explicarse la reacción contra el asesinato del afroamericano George Floyd en mayo de 2020, caracterizada por movimientos masivos en diversas partes del mundo que tuvieron por particularidad el derrumbamiento de las estatuas de personajes ligados con la promoción de la esclavitud. Es así que proponemos reconocer dicha irrupción sobre la base de una orientación analéctica, como una crítica a los fundamentos de la Modernidad misma, construida sobre las bases de la relación colonialismo-esclavitud. Así pues, la pandemia, aliada histórica de la globalización, ha conseguido provocar, a contracorriente, un movimiento contra-globalizador y crítico de la Modernidad.

ABSTRACT:

The objective of this work is to reflect on the link between the Covid-19 pandemic and the moment of Modernity in which it has manifested itself. It is presented in the form of an essay theoretically guided by the philosophy of liberation, which enables us to recognize the pandemic-globalization relationship, built since the 16th century, the founding moment of that stage. On this basis, the text reflects on how the current pandemic has unprecedented proportions, after which a renewed planetary consciousness has been built and a questioning of social injustices that have been remarkably evident. We call this a counter-globalizing moment, built through a critical-ethical perspective, after which the impediment to the reproduction of life (material moment of ethics) typical of the dominant globalizing model is questioned. It is by this logic that the reaction against the assassination of the African-American George Floyd in May 2020 can be explained, characterized by massive movements in various parts of the world that were characterized by the destruction of statues of characters linked to the promotion

Palabras clave:

Pandemia, estatuas, Modernidad, contra-globalización, esclavitud.

Keywords:

Pandemic, Statues, Modernity, counter-globalization, slavery.

⁵⁴ * Profesor-Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

of slavery. Thus, we propose to recognize this irruption on the basis of an analectic orientation, as a critique of the foundations of Modernity itself, foundations built on the basis of the colonialism-slavery relationship. Thus, the pandemic, a historical ally of globalization, has managed to provoke, against the tide, a counter-globalizing movement critical of Modernity.

RECIBIDO: 15 de octubre de 2020

APROBADO: 01 de diciembre de 2020

INTRODUCCIÓN

La pandemia de la Covid-19 ha cambiado nuestra visión del mundo. Ha transformado también nuestra percepción de la vida humana y de la vida del planeta. Cientos de miles de seres humanos han sido sacrificados por un enemigo indómito que ha desafiado a la ciencia, a la organización política, al modelo económico, al orden mundial vigente, solicitando implícitamente un severo cuestionamiento de estos. La misma Modernidad parece hoy menos moderna al mostrarse débil y vulnerable. Su legitimidad histórica parece quedar en entredicho incluso en sectores que aparentemente serían sus beneficiarios. Este tiempo nefasto ha sido, no obstante, privilegiado para la crítica de nuestro propio tiempo. En la presente reflexión abundaremos un poco en dicha crítica, orientada primordialmente por la *Filosofía de la liberación*. En el primer apartado observaremos que el fenómeno de las pandemias, por ser un hecho global, está intrínsecamente ligado con el colonialismo moderno. Como tal, podemos ubicar a sus primeras víctimas en los pueblos indoamericanos, particularmente en México-Tenochtitlan, cuya caída se dio, no casualmente, después de padecer los efectos de una enfermedad traída junto con la idea de la conquista. El dato histórico tiene por objetivo revelarnos que las consecuencias del binomio pandemia-colonización se mantienen hasta nuestros días. En el segundo punto abordaremos una de las consecuencias del confinamiento: el surgimiento de un movimiento intelectual y político que llamamos *contra-globalizador*, en el cual se ha formulado una ética-crítica que busca cuestionar a las víctimas del orden vigente. Finalmente, en la tercera parte observaremos las características del primer movimiento político global producto de la pandemia, el que hemos llamado la *revolución contra las estatuas*, que es en realidad un cuestionamiento a los fundamentos de la Modernidad misma.

1. LAS PANDEMIAS: UN PRODUCTO DE LA GLOBALIZACIÓN

Hace 500 años ocurrió la primera globalización. La desató, por supuesto, el propio Cristóbal Colón. Fue desde entonces que el mundo abandonó su fracciona-

miento parroquial y se convirtió en un mundo único, conectado por intrincadas rutas comerciales que no sólo traficaban mercancías, sino seres humanos, a los que, precisamente, se les trataba como una mercancía más. No fue, pues, una globalización que provocara una vinculación afectiva, sino el dominio de quienes demostraron tener más fuerza que los otros, y por lo mismo, impusieron su cultura como marca de una inédita idea de universalidad. Si bien el etnocentrismo es un fenómeno antropológico, el etnocentrismo europeo se distinguió de los demás por ser el primero que adquirió una dimensión global. Aquella globalización marcó el *ethos* característico de dicho fenómeno. Es decir, la globalización, la universalización, se convirtieron en sinónimo de occidentalización, y consecuentemente, de colonización. En efecto, la globalización entrañó el fenómeno de las invasiones colonialistas, del despojo de las tierras propiedad los pueblos originarios, esto es, de lo que en términos marxistas implica *la acumulación originaria de capital*. La dialéctica entre países globalizadores y globalizados, aquella que justifica el colonialismo, transita en cada paso de la filosofía moderna. Se encuentra en Maquiavelo, cuando habla del modelo del príncipe y piensa en Fernando el Católico; o en Hobbes, al aducir el supuesto “estado de naturaleza” y la guerra de todos contra todos; o en Locke, al momento de justificar la esclavitud; o en Rousseau, cuando habla del salvaje ingenuo, por citar algunos ejemplos.

Las pandemias son un subproducto provocado por la primera globalización.⁵⁵ En efecto, fue hasta que el mundo se comportó como un sistema globalmente interconectado que los microorganismos que provocan las epidemias también cruzaron el océano, transformándose en pandemias. Las epidemias no fueron provocadas por la globalización, pero las pandemias sí. Así pues, las pandemias son un fenómeno que nace con la Modernidad, y más específicamente, con la colonización moderna. Los invasores europeos que colonizaron el territorio americano provocaron fortuitamente epidemias desconocidas en los pueblos indoamericanos, lo que facilitó el proceso de despojo y usurpación de los territorios invadidos. Tanto en el Caribe como en Mesoamérica se refiere que la población oriunda fue particularmente afectada por los microorganismos insertados por los invasores españoles, para los cuales

55 Según la Organización Mundial de las Salud, “Se llama pandemia a la propagación mundial de una nueva enfermedad”, consultado el 15 de septiembre en https://www.who.int/csr/disease/swineflu/frequently_asked_questions/pandemic/es/

no habían desarrollado defensas en su sistema inmunológico. El caso más representativo es el ocurrido en México-Tenochtitlan, hacia 1520, la ciudad más habitada del mundo indoamericano, y que fue tomada por los españoles en un proceso cruento y doloroso. Como es bien sabido, el ejército comandado por los hispanos contó con la invaluable ayuda de los pueblos rivales de los mexicas, sin los que su triunfo habría sido imposible, aunque no debe olvidarse que dicha “alianza” tiene como primordial principio aglutinante las tácticas terroristas aplicadas por los invasores a sus futuros aliados.⁵⁶ Con todo y eso, el ejército invasor así fortalecido fue derrotado por los mexicas en la batalla inicial, comandados por su emergente tlatoani Cuitláhuac, quien supo concretar así el primer triunfo de un ejército indoamericano frente a otro representativo del colonialismo moderno. Sin embargo, apenas unos días después de su victoria, la ciudad de Tenochtitlan fue víctima de una epidemia inédita, producto de los microorganismos traídos por los españoles. Los informantes nahuas de Bernardino de Sahagún describieron la situación de la siguiente manera:

Es muy destructora enfermedad. Muchas gentes murieron de ella. Ya nadie podía andar, no más estaban acostados, tendidos en la cama. No podía nadie moverse; no podía volver el cuello; no podía hacer movimientos de cuerpo; no podía acostarse cara abajo, ni acostarse sobre la espalda, ni moverse de un lado a otro. Y cuando se movían algo, daban de gritos. A muchos dio muerte la pegajosa, apelmazada, dura enfermedad de granos (León Portilla, 2016, pp. 123-124).

El propio Cuitláhuac fue la víctima más visible, y la afectación a la población fue sin duda un factor que influyó para que los invasores y sus aliados se apoderaran de la ciudad unos meses después, en 1521. Así pues, la derrota de México-Tenochtitlan no puede entenderse sin el debilitamiento de su población a consecuencia de la pandemia entonces provocada por los forasteros, a la que llamaron *cocoliztli*, (enfermedad), refiriendo de tal modo a la viruela. Por lo dicho, el inicio de la colonización moderna, de la primigenia globalización, está marcado por el acompañamiento de una pandemia, como si ésta estuviera encargada coadyuvar a forjar el sistema colonial moderno.

Análogamente a lo ocurrido hace medio milenio, la pandemia de la Covid 19 ha sido prohijada por el pro-

ceso de globalización. Se asemeja en que se trata de un fenómeno que se mundializa, pero difiere de la forma en que tal proceso se concreta. La rápida propagación del virus sin duda tiene que ver con la acentuada interacción entre los habitantes de diversos países propia de nuestro tiempo. Wuhan, el foco inicial de la enfermedad, es una ciudad cosmopolita, a ella acude gente de todo el mundo y los oriundos de ahí viajan a otros lugares fuera de China con una facilidad visible. Esos viajeros, hay que decirlo, son, frecuentemente, personas con recursos económicos holgados, integrantes de las clases sociales económicamente altas, que pueden permitirse con toda comodidad incluso viajes transcontinentales⁵⁷, característica inequívoca de lo que llamamos mundo global. Al propagarse a otras naciones, el virus, si bien no distingue clases, al fin de cuentas exhibe el racismo estructural y se ensaña con los integrantes de las clases subalternas, frecuentemente miembros de comunidades indígenas y *negros*,⁵⁸ pues ellos por razones obvias suelen tener una salud más vulnerable y, por tanto, son quienes han propiciado e inevitablemente propiciarán el mayor número de muertos.

Y eso ha ocurrido y seguirá ocurriendo, primordialmente, en los países con economías más débiles, justamente los que han sido históricamente víctimas de los procesos de colonización, y hoy viven una condición claramente neocolonial. En ese sentido, el proceso denota una naturaleza semejante a las epidemias que asolaron a la población indoamericana en las décadas subsiguientes a la invasión y despojo del primer proceso globalizador iniciado en 1492. Pandemia y colonización constituyen, pues, un binomio construido en el origen de la Modernidad y cuyas secuelas permanecen vigentes.

2. QUÉDATE EN CASA: LA REFLEXIÓN EN TORNO A LA MODERNIDAD DOMINANTE

Así pues, las pandemias suelen jugar un papel perverso en el proceso de globalización, como un instrumento que finalmente incide para profundizar las contradicciones sociales propias del modelo económico capitalista que le es inherente. No obstante, en contraparte, la pandemia de la Covid-19 ha motivado al menos dos aspectos positivos que es preciso destacar. Por una parte, ha generado una cierta conciencia planetaria sobre la fragilidad de la vida humana. En segundo término, si bien es cierto que ha perjudicado más a los débiles que a los poderosos, también lo es que esa situación

56 Recordemos que la famosa alianza entre el ejército de Cortés y los tlaxcaltecas se dio después de que el primero mandara cortar las manos a cincuenta pobladores de los segundos, al acusarlos de que buscaban espiarlo y preparaban un ataque sorpresa, (Cortés, 2015, p. 47).

57 Es indudable que contribuyó a la difusión del virus la gran movilidad que reporta de la ciudad de Wuhan: Sandra Pulido, “Así se propagó el coronavirus antes de que comenzara la cuarentena”, en *Gaceta Médica*, 5 de febrero de 2020, en <https://gacetamedica.com/investigacion/asi-se-propago-el-coronavirus-antes-de-que-comenzara-la-cuarentena/> Consultado el 21 de diciembre de 2020.

58 Es uno de los planteamientos de Judith Butler, <https://www.thenation.com/article/culture/judith-butler-force-of-nonviolence-interview/> . Consultado el 15 de septiembre de 2020.

ha motivado una reflexión en amplios sectores sociales que los ha llevado a cuestionar el orden existente. La pandemia no genera injusticia social, la revela, aunque también, la profundiza.

En efecto, sobre la conciencia planetaria, ha quedado claro que las diferencias culturales, la diversidad de credos religiosos, incluso las formas de organización económica están lejos del protagonismo, y su valoración, que ha provocado infinidad de querellas y guerras, se ha visto reducida a cero. El ser humano ha sido exhibido en su debilidad, en su finitud, en su fragilidad. Su conciencia de muerte ya no refiere sólo la de los especímenes, sino de la especie misma. Afuera de cada casa del mundo parece manifestarse el pesar por los que inevitablemente han muerto y los que podrían seguirlos. Lo que antes entendíamos por globalización, la pandemia lo ha exhibido como una caricatura, un lazo construido sobre la base de un poder dominador, excluyente. Ahora sabemos que lo único que en verdad puede hermanarnos mundialmente es el dolor, la inevitabilidad de la muerte no sólo de nuestros seres queridos, sino de la vida misma de la humanidad. Ese surgimiento de una conciencia de hermandad mundial no sólo es ajeno, sino contrario a la globalización. Es pues, una *contra-globalización*. No ha sido generada por la fuerza de unos sobre otros, sino por la debilidad de todos, del ser humano mismo. La pandemia ha revelado que la globalización actual, en realidad globalización del mercado, del modelo económico neoliberal, del tipo de estado que promueve, es antagónica de la vida humana en particular, y en general, de la vida del planeta. El movimiento intelectual y político contra-globalizador que aludimos está alentado, dicho en términos de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel, por el *principio material universal de la ética*, con un actuar que deba producir, reproducir y desarrollar de manera autorresponsable la vida de cada sujeto humano y consecuentemente, de la humanidad entera (Dussel, 1998, p. 140). Dicho movimiento, aunque incipiente y fragmentado, ha demostrado ya ser capaz de formular una ética-crítica no sólo de la globalización actual, sino los fundamentos de la Modernidad misma, como plantearé más adelante.

Se puede ser escéptico hacia el mismo y señalar que se trata de una evaluación exagerada y desprovista de realidad. Que cuando el primer confinamiento se relajó, en algunas de las grandes ciudades del mundo, como Madrid, París o México, el fenómeno social más notable fueron las grandes filas en torno a los centros comerciales que venden ropa y en general, artículos que no son de primera necesidad, los únicos a los que se tenía acceso al momento del resguardo en casa. Dicho fenómeno es fácilmente explicable como una inercia de los usos y costumbres característicos del mercado global y que

ciertamente no desaparecerán de un día a otro. Esos centros funcionan no sólo como espacios comerciales, sino como vehículos de socialización, y el ansia de encontrarse con los demás de alguna forma provoca aquella necesidad de acudir a tales sitios, aun cuando no se compre mercancía alguna. Pero también es cierto, como veremos en el apartado siguiente, que el confinamiento se interrumpió precisamente en los Estados Unidos, justo cuando dicho país se consideraba epicentro de la pandemia, al desatarse las manifestaciones antirracistas.

Confinarse, aislarse del virus, del prójimo, se convirtió en la fórmula segura para preservar la vida. No deja de ser una paradoja: el contacto con los otros, aquello que está en la naturaleza misma del ser humano, lo que le da un mundo y una forma de vivirlo, es lo que tiene que evitarse. Ha quedado, cierto, la opción del contacto virtual, que finalmente es eso, un contacto sin contacto. Esa opción, por supuesto, ha generado ganancias exponenciales a empresas dedicadas al entretenimiento a través de la pantalla, como Netflix, además de otras, especializadas en ventas por la red, como Amazon, además de Facebook y Apple.⁵⁹ Así pues, con todo y que la crisis económica desatada es la peor en casi un siglo, a fin de cuentas, las empresas de la globalización son fieles a su naturaleza y se alimentan del desastre generado por la pandemia, como ha sido desde su origen.

Por otra parte, el *Quédate en casa* ha significado también la particular exhibición de una división de clases que de alguna manera fue resignificada por la pandemia. En casa han podido quedarse los asalariados, los que tienen un trabajo de alguna manera seguro, los trabajadores que son parte del sector formal, derechos que hoy en día suelen ser en realidad un privilegio en la mayor parte de los países periféricos. Y por supuesto, en casa pueden quedarse los propietarios, grandes y pequeños. Afuera, quienes no han podido resguardarse, en el medio rural o urbano, hacen su labor arriesgando a diario su vida, un estado de excepción que, parafraseando a Walter Benjamin, en realidad es lo común en buena parte del sector laboral. Así ha sido con las comunidades campesinas, que finalmente son las proveedoras de alimentos, o con los empleados de los supermercados, o con los trabajadores de limpieza, o con los repartidores de mercancías diversas. La emergente división de clases durante la primera etapa del confinamiento se articuló entre quienes podían cuidar su vida y quienes tenían que arriesgarla para sobrevivir.

A pesar de todo, el confinamiento también significó un momento de autorreflexión personal, de una profunda crítica de la situación social y política, y particularmente, de la condición neoliberal, que muy probablemente marcará un nuevo derrotero histórico. La idea de adelgazar el Estado y privatizar servicios, como el de la salud, quedaron a todas luces rebasados. La

59 Véase *Forbes México*, “Amazon, Apple y Facebook se benefician de la pandemia y reportan sólidas ganancias”, 30 de julio de 2020. Consultado el 14 de septiembre de 2020. <https://www.forbes.com.mx/negocios-amazon-apple-facebook-ganan-pandemia/>

construcción de un nuevo modelo económico, o al menos, la reconstrucción del antiguo Estado de bienestar, se convirtieron casi en un consenso generalizado. Estados Unidos, el país considerado guía de la civilización occidental desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, quedó absolutamente desprovisto de tal liderazgo, y hoy nadie pretende tomarlo como modelo. La reflexión de la pandemia ha significado el cuestionamiento del orden existente y la necesidad de superarlo. Pronto las críticas domésticas se convirtieron en manifestaciones callejeras, nacionales e internacionales, detonadas por el asesinato de George Floyd a cargo de la policía, en lo que podemos llamar la *Revolución contra las estatuas*.

3. LA REVOLUCIÓN CONTRA LAS ESTATUAS: LA IRRUPCIÓN DE LA CONTRA-GLOBALIZACIÓN

El pasado siempre está cambiando. El presente tiene por obligación criticarlo en forma permanente; cuestionar las interpretaciones que justifican un orden al cual considera necesario transformar. La reflexión desarrollada durante el confinamiento provocó una sensibilidad social y política que permitió ver realidades, injusticias que permanecían ocultas como parte de la normalidad que debía ser aceptada dentro de un horizonte de sentido dominante; como parte de la modernidad que se presume el mejor de los mundos posibles. En esa cotidianidad irrumpió el asesinato cometido en Mineápolis, Estados Unidos, al afroestadounidense George Floyd, el 25 de mayo, bajo la absurda acusación de haber pagado en una tienda con un supuesto billete falso de veinte dólares. Apenas afuera de la misma, el policía “blanco” Derek Chauvin, a la vista de todos, presionó con su rodilla el cuello de Floyd, quien apenas alcanzó a balbucear “I can’t breathe”, hasta que consiguió matarlo, en una atrocidad que duró una eternidad de nueve minutos, con la complicidad de otro policía, quien no se inmutó ni hizo intento alguno por impedir el crimen, aceptando tácitamente su complicidad con lo ocurrido. Las duras escenas del asesinato se hicieron virales en cuestión de minutos, y la indignación corrió por varios países por la vía de las redes sociodigitales, un efecto secundario posibilitado también por el mundo globalizado, y que se ha convertido en un nada desdeñable espacio de organización cívica. La indignación ciudadana desafió el confinamiento en uno de los momentos en que la pandemia causaba mayor temor y decidió salir a las calles.⁶⁰ Se desataron entonces actos de protesta con epicentro en Mineápolis, pero que se dispersó por diversas ciudades estadounidenses, europeas y latinoamericanas. Se hicieron manifestaciones multitudinarias, se pintaron

paredes, se rompieron vidrios, carros, mobiliario urbano, pero algo mucho más importante por su enorme carga simbólica: se destruyeron estatuas. Esas esculturas aparentemente inocuas, adornos de parques donde se mostraban aparentemente pasivas e inertes, de repente cobraron vida y resucitaron el pasado que explicaba el presente, la normalidad vigente, aquella que hizo que los policías torturaran y mataran sin piedad a Floyd esperando impunidad. Lo que la ciudadanía vio con espanto durante el silencio de su primer confinamiento, es que ese asesinato era la reproducción de otros asesinatos que tuvieron lugar siglos antes, como cuando los barcos negreros partían de África hacia América con cientos de pobladores secuestrados o “comprados”, hacinados en espacios asfixiantes que los hacían morir en el trayecto. Miles de ellos dijeron seguramente, al igual que Floyd, “no puedo respirar”, y poco después murieron y sus cadáveres fueron echados al mar, mientras el mundo occidental aprendió a aceptar esas masacres recurrentes como parte de una inevitable cotidianidad; como un acontecimiento necesario para conseguir mano de obra que trabajara en las colonias y generara así el “progreso” de las metrópolis. Era la *Totalidad* postulando su opresión como ontológicamente fundada (Dussel, 2014, p. 25) incapaz de observar la *exterioridad*, los pueblos africanos, “negros”, concebido como *no ser*, sin sensibilidad ni derecho alguno.

Los dichos pobladores africanos, evidentemente, asumieron su destierro y el traslado hacia territorio americano como un secuestro que de ninguna manera podía entenderse como “normal”. En el testimonio recuperado en la autobiografía de Olaudah Equiano, escrito hacia 1756, el africano “negro” esclavizado, oriundo de la zona del Níger, explica sus impresiones sobre el embarque del barco en el que fue secuestrado para su traslado al continente americano:

La primera cosa que saludó mi mirada cuando llegué a la costa fue el mar y un barco negrero que estaba fondeando esperando su cargamento. Esta escena me llenó de un asombro que se transformó en terror cuando me transportaron adentro (...). Cuando observaba alrededor del barco y vi un horno parecido a aquel que se utiliza para fundir el cobre y que había muchos Negros de todas edades encadenados los unos a los otros, desaliento y sufrimiento, ya no dudaba de mi destino, y agobiado, me desmayé en el puente del barco (Mvengou, 2018).

El relato de Equiano es la voz del Otro que, desde la alteridad, exhibe a los esclavistas justamente como

60 Es el momento que Dussel llama *razón ético-preoriginaria*, “un tipo específico de racionalidad que reconoce a la víctima excluida, al Otro como otro del sistema de comunicación vigente”. Se trata de una precepción específica, un “decir antes de todo lo dicho”, una responsabilidad a priori, la revelación del Otro que se convierte en la condición de posibilidad para la argumentación de una ética-crítica (Dussel, 1998, pp. 419-420).

sembradores de terror en una población a la que destruyen exonerados de cualquier principio ético, en el entendido que los destruidos, los cosificados, pertenecen a una categoría ontológica insignificante. El mismo acepta ya las categorías racializadas impuestas por los invasores, y no puede sino referirse a los suyos como “Negros”, en el entendido que los colonizadores europeos son “blancos”. Ante el ataque legitimado por la colonización demandada por la modernidad de los países centrales, Equiano proclama su propio sufrimiento y el de su pueblo, ante cuya realidad no puede respirar y cae sin aliento. Su perspectiva es finalmente una visión *analéctica*, crítica de la ontología de la Totalidad moderna que los cosificaba e instrumentalizaba, que los consideraba bestias, mercancías que generarían más mercancías. Para él no hay esclavos, sino en todo caso personas que sufren, que están incapacitados para reproducir su vida debido al orden vigente, esbozando así una implícita crítica ética. Desde su punto de vista, los colonizadores son auténticos secuestradores que han institucionalizado prácticas terroristas, un dominio absoluto que les niega su condición humana para caer presos en la peor de las tiranías. Se trata, pues, de una racionalidad analéctica, distinta de la racionalidad universalista, univocista, totalitaria que es la guía del proceso de colonización. Esa voz débil que apenas pudo pensar en silencio el sufrimiento de los esclavos, es un auténtico grito que denuncia el proceso de colonización de la vida del Otro y que siglos después no podemos dejar de escuchar.

Entre el sufrimiento de Equiano y el de George Floyd hay una línea de comunicación directa.

La esclavitud de los pueblos africanos, de los amerindios, se dio como resultado de la acumulación originaria de capital y la necesidad de mano de obra masiva que se necesitaban para echar a andar el capitalismo incipiente generado por el proceso colonialista desatado en los albores de la modernidad. Lo que hoy llamamos *racismo* no es sino la secuela del proceso modernizador que generó una especie de división del trabajo sobre la base étnico-racial⁶¹, tras la cual el modelo occidentalizador se expresó como dominio político, económico, cultural, estético, y dejó degradado a quienes estaban en la alteridad del mismo. Ese dominio fue el que autorizó a someter por la fuerza a los pobladores de la costa africana desde el siglo XV, lo mismo que a sus descendientes, en el siglo XXI. Es la *necropolítica* expuesta por el filósofo camerunés Achille Mbembe, la capacidad para decidir sobre quién puede vivir y quién no.⁶² Cuando Floyd musita “I can’t breathe” se hace eco del sufrimiento de Equiano al ver a su pueblo esclavizado. Ambos claman “Black lives matter”, la vida de los negros importa, la vida del Otro importa. En

otros términos, la colonialidad gestada por el mundo moderno sigue presente y hay que superarla. Y todo indica que su grito no se ahogó en el desierto.

Sin dudarlo, podemos decir que esa continuidad fue percibida por quienes estuvimos confinados en los primeros meses de la pandemia. Se advirtió que la protesta por el asesinato de Floyd involucraba a los orígenes de la Modernidad misma y al proceso de globalización que la hizo posible, incluida la esclavitud, por lo que debía irse al fundamento mismo, es decir, al inicio de la colonización moderna. La historia dominante, la llamada “historia universal”, fue puesta en entredicho al considerarla forjadora de la dicha *Totalidad* en que ha sido asumido Occidente, de la que la degradación racial es una visible secuela. Había entonces que cuestionarla radicalmente, ponerla de cabeza, revisarla desde el sufrimiento de Equiano o Floyd. Fue por eso que las estatuas cobraron vida. Fue así que los manifestantes reconocieron a los personajes históricos a quienes se rinde tributo como generadores del orden dominante, acusándolos de ser no sólo corresponsables del asesinato de Floyd sino de otros muchos, porque él se convirtió a su vez en el símbolo de los millones de seres humanos que han muerto de la misma forma, como una parte de la antigua normalidad.

De ese modo, así como la invasión estadounidense en Irak lo primero que hizo tras la toma de Bagdad fue tumbar la estatua de Saddam Hussein para simbolizar el fin de su régimen, o en los países dominados por la URSS hicieron lo propio con los monumentos a Lenin, era menester ahora identificar a los fundadores del racismo moderno, que son nada menos que los generadores del orden globalizador. No es gratuito que las efigies más castigadas hayan sido justamente las de Cristóbal Colón, que fueron tiradas de su pedestal en Massachusetts, Minnesota, Florida, Virginia, entre otras ciudades. Colón, en el imaginario occidental, ha sido visto históricamente como el héroe fundador, el gran descubridor de mundos ocultos, el gran divulgador de la cultura occidental, el destructor de límites, el hombre audaz por excelencia. Por recordar un ejemplo, el primer transbordador espacial creado por la NASA en 1981 fue llamado precisamente *Columbia* en honor y en memoria al ejemplo de Colón. Cuestionar los méritos de Colón significa hacerlo con los fundamentos de la Modernidad misma, puesto que ésta, en efecto, no puede entenderse sin la ruptura de la cosmovisión medieval que significaron sus viajes.

Es pertinente preguntarse: ¿no estamos siendo injustos con Colón o con Leopoldo II? ¿No eran simplemente hijos de su tiempo? ¿Acaso se les está haciendo una inapropiada crítica anacrónica, con cuestionamientos del siglo XXI? Así lo han advertido, entre otras per-

61 Sobre el concepto, véase, Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2010.

62 Los planteamientos de Mbembe representan un indispensable acercamiento a la política en los países que han heredado la condición colonial. Véase Mbembe, *Necropolítica*, Tenerife, Melusina, 2011.

sonalidades, Arturo Pérez-Reverte, prolífico escritor español y destacado miembro de la Real Academia Española.⁶³ Si así fuera, por supuesto, sería un juicio profundamente inadecuado e incluso quizá podría justificarse la actuación de tales personajes. Pero parece que no es el caso. De que Colón fue un esclavista, por supuesto, no hay duda alguna. Participó de la experiencia colonialista africana dirigida por el reino de Portugal entre 1476 y 1485, donde se dedicó al comercio de azúcar y muy probablemente al tráfico de esclavos (Arranz, 2000, p. 29), donde, en efecto, debió considerar que simplemente se trataba de un negocio redituable que no parecía ser asunto de mayores objeciones. Es así que, durante su segundo viaje, sugiere a los Reyes Católicos (1494) una forma de pagar mercancías e insumos necesarios para el mantenimiento de la primera colonia de América, implantada en la isla de Haití (renombrada por él *La Española*): “(...) las cuales cosas se les podrán pagar con esclavos de estos caníbales, gente tan fiera y dispuesta, y bien proporcionada y de buen entendimiento, los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos” (Colón, 2000, p. 264). La supuesta antropofagia de algunos grupos caribeños se convirtió en el pretexto ideal para someterlos y esclavizarlos, y acá el “Descubridor”, en una elocuente expresión de su naturaleza colonizadora, propone convertirlos en mercancías para poder pagar los gastos del manejo de la colonia, confesándose así explícitamente en el fundador del esclavismo moderno en América. Colón había recibido muchas muestras de afecto por los caribeños y aquí mismo incluso reconoce sus facultades intelectuales, pero eso, impelido por la lógica totalizadora de la cristiandad, insertada como momento primigenio de la colonización moderna, no le impide considerarlos un *no ser*.

Sin recibir la aprobación explícita de los monarcas para ejecutar su plan esclavizador, Colón lo había ejecutado de alguna forma, pues les proporcionó caribeños como esclavos a algunos de los integrantes en pago por haberlo acompañado en su primer viaje, lo cual le provocó un serio conflicto con los propios gobernantes que lo habían dotado de facultades invasoras. Es así que la reina Isabel señaló: “¡Qué poder tiene el Almirante mío para dar a nadie mis vasallos!” (Las Casas, 1997, p. 653). Es notable la actitud de la monarca, pues, con todo y que su expresión no deja de ser colonialista, al

menos no es esclavista, pues considera vasallos a los caribeños y muestra su indignación por el trato que se les había dado, al grado que mandó que se les quitaran a quienes se les habían asignado y pide su regreso a La Española (Las Casas, 1997, p. 655). Eso se convirtió en la primera condena a la esclavización indoamericana por parte de alguna personalidad europea. El asunto no paró ahí, pues ello fue muy probablemente el inicio de la pérdida de la legitimidad que Colón gozaba con los reyes y, aunado a otras denuncias esgrimidas contra su gobierno colonial, finalmente fue destituido de su cargo de virrey y llevado preso a tierras hispanas, hacia 1500. Eso significa sencillamente que, en su propio tiempo y por las autoridades que eran a la vez sus socios en la empresa colonial, fue criticado por imponer la práctica esclavista en tierra americanas, por lo cual pagó el alto precio de perder su puesto de gobernante fundador del colonialismo trasatlántico. La primera en derribar su pedestal fue la propia reina Isabel. Luego entonces, no se le juzga anacrónicamente cuando se le acusa por haber infringido códigos legales, éticos y políticos al establecer la esclavitud en territorio americano. Y ese no fue el caso de los pueblos indoamericanos, sino de los africanos. El más agudo crítico de entonces fue Bartolomé de Las Casas (1484-1566), quien, ciertamente, durante un tiempo aceptó la esclavitud africana, pero después corrigió radicalmente su postura y manifiesta su arrepentimiento diciendo que “siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, pues la misma razón es de ellos que de los indios (Las Casas, 1995, p. 177). Eso significa que, desde mediados del siglo XVI se formuló ya una auténtica teoría política crítica de la esclavitud (Ruiz: 2010, pp. 100-126), que abarca la condena de la misma a todos los pueblos del orbe.

Por lo dicho, antes de afirmar que tras la Revolución contra las estatuas se manifiesta una crítica anacrónica a los defensores y usufructuarios de la esclavitud, puede señalarse que lo de éstos era, en el mejor de los casos, una ignorancia culpable; que en el fondo pretendían justificar el modo de producción capitalista que comenzaba a hacerse dominante. Sus estatuas no son sólo el culto a un personaje, sino a la ontología totalizadora que justificó la práctica esclavista, y con ella, las secuelas que llegan hasta nuestros días. Eso fue lo que, con acierto, vieron los manifestantes que consiguieron derruirlas, siguiendo la línea, quizá sin saberlo, iniciada en 2004 por Hugo Chávez en Venezuela.⁶⁴ Sin duda, el hecho

63 Se trata de un cuestionamiento ampliamente difundido. Arturo Pérez-Reverte ha dicho sobre el derribo de estatuas que “Hay una estupidez que se está extendiendo peligrosamente por el mundo del llamado Occidente, que es considerar a la historia del pasado con ojos del presente, y eso es imposible. Nada resiste ese análisis”. Además, justifica el colonialismo y el machismo de Cortés y los suyos: “(...) finalmente hay un sitio con mujeres guapas, con oro para hacerse rico, se fueron y arrasaron”.

<https://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Documento/Web.aspx?id=4328790|ArticulosCMS&url=https://img.gruporeforma.com/imagenes/ElementoRelacionado/10/149/9148119.jpg&text=p%e9rez+reverte> (Consultado el 15 de noviembre de 2020). Aparentemente sin reparar en ello, Pérez-Reverte reproduce la lógica colonial que promueve el no-ser de los invadidos y despojados, de las mujeres violadas, de los pueblos saqueados. Contra su creencia, que parece más cínica que ingenua, hay argumentos de contemporáneos de Colón y de Cortés que cuestionaron el pensamiento y la práctica colonialistas, como observamos a continuación.

64 En efecto, entre 2004 y 2009 fueron retiradas todas las estatuas de Colón en Caracas. En 2013 Cristina Fernández hizo remover otro monumento al personaje que ocupaba un lugar privilegiado en Buenos Aires, justo en la Casa Rosada. Otras más han sido permanentemente maltratadas en diver-

de que la crítica venga ahora del centro, y no de la periferia, le da una relevancia diferente al hecho, pues en este caso la crítica al colonialismo y a la colonialidad se formula desde los mismos países que la ejercieron, un efecto inesperado de la pandemia. Fue la irrupción de una repentina conciencia de corresponsabilidad de quienes en alguna medida se reconocían como beneficiarios del genocidio, de las miles de muertes que están detrás de un bienestar aparente que, a los costados, chorreaba sangre. De la crítica a la ideología que justificaba históricamente como necesarias esas muertes y la esclavitud que las precedió. De la advertencia que aquello que hizo morir antes es lo mismo que hace morir hoy, como una pandemia escondida detrás de la pandemia y que ésta dejó descubierta. La descolonización de la historia se convirtió en un acuerdo tácito de una insurrección global que ha cuestionado los fundamentos situados en el origen de la globalización.

El derribo de las estatuas de Colón es, por las razones dichas, particularmente emblemático, el más extendido y simbólicamente el más representativo, pero en esta revolución no fue el primero ni el único. En cada país se hizo y se está haciendo una revisión particular para apuntar aquellos casos que ameritan un juicio específico que obviamente no tiene por fin principal dar un veredicto sobre el personaje en específico, sino sobre los significados que implican para la sociedad contemporánea la ponderación de méritos que de alguna manera promueven la justificación de la discriminación racial como principio civilizatorio. En Estados Unidos, la senadora que preside la Cámara de Representantes, Nancy Pelosi, solicitó el retiro del Capitolio de once estatuas de confederados opositores al fin de la esclavitud, argumentando que “Los monumentos de hombres que defendían la crueldad y la barbarie para lograr un fin puramente racista son una afrenta grotesca a los ideales estadounidenses de democracia y libertad”.⁶⁵ En Bristol, Inglaterra, fue hundida la estatua de Edward Colston (1636-1721), considerado un benefactor de la sociedad inglesa a la vez que traficante de esclavos. En Bélgica fueron retiradas o mancilladas las estatuas de Leopoldo II, quien fundó y gobernó, sin pisar nunca, el “Estado libre del Congo” (1885-1908), que fue en realidad una colonia privada dedicada principalmente a la producción de marfil y caucho. Como es sabido, eran los tiempos que en los países centrales necesitaban el segundo material para elaborar las llantas de bicicletas y los automóviles, entonces en su momento

inicial. El trabajo era forzoso y se castigaba con la mutilación de manos a los congoleños que no cumplían la cuota de producción solicitada. Es imposible saber cuántos muertos produjo este régimen colonial, pero algunos historiadores los calculan en diez millones, lo que lo convertiría en el mayor genocida del siglo XX, superando incluso a Hitler.⁶⁶

Las protestas abarcaron otros países europeos e incluso latinoamericanos. Sus participantes no fueron primordialmente *negros*, sino integrantes de diferentes orígenes nacionales y étnicos. Se trata, pues, del movimiento político que ha signado la pandemia, por la reflexión profunda que entraña y por sus dimensiones globales. Estamos, pues, frente a una contra-globalización, una crítica al movimiento fundacional de la globalización, en el cual la esclavitud se convirtió en factor sustancial para el establecimiento del capitalismo primigenio de entonces. Una contra-globalización porque no fue planteada para el dominio de unos pueblos sobre otros, sino para exhibirlo y denunciarlo. Una contra-globalización porque finalmente se propone superar los principios necropolíticos de la Modernidad, para alimentarlos por una política fraterna de dimensiones mundiales.

CONCLUSIONES

La pandemia de la Covid-19 no ha significado el fin del mundo, pero sí el fin de un mundo: el que justifica la esclavitud en aras del progreso. El inédito confinamiento y el riesgo mortal que prácticamente a un tiempo padeció la humanidad durante el aciago 2020 se convirtieron en una reflexión de alcances globales donde el orden moderno dominante ha sido cuestionado de manera radical, y la prueba de ello es que se ha recurrido a la revisión del pasado donde se ancla su propio origen. El cuestionamiento de los acontecimientos históricos que están en la base de la Modernidad no tiene por fin principal cambiar el pasado, sino el presente. Es el cuestionamiento del presente el que motiva la impugnación del pasado. Es el reconocimiento del principio material de la vida que ha sido negado bajo la globalización neoliberal. Es la ética-crítica que ha reconocido al Otro como otro al que la historia moderna le ha negado la vida. Es el principio descolonizador que se convirtió en movimiento popular global. Fue el asesinato de George Floyd el

65 los países latinoamericanos. Véase *CNN*, “¿Qué ha sido de las estatuas de Colón en América Latina?”, 15 de junio de 2020. Consultada el 15 de septiembre de 2020.

<https://cnnespanol.cnn.com/2020/06/15/que-ha-sido-de-las-estatuas-de-cristobal-colon-en-america-latina/> En la Ciudad de México fue retirada por las autoridades gubernamentales la emblemática estatua de Colón de una céntrica avenida el 10 de octubre de 2020 ante la manifestación convocada para dos días después con el objetivo de derribarla.

66 *El tiempo*, “Las estatuas de esclavistas derribadas durante la pandemia”, 11 de junio de 2020. Información consultada el 14 de septiembre de 2020 en la página <https://www.eltiempo.com/mundo/europa/cuales-son-las-estatuas-que-han-caido-en-el-mundo-durante-las-protestas-contra-el-racismo-505712>

66 Véase la nota *El Universal*, “El rey que hizo en África los abusos más atroces”, 10 de junio de 2020, consultado el 14 de septiembre de 2020. <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/patrimonio/leopoldo-ii-el-rey-belga-que-cometio-en-africa-los-abusos-mas-atroces-del>

que hizo cobrar vida a las estatuas. Pero también están resucitando los millones de muertos condenados en vida a *no ser* para que los que *eran* tuvieran algún día esas estatuas que fueron demolidas. Recordando el famoso planteamiento de Walter Benjamin, “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia” (Benjamin, 2005: 18). Nada ni nadie. El tiempo de peligro de la pandemia ha resultado ser el “tiempo del ahora”, el momento mesiánico observado por el mismo autor. Las vidas segadas de aquellos que fueron sacrificados para que otros tuvieran estatuas están llamadas a resucitar para construir un mundo distinto.

BIBLIOGRAFÍA

Arranz Márquez, L., 2000, “Introducción”, en Colón, Cristóbal. *Diario de a bordo*, Madrid, Dastin.

Benjamin, W., 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias.

Colón, C., 2000, *Diario de a bordo*, Madrid, Dastin.

Cortés, H., 2015, *Cartas de Relación*, México, Porrúa.

Dussel, E., 1998, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

—, 2014, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, México, Siglo XXI.

Las Casas, Bartolomé de, 1997, “Entre los remedios”, en *Tratados*, Vol. II, México.

—, 1995, *Historia de las Indias*, México, FCE.

León Portilla, M., 2016, *Visión de los vencidos*, México, UNAM.

Mbembe, A., 2011, *Necropolítica*, Tenerife, Melusina.

Mvengou Cruzmerino, Paul Raoul (sep./dic. 2018), “El Barco (negrero) en imagen, palabra y acción. Notas para pensar las memorias de la diáspora afro en Latinoamérica”, en *Cuicuilco*. Rev. ciencias antropológicas, vol.25 no.73 Ciudad de México.

Aníbal Quijano, 2010, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, Clacso.

Ruiz Sotelo, Mario, 2010, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, Siglo XXI.

FUENTES ELECTRÓNICAS

CNN, “¿Qué ha sido de las estatuas de Colón en América Latina?”, 15 de junio de 2020. Consultada el 15 de septiembre de 2020. <https://cnnespanol.cnn.com/2020/06/15/que-ha-sido-de-las-estatuas-de-cristobal-colon-en-america-latina/>

El Universal, “El rey que hizo en África los abusos más atroces”, 10 de junio de 2020. Consultado el 15 de septiembre de 2020. <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/patrimonio/leopoldo-ii-el-rey-belga-que-cometio-en-africa-los-abusos-mas-atroces-del>

El tiempo, “Las estatuas de esclavistas derribadas durante la pandemia”, 11 de junio de 2020. Consultada el 14 de septiembre de 2020 en la página <https://www.eltiempo.com/mundo/europa/cuales-son-las-estatuas-que-han-caido-en-el-mundo-durante-las-protestas-contr-a-el-racismo-505712>

Forbes México, “Amazon, Apple y Facebook se benefician de la pandemia y reportan sólidas ganancias”, 30 de julio de 2020. Consultado el 14 de septiembre de 2020. <https://www.forbes.com.mx/negocios-amazon-apple-facebook-ganan-pandemia/>

Israde, Yanireth, “Señala Pérez-Reverte estupidez por derribo de estatuas”, en *Reforma*, <https://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Documento/Web.aspx?id=4328790|ArticulosCMS&url=https://img.gruporeforma.com/imagenes/ElementoRelacionado/10/149/9148119.jpg&text=p%e9rez+reverte>. Consultado el 15 de noviembre de 2020.

Organización Mundial de la Salud, ¿Qué es una pandemia? Consultado el 14 de septiembre de 2020, en: https://www.who.int/csr/disease/swineflu/frequently_asked_questions/pandemic/es/

Pulido, Sandra, “Así se propagó el coronavirus antes de que comenzara la cuarentena”, en *Gaceta Médica*, 5 de febrero de 2020, en <https://gacetamedica.com/investigacion/asi-se-propago-el-coronavirus-antes-de-que-comenzara-la-cuarentena/> Consultado el 21 de diciembre de 2020.

Wade, Francis, *The Nation*, “Judith Butler on the Violence of Neglect Amid a Health Crisis”, 13 de mayo de 2020. Consultado el 15 de septiembre de 2020 en *The Nation*, <https://www.thenation.com/article/culture/judith-butler-force-of-nonviolence-interview/> . Consultado el 15 de noviembre de 2020.

DEUDA ECOLÓGICA, SAQUEO DE LOS PUEBLOS Y ECOCIDIO EN EL SUR GLOBAL

ECOLOGICAL DEBT, PILLAGE OF PEOPLES AND ECOCIDE IN THE GLOBAL SOUTH

CARLOS JUAN NÚÑEZ RODRÍGUEZ⁶⁷

Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México

RESÚMEN:

El pensamiento crítico latinoamericano debe retomar la discusión de la deuda, pero no nada más centrado en la deuda económica, en la deuda externa que convirtió en un dispositivo de saqueo y transferencia de valor que el norte imperial logró desarrollar e imponer a partir de la década de los setenta del siglo XX y que ha servido para empobrecer masivamente a los pueblos del sur global. La deuda puede pensarse desde lo que la ecología política denomina deuda ecológica, con ello se invierte la relación acreedor-deudor, desde dicha inversión se puede formular una crítica decolonial a las relaciones norte imperial-sur global. En ella se muestra que los países del norte imperial tienen una deuda ecológica con las poblaciones del sur-global, pues se ha experimentado, despojo, saqueo de territorios, apropiación de cuerpos y poblaciones, ecocidio e imposición de costos ecológicos.

ABSTRACT:

Latin American critical thinking must return to the discussion of the debt, not only focused on the economic debt, but also on the foreign debt that turned into a device for looting and transferring value which the imperial north managed to develop and impose starting from the decade of the seventies of the twentieth century. This debt has served to massively impoverish the peoples of the global south. The debt can be understood in terms of what political ecology calls ecological debt; with this the creditor-debtor relationship is inverted, from this inversion a decolonial critique of the imperial north-global south relations can be formulated. In it, it is shown that the countries of the imperial north have an ecological debt with the populations of the global south, since it has been experienced through dispossession, looting of territories, appropriation of bodies and populations, ecocide and imposition of ecological costs.

RECIBIDO: 15 de noviembre de 2020

APROBADO: 10 de diciembre de 2020

Palabras clave:
Deuda ecológica, despojo, justicia ambiental, ecología política.

Keywords:
Ecological debt, dispossession, environmental justice, political ecology.

67 * Profesor-investigador UAM-Azcapotzalco, Departamento de Administración, Área: Estado, Gobierno y Políticas Públicas, miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I, perfil PRODEP-SEP. Mail: carlosjnu@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es retomar la categoría de deuda ecológica como un aporte central al pensamiento crítico, pues desde ella se pueden develar los acuerdos de cambio climático como encubridores de relaciones de poder, dominio, explotación, saqueo, despojo y colonización por parte del norte al sur. Además, permite comprender la importancia de no contraer deuda externa por parte de gobiernos progresistas, para enfrentar la emergencia sanitaria causada por el Covid 19, pues ello implicaría contribuir al saqueo de los pueblos. Permite plantear la discusión sobre el saqueo de la riqueza de los territorios de los pueblos y el ecocidio en el sur global, los cuales han implicado un proceso genocida de larga duración. Va a contracorriente de lo planteado en dichos acuerdos de cambio climático y en especial de los *Objetivos del Milenio*, *Los acuerdos de París* y *17 Objetivos de desarrollo sostenible* (PNUD) por mencionar los acuerdos más recientes sobre la temática medioambiental y de desarrollo que la ONU ha impulsado en el siglo XXI.⁶⁸ El punto aquí es que con dichos acuerdos en realidad se encubre la época más contemporánea de un proceso de saqueo y ecocida, bajo el argumento de la cooperación internacional para detener el cambio climático y el empobrecimiento de los países. Ahora bien este proceso de saqueo y ecocida ha sido realizado desde el inicio de la modernidad, el capitalismo, el esclavismo, el patriarcado, la explotación, el dominio, la negación de la otredad y la invención de la naturaleza como recurso de producción de riqueza.

Cabe mencionar que con la modernidad inicia la deuda, deuda ecológica de los países imperiales con las colonias, tendrá dos dimensiones, una el saqueo de territorios y la apropiación de cuerpos y poblaciones, otra el ecocidio que se expresa en destrucción de los ecosistemas, en contaminación y en el traslado de los costos ecológicos al sur. Los temas de la negritud esclavizada y del indio encomendado junto con la india violada son el origen de la crítica a la modernidad y el punto de arranque del análisis de la deuda ecológica.

El análisis de la deuda ecológica debe permitir continuar la crítica frontal a la modernidad, colonialismo, capitalismo, patriarcado, racismo, neocolonialismo, desarrollismo, neoliberalismo, neodesarrollismo y neoextractivismo. Desde lo que Enrique Leff denomina racionalidad ambiental, ecología política, epistemología ambiental, ética de la otredad y sobre todo

desde la ontología política. Aquí expondré sobre este tema a Enrique Leff, Joan Martínez Alier y Fidel Castro. Cabe mencionar que Enrique Dussel se ha ocupado del tema ecológico en diversos libros, aquí referimos: *Filosofía de la liberación* (2001) publicada originalmente en 1977, *16 tesis de economía política* (2014) y *14 tesis de ética* (2016) aunque aquí la argumentación tomará otro rumbo.

Más allá de ello, planteo que la deuda ecológica desde una interpretación del necropoder es parte sustancial de la administración de la muerte, es una tecnología que lleva a la imposición del genocidio económico y del ecocidio; permite el despojo, saqueo y explotación de los pueblos. Es pertinente plantear una interpretación que indica que el fin de la modernidad debe iniciar con el fin de la deuda externa y con el pago de la deuda ecológica. O sea más allá de proponer el fin de la modernidad como mera superación de las relaciones económicas que plantea la razón económica y moderna, se requiere, además, transformar las múltiples relaciones estructurales y estructurantes del norte-sur, centro-periferia, países neocoloniales-países neocolonizados, se tiene que superar la subjetividad del *homo demens* para que deje de actuar, desde el nivel que me ocupa, como ecocida y más allá de él como enajenado, fetichista, racista, narcisista, homofóbico, violador, hedonista, corrupto y clasista.

Llama la atención que Fidel Castro comenzó a plantear la relación de la deuda externa con la naturaleza, el consumo de los pueblos y con el valor que le asigna el capital a la naturaleza. Por ello llegó el momento en donde indicó que se debe pagar la deuda ecológica y no la deuda externa, plantea: “Una importante especie biológica está en riesgo de desaparecer por la rápida y progresiva liquidación de sus condiciones naturales de vida: el hombre” (Castro, 1992). Sin duda alguna Castro tenía claro uno de los aspectos principales del desarrollo del capitalismo, pues pone en peligro la existencia de la humanidad. La responsabilidad de ello es directamente del capital, del colonialismo, de la sociedad de consumo, que se origina en el proceso colonial e imperial. El consumo del centro imperial, es producto de la destrucción de la naturaleza y tiene efectos completamente destructivos.⁶⁹

Los bosques desaparecen, los desiertos se extienden, miles de millones de toneladas de tierra fértil van a parar cada año al mar. Numerosas especies se extinguen. La presión poblacional y la pobreza conducen

68 En diversos trabajos me he ocupado del tema: (Núñez, 2010 a, 2010 b, 2015, 2016, 2017, 2018 a, 2018 b, 2018 c, 2020a, 2020b); (García y Núñez: 2012, 2015 y 2018); (Rodríguez y Núñez, 2016).

69 “Es necesario señalar que las sociedades de consumo son las responsables fundamentales de la atroz destrucción del medio ambiente. Ellas nacieron de las antiguas metrópolis coloniales y de políticas imperiales que, a su vez, engendraron el atraso y la pobreza que hoy azotan a la inmensa mayoría de la humanidad. Con solo el 20 por ciento de la población mundial, ellas consumen las dos terceras partes de los metales y las tres cuartas partes de la energía que se produce en el mundo. Han envenenado los mares y ríos, han contaminado el aire, han debilitado y perforado la capa de ozono, han saturado la atmósfera de gases que alteran las condiciones climáticas con efectos catastróficos que ya empezamos a padecer” (Castro, 1992).

a esfuerzos desesperados para sobrevivir aun a costa de la naturaleza. No es posible culpar de esto a los países del Tercer Mundo, colonias ayer, naciones explotadas y saqueadas hoy por un orden económico mundial injusto (Castro, 1992).

En la cita anterior Castro indica la existencia de una relación entre imperialismo, colonialismo, pobreza, saqueo de la naturaleza y ecicidio. El orden global impuesto es el que determina el trato y las relaciones con las poblaciones y los pueblos; además la intensidad de destrucción de la naturaleza. Es decir, que la demanda de extracción de lo que se denomina erróneamente recursos naturales por parte del imperialismo y la necesidad de continuar extrayendo alimentos de ella por parte de los países saqueados hace que se acelere la destrucción de la misma. Para evitar la destrucción de la humanidad y de la naturaleza plantea:

Si se quiere salvar a la humanidad de esa autodestrucción, hay que distribuir mejor las riquezas y tecnologías disponibles en el planeta. Menos lujo y menos despilfarro en unos pocos países para que haya menos pobreza y menos hambre en gran parte de la Tierra. No más transferencias al Tercer Mundo de estilos de vida y hábitos de consumo que arruinan el medio ambiente. Hágase más racional la vida humana (Castro, 1992).

Termina cuestionando el modelo de civilización impuesto, el cual entre otros aspectos se basa en el consumo excesivo para unos cuantos y el subconsumo para el resto de la humanidad. Donde al final de cuentas el modelo de consumo excesivo resulta un modelo aspiracional, es decir que se produce una subjetividad consumista, fetichista, narcisista, hedonista y enajenada. Por eso planea: “Páguese la deuda ecológica y no la deuda externa. Desaparezca el hambre y no el hombre” (Castro, 1992).

Aunque lo que le falta a Castro es cuestionar la tecnología y proponer otros proyectos civilizatorios (más allá del socialismo realmente existente), cabe mencionar que Castro encabezó en la década de los ochenta un movimiento internacional para solicitar el fin de la deuda externa, en su célebre discurso de clausura del “Encuentro sobre la deuda externa de América Latina y el Caribe” celebrado en La Habana, Cuba en 1985 planteó:

Me culpan a mí de decir que la deuda es impagable. Bien. La culpa hay que echársela a Pitágoras, a Euclides, a Arquímedes, a Pascal, a Lobachevsky, al matemático que ustedes prefieran, de la antigüedad, moderno o contemporáneo. Son las matemáticas, las teorías de los matemáticos las que demuestran que la deuda es impagable (Castro, 1985).

Para Fidel Castro la deuda externa tiene en apariencia y en su verdadero sentido absurdo el hecho de que se puede comparar el precio de los territorios de los pueblos tercermundistas y no alcanzaría el territorio completo para pagar el capital y los intereses que generan:

Otro día se me ocurrió hacer el cálculo por hectárea. América Latina debe 175 dólares 30 centavos por hectárea, casi lo que cuesta una hectárea, y tiene que pagar en 10 años —solo de intereses, cuando yo digo que tiene que pagar en 10 años, no es de capital, sino solo de intereses— 194 dólares 80 centavos por hectárea. Se me ocurrió calcular cuánto debía por kilómetro cuadrado y la cifra arrojó 17 530 dólares por kilómetro cuadrado, y son más de 20 millones de kilómetros cuadrados. ¿Cuánto tenía que pagar en los próximos 10 años por kilómetro cuadrado América Latina? Diecinueve mil cuatrocientos setenta y ocho dólares por kilómetro cuadrado, solo de intereses (Castro, 1985).

Se concluye que con la venta del continente se puede pagar la deuda y sus intereses, además muestra que el pago de la deuda lleva a la hambruna del continente, situación que sería muy distinta si se repartiera ese capital que se destina al pago de la deuda.⁷⁰

Entonces la deuda externa, planteaba Fidel Castro, ni por la venta del territorio, ni por el empobrecimiento que lleva a la hambruna y desnutrición es pagable:

El problema hay que entenderlo bien: la deuda es un cáncer, entiéndase que es un cáncer que se multiplica, que liquida el organismo, acaba con el organismo; es un cáncer que requiere una operación quirúrgica. Toda solución que no sea quirúrgica, les aseguro, no resuelve el problema. No se

70 “Hice otro cálculo. En un continente donde se afirma que hay tal hambre, que hay personas que consumen 1 200 calorías y menos de 1 200 calorías por día, donde hay tantos desnutridos, donde hay 110 millones entre desempleados y subempleados, donde hay desnutrición —como lo han planteado ustedes—, donde el 70% de la población vive en los límites inferiores o por debajo de los límites inferiores de la pobreza, calculé, con lo que hay que pagar de intereses, cómo se podía alimentar la población de América Latina. El cálculo demostró que se le podía dar a cada uno de los 390 millones— yo hice el cálculo sobre 400, hay 10 millones más, por si los ratones se comen un poco de ese alimento—, a los precios actuales del trigo, 3 500 calorías y 135 gramos de proteína a cada uno, todos los días, durante 17 años” (Castro, 1985).

puede dejar una sola célula maligna; si dejan células malignas, hay metástasis, se reproduce el tumor y acaba rápidamente con el organismo. Hay que entenderlo, es ya una enfermedad irreversible (Castro, 1985).

La deuda externa obvia la deuda ecológica, el uso intensivo y, por lo tanto, ecocida del territorio, el interés compuesto vuelve impagable la deuda externa aún a costo del territorio, de la naturaleza, de las culturas y de la otredad. El interés compuesto descompone a las culturas y a los países, termina siendo un dispositivo de dominación, empobrecimiento, saqueo y destrucción. Con Fidel Castro se ha visto el inicio de la discusión de la deuda ecológica.

Para continuar con la exposición el capítulo está dividido en los siguientes apartados: A) Joan Martínez Alier, B) Enrique Leff y C) Conclusiones.

A. JOAN MARTÍNEZ ALIER

Joan Martínez Alier ecólogo español plantea de forma amplia el tema de la deuda ecológica,⁷¹ aspecto del que en este capítulo me ocupo. Aunque reconoce que la deuda ecológica se origina en la época colonial,⁷² no aborda el tema con amplitud, sino que lleva la discusión a la relación entre deuda ecológica y deuda externa,⁷³ y la relación norte-sur.⁷⁴ Indica que esta temática es muy reciente, pues surgió en la década de los 90 del siglo XX:

La discusión de la Deuda Ecológica que el Norte debe al Sur nació aproximadamente en 1990. El Instituto de Ecología Política de Chile publicó un documento donde explicaba que la producción de CFC de los países ricos hacía disminuir el filtro que el ozono proporciona contra la radiación solar, que eso causaría cánceres de piel en

los humanos y otros efectos en los animales, y que por tanto se producía una «deuda ecológica». Poco tiempo después en las reuniones alternativas de Río de Janeiro en junio de 1992, se aprobó un 'documento marco' entre grupos ecologistas donde se ligaba el tema de la Deuda Externa (que los países del Sur deben a los acreedores del Norte) con el tema de la Deuda Ecológica donde los deudores son los ciudadanos y empresas de los países ricos y los acreedores los habitantes de los países empobrecidos (Martínez Alier, 2003 b, p. 8).

Con este planteamiento complejo se invierte la realidad o por lo menos una interpretación de ella; pues se agrega una perspectiva nueva, un nuevo horizonte de interpretación, la deuda ecológica replantea la relación entre norte y sur, el deudor es el norte, no el sur. Los gobiernos, los empresarios y los ciudadanos del norte han gozado del intercambio desigual, el cual no es solamente como planteó la Teoría de la Dependencia, pues Martínez Alier indica que el intercambio desigual es el ecológico, coincide con Fidel Castro que la deuda económica de los países del sur con el norte lleva a que no se valore a la naturaleza, pues su explotación es el único medio que tienen para intentar pagar la deuda; además de que se permite la contaminación ambiental, es decir el norte traslada los costos ambientales al sur, los habitantes y los ecosistemas tendrán que pagarlos con pobreza y ecocidio:⁷⁵

El pensamiento económico de la Cepal de los años 1950-73 no incorporó los aspectos ecológicos a la propia agenda latinoamericana. En su época creativa, las cabezas pensantes de la Cepal eran economistas heterodoxos pero economistas al fin. Ahora, la nueva doctrina del intercambio ecológicamente desigual recogerá esas antiguas

71 "La cuestión de reconocer la contribución del Sur será una cosa más importante y es parte de la deuda ecológica, o sea, la cuestión de derechos de los agricultores en la FAO y de la biopiratería de plantas medicinales por ejemplo, todo esto es parte de la deuda ecológica. Todo esto podría dar lugar a una discusión internacional porque no sólo estos movimientos de resistencia son más fuertes y se van juntando sino que hay muchas alternativas y argumentos en muchos campos del comercio, del cambio climático, en el tema de la pesca, en el tema agrario, etc., donde la cuestión es exigir la deuda de carbono. Entonces, creo que aquí sé podría haber una confluencia Amigos de la Tierra que es Norte, Sur, Este y Oeste. Sería un buen lugar para discutir estas políticas y no ir a remolque todo el tiempo de la última reunión sobre el último eucalipto que absorbe carbono y cosas por el estilo, y no presentar las alternativas como ya se está haciendo, porque esto realmente es lo que dice vía Campesina" (Martínez Alier, 2003).

72 "La Deuda Ecológica es la deuda contraída por los países industrializados con los demás países a causa del expolio histórico y presente de los recursos naturales, los impactos ambientales exportados y la libre utilización del espacio ambiental global para depositar sus residuos. La Deuda Ecológica se origina en la época colonial y se ha incrementado hasta la actualidad" (Martínez Alier, 2003 b, pp. 13-14).

73 "En este contexto, en el que instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial hablan únicamente en términos de dinero cuando exigen el pago de la Deuda Externa, es conveniente responderles también en dinero cuando hablamos de Deuda Ecológica" (Martínez Alier, 2003 b, pp. 7-8).

74 "La Deuda Ecológica del Norte hacia el Sur es mucho mayor que la Deuda Externa financiera del Sur hacia el Norte. Esta realidad es, sin embargo, difícilmente cuantificable, ya que en muchos de sus aspectos esta Deuda Ecológica, sumada a las deudas históricas después de siglos de colonialismo y explotación, no es valorable en dinero" (Martínez Alier, 2003 b, p. 7).

75 "Si los tipos de interés son altos y el peso de la Deuda Externa es grande, se infravalora el futuro, y las cuestiones ambientales son relegadas en favor del presente. Y, al contrario, si damos poco valor actual a los problemas futuros de escasez de recursos, de pérdida de biodiversidad, del aumento del efecto invernadero, entonces aumenta el grado actual de explotación de la naturaleza. Esas consideraciones son relevantes para la ecología de los países endeudados" (Martínez Alier, 1997, p. 2).

ideas heterodoxas latinoamericanas y las complementará con un análisis de economía ecológica aunque esa discusión no será amparada por instituciones como la Cepal (Martínez Alier, 1997, p. 3).

Algo central es que el planteamiento de la deuda ecológica y el intercambio ecológico desigual no es reconocido por las instituciones internacionales al servicio del capital. Pero tampoco es un reclamo constante de los países colonizados quienes normalmente tienen gobernantes al servicio del gran capital transnacional y de los intereses de los países imperiales. Con ello se da, de facto, un desconocimiento de esta discusión teórica, política, social y medioambiental. Esto es central porque exactamente así funcionan los organismos multilaterales y las instituciones que se derivan de ellas, como la ONU y el PUND, donde todos los acuerdos de cambio climático y de desarrollo obvian deliberadamente la discusión de la deuda ecológica y el intercambio ecológico desigual.

Ahora bien, este intercambio desigual tiene múltiples expresiones en: movimientos sociales, venta barata de recursos naturales, sobre explotación de la naturaleza, biopiratería, producción de bióxido de carbono, más allá de Martínez Alier se puede agregar el despojo del territorio, la pérdida de la identidad, la explotación, el epistemicidio y el genocidio. Ante ello el autor español se plantea la pregunta ¿quién le debe a quién?:

No obstante, esto no impide que con el objetivo de su reconocimiento, la campaña internacional existente confronte la deuda ecológica con la deuda externa y se pregunte ¿quién debe a quién? El hecho de que no tenga sentido monetarizar algunos elementos de la deuda ecológica debido a su alcance y a la irreversibilidad de los daños producidos, hace que sea aún más evi-

dente el desequilibrio, y menos ético continuar exigiendo el pago de la deuda externa (Martínez Alier, 2003 b, p. 15).

Martínez Alier indica que no es ético exigir el pago de la deuda externa del sur al norte, mientras que el norte tenga una deuda ecológica con el sur. En una relación desigual, bajo un dispositivo de poder global, el capital exige que se le destinen recursos del sur, mismos que no tienen, a pesar de que ellos tienen una deuda histórica y presente con el sur. Pero el dispositivo global de poder al ignorar el problema de la deuda ecológica elimina el dilema ético y hace prevalecer el saqueo y la transferencia de recursos naturales y de valor. Reclamar la deuda ecológica es lo que debería pasar políticamente.⁷⁶ Pero no se cierra la discusión con el planteamiento ético, simplemente es el inicio de la discusión, pues es un planteamiento político que debe tener un impacto en lo económico, con ello se debería reconfigurar todo el dispositivo de poder global del capitalismo. Es decir que se estaría ante la emergencia de una sociedad diferente, que tendría por primer efecto el detener el ecocidio y la pobreza del sur. Con ello se abriría la posibilidad de hacer un uso más racional de la naturaleza y tener un futuro sustentable.

La realidad es que no se ha reconocido la deuda ecológica y el intercambio ecológico desigual. Institucionalmente ello implica que el empobrecimiento, el despojo, la desterritorialización y el ecocidio se han mantenido desde el inicio de la modernidad hasta el presente. Por lo que se da un comercio ecológicamente desigual.⁷⁷ Entonces la deuda ecológica se incrementa de forma continua e imparable, lo que se experimenta en el sur como falta de justicia ecológica.⁷⁸

La modernidad y el capitalismo se fundamentan en la producción de relaciones sociales, económicas, raciales y ecológicas injustas; situación que vulnera la seguridad ecológica,⁷⁹ se socava la posibilidad de que los pueblos y los países tengan la oportunidad de uti-

76 “Puede pues reclamarse una Deuda Ecológica que el Norte debe al Sur, y que existe aunque no sea fácil cuantificarla en términos crematísticos y esa Deuda Ecológica puede contraponerse a la Deuda Externa. Puede considerarse que no debe pagarse la Deuda Externa a menos que el Norte pague antes la Deuda Ecológica. En cualquier caso, introducir el reclamo de la Deuda Ecológica en el orden del día de la política internacional sería en sí misma la mayor contribución que podría hacerse desde el Sur para llevar a las economías del Norte hacia la sustentabilidad ecológica” (Martínez Alier, 1997, p. 2).

77 “El comercio ecológicamente desigual nace pues de dos causas. En primer lugar, falta frecuentemente en el Sur la fuerza necesaria para lograr incorporar las externalidades negativas locales en los precios de exportación. La pobreza lleva a vender barato el propio medio ambiente y la propia salud, aunque eso no signifique falta de percepción ambiental sino, simplemente, falta de poder económico y social para defender la salud y el medioambiente. En segundo lugar, el tiempo natural necesario para producir los bienes exportados desde el Sur es frecuentemente más largo que el tiempo necesario para producirlos bienes y servicios importados. Al haberse aprovechado el Norte de un flujo de comercio ecológicamente desigual, éste es uno de los elementos que deben ser contabilizados en la Deuda Ecológica” (Martínez Alier, 1997, p. 7).

78 “Entre esos lenguajes, crece ahora el de la Justicia Ecológica” (Martínez Alier, 1997, p. 21).

79 “Otro lenguaje puede ser el de la Seguridad Ecológica (no en sentido militar sino en sentido similar a como se habla de Seguridad Alimentaria para describir una política agraria que asegure la alimentación a todo el mundo con los recursos agronómicos y humanos locales, pero referido aquí a garantizar el acceso a los recursos naturales y servicios ambientales a todo el mundo y no sólo a los poderosos y ricos). En efecto, sorprende la vigencia de antiguos agravios históricos sobre límites geográficos y el mucho empeño que diversos países latinoamericanos ponen en defender o reivindicar su herencia territorial, en comparación con la inconsciencia con la que se cede la herencia recibida de patrimonio natural (y también de patrimonio cultural, frecuentemente unido al patrimonio natural). Esas continuas cesiones podrían interpretarse como una amenaza a la propia seguridad. Así, desde el Sur, puede argumentarse que el Norte ha producido y produce una cantidad desproporcionada de contaminación (incluyendo gases de efecto invernadero) y que se apodera de una cantidad desproporcionada de recursos naturales, lo que va contra la Justicia Ecológica y además pone en peligro la Seguridad Ecológica del Sur” (Martínez Alier, 1997, p. 22).

lizar y gozar de los beneficios de la naturaleza, lo cual supone el territorio, el espacio simbólico, las plantas y vegetales que permiten la reproducción de la vida en múltiples sentidos, los animales que garantizan la reproducción material de la vida y la vida simbólica sean tomados por las relaciones imperiales o se ofrezcan “voluntariamente” como mediación para poder cumplir con los compromisos contraídos del sur con el norte. La inseguridad ecológica del sur, que es imposibilidad de vivir, de desarrollarse, de usar racionalmente los recursos y la negación de la otredad, se convierte en la seguridad ecológica en el norte, con lo que obtienen recursos que no les pertenecen, recursos que son de pueblos negados, recursos para sus poblaciones que viven en la abundancia y sin conciencia ecológica, por lo que sus prácticas son inconscientemente ecocidas, con la apropiación de recursos naturales más allá de sus fronteras, los países imperiales garantizan las relaciones desiguales y el estado de bienestar en las poblaciones del norte. Ese intercambio desigual que produce la inseguridad ecológica se experimenta como un pasivo ambiental⁸⁰ en el sur. Los estados nación imperiales, las empresas multinacionales y los ciudadanos del norte están en deuda con el sur, su bienestar no es producto de su desarrollo intelectual, sino del despojo durante siglos del sur.

B. ENRIQUE LEFF

Enrique Leff es uno de los ecólogos más reconocidos a nivel mundial, su obra es amplia, en ella aborda múltiples temas, problemas, conceptos, categorías y teorías, en este escrito y apartado me centraré en la categoría de deuda ecológica. Sin duda su planteamiento es relevante para este capítulo, ello en la medida que dimensiona el tema de la deuda externa en tres deudas. Primero la deuda de la razón, segundo la deuda ecológica y tercero la deuda financiera:

“De allí tres deudas y tres posiciones ante la deuda:

- a. La deuda financiera: asumida o no asumida; pagable o no pagable, negociable, refinanciable.

- b. La deuda ecológica: inconmensurable pero capaz de ser revalorizada, internalizada, redistribuida.
- c. La deuda de la razón: que abre el camino del desujetamiento, de la resignificación, de la construcción de un desarrollo alternativo, fundado en una nueva racionalidad productiva” (Leff, 1998, p. 31).

Con esta apertura a la deuda externa, al dejar de ser una relación meramente económica y llevarla hasta el punto del origen de la misma se replantea toda la discusión sobre la deuda, la ecología, la economía y la razón moderna europea-estadounidense que se impone al sur. Resulta central comprender el proceso de colonización y uso del territorio que realizaron y realizan los países coloniales e imperialistas. La imposición de la razón moderna europea llevó inexorablemente a un modelo de proceso civilizatorio único, en el que lo que se exigía era seguir, imitar, copiar a la aparentemente única civilización, a los europeos primero y posteriormente a los estadounidenses. La razón europea-estadounidense está en deuda con la humanidad, su negación de la diversidad de proyectos civilizatorios ha tenido un alto costo en vidas humanas, en vidas de pueblos y en vidas de ecosistemas. Por ello es que Leff plantea:

El estado de pobreza de sus pueblos no deriva de su condición cultural o de una determinación geográfica de sus activos ecológicos –sino de su inserción dominada dentro de la racionalidad económica mundial y los procesos de colonización interna que han sobreexplotado sus recursos naturales y degradado sus potenciales ambientales en un proceso histórico de desposesión, explotación y desterritorialización. La deuda financiera y ecológica es ante todo una deuda de la razón (Leff, 2014, p. 259).

Entonces mientras no se supera el sometimiento a la razón dominante y hegemónica europea-estadounidense la deuda ecológica no aparece y predomina co-

⁸⁰ “La deuda ecológica reúne muchos aspectos y no tendré tiempo de explicar lo mucho que se ha escrito en los últimos años sobre ella, la cuestión es si es un concepto que le sirve o no a la gente. Reúne dos aspectos: por un lado, toda esta cuestión de la absorción barata de recursos naturales, el comercio ecológicamente desigual. Por otro lado, la ocupación de espacio ambiental ajeno de una manera gratuita, como hacemos los países ricos del mundo con las emisiones de dióxido de carbono, con la destrucción de la capa de ozono que era una tecnología del Norte y que ahora está más o menos en vías de solución. Pero el efecto invernadero no está en vías de solución sino que se está agravando. Muchas empresas tienen pasivos ambientales. Esta palabra pasivo ambiental surgió cuando yo estaba en Cochabamba, en Bolivia, dando un seminario de la deuda ecológica y había alguien de un sindicato de mineros escuchando, escuchó dos días y al tercero dijo: esto se llama aquí pasivos ambientales, y le dije: esto pasa mucho cuando uno da clases no a estudiantes de universidad sino a gente normal que sabe bastante más, y dije pues ya está, para qué estoy dando clases si aquí ya han discutido los pasivos ambientales, o sea, lo que las empresas deben y si los reúnes todos esto es parte también de la deuda ecológica. Otra parte de la deuda ecológica es la bio piratería, ésta tiene cuatrocientos cincuenta años en América con la Chinchona oficinalis andina que se llevó para curar la malaria o para bajar las fiebres que producía. A esa corteza del árbol hasta le pusieron un nombre español; la chinchona viene de la condesa de Chinchón que se curó un poquito con la corteza. Esto es un caso de 1638 y también ahora vemos que hay patentes o intentos sobre la hamaca, sobre la ayahuasca, hay robo de conocimiento sin pagar nada a cambio y sin reconocer - porque la cuestión a veces no es el pago, sino el reconocimiento” (Martínez Alíer, p. 2003).

mo dispositivo de poder la deuda externa que los países pobres deben pagar a los grandes centros financieros y con los que son empobrecidos deliberadamente. En la medida que se supera la deuda de la razón es que puede aparecer la deuda ecológica, pues se percibe la expansión europea y estadounidense como un proceso que deja muerte, pobreza, despojo, intercambio ecológico desigual, injusticia ambiental, distribución ecológica y ecocidio.

Con la superación de la razón moderna europea se descubre la injusticia de la distribución ecológica, entre otros aspectos, pero veamos cómo lo plantea Leff:

La distribución ecológica aparece así como un término conciliatorio entre la economía ecológica y la ecología política (entre el cálculo económico y la racionalidad ambiental), ofreciendo un argumento para explicar y reclamar la deuda ecológica histórica entre países ricos y países pobres, desde la conquista política de sus territorios hasta el intercambio desigual en el orden económico global (Leff, 2019, p. 34).

Es decir que la ruptura con la razón hegemónica moderno europea-estadounidense, el análisis desde la ecología política de la distribución ecológica permite primero plantear la existencia de una deuda ecológica, la cual durante siglos permaneció oculta al análisis económico, político, social, racial, de género, cultural, etcétera. Ahí radica parte de su relevancia, hace visible lo que el dispositivo de poder moderno europeo-estadounidense había hecho invisible. Se podría decir que la ecología política, la distribución ecológica y la deuda ecológica permiten plantear más allá de Leff que la conquista es el inicio del intercambio desigual, porque se comienza a conformar el extractivismo como tecnología de dominación global.

Los conflictos ambientales son generados por múltiples aspectos y circunstancias, por ejemplo, la negación de la otredad, el desplazamiento, la reapropiación del territorio, la negación de la identidad, la contaminación, la biopiratería, entre otros, puede aparecer como una deuda de la razón que se explica como una deuda ecológica.⁸¹

Los conflictos de distribución ecológica emergen como consecuencias de la apro-

piación destructiva de la naturaleza generada por la negación por parte de la teoría económica de los procesos ecológicos y de los derechos de propiedad común como condición de la sustentabilidad del proceso económico (Leff, 2019, p. 35).

La distribución ecológica, la deuda ecológica y la distribución ecológica desigual se producen por la deuda de la razón moderna que desconoce todo tipo de derechos humanos, de historia de la comunidad, de la propia naturaleza.⁸² Ante ello surge el reclamo histórico de los movimientos socioambientales y la nueva discusión sobre la justicia ambiental, desde donde se enfrentará la irracionalidad ambiental de la modernidad:

La justicia ambiental llama a subvertir y abolir la dominación del sistema económico global sobre la autonomía de los pueblos; creando las condiciones para que puedan re-crear y re-apropiarse del potencial ecológico de cada región desde los valores culturales y los intereses sociales de cada comunidad (Leff, 2019, p. 46).

Con ello se transforma la autocomprensión de los pueblos originarios, de sus proyectos civilizatorios y surgen nuevas demandas de los pueblos:⁸³

En el terreno de la justicia ambiental, los nuevos derechos humanos están incorporando la protección de los bienes y los servicios ambientales comunes de la humanidad, así como el derecho de todo ser humano a desarrollar plenamente sus potencialidades; poco a poco, las luchas de las comunidades por sus autonomías locales y regionales van reivindicando el derecho a autogestionar el manejo productivo de sus recursos naturales (Leff, 2019, p. 49).

Se está ante una propuesta innovadora, la naturaleza debe ser un derecho humano, un derecho humano colectivo no individual, con ello se plantea una discusión que no se había desarrollado ni dentro de la historia de los derechos humanos, ni dentro del ámbito de la justicia, la justicia ambiental brilla por su ausencia en textos relevantes sobre justicia.

81 “De esta manera, si un país o una empresa se apropia de biomasa en exceso a su tasa de reproducción biológica en su espacio geográfico, o si produce desechos contaminantes que rebasan la capacidad de su medio ambiente para diluirlos o confinarlos en su territorio, esto aparece como una deuda ecológica hacia aquellos países o comunidades que sufren los costos de la explotación o contaminación de la naturaleza, o del desplazamiento de sus territorios” (Leff, 2019, pp. 34-35).

82 “Hoy, las poblaciones indígenas y campesinas están reclamando sus derechos a re-apropiarse su patrimonio histórico biocultural, su derecho a preservarlo y transformarlo conforme a sus valores culturales, sus intereses sociales y sus condiciones ambientales” (Leff, 2019, p. 35).

83 “En este contexto, el concepto de <deuda ecológica> ha penetrado el discurso político, como un concepto estratégico que moviliza a la resistencia contra la globalización del mercado y de sus instrumentos financieros coercitivos, cuestionando la legitimidad de la deuda económica de los países pobres, así como la apropiación capitalista de sus recursos naturales y el despojo histórico de su patrimonio de recursos naturales” (Leff, 2014, p. 259).

Se da un paso fundamental en la demanda de justicia ambiental y en el derecho a existir como pueblos con proyectos civilizatorios distintos al proyecto moderno europeo-estadounidense.

Ello acontece a partir de plantear la existencia de una deuda ecológica, pues aparece como una demanda central de los pueblos y las naciones colonizadas y neocolonizadas por el proyecto moderno europeo-estadounidense. La deuda ecológica permite el reconocimiento de otras racionalidades, de racionalidades que posibilitan la construcción de un mundo sustentable.

En este sentido, la deuda ecológica solo podrá saldarse legitimando la construcción de vías alternativas hacia la sustentabilidad ante la modernización ecológica y a la economización del mundo, en un proceso de emancipación de los mundos culturales de vida sojuzgados por el orden económico hegemónico dominante (Leff, 2014, p. 260).

C. CONCLUSIONES

El tema de la deuda ecológica es central dentro de la praxis política y el pensamiento crítico, permite replantear las relaciones norte-sur, países ricos-países pobres, centro-periferia, países desarrollados-países subdesarrollados, primer mundo-tercer mundo, neocolonialismo-neocolonizado, extractivismo-territorio, organismos financieros multinacionales-países endeudados.

Eso permite tener claridad con respecto a un conjunto de temas que se han dejado deliberadamente de lado en la ONU, en los acuerdos internacionales que emanan de las reuniones de cambio climático.

Al tener ausentes los temas de justicia ambiental, distribución ecológica, pasivo ambiental, deuda ecológica se revelan como acuerdos colonialistas, imperialistas y reproductores de relaciones de saqueo, despojo, dominación, explotación y negación de la otredad.

La deuda ecológica debe permitir replantear esas relaciones colonialistas e imperialistas, además ampliar la discusión teórica sobre la ecología política, la racionalidad ambiental, la epistemología ambiental, la ética de la otredad, la justicia ambiental, el intercambio ecológico desigual, los pasivos ambientales y distribución ecológica.

Es necesario detener el intercambio desigual, tanto el económico como el ecológico, se debe pagar la deuda ecológica, no en términos monetarios, sino en términos de inclusión y el derecho humano a existir, debe permitir la declaratoria del fin de la deuda externa que se identifica como dispositivo de saqueo y despojo al tercer mundo,

La deuda ecológica coloca en el centro de la discusión el derecho al territorio y a existir, el intercambio desigual en términos ecológicos desde el inicio de la modernidad hasta el presente.

Se debe poner fin a la imposición de un modelo civilizatorio que fomenta el consumo irracional, que produce mercancías y servicios de manera irracional, que utiliza a la naturaleza como un recurso infinito y por lo tanto de forma irracional; es decir que se debe transformar radicalmente la subjetividad, ello es posible si se desmonta el dispositivo de la razón moderna.

Con ello se puede terminar planteando que ante la crisis del Covid 19 los países neocolonizados no deben contraer más deuda externa, deben educar y producir subjetividades que superen el fetichismo y tener una existencia con menor consumo y con la pretensión de tener menos objetos que llevan a la destrucción del planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Acuerdos de Cambio Climático de París 2015 en: https://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/paris_agreement_spanish_.pdf

Castro, F., 1985. *Discurso de clausura del encuentro sobre la deuda externa de América Latina y el Caribe*, La Habana, 3 de agosto. En: <https://www.cadtm.org/Fidel-Castro-La-deuda-es-impagable>

Castro, F., 1992. *Discurso pronunciado en Río de Janeiro por el Comandante en Jefe en la Conferencia de Naciones Unidas Sobre Medio Ambiente y Desarrollo del 1 al 12 de junio de 1992*. En: http://www.cubadebate.cu/opinion/1992/06/12/discurso-de-fidel-castro-en-conferencia-onu-sobre-medio-ambiente-y-desarrollo-1992/#.Xvvz_fj7nEZ

Dussel, E., 2001. *Filosofía de la liberación*. México: Primero editores.

—, 2014. *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

—, 2016. *14 Tesis de ética*. España: Trotta.

García, S. y C., Núñez, 2012. *Límites al discurso de la responsabilidad social y de la sustentabilidad*. En *Sustentabilidad, responsabilidad social y organizaciones*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

—, 2015. *Problemas urgentes de la responsabilidad social y la administración pública*. En *Organizaciones y responsabilidad social: narrativa y crítica*. México: Universidad de Colima.

—, 2018. *Acuerdos de París 2015, una crítica filosófica y ecológico-política a la modernidad*. En Teuken Bidikaya, Politécnico Colombiano. Jaime Ibaza Cadavid. Vol. 9, Núm. 13

Leff, E., 2019. *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI.

—, 2018. *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI.

—, 2014. *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI.

—, 1998. *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.

Martínez Alier, J., 2003 a. Justicia ambiental y deuda ecológica. En <http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/MartinezAlierDeudaEcologica.htm>

—, 2003 b. La deuda ecológica. En https://www.uv.mx/orizaba/cosustenta/files/2013/09/1.-Russi-D.-et-al.-2003_Deuda-ecologica-Quien-debe-a-quien.pdf

—, 1997. Deuda ecológica y deuda externa. En https://atalc.org/wp-content/uploads/2017/07/deuda_ecologica_y_deuda_externa.pdf

Núñez, C., 2010. *Para una crítica de la ética de la empresa*. México: Plaza y Valdés.

—, 2015. *Crítica a la modernidad desde cuatro criterios de responsabilidad social y sustentabilidad*. En *REDPOL Estado, Gobierno y Políticas Públicas. Revista electrónica Universidad Autónoma Metropolitana No. 12*.

—, 2016. *La tecnología y sus implicaciones éticas. Una discusión en la modernidad*. En *Abordajes en innovación, conocimiento y tecnología ante los retos de la realidad contemporánea*. México: UAM.

—, 2017. *Los límites de la responsabilidad social ante el funcionamiento sistémico del capitalismo transnacional*. En *Ética y capitalismo: una mirada crítica en el siglo XXI*. México: UAM.

—, 2018 a. *Apuntes sobre la conciencia de especie desde la ecología política. Lecturas críticas frente a las nuevas tendencias latinoamericanas en el pensamiento administrativo contable y de liderazgo*. Ecuador: Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

—, 2018 b. *La formulación de la responsabilidad desde*

la ecología política: hacia una crítica a la modernidad. En *Gestión y estrategia*. Editada por el Departamento de Administración. Universidad Autónoma Metropolitana. No. 53. Enero-Junio 2018.

—, 2018 c. *El concepto de responsabilidad por el otro desde la filosofía de la liberación: una crítica al concepto de responsabilidad social empresarial*. En *Revista Brasileira de Estudos Organizacionais*. <https://rbeo.emnuvens.com.br/rbeo>

—, 2020 a. *El concepto de responsabilidad en la ética del bien común de Franz Hinkelammert*. En *Neoliberalismo y derechos humanos en América Latina*. Ecuador: Editorial Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

—, 2020 b. El concepto de responsabilidad en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: aportes a los Estudios Organizacionales y a la Administración. En *Revista Electrónica de Administração*. Universidade Federal do Rio do Sul.

Objetivos de Desarrollo del Milenio, en https://www.who.int/topics/millennium_development_goals/about/es/

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *17 Objetivos de Desarrollo Sostenible*, en <https://www.undp.org/content/undp/es/home/sustainable-development-goals.html>

Rodríguez, S., y C., Núñez. 2016. *Aportes a los criterios éticos de la intervención de Eugéne Enriquez. Aproximación desde América Latina*. En *Denarius, Revista de economía y administración*. UAM Iztapalapa. No. 31 Julio-Diciembre 2016.

ENSAYOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY, FILÓSOFO DE LA LIBERACIÓN PERUANA

AUGUSTO SALAZAR BONDY, PERUVIAN PHILOSOPHER OF LIBERATION

JOEL ROJAS HUAYNATES

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú

RESUMEN:

En este artículo contiene apartados que abordará cuatro tópicos de la producción teórica de Augusto Salazar Bondy, a saber, la histórica, la pedagógica, la axiológica y la política. De modo que justificaremos a partir de estos tópicos que este filósofo peruano es un representante peruano de la filosofía de la liberación y sus matrices teóricas poseen una singularidad propia en diálogo con la tradición peruana a través de José Carlos Mariátegui; con la tradición latinoamericana a través de Paulo Freire, la Teoría de la dependencia y la Historia de las ideas; y, finalmente, con la tradición occidental a través de la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica.

ABSTRACT:

Abstract: This article contains sections that will address four topics of Augusto Salazar Bondy's theoretical production, namely, the historical, the pedagogical, the axiological and the political. Using these topics, we will justify the claim that this Peruvian philosopher is a Peruvian representative of the philosophy of liberation and that his theoretical matrices have their own uniqueness in dialogue with the Peruvian tradition through José Carlos Mariátegui; with the Latin American tradition through Paulo Freire; with the Theory of Dependency and the History of Ideas; and, finally, with the Western tradition through phenomenology, Marxism and analytic philosophy.

RECIBIDO: 19 de octubre de 2020

APROBADO: 10 de diciembre de 2020

Palabras clave:
Filosofía, liberación,
dependencia,
Latinoamérica,
dominación

Keywords:
Philosophy,
liberation,
dependence,
Latin America,
domination

EL TÓPICO DE LA HISTÓRICA

El tópico de la histórica salazariana parte de la propuesta del *ser emergente del hombre*⁸⁴. Esto permitió a Salazar Bondy distanciarse de determinismos naturalistas donde el hombre es producto de fuerzas exteriores que representa un acabamiento. Por el contrario, existe un dinamismo en el hombre producto de la historicidad y se enlazaba con el concepto de cuerpo que permitiría una alternativa frente al dualismo cartesiano, esta propuesta que retoma Salazar Bondy fue planteado por Maurice Merleau-Ponty². De modo que el cuerpo no es considerado como objeto externo al cogito cartesiano, sino que es un vehículo del ser-del-mundo porque posibilita el acto cognoscitivo (sujeto-objeto). En este sentido, el *cuerpo*, vínculo de lo fisiológico y lo psicológico del hombre, pertenece desde un inicio al mundo por medio de su existencia. Salazar Bondy asume esta superación del dualismo cartesiano, pero lo vincula con la historicidad del hombre porque: «El cuerpo, por su parte, enraíza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza» (Salazar Bondy 1985, 94).

Los conceptos de «historia» y «cuerpo» son la base del *ser emergente* del hombre que permite el despliegue de posibilidades futuras como proyecciones en tanto superación de lo dado. Estas proyecciones del hombre son consideradas *emergentes* porque no son acabadas ni estáticas. La flecha con dirección a un blanco es tomada como metáfora del hombre porque se constituye durante su trayectoria por medio de la libertad y esta no hay que entenderla como extrínseca al mundo, sino como acción inmanente porque la realidad, a partir de la libertad, trasciende. Así, la esencia humana como identidad inacabada, no suturada, se revela en la historia, pero no es un hombre solipsista, sino una subjetividad en relación con la comunidad.

Si bien hay una estrecha relación entre la libertad y la comunidad en tanto creación genuina del hombre, contrariamente, puede ocasionar la pérdida de libertad del hombre a través de su destrucción o su alienación. Frente a esta situación, el hombre considerado como ser precario tiene la exigencia de «salvaguardar al hombre y llevarlo a su máximo cumplimiento de su ser libre» (Salazar Bondy 1985, 97). Por lo tanto, Salazar Bondy, a partir de la emergencia histórica del hombre, fundamenta un humanismo socialista que «se

caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y valores» (Salazar Bondy 1985, 98).

Otro punto del tópico la histórica es la ampliación metodológica de la historia de las ideas. Salazar Bondy realizó investigaciones⁸⁵ sobre la filosofía peruana entre 1949 y 1966. La orientación metodológica utilizada, como indica el título del libro, fue la Historia de las ideas propuesto por su maestro José Gaos. En las conclusiones de sus investigaciones en torno a la historia de las ideas⁸⁶, ubicamos una tensión sobre la autenticidad de la filosofía peruana. En este sentido, la tensión surgida sobre la autenticidad a través de la historia de las ideas será superada por medio de una ampliación metodológica a partir de la cultura de la dominación.

En el debate sociológico latinoamericano de la «Teoría de la dependencia» se definía el concepto *dependencia* de manera negativa porque significaba la dependencia de un país subdesarrollado frente a uno desarrollado. El estatus subdesarrollado sería superado adoptando las prácticas políticas y económicas de los países desarrollados, es decir, un país subdesarrollado debe permitir la injerencia política y económica de los proyectos desarrollistas como sucedió con la política económica estadounidense de la «Alianza para el Progreso». Salazar Bondy sostiene que el concepto de *dependencia* no posee un significado negativo en un sentido amplio porque por ejemplo tenemos la dependencia entre la madre y su hijo, o en la relación de un país A con un país B en el marco de un convenio económico mutuo. Se desplaza este concepto por el de *dominación* que significa al poder de decisión de un país A-dominante frente a un país B-dominado ya sea en el ámbito económico, político, militar, etc. A diferencia, entonces, del concepto de *dependencia* que se define solamente como relación mutua de un país A con un país B.

En segundo lugar, Salazar Bondy inserta, en su cultura de la dominación, el concepto de alienación desde una base filosófica-antropológica, es decir, desde la condición del hombre que ha perdido su ser propio. De esta manera, Salazar Bondy, a partir de esta ampliación conceptual sobre la alienación, sostiene que el subdesarrollo es la causa principal porque refleja la situación de un país que no logra autoimpulsarse y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. La dominación económica de los recursos y medios de producción es la dominación primaria que, a través de ésta, se derivan otras

84 En este punto sigo el análisis de la maestra Adriana Arpini, véase su libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Salazar Bondy en 1951 obtuvo una beca para realizar estudios en la École Normale Supérieure de París donde conoce a Merleau-Ponty (1908-1961). Posteriormente, este filósofo peruano dedica dos estudios a la obra del francés, véase «Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty» (1961) y «El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty» (1961).

85 Los libros más significativos son *Philosophy in Peru: a historical study* (1954), que se publicó posteriormente en español, e *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1966). Estas investigaciones son una invaluable recopilación y análisis de obras filosóficas, sociológicas, políticas y entre otras disciplinas.

86 Esta problemática en el corpus teórico salazariano, en el cual dicha tensión se encuentra no solo en la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), sino lo ubicamos tempranamente en el artículo «Filosofía peruana de ayer y de hoy» (1953) y, además, en el texto que resuelve esta tensión lo ubicamos en «Las tendencias filosóficas en el Perú» (1962).

dominaciones ya sea cultural, militar, política o social (Salazar Bondy 1985, 31).

El diagnóstico de la población peruana representada a través de *la cultura de dominación* será introducido en el análisis sobre los países del Tercer Mundo debido a su condición de país subdesarrollado. La tarea fundamental de un proyecto de liberación es eliminar el sistema capitalista que permite la dominación primaria de índole externa, que repercute en otras relaciones de dominación de manera interna. Sin embargo, el diagnóstico de la cultura peruana no solo representa una mera crítica, sino permite, a partir de su negatividad, proponer la cancelación de la condición de defectividad y alienación de los hombres. Esta negatividad no fue ampliamente comprendida por Leopoldo Zea, pues en la dialéctica hegeliana el concepto de alienación es un momento en el devenir del espíritu cuyo propósito es captar la experiencia particular e histórica. Es notoria la deuda de Salazar Bondy respecto a la negatividad de la dialéctica hegeliana. Uno de los pocos que concordaron sobre la negatividad fue Enrique Dussel, pues este filósofo argentino tomó partido por Salazar Bondy en el debate con Zea: «Algunos filósofos no se han detenido suficientemente en la crítica negativa, y desde un optimismo afirmativista no han comprendido la necesidad de transitar primero por la negatividad» (Dussel 2007, 56).

Ahora bien, vayamos a la aplicación de la cultura de la dominación en el análisis de la historia de las ideas latinoamericanas. En primer lugar, Salazar Bondy indica que el pensamiento filosófico hispanoamericano surge desde el descubrimiento de América y de la conquista española, esta arbitrariedad es, como indica el filósofo peruano, debido a la falta de fuentes y las limitaciones sobre el pasado cultural de los pueblos indígenas. En el establecimiento colonial durante los siglos XVI y XVII hubo la introducción de la filosofía que representaban los intereses de los colonizadores, es decir, esta primera filosofía hispanoamericana fue un pensamiento conservador y antimoderno y no poseía un pensamiento americano original. Pero en el siglo XVIII con la introducción de Descartes, Leibniz, Galileo, Rousseau, Smith, entre otros hay un «despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana» (Salazar Bondy 1969, 7). Y en la etapa independentista en Hispanoamérica encontramos un pensamiento filosófico sin censura

del orden monárquico, este periodo es conocido como romántico que abarca desde las independencias hasta 1870. Luego, hay un predominio desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XX del positivismo de Auguste Comte y Herbert Spencer que será posteriormente superado por un movimiento filosófico universitario denominados como los *fundadores*, en la que se encuentran Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Enrique Molina y Antonio Caso. Después, aparecen el marxismo y la fenomenología que tendrán en el caso del primero una vinculación y repercusión en el ámbito político, y en el caso de la segunda se introduce desde la tercera década del siglo XX por medio de Edmund Husserl, Martín Heidegger y el existencialismo francés. Por último, señala Salazar Bondy, hay una orientación en temas como la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje. Este escueto repaso histórico de la filosofía en Hispanoamérica permite a Salazar Bondy sostener la inexistencia de una filosofía auténtica porque es imitativa, es incapaz de crear una tradición de pensamiento, acepta cualquier tradición filosófica, posee un sentimiento de frustración intelectual, y, además, hay un distanciamiento entre quienes practican la filosofía y su comunidad.

Ahora bien, estos rasgos del pensamiento filosófico hispanoamericano serán analizados a través de la impronta de Hegel⁸⁷. Salazar Bondy comparte con este filósofo alemán que una filosofía representa «la filosofía de su tiempo», es decir, es producto racional de la comunidad de manera auténtica. Pero, la filosofía es inauténtica cuando tiene una imagen ilusoria de sí como representación mistificadora y se presenta como una ilusión antropológica.

Salazar Bondy, como hemos visto, imbrica su tesis *la cultura de la dominación* con la historia de las ideas latinoamericanas, por eso incluye, en sus investigaciones históricas de la filosofía hispanoamericana, conceptos como frustración, enajenación, autenticidad y mistificación. De modo que el pensamiento filosófico hispanoamericano posee el rasgo de negatividad por los rasgos descritos anteriormente, pero cuyo punto de partida es reconocer la necesidad de indagar y buscar los factores y las causas de esta situación. En el caso de Salazar Bondy, la causa es el subdesarrollo de los países del Tercer Mundo y cuyo producto es *la cultura de dominación*. Pero, de ninguna manera, este diagnós-

87 Sin embargo, no se trata de catalogar a Salazar Bondy como hegeliano como lo realiza artículo «Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy» de Norman K. Swazo. Si bien se presenta una impronta hegeliana en Salazar Bondy, pero no concordamos con la total asimilación del sistema hegeliano. La lectura de la tradición filosófica occidental en Salazar Bondy se realiza de manera crítica y propositiva, en efecto rechazamos el análisis de Swazo porque Salazar Bondy no es un hegeliano que asuma un sucursalismo filosófico, pues constantemente se encuentra en diálogo con otras tradiciones filosóficas y otras disciplinas como la sociología y la economía. Por eso, la limitación de Swazo es su lectura parcial de la obra salazariana, pues este autor norteamericano no complementa su estudio con el planteamiento salazariano que subyace en el análisis de la filosofía hispanoamericana, a saber, *la cultura de la dominación*. Este texto salazariano, como hemos señalado anteriormente, es un diálogo entre la «Teoría de la dependencia» latinoamericana, «la teoría de la dominación» de Perroux y las discusiones con los cientistas sociales del Instituto de Estudios Peruanos. De manera que la propuesta de la autenticidad de la filosofía hispanoamericana no solo se da en términos meramente teóricos, sino a partir de la eliminación de los lazos de dominación primaria y secundaria sobre la situación de los países del Tercer Mundo frente a los países imperialistas. Asimismo, Salazar Bondy, más allá de la guarida de Hegel, representa un filosofar del alba porque tampoco aceptó la sentencia hegeliana donde la filosofía.

tico de Salazar Bondy es pesimista porque:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (Salazar Bondy 1969, 25).

En suma, hemos analizado en este apartado el tópico de *la histórica* para demostrar que sus conclusiones decantaron a una problematización del estatus antropológico en Latinoamérica, que formaría parte fundamental en la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Hemos desarrollado, en primer lugar, el *ser emergente* del hombre, si bien parte de una reflexión ontológica sobre el ser,

Representa, a manera de metáfora, el búho de Minerva, es decir, la filosofía como análisis de los hechos consumados, sino que: «creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro» (Salazar Bondy 1969, 25). Si bien reconocemos la impronta hegeliana en el corpus teórico salazariano o específicamente en el tópico de la histórica salazariana, pero también es visible, pero invisible para Swazo, la distancia con el sistema hegeliano.

Sin embargo, a partir de la articulación de los conceptos de historia, cuerpo y trabajo, su planteamiento no se reduce a conclusiones especulativas. En segundo lugar, analizamos la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas para concluir que existe una «tensión» sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, que será resuelta mediante el planteamiento salazariano de *la cultura de la dominación*. Este planteamiento fue parámetro de análisis para sostener la inautenticidad no solo de la filosofía peruana sino de la filosofía latinoamericana debido a la situación de alienación del hombre latinoamericano inmerso en una situación de subdesarrollo.

EL TÓPICO DE LA PEDAGÓGICA

En torno al tópico la pedagógica tenemos dos momentos: la educación de la crisis y la educación del hombre nuevo. La primera de ellas sostiene que la problemática educativa tiene que complementarse con la transformación estructural de la sociedad peruana; esta postura es una continuación de los planteamientos

de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. En el análisis sobre la realidad peruana no se debe aislar la educación de la problemática estructural de la sociedad. Ahora bien, esta crisis en el ámbito teórico-educativo es denominada como *la educación de la crisis*. De este modo, Salazar Bondy asume una posición crítica, en primer lugar, frente a los planteamientos abstractos e idealistas sobre la educación porque estos solo analizan de manera particular esta problemática y, además, proyectan un supuesto hombre ideal, desencarnado de la realidad peruana. Este análisis inicial de la educación como crisis sirve como diagnóstico para proyectar una educación que posibilite y complemente un impulso del desarrollo del país. Esta forma de desarrollo en su factor económico señala Salazar Bondy, no debe estar basada en la desigualdad, ni en el lucro privado y servidumbre; por el contrario, debe estar al servicio de todos los ciudadanos. Esta complementación entre la economía y la educación no es un carácter secundario, pues para Salazar Bondy el punto fundamental para esta convergencia tiene una base estructural de la sociedad.

Frente a esta situación de crisis, Salazar plantea dos disyuntivas: hundirse en la miseria y caer preso del poder extranjero, o ingresar a la vía del desarrollo.

La opción para Salazar Bondy es, en efecto, la vía del desarrollo. Pero este desarrollo no solo se plantea desde una prosperidad económica del éxito capitalista, sino parte de una orientación ética y humanista donde el hombre no sea acabamiento ni conservación, sino creación, apertura y libertad. En este sentido, Salazar apuesta por una educación humanista para el ascenso o expansión del hombre donde la educación tiene que plantear la certeza de que «su misión rectora en la cultura reside en esto: en haber sacado paulatinamente a luz el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica» (Salazar Bondy 1965, 55). Así, esta nueva educación debe superar los antiguos postulados sobre el hombre y plantear un nuevo humanismo, a saber, el hombre es un ser improbable por su ilimitada posibilidad existencial, por su indeterminación óntica y su historicidad. A esto habíamos llamado, en términos ontológicos, *ser emergente* del hombre que se opone el naturalismo porque no es determinado y estático. Además, Salazar Bondy señala que el hombre ha logrado crear un mundo inédito porque su libertad creadora es una fuente permanente de expansión y durante este proceso solo puede aceptar los valores como orden compatible de la autoconstitución del hombre.

El segundo momento del tópico de *la pedagógica* se da con la educación del hombre nuevo cuya propuesta se desarrolla durante el Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado (1968-1974). Salazar Bondy participó en la Comisión de la Reforma Educativa donde retomó los conceptos de *concientización* de Paulo Freire (1995; 2005) y la *desescolarización* de Iván Illich (2006).

La definición de *concientización* de Salazar Bondy es la siguiente: «La concientización implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación» (Salazar Bondy 1976, 48). Este concepto en el análisis salazariano, como factor del desarrollo humano, forma parte del proceso de liberación. Además, este filósofo peruano señala sobre el concepto de concientización las siguientes características: a) un despertar de la conciencia del hombre frente al mundo que lo rodea; b) tiene el carácter operativo de «crítica racional» porque permite superar el análisis superficial de la realidad; c) es un compromiso como individuo y como miembro de una clase social o comunidad nacional; d) posee un compromiso existencial no solo abstracto, sino como praxis o acción frente a la dominación o factores alienantes; e) causa la liberación de la conciencia porque se ubica en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano (Salazar Bondy 1976, 48-50). El punto «d» representa un distanciamiento de Salazar Bondy frente a Freire, pues para el brasileño la concientización se da solamente en el plano de la conciencia en una instancia idealista desligada de prácticas transformadoras. En cambio, Salazar Bondy, si bien comparte esta premisa de Freire, la inserta dentro de un proceso revolucionario, es decir, en la transformación estructural de la sociedad peruana. Ya indicamos anteriormente que una reforma educativa no debe aislarse del proceso de transformación socio-económico como sostuvo Mariátegui.

Ahora bien, Salazar Bondy reemplaza el concepto de *diálogo* de Freire, en el cual «nadie concientiza a nadie, nadie se concientiza solo», por el de *interconcientización*. Esta precisión conceptual radica en la malinterpretación de la concientización en su sentido pasivo, pues ahora será una «operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que les lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial» (Salazar Bondy 1976, 51). De este modo, una educación sin concientizar o sin proceso de interconcientización representaría una educación de la dominación. Por tal motivo, un proceso de transformación estructural educativa que oculte las causas de la situación socio-económica en una situación de dominación será considerado como un proceso de *desconcientización*, es decir, un proceso para dominar al educando y de impedir la liberación integral del hombre.

Por otro lado, el concepto de *desescolarización* tuvo implicancias teóricas y prácticas en la propuesta educativa de Salazar Bondy, quien se opone igualmente a la escuela tradicional por su carácter rígido y uniformizador que consolida el orden, la disciplina y la re-

gularidad en una sociedad. En este sentido, comparte con Illich la superación de este tipo de educación y sus características, pero con algunas diferencias y precisiones, pues Illich parte del análisis de los Estados Unidos, que es una sociedad altamente consumista, a diferencia del caso peruano que es un país subdesarrollado, sin industrias. Por eso es fundamental el planteamiento salazariano de la cultura de la dominación.

En primer lugar, Salazar Bondy hace unas precisiones conceptuales, a saber:

a) la escolarización es enseñar a los educandos bajo un currículum determinado; b) la enseñanza-aprendizaje son las acciones y los productos por los cuales se adquieren conocimiento, habilidades, etcétera, y c) la educación es un proceso que posibilita la formación de la persona. De este modo, la nueva educación distingue y disocia los conceptos de educación y escolarización (escuela), que antes estaban vinculadas. Por eso, a partir de esta distinción, Salazar Bondy sostuvo que el sentido de la educación es «una actividad o constelación de actividades teleológicamente orientadas. En este sentido cabe distinguir entre educación propiamente dicha y habituación y mero aprendizaje» (Salazar Bondy 1976, 10). De lo que se trata, como vimos con Illich, es de la superación de la escuela tradicional por medio de la desescolarización:

(...) se propone abatir los muros de la escuela y llevar la educación afuera, al aire libre de la vida. Esta es la sustancia de una operación aparentemente simple pero llena de contenido revolucionario, no sólo en el plano pedagógico sino también en lo social y cultural (Salazar Bondy 1976, 68).

En segundo lugar, Salazar Bondy señala dos dimensiones de la desescolarización. La primera dimensión refiere a su modo aplicativo, y en su sentido más débil, como el «uso de un sinnúmero de medios y procedimientos técnicos que existen fuera de la escuela, su aprovechamiento óptimo para fines educativos» (Salazar Bondy 1976, 69). De modo que la educación utilizaría diversas plataformas como los medios de comunicación —radio, prensa, televisión— para cumplir sus objetivos y proponer un «movimiento de liberación de los medios de comunicación colectiva»⁸⁸ (Salazar Bondy 1976, 74). Además, se incluye áreas no escolares como la industria, la agricultura, el comercio, entre otras actividades. El objetivo fue el descentramiento de la educación atrapada en la escuela e insertarla, como modo de superación, en la vida diaria y en la comunidad. La segunda dimensión, y más profunda, de la desescolarización es superar el monopolio del sistema educativo representado en la exclusividad pro-

88 Esta postura de la Reforma Educativa se articulaba con la Reforma de los medios de comunicación. Así, los periódicos como *El Comercio*, *La Prensa* y *Expreso* se convirtieron en medios de expresión de sectores como la educación, el campesinado, etcétera.

fesional de enseñar, la sujeción al esquema magisterial, la subordinación a un currículum escolar, entre otras características. Si bien en este punto coincide Salazar Bondy con Illich, el filósofo peruano realiza una distinción entre una «institución de uso educativo» y una «institución escolar», en la cual es insostenible esta última, pues Salazar Bondy no acepta la radicalidad de la crítica de Illich en torno a las instituciones. Por último, la tercera dimensión impulsa un proceso comunitario con implicaciones sociales y culturales donde la desescolarización, cumplido su objetivo en el ámbito educativo, pasará al ámbito social como crítica al orden establecido:

una crítica radical del mundo contemporáneo, de su tremenda capacidad de desecar la fuente de la vida y de capturar a todos los individuos en una red impersonal de hábitos y prescripciones. El blanco principal de esta crítica son los países industriales [donde] prevalece la administración de la vida y todas, unas más, otras menos, rápidamente caen en el consumismo y la economía expansiva (Salazar Bondy 1976, 81)

En este punto Salazar puntualiza que la propuesta de Illich tiene como base de análisis los países desarrollados. Por tanto, Salazar Bondy plantea tres observaciones a la propuesta de la desescolarización de Illich: a) en el caso de los niños pequeños no se precisa una desescolarización adecuada para ellos y lo mismo sucede en el caso de la educación primaria, b) el carácter de privilegio y discriminador de la educación escolar no solo depende de la estructura social global, sino también depende del aspecto nacional, en el caso latinoamericano es imprescindible la superación del subdesarrollo, c) la desescolarización a partir de su principio de libre elección no contribuiría a la transformación estructural de los países subdesarrollados. Por ejemplo, en un proceso revolucionario, el uso de los medios de comunicación se hace necesario para cancelar los lazos de dominación exterior e interna a través de un proyecto educativo.

Salazar Bondy comprende la desescolarización dentro de un proyecto político revolucionario en el cual el Estado cumple el rol de mediación de los cambios estructurales. Y, de manera particular, la Reforma Educativa aplica la desescolarización no como «norma absoluta y rígida, sino como un principio general abierto, susceptible de ofrecer soluciones a los problemas que la transformación de la educación presenta» (Salazar

Bondy 1976, 87). Por eso asume la desescolarización de Illich articulada a otros procesos como la autoeducación, la teleeducación, la nuclearización, entre otras propuestas educativas⁸⁹.

Asimismo, es importante agregar en este tópico el legado mariáteguiano de Salazar Bondy. Este filósofo peruano publicó un artículo donde analiza el concepto de la libertad intelectual, en el cual señala que Mariátegui tuvo una fe en la constitución del socialismo peruano y una filiación doctrinaria marxista, no obstante Salazar Bondy comparte solamente esta fe. Asimismo, esta libertad intelectual indica que Mariátegui se sirve de la doctrina marxista pero no es siervo de ella, en el sentido que recoge «con plena autonomía todas las incitaciones, todos los aportes que se revelaban fecundos y eficaces, distinguiendo donde creía necesario distinguir, unificando donde creía válido unificar, sin obsesiones narcisistas de originalidad pero también sin escrúpulos de beatería dogmática» (Salazar Bondy 1957b, 7). De modo que Mariátegui asimiló de modo creativo y original a Sorel, Bergson, Croce, Unamuno, entre otros filósofos marxistas y no marxistas.

Posteriormente, Salazar Bondy dedicó un estudio sobre Mariátegui en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. La noción de libertad intelectual de Mariátegui será definida ahora como *marxismo abierto*, que define al marxismo como una doctrina abierta porque permite una renovación y continuación de la obra de Marx. De modo que no afecta la unidad doctrinaria del marxismo porque más que una filosofía de la historia es un método de interpretación histórica de la sociedad. Así, Salazar Bondy, a través de Mariátegui, sostiene que «(el) marxismo es, pues, filosofía, pero no como sistema ni como teoría científica, sino como crítica y método» (Salazar Bondy 1965, 315). De modo que el filósofo peruano se distanció del marxismo soviético y de la propuesta estructuralista de Louis Althusser. Por el contrario, Salazar Bondy se apropió del debate humanista francés para plantear su propuesta de filosofía de la liberación, como hemos visto anteriormente.

Por otro lado, Salazar Bondy, retoma el hilo conductor del análisis educativo iniciado por Mariátegui, a saber, la necesidad de una reforma de la educación no como hecho aislado, sino como parte del cambio estructural de la sociedad. En este sentido, si una reforma educativa tiene que formar parte de un cambio estructural —o revolución como veremos en adelante—, entonces es necesario partir de un previo diagnóstico sobre la realidad peruana. Este filósofo peruano propone como diagnóstico la *cultura de la dominación* cuyo concepto central es la alienación que ya no solo se da

89 Hasta la fecha no hay un riguroso y documentado estudio sobre la Reforma Educativa del Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado. Es todavía una tarea por realizar después de cincuenta años de este proceso político en el Perú. Sin embargo, en 2013 la Derrama Magisterial publicó 19 tomos de la «Colección Pensamiento Educativo Peruano», en el Tomo 13 dedicado a la Reforma de la Educación de Velasco aparece el estudio introductorio de Patricia Oliart y, además, se compila discursos y documentos oficiales de la Reforma Educativa, y fragmentos de las obras de Augusto Salazar Bondy, Walter Peñaloza Ramella y Emilio Barrantes Revoredo.

en un nivel particular de la conciencia o solo a una reducción económica, sino se amplía hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana. Ahora bien, el filósofo peruano, frente a las premisas de *la cultura de la dominación*, comparte principalmente la necesidad del cambio estructural:

(...) la Reforma Educativa que acaba de iniciarse, para ser efectiva y trascendente, articulándose con el resto de las transformaciones sociales y económicas que constituyen el proceso revolucionario peruano, ha tenido que atacar en sus bases los elementos que generan en el plano educativo la alienación del poblador peruano y que, por lo tanto, contribuyen a afianzar el sistema de dominación imperante y a mantener indefinidamente el subdesarrollo de la nación (Salazar Bondy 1972, 22).

En su artículo «Proceso de la instrucción pública» (1976)⁹⁰, Salazar Bondy indica que la educación frente a una situación de feudalidad y colonialismo como lo diagnosticó Mariátegui, tiene que afirmar un carácter revolucionario. Veamos, entonces, cómo define este filósofo peruano el concepto de revolución. En primer lugar, el gobierno de Juan Velasco Alvarado para Salazar Bondy representa un proceso revolucionario:

(...) esta Reforma inserta en un proceso de cambio revolucionario, nuestros planteos han tenido siempre como referente implícito la revolución, es decir, el proceso histórico de transformación de la sociedad humana, la redefinición del sistema y el rumbo de la vida colectiva. Por eso, aun a riesgo de reiterar análisis y planteos antes hechos, es imperativo cerrar estas páginas con una consideración general de las relaciones entre la educación, específicamente la peruana, y la revolución (Salazar Bondy 1976, 171).

En esta cita es importante delimitar el concepto de revolución a partir de dos ideas. Primero la revolución es entendida como la transformación estructural de la sociedad y, segundo, esta particular revolución velasquista no se desarrolló mediante el uso de la violencia. De modo que Salazar Bondy admitió participar de un proceso revolucionario como consta en sus últimos escritos sobre la Reforma Educativa. Por eso, en el Plan Inca del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada se señaló el carácter de esta revolución como «pro-

ceso de transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales» (Plan Inca 1975, 20), de ahí que la reforma educativa se diera simultáneamente con otras reformas. Ahora bien, Salazar Bondy señala que la relación entre el proceso revolucionario y la Reforma Educativa ha sido relegada por dos posturas: a) la mentalidad dominante, es decir, del sector conservador porque sataniza la revolución en su aspecto educativo; y también b) en ciertos sectores de los revolucionarios porque estos sostenían su irrelevancia.

En este sentido, la revolución y de manera particular la Reforma de la Educación, tienen que desarrollarse por medio de: «a) Un pensamiento que interpreta al mundo según las tendencias y valores del sujeto (...) b) Un pensamiento que propone un curso de acción y que compromete el destino vital del sujeto» (Salazar Bondy 1976, 178-179). En este punto, Salazar Bondy concibe la educación como acción interhumana formadora de actitudes y orientadora de conductas porque la educación no podrá cumplirse sino «desde una perspectiva normativa y axiológica, o sea, desde un proyecto existencial que concierne a individuos y a grupos. En consecuencia, toda educación supone un componente ideológico esencial» (Salazar Bondy 1976, 179). Sin embargo, ese «componente ideológico esencial» no se trata de una mera manipulación o adoctrinamiento de los hombres, sino que la educación es política, ya sea como postura protorrevolucionaria o contrarrevolucionaria.

Asimismo, Salazar Bondy indica los rasgos revolucionarios de la nueva educación: 1) La reforma educativa forma parte de un proceso de cambio estructural; 2) la concientización es la toma de conciencia crítica sobre la realidad social; 3) la importancia del trabajo en el hombre y su liberación debido a su estatus alienado; 4) tiene una vocación y participación comunitaria; 5) la democratización de la educación que busca superar el formalismo tradicional; y 6) revoluciona los conceptos y categorías pedagógicas y elimina toda forma de dominación cultural (Salazar Bondy 1976, 186-189). En este sentido, queda demostrado que este proyecto educativo se enmarca dentro de un proceso revolucionario como indica el propio Salazar Bondy.

Finalmente, hemos visto en este apartado las iniciales teorizaciones de Salazar Bondy sobre lo pedagógico. En primer lugar, tratamos la *educación de la crisis* hasta llegar a la educación del hombre nuevo a partir de los conceptos de ‘concientización’ y ‘desescolarización’. Estas dos etapas teóricas sobre la educación de Salazar Bondy tienen como punto de partida la situación del hombre en el contexto latinoamericano del subdesarrollo, que a través del *ser emergente* inmerso en un proceso de liberación surgiría el hombre nuevo.

90 Este artículo fue publicado póstumamente en 1976 en el libro *Presencia y proyección de los 7 ensayos*, en el cual también participan Luis E. Valcárcel y Augusto Tamayo Vargas. Según se indica en la «Presentación» de este libro, estos artículos compilados se publicaron por el cuadragésimo aniversario de la primera edición de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Asimismo, hemos visto cómo Salazar Bondy retoma algunos puntos de la reflexión de Mariátegui sobre la educación.

EL TÓPICO DE LA AXIOLÓGICA

La fenomenología en el Perú tuvo un importante impacto en el ámbito filosófico peruano a partir de la década de los 40. En aquel contexto Salazar Bondy tuvo una formación fenomenológica como muestra tenemos su tesis doctoral «Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real». También tuvo una formación en epistemología y lógica a través de su maestro Francisco Miró Quesada, por ello tomará distancia de la fenomenología debido a su carácter ontológico especulativo. Para dar cuenta de este desplazamiento, a manera de propeútica, desarrollaremos el uso de la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista en las investigaciones axiológicas de este filósofo peruano.

David Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* planteó la imposibilidad de deducir premisas valorativas a partir de premisas descriptivas. Esta propuesta tuvo mucha repercusión en el posterior desarrollo ético y axiológico: Max Black —quien acuñó la frase «guillotina de Hume»— sostuvo la imposibilidad del paso de ‘es’ a ‘debe’. Por tal motivo, Salazar Bondy lo asume como recurso para criticar la propuesta del cumplimiento del ser —de carácter fenomenológico— y la de reducir conclusiones valorativas a partir de premisas indicativas o fácticas. Otra pauta metodológica es el uso de la falacia naturalista de G. E. Moore⁹¹. Antes de tratar este punto es necesario hacer un recuento de las posturas axiológicas que critica Salazar Bondy. En primer lugar, el subjetivismo sostiene que los enunciados de valor tienen un referente vivencial: “x es bueno” donde x es representado como vivencia del sujeto. Además, los enunciados valorativos poseen un sentido constantivo —son descriptivos o informativos— y refiere a contenidos ónticos capaces de ser objeto de un juicio verdadero o falso. De ahí que el subjetivismo presenta diversas formas de reducir el valor a las vivencias como: el interés (Perry), el agrado (Meinong), el deseo (Van Ehrenfels) o la aprobación (Russell). La limitación del subjetivismo, según Salazar Bondy, consiste en que las vivencias de carácter valorativas caerían en un relativismo porque cada individuo tendría una vivencia diferente en torno a un mismo hecho: «la idea de que cuando emite un juicio de valor cada sujeto habla de una cosa diferente y, por tanto, entre dos sujetos (o dos grupos) no cabe discu-

sión valorativa genuina, parece dar cuenta cabal de la multiplicidad y el cambio de los enunciados de valor» (Salazar Bondy 2010, 100). Por otro lado, si bien hay una adecuación entre los hechos y vivencias, pero no necesariamente de la variedad de los juicios se implica que los enunciados valorativos se refieran al sujeto y sus vivencias: «El lenguaje valorativo en cuanto tal no es, pues, un lenguaje psicológico, aunque los factores vivenciales resulten determinantes en el fenómeno del valor» (Salazar Bondy 2010, 100).

En segundo lugar, tenemos la postura del objetivismo. Su premisa general es que cuando afirmamos: “X es bueno” se refiere que lo bueno es una determinada propiedad del objeto y que este posee, al igual que el subjetivismo, un juicio verdadero o falso. El enunciado valorativo del objetivismo posee un grado de objetividad independientemente de nuestras vivencias. Pero, esta postura axiológica al determinar la naturaleza y la aprehensión del valor postula un reduccionismo del valor, pues tenemos dos tipos: 1) los naturalistas, quienes abogan que el valor es una propiedad que pertenece al orden de los fenómenos naturales como sostienen Wilhelm Oswald y Herbert Spencer, y 2) las no naturalistas, quienes apelan al orden ideal o irreal defendidos como sostienen Max Scheler y Nicolai Hartmann. Estas dos vertientes del objetivismo, aparte de sus diferencias y matices, son propuestas que afirman un reduccionismo y por tal motivo, como indica Salazar Bondy, «el debate axiológico ha descartado prácticamente todas las posiciones reduccionistas, ya que a la postre hacen incomprensible la experiencia valorativa y el lenguaje del valor» (Salazar Bondy 2010, 103). Incluso, los objetivistas axiológicos postulan que los valores son absolutos e inmutables, es decir, sostienen un análisis ahistórico de los valores.

La propuesta que pretende resolver estos reduccionismos, la del subjetivismo y la del objetivismo, la encontramos en la obra de Moore, quien sostiene que el valor no lo ubicamos en las vivencias ni en las propiedades del objeto, sino en una instancia *sui generis* denominado *valor intrínseco* que es representado como lo «bueno en sí mismo» a manera de una autarquía de la cosa valiosa. Esta postura de Moore concluye que los valores tienen un referente objetivo y que la única forma de aprehensión del valor intrínseco es mediante la intuición. De manera que, a diferencia de los subjetivistas y objetivistas, el valor intrínseco no se reduce a una descripción ni a una propiedad porque sería entonces una falacia naturalista. Sin embargo, Moore, según Salazar Bondy, es considerado como un objetivista internalista al sostener el valor

91 La obra de este filósofo inglés tuvo un lugar significativo en la trama teórica de Salazar Bondy porque adaptó los aportes de Moore como recurso teórico. Además, realizó la traducción al español del texto «El concepto de valor intrínseco». El objetivo fue introducirlo en la academia peruana porque representa un aporte a la axiología contemporánea y representa un particular método filosófico centrado «en el análisis lingüístico, que es característico del maestro de Cambridge, en cuya obra brillan en toda su excelencia la penetración lógica, la finura de la exégesis semántica y la busca empeñosa del rigor y la exactitud que son ideales caros al filosofar contemporáneo» (Salazar Bondy 1963, 7).

intrínseco y como un tipo de no naturalismo porque apela a un intuicionismo. Salazar Bondy, habiendo realizado un recuento de las tendencias filosóficas de la moral británica⁹², asume como recurso teórico la falacia naturalista. Esta falacia consiste en reducir el valor a propiedades como «el placer, el interés o la adaptación al medio» (Salazar Bondy 2010, 277). Las tendencias que no logran resistir a esta falacia son las que atribuyen el valor a un aspecto físico o metafísico; es decir, apelan a reducir una determinada cualidad. Como resultado, Salazar Bondy se distancia, por un lado, de las formulaciones naturalistas que reducían el valor a instancias empíricas y, por otro lado, de las formulaciones no naturalistas que apelan a instancias supraempíricas.

Como hemos visto, tanto la guillotina de Hume como la falacia naturalista sirven para despejar el terreno problemático de la axiología. Así pues, la investigación axiológica de Salazar Bondy, a decir de Javier Sasso, propone un nuevo *escenario ético* (Sasso 1987, 15) que no se trata de la ordenación objetiva de los valores, sino del conjunto de experiencias cuyo rasgo es el *compromiso* del hombre. De manera que lo «bueno» es una exigencia normativa de adoptar una actitud favorable a un objeto o situación determinadas. Esta actitud favorable o desfavorable se vincula con el «debe» por ejemplo: «Creo que X es bueno, pero no creo que se deba tener hacia X una actitud positiva» (Salazar Bondy 2010, 121). Así, este «debe» implicado en lo «bueno» es incondicionado y como resultado se adopta una exigencia universal que es válida para todos los sujetos, a manera de un imperativo kantiano. Sin embargo, esta exigencia es normativa porque el «debe» es una instancia primitiva y genérica que cubre todas las exigencias de carácter evaluativo y no evaluativo. Por lo dicho, la experiencia valorativa se diferencia de la experiencia moral y del imperativo kantiano porque no es una obligación o «una instancia con autoridad», pues la exigencia valorativa, antes de ser un enunciado sobre las vivencias (subjetivismo), es una instancia mostrativa, es decir, no es posible intuir la ni probarla como pretenden las propuestas intuicionistas y racionalistas respectivamente. En este sentido, se hace pertinente el recurso de Ludwig Wittgenstein en el planteamiento axiológico de Salazar Bondy, como veremos a continuación.

Aparte de la falacia naturalista tenemos el recurso de la instancia trascendental de Ludwig Wittgenstein. Salazar Bondy sostiene que en el *Tractatus* encontramos dos tipos de orientaciones, la primera es la lectura dominante referida a la lógica y a la epistemología, y la

otra referida a la ética, la axiología y lo místico. Estos dos tipos de orientaciones tiene como base las influencias de diferente índole como la de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Arthur Schopenhauer, Tolstoi, Platón, San Agustín, Soren Kierkegaard y Heinrich Hertz (Salazar Bondy 1965). Salazar Bondy asume que, en su propio marco interpretativo, el valor es carente de sentido porque no se describe a través de proposiciones referentes a hechos. Más adelante, en 1969, K. T. Fann sostuvo, en sintonía con el filósofo peruano, que se realizaron malas interpretaciones porque traducían, sin distinción alguna, *unsinning* y *sinnlos* por *senseless*. Y, en efecto, a partir de esta deficiente traducción, se designó al *Tractatus* como un tratado antimetafísico (Fann 2013, 44). Este punto ya era asumido por Salazar Bondy porque asumió dicha distinción que le permitió continuar en su análisis axiológico.

Siguiendo el argumento de esta cita, el valor como sentido del mundo quedaría fuera del mundo, es decir, no ligado a los hechos que son expresados por el lenguaje. Pero en ningún caso, ante la imposibilidad de enunciación proposicional de la ética, lo no decible no carece de importancia, sino tiene el carácter de *trascendental*. Salazar Bondy delimita este concepto como un *a priori* que posibilita el mundo y el pensamiento de este mundo. Por eso, lo ético en tanto trascendental es inexpresable por medio del lenguaje porque está fuera del mundo; sin embargo, puede mostrarse. Asimismo, a propósito del sentido del mundo, como señala H. O. Mounce, «(e)l sentido de la vida es algo que puede aclararse. Pero, una vez más, solo se muestra a sí mismo; no puede ser enunciado» (Mounce 2017, 129). Esta problemática abierta desde Wittgenstein sirvió a Salazar Bondy como recurso teórico —al igual que «la guillotina de Hume» o la falacia naturalista—, para distanciarse de las tesis objetivistas y subjetivistas.

Salazar Bondy habiendo abierto un camino de investigación axiológica a partir de la instancia trascendental wittgensteniana, ahora tendrá como finalidad justificar por qué el valor es condición de posibilidad de la praxis. De modo que, frente a las limitaciones del subjetivismo y el objetivismo, Salazar Bondy tuvo como recurso el análisis lingüístico cuya finalidad es la fundamentación del valor. En primer lugar, esta fundamentación se enmarca en un análisis racional porque «[f]undamentar implica, en efecto, encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual o de índole afín» (Salazar Bondy 2010, 174). En segundo lugar, esta fundamentación se realiza en el nivel de la experiencia valorativa originaria, que se denomina como protovaloración. Como ya hemos

92 A parte de Moore, Salazar Bondy analiza a otros intuicionistas como Hastings Rashdall, John Laird, A.C. Ewing y Harold Arthur Prichard. Por otro lado, dedica unas líneas a Bertrand Russell quien sostiene un particular subjetivismo donde nuestros deseos confieren valor a las cosas; y a Alfred J. Ayer, quien sostiene un emotivismo que el valor no describe un hecho o propiedad ni posee validez alguna, sino solo cumple una función expresiva por medio de la exteriorización de los estados de ánimo. Y, por último, Salazar Bondy señala los nuevos planteamientos éticos de cepa wittgensteniana, a saber, los trabajos de Stephen Toulmin, P.H. Nowell-Smith y Richard M. Hare.

visto, Salazar Bondy toma el punto de vista trascendental porque la función de los valores constituye el mundo de la praxis o, en otras palabras, son condición de posibilidad de la praxis:

Al modo como los trascendentales —en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano— lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo la idea del mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor sería precisamente este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender (Salazar Bondy 2010, 179).

Esta apelación a lo racional tiene como finalidad admitir la objetividad del valor producido por el entendimiento que hace posible un mundo objetivo de la praxis. No olvidemos que el valor es condición de posibilidad de la praxis, no quiere decir que sea representado en un lenguaje proposicional, pues se supone que hemos pasado hasta este punto por el tamiz de la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista. Como resultado, Salazar Bondy demuestra que los valores son categorías que permiten la objetividad de la praxis y el entendimiento de los sujetos en el mundo de la praxis. Esta postura crítico trascendental representa un giro copernicano en la axiología, porque según Salazar Bondy:

(...) el lenguaje cotidiano recurre a “bueno”, “malo”, “bello”, “justo” y a los demás términos valorativos cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y los deseos. No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien —y en esto reside el giro copernicano de este planteo— es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia, *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción [...] Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibi-

lidad de lo objetivo, social y humano (Salazar Bondy 2010, 180)

El armazón conceptual de Salazar Bondy delimita los conceptos de objeto, objetivo y objetividad. En el caso de objeto son aquellos que son mentados o que se puede exponer en una experiencia (cosas, propiedades, estados y relaciones) como representación; en el caso de objetivo es lo referido a esos objetos como descripción; y objetividad es a) la propiedad perteneciente a un objeto, b) el dominio formado a través del objeto, ambos como exposición. Estos tres conceptos refieren a la experiencia y pueden tener diversas predicaciones en el lenguaje ordinario y científico. Pero el análisis salazariano distingue —al incluir lo trascendental en su planteamiento— entre un meta-lenguaje y un lenguaje-objeto, donde el primero es constituyente del segundo y, por ende, depende del primero. Esta distinción permite a Salazar Bondy sostener que cuando se usa conceptos como causa, sustancia, verdad o espíritu no se usa un lenguaje científico, sino que se ubica en el lenguaje lógico-filosófico porque «(el) discurso crítico y fundamentador que han usado tradicionalmente los filósofos y que como tal está orientado a comunicar no verdades sobre los hechos o los entes, sino sobre aquello que los sustenta y está presupuesto en cualquier afirmación sobre ellos» (Salazar Bondy 2010, 187). Por esta razón, la filosofía es un lenguaje categorial o trascendental que será denominado como arque-objetividad porque son condiciones de posibilidad de la experiencia. Si bien en Kant, arguye Salazar Bondy, fue posible pasar del análisis del conocimiento hacia el análisis de la acción, entonces es posible, a partir de las distinciones realizadas líneas arriba, postular las condiciones de posibilidad de la praxis y del valor como se dio en el caso de la gnoseología porque:

Así como hay un hablar de objetos en la conexión del conocimiento, posible porque hay determinadas categorías objetivantes, así también cabe hablar de ciertas conexiones objetivas propias de la praxis, lo cual resultará también posible sólo en tanto y cuanto operen determinadas instancias categoriales constituyentes (Salazar Bondy 2010, 188-189).

De modo que los valores son considerados como una instancia constituyente de la praxis humana cuyo carácter racional permite ubicarse dentro de la objetividad. En este punto Salazar Bondy, entendiendo la filosofía como un discurso crítico y fundamentador, pretende determinar lo constituyente, a diferencia de lo objetivo que refiere a una simple descripción. Por tal motivo, el filósofo peruano denomina la relación del objeto en tanto que constituido y constituyente como una instancia arque-objetiva; y al dominio de lo

trascendental como una instancia denominada como arque-objetividad, en el cual se ubicaría los valores porque recordemos que el valor no es una propiedad del objeto ni tampoco una vivencia. En consecuencia, Salazar Bondy afirma el valor como trascendental donde no es posible la praxis humana sin atribución del valor.

EL TÓPICO DE LA POLÍTICA

El Movimiento Social Progresista (en adelante utilizaremos MSP) se constituyó a fines de 1955 y según informa, en una nota de prensa de su Ideario, se autoreconoce como una organización democrática y humanista cuyo objetivo es el bienestar y perfección del hombre, a diferencia de otros partidos políticos de izquierda⁹³:

En el Perú, a despecho de los principios e ideales democráticos que aceptamos, la técnica dominante es la contraria: la nación subsiste a costa del hombre, contra el hombre, pues al lado de la minoría de privilegiados que pueden gozar de los beneficios de la civilización moderna, la mayoría de la población se debate en la ignorancia, en la miseria y la enfermedad (La Crónica 29 de diciembre 1955, 9).

Salazar Bondy, después de su experiencia en el MSP, recopiló sus escritos políticos en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Este libro fue publicado durante el contexto de transformaciones estructurales realizado por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y representa «una evolución personal y de un grupo generacional que va desde planteos teóricos independientes, pero aún abstractos, a un compromiso con la realidad que hace posible una praxis revolucionaria concreta» (Salazar Bondy 1985, 9-10). Por tal motivo, incluye en este libro el documento doctrinario que escribió para el MSP: «Bases para un socialismo humanista peruano». Analicemos, entonces, este momento político de Salazar Bondy que posee un desarrollo hasta su participación en el Gobierno Revolucionario de Velasco.

Delimitemos en primer lugar el concepto de progresismo que tiene dos acepciones: a) es un ideal universal de plenitud y bienestar del ciudadano y de los pueblos; y b) es un proyecto político que implica resolver los problemas sociales. Y, a diferencia de doctrinas

políticas conservadoras y neoliberales, las propuestas progresistas lo hallamos en:

todos los procesos revolucionarios en los cuales un principio de perfección personal y colectiva, materializado en las luchas de los hombres, ha rescatado a clases y pueblos enteros de una condición infrahumana y ha hecho prevalecer los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos (Salazar Bondy 1985, 80).

De modo que el progresismo, como parte de la izquierda, tuvo una crítica al capitalismo porque ocasionaba desigualdades sociales debido a su carácter individualista. Pero se distancia del discurso clásico marxista porque este progresismo propone una *democracia integral*. Por otro lado, este progresismo se denomina socialista porque tuvo como finalidad la concretización de las experiencias personales y colectivas para potenciar el progreso humano bajo una transformación estructural de la sociedad. Y, por tal motivo, es importante unificar las distintas corrientes del socialismo⁹⁴ porque se podrá «encontrar las vías adecuadas para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, y se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista» (Salazar Bondy 1985, 84). Este progresismo es una doctrina abierta que adopta recursos teóricos y prácticos del socialismo en general, y, así, evitar esquemas rígidos y dogmáticos como la del discurso clásico marxista, adoptado por los partidos comunistas en el Perú.

Anteriormentevimos el concepto de revolución salazariana como transformación estructural, la cual repercute en la reestructuración social porque al «transformar las bases del mundo burgués como único modo de eliminar las causas de la desigualdad, la injusticia y la opresión. Su propósito es devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador» (Salazar Bondy 1985, 113). Esta reestructuración buscaba la eliminación del capitalismo, pero precisemos antes el tipo de capitalismo que se desarrolla en los países latinoamericanos. Salazar Bondy distingue dos tipos de capitalismo: la primera es el capitalismo originario que es un producto de la evolución social y económica desarrollado históricamente en países occidentales; y la segunda es el capitalismo impuesto surgido de la expansión económica y política de las potencias industriales. Este capitalismo impuesto repercute negativamente en las

93 Este partido político aparte de considerarse humanista y democrático congregó a diversos artistas, intelectuales y académicos peruanos. Por este motivo sus influencias vienen del socialismo marxista y no marxista, la teoría económica de los países subdesarrollados y las investigaciones sociológicas sobre el Perú. Lamentablemente, no tuvo una importante convocatoria y se desintegró en 1962. La mayoría de sus miembros fundaron posteriormente el Instituto de Estudios Peruanos.

94 Salazar Bondy se refiere al socialismo utópico, al marxismo, al anarquismo, al sindicalismo, a la socialdemocracia, al socialismo cristiano y al progresismo contemporáneo.

estructuras sociales de los países subdesarrollados como es el caso peruano porque: 1) agrava la división de la sociedad en explotadores y explotados; 2) destruye la coherencia nacional que puede haber fundado una antigua tradición; y 3) supedita la vida del país (en plan de colonia, semicolonias, zona dependiente, etc.) a los intereses extranjeros imperialistas que paralizan su desarrollo. Este capitalismo originario logró un desarrollo económico y social a través de la explotación colonial, incluso el propio Marx ya señalaba que el colonialismo fue una etapa en el proceso de acumulación originaria del capitalismo⁹⁵. Este capitalismo impuesto peruano, entonces, tiene como consecuencia un incipiente proletariado, esto lo había percibido Mariátegui en las primeras décadas del siglo XX.

Por otro lado, el socialprogresismo distingue tres tipos de Estado: a) el *Estado gendarme* que preserva los intereses económicos de los grupos oligárquicos feudales y capitalistas; b) el *Estado dictatorial* que se impone por la fuerza y pierde el vínculo con el pueblo; y c) el *Estado popular nacional* que surge de las bases de la sociedad. Esta última se distingue de los dos anteriores porque posibilita el acceso del pueblo al gobierno, este es un tipo de Estado genuinamente democrático ya que «el Estado no es ya una entidad aparte de la sociedad, un cuerpo aislado y rígido que despoja del poder a la comunidad (...) es el ideal socialista que persigue el socialprogresismo» (Libertad 04 de abril 1962, 12).

Ahora bien, en el archivo familiar de Salazar Bondy⁹⁶ encontré un folio titulado como «Diálogos políticos -1962». Se trata de un escrito inédito a manera de diálogo y tiene como personajes: a un socialprogresista, a un reaccionario (neoliberal o de derecha), a un comunista y a un joven que quiere militar en un partido político. La fecha en que se escribe este texto se ubica durante su militancia en el MSP y esta permitirá comprender mejor su postura política. En primer lugar, este texto inédito indica que la opresión y miseria del capitalismo impuesto se encarna no en el proletariado, sino en el campesinado⁹⁷ porque «quien vive la miseria, como nuestro campesino explotado, conoce lo fundamental, tiene la conciencia de lo fundamental y su lucha será por lo fundamental: la liberación del hombre y la nación» (Salazar Bondy 1962b, s/p). Esta reflexión de Salazar Bondy no rechaza que el

proletariado sea una fuerza revolucionaria en la reestructuración social, sino solo cuestiona su centralidad como sujeto histórico. Además, esta reestructuración social tiene una base democrática, en tanto comunidad solidaria de las personas libres, opuesta a toda forma de violencia como «el cuartelazo, el terrorismo, el asesinato de los trabajadores, la supresión de los derechos sociales por las dictaduras» (Salazar Bondy 1962b, s/p). Por lo dicho, el socialprogresismo critica la dictadura del proletariado propuesto por el discurso clásico marxista⁹⁸ porque crea hábitos de obediencia y además solo un grupo detentará el poder político.

Por otro lado, en este diálogo, el comunista pregunta al socialprogresista si se considera un marxista. La respuesta es que: «el marxismo es solo una corriente, aunque principal, en el ancho río del pensamiento socialista. Nosotros no queremos prescindir de ninguno de los aportes válidos de este pensamiento» (Salazar Bondy 1962, s/p). El socialprogresismo no se reduce a la doctrina marxista ni menos adopta el discurso clásico marxista. Por ejemplo, un socialprogresista no comparte el análisis del imperialismo leninista que es caracterizado como etapa superior del capitalismo. Pues, para el socialprogresismo anteriormente hubo una expansión imperialista de Inglaterra a través del apoyo para las independencias de las colonias españolas. Por tal motivo, propone —como ya vimos— dos tipos de capitalismo: a) el capitalismo originario de los países imperialistas, y b) el capitalismo impuesto de los países subdesarrollados. Esta distinción permite cuestionar el análisis leninista del imperialismo en los países subdesarrollados porque es:

instrumento de saqueo de las riquezas nacionales y que provoca tal pauperización creciente de las masas. No podemos pues hablar de una etapa superior en lo que toca a la organización de la economía nacional, sino de una regresión, de un desajuste cada vez más grave de la economía y el país (Salazar Bondy 1962b, s/p).

El socialprogresista, en el diálogo con el reaccionario, afirma su oposición a la libre competencia y al libre mercado capitalistas porque el trabajador se convierte

95 En el capítulo XXIV del I Tomo de *El Capital*, Marx indica lo siguiente: «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria» (Marx 2009, 939).

96 Agradezco a Helen Orvig, viuda de Salazar Bondy, por permitirme el acceso a su archivo familiar. En esta pesquisa encontré inéditos, manuscritos y correspondencia. Esperamos próximamente publicarlos porque solo se conoce a este filósofo el libro por su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, el objetivo es que tengamos suficiente material bibliográfico para no caer en generalidades sobre su propuesta filosófica.

97 El socialprogresismo tuvo como uno de sus principales medidas políticas la reforma agraria y adoptan el lema de la Revolución Zapatista: «la tierra para quien la trabaje». Este lema también fue utilizado en los discursos de Juan Velasco Alvarado, este indicio permite indicar la continuidad que hubo entre las medidas políticas del MSP y su gobierno.

98 Con anterioridad vimos cómo este filósofo peruano, a través de Merleau-Ponty, cuestiona el discurso clásico marxista y la URSS. Y, en consecuencia, se opone a todo tipo de dictadura que proceda tanto de políticas conservadoras y neoliberales, o de las políticas de izquierda.

en mercancías para el lucro capitalista. Esta economía de la ganancia y del lucro es cuestionado a través de la concepción humanista del socialismo donde el hombre es principio y meta de la economía⁹⁹, oponiéndose a los efectos capitalistas de una sociedad deshumanizada. En consecuencia, los socialprogresistas se oponen a la propiedad privada de los medios de producción capitalista porque los trabajadores se encuentran en una situación desigual porque:

si un campesino posee una parcela que él cultiva con su esfuerzo y el de su familia, entonces la sociedad no sólo no debe poner trabas a esa posesión sino que debe defenderla y ayudar a quien trabaja y produce con ella. Pero muy diferente es el caso de quien es propietario de bienes de producción y los aprovecha como instrumento de su trabajo sino como, medio de explotar a otros hombres y de despojarlos del producto de su esfuerzo (Salazar Bondy 1962b, s/p).

Estas características del MSP y del militante socialprogresista permiten llegar a un punto central: la democracia integral. Hemos visto que este partido político apuesta por la democracia a diferencia de los partidos de izquierda que asumen el discurso clásico marxista. Salazar Bondy, según varios textos informativos publicados en *Libertad*, aparece como uno de los principales ideólogos y promotores de este partido político. En primer lugar, el socialprogresismo cuestiona la democracia liberal capitalista—la misma actitud crítica encontramos en Mariátegui— porque es una democracia en apariencia y sus libertades son solo formales. Además, no crean las condiciones necesarias para el ejercicio de estas libertades porque una minoría sigue manejando la política y la economía. La meta socialprogresista frente a esta situación es que:

Los resortes del poder económico pasan a manos del pueblo y el producto del trabajo social es administrado por las comunidades en los diferentes niveles y planos de la vida nacional (...) Aprendiendo a administrar en común los productos de su trabajo y los bienes sociales, los hombres de todas las esferas se acostumbran a ejercer el gobierno y a perfeccionarlo y van reemplazando los hábitos de competencia y explotación que la sociedad capitalista les ha inculcado

por los nuevos hábitos de la vida comunal, libre, solidaria y creadora (Salazar Bondy 1962b, s/p).

En este punto Salazar Bondy señala que la propiedad privada y los medios de producción ahora serán administradas por las comunidades. Esto permitiría una reestructuración social eliminando así el capitalismo impuesto y sus perniciosos efectos. En segundo lugar, la democracia integral, al cuestionar este capitalismo impuesto, no solo cuestiona su aspecto económico, sino también los aspectos políticos y sociales. En este sentido, se distingue tres aspectos en la democracia integral¹⁰⁰ que se encuentran estrechamente vinculados: 1) La democracia política: la soberanía reside en el pueblo y el pueblo controla efectivamente el poder político; 2) La democracia social: la organización social no ampara privilegios ni exclusiones. En consecuencia, no debe haber grupos dominantes ni grupos marginados; 3) La democracia económica: la producción y la distribución de la riqueza se realiza en beneficio de la comunidad y exige que el control económico se halle en manos del pueblo (Salazar Bondy 1970, 27).

En tercer lugar, la democracia integral solo es posible por medio de una política socialista. Como indica Salazar Bondy: «(l)a democracia espera el socialismo para realizarse, porque solo se realizará con él» (Salazar Bondy 1962b, 9), es decir, esta democracia sin el socialismo sería una democracia neoliberal que no busca la eliminación del capitalismo. De esto se concluye que no hay oposición entre democracia y socialismo. De este modo la propuesta política de Salazar Bondy, cuya plataforma fue el MSP, se distancia incluso hoy mismo de los partidos políticos tradicionales y conservadores. Su objetivo es, al igual que Mariátegui, la construcción de un socialismo peruano auténtico, basado en la reflexión y el estudio de la realidad peruana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arpini, Adriana. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Dussel, Enrique. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. España: Plaza y Valdés Editores.

FANN, K. T. (2013). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. España: Editorial Tecnos.

99 Salazar Bondy fundó, conjuntamente con destacados científicos sociales, el Instituto de Estudios Peruanos. En esta institución una parte de sus miembros estuvieron influenciados por François Perroux como es el caso de Jorge Bravo Bresani, quien escribió *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (1967). Salazar Bondy y Bresani aceptaban la propuesta de Perroux en el cual la economía no debía divorciarse de su fundamento humano.

100 Hemos insertado el Ideario del Movimiento Social Progresista en la sección Anexo. El propósito es mostrar con más detalle sus objetivos y ver la conformación de su militancia. Hemos tomado como referencia su última participación política en las elecciones de 1962.

- FREIRE, Paulo. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores, S. A.
- . (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores, S. A.
- FREIRE, Paulo. y SALAZAR BONDY, Augusto. (1975). *¿Qué es y cómo funciona la concientización?*. Perú: Editorial Causachun.
- ILLICH, Iván. (2006). *Obras Reunidas*. Volumen I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (1982). *Escritos juveniles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2009). *El Capital. Tomo I. Vol. 3*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl. (1982). *Escritos juveniles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2009). *El Capital. Tomo I. Vol. 3*. México: Siglo XXI Editores.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Península.
- MOUNCE, H., O. (2017). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. España: Editorial Tecnos.
- Salazar Bondy, Augusto. (1953). Filosofía peruana de ayer y hoy. En *La Prensa*, 23 Setiembre.
- . (1957). *¿Qué es la democracia?* Lima: Movimiento Social Progresista.
- . (1957b). Mariátegui y libertad intelectual. En *Libertad*, 2da. época, N° 9, 25 de abril.
- . (1961a). Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty. En *Estudio*, N° 2, pp. 10-13.
- . (1961b). El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty. En *Revista de Psicología*. jun.-dic. 1, N° 1-2, pp. 57-71.
- . (1962). Las tendencias filosóficas en el Perú. En *Cultura Peruana*, pp. 175-188.
- . (1962b). *Diálogos políticos*. Manuscrito inédito.
- . (1963). Nota preliminar. En *El concepto de valor intrínseco*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- . (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (2 Tomos). Lima: Francisco Moncloa Editores S. A.
- . (1969). *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Kansas: Center of Latin American Studies, University of Kansas.
- . (1970). *Educación Cívica 4to. Año de secundaria*. Perú: Editorial Arica.
- . (1972). Actualidad de Mariátegui. *Textual, Revista de Artes y Letras*, diciembre (5-6), pp. 19-22.
- . (1976). *La educación del hombre nuevo*. La Reforma Educativa Peruana. Buenos Aires: Paidós.
- . (1985). *Entre Escila y Caribdis*. Perú: Casa de la Cultura del Perú.
- . (1995). *Dominación y Liberación, Escritos 1966-1974*. Perú: Fondo Editorial de Letras - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- . (2010). *Para una filosofía del valor*. España: Fondo de Cultura Económica.
- SASSO, Javier. (1987). *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Venezuela: Ediciones CELARG.
- SWAZO, Norman. (2007). Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy. *A Parte Rei*, (52), pp. 1-12. Revisado en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/swazo52.pdf>
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2001). *Tractatus lógico-philosophicus*. España: Alianza Editorial.

PERIÓDICOS, SEMANARIOS Y DOCUMENTOS.

Libertad: 04 de abril 1962.

Plan Inca, Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada: 1975.

La Crónica: 29 de diciembre 1955.

RESEÑAS

DUSSEL, ENRIQUE (2020), SIETE ENSAYOS DE FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN DEL GIRO DECOLONIAL. MADRID, TROTTA, 196 PP.

CARLOS PÉREZ SEGURA UNAM/FFYL

Diego Asdrel López Mondragón UNAM/FFyL

“Escrito desde la periferia para personas de la periferia”

E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 11

INTRODUCCIÓN

Por más de 50 años, la obra de Enrique Dussel ha asentado y desarrollado las bases de lo que actualmente en la discusión filosófica se conoce como Filosofía de la Liberación. Tal filosofía se ha constituido a partir de un diálogo entre Sur-Sur y Sur-Norte, poniendo sobre la mesa una plétora de temas y experiencias de sufrimiento ignoradas por el proceder de la filosofía occidental y eurocéntrica. De ahí que la Filosofía de la Liberación, como un pensamiento crítico desde la alteridad y para la alteridad (Dussel, 2018b, pp. 13-16), haya tenido siempre como uno de sus ejes centrales la reivindicación, teórica y práctica, de la dignidad de las y los excluidos, es decir, de los que están fuera de la Totalidad del sistema vigente.

Esto último se ha desarrollado a lo largo de toda sus obras -desde las más tempranas como *El Humanismo Semita* (1969), *Método para una Filosofía de la Liberación* (1972) o *Para una Ética de la Liberación* (1973), y hasta las más recientes como *16 Tesis de Economía Política* (2014), *14 Tesis de Ética* (2016) y claro está en *Siete Ensayos de Filosofía de la Liberación* (2020)- dentro de una filosofía formulada en términos de un sistema, pero no “[...] uno cerrado, dogmático, ortodoxo, sino, por el contrario, abierto, flexible y sensible a la crítica, como la vida [...]” (Dussel, 2018a, p. 422), lo cual deberá tenerse en mente cuando se piense en la unidad que atraviesa cada uno de sus trabajos, incluidos los siete ensayos que componen el libro del cual nos ocuparemos a continuación.

En una comprensión monolítica del sistema, la unidad del ensayo filosófico se suele atribuir a aquel como si este último fuera su apéndice, y sólo le correspondiera atender a fenómenos ya presupuestos, para levantar -como diría el joven Lukács- “hacia lo eterno algo que ya existió una vez, justamente en su unicidad” (Lukács, 1910, p. 241). Pero algo distinto ocurre cuando se piensa el sistema como abierto. En consonancia con la metáfora de Antonio Machado del caminante que hace su camino al andar, el lugar que el nuevo libro ocupa dentro de la filosofía de Dussel debe entenderse como parte de un proceso en permanente construcción, siempre abierto a una realidad cambiante y a un diálogo con otras posiciones. Así, la unidad que enlaza los diferentes ensayos que componen este libro, viene dada por la necesidad de un diálogo con muchas de las posturas e ideas hoy asociadas al giro decolonial, con miras a formular una fundamentación del mismo.

En los últimos años, al interior del giro decolonial se ha suscitado un cisma.¹⁰¹ A raíz de los procesos democráticos que, en el primer quinquenio del siglo, llevaron a la presidencia a una serie de movimientos progresistas en algunos países de América Latina, se hizo patente la necesidad de precisar la postura que se tenía sobre la política al interior de las teorías críticas latinoamericanas. En aquel momento, algunos optaron por un radicalismo de izquierda que rechazaba tajantemente cualquier tipo de institución política asociada a la modernidad. Esto, a su vez, puso sobre la mesa otra cuestión, ¿cómo atender a la Modernidad? ¿Debería entablarse con ella un diálogo, o se le debería negar absolutamente? Hasta hoy, esos siguen siendo temas centrales, pero a ellos se han añadido nuevas cuestiones. Con el creciente auge de los fundamentalismos, también se ha hecho necesaria la reevaluación de la lectura crítica de la religión, haciendo cada vez más insostenibles los rechazos clásicos de trabajar esos temas desde una izquierda atea. Una cuestión que podría englobarse, junto con la anterior, dentro de la mucho más general del diálogo entre culturas y saberes, occidentales y no occidentales.

La filosofía de Dussel, que desde hace muchos años ha abordado estos temas, no se ha mantenido ajena al debate. Como teoría crítica, su filosofía siempre ha defendido la necesidad de “descubrir la colonialidad”, el “ser-en-el-mundo-colonial” para con ello “[...] alcanzar la clara consciencia crítica ante el eurocentrismo y la Modernidad, y con ello llevar a cabo la tarea de una «descolonización epistemológica» de la filosofía, y también de la historia y de la teología” (Dussel, 2020, p. 153), sin desatender con ello el papel preponderante de la fundamentación. Así, este nuevo libro no sólo presenta su postura con respecto a esos temas, sino que además plantea una superación del debate por medio de una fundamentación del momento crítico de la política (tanto positivo como negativo) supuesto -mas no fundamentado- por el giro decolonial.

En adelante, procederemos a dar un repaso de algunas de las tesis más importantes de cada uno de los ensayos, tratando de mantener en el centro siempre el eje que aquí se ha tratado de esbozar.

Las teorías políticas modernas y contemporáneas han definido a la política de formas tan distintas, que incluso llegan a ser contradictorias entre sí. La política de la liberación se distingue de ellas en la medida en que logra integrar estas definiciones como momentos de la política en su totalidad. Así, por ejemplo, autores como Max Weber, Walter Benjamin o Vladimir Lenin, son situados dentro de la política de la liberación, señalando ya sea sus virtudes o sus limitantes.

Como una propuesta diacrónica, la política de la liberación supera ciertos esencialismos teóricos al situarlos como momentos del desarrollo político. En este sentido, “momentos que eran considerados antipolíticos, y que ahora podrían denominarse ejercicio dominador de una necropolítica (como la denomina Achille Mbembe), pueden ahora situarse como momentos defectivos de la política” (Dussel, 2020, p. 10). ¿Pero qué implica este carácter diacrónico? El filósofo argentino distingue tres momentos a los que nombra *constelaciones*, los cuales se suceden temporalmente y que, desde 2017, constarán cada una de tres etapas internas distinguibles.

La primera constelación es el momento de la Totalidad (término levinasiano) que denota el orden político-social vigente; en ésta, Dussel localiza a las instituciones operantes al frente de una comunidad. Pero cuando esta Totalidad se fetichiza e impone decisiones que no refieren a la reproducción y conservación de la vida de la comunidad que la fundamenta, emerge entonces el momento crítico negativo o la ruptura mesiánica como segundo momento de la política. Dicho momento -que fue teorizado por pensadores como Jean Paul Sartre, W. Benjamin, V. Lenin o Pablo de Tarso, entre otros- comprende la crítica al sistema vigente desde el sufrimiento de las víctimas que produjo. Como también diría nuestro autor al inicio de la segunda parte de las *20 Tesis de Política* (Dussel, 2006), este es el momento de la deconstrucción en donde tienen lugar históricamente los movimientos sociales contestatarios, así como las teorías críticas orgánicamente articuladas a tales movimientos. Es el momento del peligro, de las contradicciones que se dan en el encuentro de lo viejo con lo que está a punto de nacer.

101 Esta discusión ha sido sintetizada en el último libro del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismismo transmoderno* (2019).

Ahora bien, sin reducir este segundo momento crítico a la mera destrucción del Estado dominador (que es uno de los puntos que más le critica Dussel al radicalismo de izquierda, como el pensamiento anarquista), el autor también lo perfila como el origen de un nuevo orden político-social. Aquella supuesta desvinculación (entre *potentia* y *potestas*) que amenazaba con desintegrar la política como tal, y que ya en la *Arquitectónica* (Dussel, 2009, p. 12) aparecía como uno de los problemas a superarse en la filosofía de la liberación, reaparece como crítica a la parcialidad tanto de un enfoque institucional como de uno meramente crítico negativo. La política no es ni puro ejercicio de dominación, ni mera negación de lo dado, pues una vez destruida la forma fetichizada del orden vigente, aparece la pregunta de cómo superar el momento puramente negativo de la crítica. Esta cuestión se resolverá con la delimitación de un momento crítico positivo de la política y con la postulación de nuevos principios sobre los cuales este momento se sustente.

Para Dussel, este tercer momento es el más complejo de todos debido a que en él se juega nada menos que la transformación de lo existente; aquí “se muestra la política como un momento positivo, creativo, de construcción de la historia”. A su vez, es el momento necesario que debiera seguir “a la negatividad de la revolución como ruptura y deconstrucción.” (Dussel, 2020, p. 16) Para el tercer momento se propone, entonces, la afirmación de un nuevo orden político y social que se configure luego de la negación y liberación de sus víctimas, un orden que esté “*al servicio de la vida*” de la comunidad (Dussel, 2020, p.19); para ello es menester tomar en consideración un principio de factibilidad que nos permita definir nuevas instituciones que funjan como mediaciones para la vida. Dicha afirmación requerirá de una acción política con sentido de realidad, es decir, consciente de sus limitaciones históricas -sin ser reformista- aunque con miras a establecer *lo imposible*, lo que está fuera del horizonte de sentido de la Totalidad vigente. De esta forma, se superan posiciones que, aunque de izquierda, acaban por coincidir con la derecha en un rechazo radical del Estado y sus instituciones.

Ahora bien, si en el primer ensayo Dussel nos advierte de la necesidad del tercer momento de la política, es necesario precisar que no toda acción política se deberá concretar de la misma forma en diferentes lugares, tradiciones y culturas; además de que ella no deberá replicar la lógica dominadora que subyace a la Modernidad. En su segundo ensayo, titulado “Crítica a las Muchas Modernidades. Un diálogo Sur-Sur”, nos coloca en una acalorada discusión filosófica que ha ocupado numerosas páginas dentro de su extensa obra, a saber, la crítica y la superación a la Modernidad europea.

Como se dijo anteriormente, la crítica a la Modernidad ha sido un tema característico del pensamiento decolonial. En su forma más radical ha caído en una idealización de toda tradición no occidental o moderna, lo cual no ha estado exento de excesos bucólicos. ¿Cómo se sitúa la filosofía de Dussel en este contexto? En debate con el filósofo islámico Taha Abdurrahman (a quien le discutirá su problemática hipótesis de las *múltiples Modernities*), el pensador latinoamericano resumirá qué es lo que él entiende por Modernidad. No obstante, su lectura de ésta no es negacionista, ya que como proceso histórico e irrepetible acepta su existencia; sin embargo, le resta su hálito universalista y evidencia su carácter intrínsecamente dominador. Situada como un hecho mundial que inicia a fines del siglo XV a partir de la apertura al océano Atlántico por parte de Europa, cuando esta no era más que un rincón del mundo sitiado en gran parte por el mundo árabe-islámico (el Imperio Otomano), la Modernidad es bajada de su pedestal para pensarse como una tradición más en el mundo.

De acuerdo con Dussel, la constitución de la Modernidad se da a partir de una reconfiguración de la espacialidad. Europa, marginal y oscura en comparación con la posesión territorial y con el esplendor cultural y comercial de los chinos y del islam, comienza a adquirir toda su fuerza militar, política y cultural al momento de navegar y conquistar el Atlántico. De un pequeño espacio aislado y suspendido en los aires, se conforma como el centro del mundo hasta entonces conocido.¹⁰² Esta nueva distribución espacial jerarquizada enunciará dos lugares: el centro y la periferia. Y será el primero el que se impondrá sobre la segunda. “La Modernidad utiliza su periferia, la explota y domina, postrándola en un es-

102 En relación con la filosofía moderna, el autor argentino lo expresa de esta manera: “Desde la experiencia de esta ‘centralidad’ conseguida con violencia, el europeo comienza a considerarse como un ‘Yo’ constituyente. Es el nacimiento de la historia de la subjetividad moderna, del ‘eurocentrismo’. La centralidad europea en la historia mundial es la determinación esencial de la modernidad.” (Dussel, 2018b, p. 31)

tado desmejorado, peor en relación a como se encontraba en el momento del comienzo de la colonización,” (Dussel, 2020, p. 30) Inserta en una lógica univocista que se juega en los extremos de la identidad y la diferencia -que es lo que se verá en el cuarto ensayo-: “la *Modernidad* se constituye a sí misma en el mismo instante en que subsume a las culturas americanas (durante sus tres primeros siglos) negadas en su exterioridad” (Dussel, 2020, p. 84) La expansión colonialista de la Europa del Norte supondrá tanto la explotación económica del centro sobre las periferias (como lo que ocurrió en Latinoamérica, de la cual extrajeron y se robaron exorbitantes cantidades de minerales y metales como la plata) así como la subsunción y posterior invisibilización y aniquilación de las tradiciones y culturas de las colonias. Asimilar la Modernidad *acríticamente* (es decir, sin atender su carácter histórico y colonial) supone asumir de manera inconsciente su lógica dominadora.

Con base en lo anteriormente dicho, Dussel sostendrá que es inminente -dada la violencia sistemática que se vive en las periferias- pensar en “superar radicalmente la Modernidad, subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del Sur, para así converger, sin disolverse, en una nueva humanidad, en una nueva Edad histórica, cultural y civilizatoriamente transmoderna” (Dussel, 2020, p. 23). La idea de la Transmodernidad no sólo es una propuesta teórica: es, a su vez, una propuesta práctica que busca nutrir a la acción política que se ha estado desarrollando últimamente en Latinoamérica y en otras partes del Sur del mundo. Para nuestro autor, el actuar político (que como vimos anteriormente pretende instaurar un nuevo orden más justo) radicado en el Sur no puede seguir pensándose dentro de los estrechos límites del horizonte categorial de la Modernidad, pues éste no logra percibir toda la realidad compleja de las diversas latitudes del mundo no pertenecientes al centro: es indispensable partir de otros horizontes, horizontes propios del Sur que han sido ocultados y sitiados por la Modernidad Europea. Recuperando la frase de Abdulrahman -citada por Dussel- de que “debemos emprender *otra ruta* que se funda en nuestro modo de vivir” (Dussel, 2020, p. 24) será inminente abrir nuevos caminos, configurar nuevas miradas, establecer nuevas éticas, otras lógicas. Esto es lo que, de cierta manera, se puede ver en acto en los ensayos tercero y cuarto.

En “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación”, se perfila la posición que Dussel mantiene respecto a la lógica que constituye a la Modernidad en un centro y una periferia. A la lógica univocista de la identidad se le opone la lógica de la alteridad analógica. Ello no sólo sitúa su posición como una crítica al orden vigente y a la lógica que le subyace, sino que además la distingue de aquellas posiciones que plantean como su alternativa a la mera reivindicación de la *diferencia*. Como se ha visto, Dussel es consciente de que la Modernidad es un proceso histórico fundado en la distinción entre un centro y una periferia, y que en este sentido su superación no puede alcanzarse con la mera reivindicación de las diferencias, pues dentro de esta lógica ellas ya han sido inscritas como una periferia. El meollo del asunto es mucho más complejo. Lo que se ha de subvertir no es la mera exclusión, sino la lógica misma de dominación.

Así, una defensa de la mera identidad se muestra insuficiente. “La semejanza y no la identidad, permite un mayor ámbito de movimiento para mejor realizar el diálogo constructivo y crítico *analógicamente* entre las *distintas* posiciones que conservan un ámbito de semejanza donde la fusión de horizontes de los temas tratados respete las distinciones sin exigir identidad” (Dussel, 2020, p. 79). De nada sirve reivindicar una identidad, ya sea cultural, racial, de género o de confesión religiosa, si con ello no se está además dispuesto a ir más allá de la lógica de dominación moderna.

Como lo muestra en el apartado “Olvido de la analogía en la modernidad”, la univocidad se conforma en dos momentos, el de la *identidad* y el de la *diferencia*. Ahí el ente, lo particular, predica lo universal que le antecede, el ser. La *diferencia* es una diferencia en función del ser, y este es unívoco. Ello se traduce en la conformación de la estructura dual “Modernidad/colonialidad” (Dussel, 2020, p. 84) en el plano histórico. De ahí que, hoy en día, en el ámbito del conocimiento y la política, aparezca como una alternativa la negación del momento de la *identidad* unívoca y se pase a la afirmación de las muchas verdades. Una alternativa que, como identifica Dussel, no implica el diálogo entre culturas, razas, géneros o saberes. En esta alternativa se enmarcan los fundamentalismos que, al no lograr entablar un diálogo, se encuentran abiertos a la posibilidad de tomar las armas e imponer así “la verdad a quienes la ignoran”. Sin embargo, esta no es la única alternativa:

Entre ambas posiciones, (a) la primera, que intenta imponer la pretensión de verdad de la unívocidad universal europea, y la segunda (b), que se propone la destrucción de la modernidad, a sus ojos corrupta, imponiendo una equívoca posición de la radical, especialista irreconciliable contradicción con lo que se juzga blasfemo y diabólico, se abre el camino, en tercer lugar, (c) la analogía del diálogo entre las distintas culturas existentes que reconocen la dignidad de las otras, y también de la modernidad. (Dussel, 2020, p. 79)

Así, el eslabón que enlaza en un diálogo a las distintas culturas no se encuentra en la afirmación de muchas identidades sino en el reconocimiento de la dignidad de lo *distinto*. Como afirma Dussel: “no se trata del escepticismo de admitir muchas verdades, sino de la discusión argumentativa de distintas pretensiones de propuestas que guardan una cierta *distinción* desde la *semejanza*, pero no *identidad* que es imposible ontológicamente” (Dussel, 2020, p. 80).

La importancia de romper con una lógica universal y unívoca se hace explícita en el diálogo que el filósofo argentino inició con Karl Otto-Apel en Alemania poco después de la caída del muro de Berlín, y que se extendió a lo largo de la década de los 90 ‘s. Ahí se puso sobre la mesa la necesidad de incluir en la ética una serie de principios normativos formales y materiales que la fundamentaran. El diálogo inició a partir del interés de la Ética del Discurso por encontrar una “ética complementaria” con “menores posibilidades argumentativas” (Dussel, 2020, p. 42). El intercambio de ideas entre Apel y Dussel se extendió a lo largo de 10 años, luego de los cuales la Ética de la Liberación terminó fortalecida al integrar a su propuesta los principios formales de la Ética del Discurso, mientras que esta última no logró incorporar a su teoría los frutos de aquel diálogo. A diferencia de la Ética del Discurso que se limitaba a la postulación de la comunidad de comunicación como superación del solipsismo del *ego cogito*, la Ética de la Liberación identificó que para captar la complejidad del sujeto práctico era necesario introducir en la ética, además, a la comunidad de vida.

Según Dussel, “la crítica meramente discursiva ignora la negatividad en el nivel material de la corporalidad sufriente” (Dussel, 2020, p. 51). Es decir, ignora la lógica de dominación subyacente al orden vigente que preserva la desigualdad entre comunidades y que atenta contra la vida. Tomando en consideración esto la simetría presupuesta por la Ética del Discurso se tornaba imposible. La Ética del Discurso no tiene oídos para escuchar aquellas manifestaciones no discursivas que exponen los límites de la Totalidad sobre la cual se asienta la discusión argumentativa. Si la fundamentación última de la ética se da en el lenguaje, ésta no dará cuenta de la estructura asimétrica que se da desde la materialidad. En este punto, la Ética de la Liberación tiene una ventaja frente a aquella, pues desde el principio material de la *vida* sí es posible abordar dicha asimetría:

Para la ética de la liberación, en cambio, era necesario fundamentar un principio del *contenido* mismo de la argumentación y no solo sus condiciones formales (simetría, participación, no uso de la violencia, etc.) presupuestas para alcanzar la validez. Ese principio creímos encontrarlo en la vida humana, que es la exigencia *a priori* de la argumentación misma. Hay que estar vivo para argumentar, y se argumenta acerca de algún aspecto de vida. Esta exigencia es necesaria y universal [...] La obligación de la afirmación de la vida es la exigencia normativa primera, y por ello es un principio universal [...] Descubríamos así que la exigencia de afirmar la vida humana en comunidad era el presupuesto universal; era un nuevo principio: el *principio material* de toda ética posible. (Dussel, 2020, p. 49)

A partir de dicho principio se fundaron las bases para construir la crítica a la Totalidad que se le escapaba a la Ética del Discurso por estar fundada únicamente en un principio formal. Es por la negación de la vida que el Otro/a se constituye como la “exterioridad sufriente” (Dussel, 2020, p. 51) y, desde el reconocimiento de tal negación, se conforma una nueva comunidad de comunicación que puede contraponerse al consenso válido dominante. Dussel sugiere en este momento la necesidad de incluir un tercer principio dentro de la

ética, el cual constituye el fundamento para ese momento crítico, a saber, el principio de factibilidad. Este nuevo juicio ético que se formule desde la comunidad de comunicación de los oprimidos debe tener en cuenta que “su materialidad (la corporalidad viviente) es la condición de posibilidad de la *crítica*” (Dussel, 2020, p. 51).

Ahora bien, como se ha visto a lo largo de los ensayos anteriores, la producción teórica de Dussel ha germinado a partir del diálogo con muchas tradiciones y pensadores del mundo. Sin embargo, es posible identificar ciertos autores a los cuales se remite continuamente. Uno de ellos es indudablemente Karl Marx.

La importancia de Marx en la obra del latinoamericano es tan profunda que es posible remitirse a varios de sus textos en los que discute, línea por línea, los planteamientos teóricos del máximo representante de la crítica de la economía política. Libros como *La Producción Teórica de Marx: Un Comentario a los Grundrisse* (1985) o *Hacia un Marx desconocido: Un Comentario a los Manuscritos del 61-63* (1988) dan perfecta cuenta de aquel proyecto de lectura crítica y atenta que emprendió Dussel sobre la totalidad de la obra de Marx y que empezó a inicios de los años 80's, tomándole aproximadamente 10 años en concluir. Tiempo considerable que le permitió incursionar posteriormente -ya con un gran bagaje conceptual- en las discusiones de los círculos marxistas y de izquierda. Su interpretación distará tanto de un marxismo tradicional de corte soviético (la lectura hegemónica de gran parte del siglo XX) como de las reformulaciones heterodoxas a la manera de Louis Althusser. No obstante, se tratará de una lectura de Marx *desde* América Latina, es decir, desde la periferia explotada por el centro (como se vio en el segundo ensayo) y por el capital que, desde el siglo XV y XVI, se ha abierto paso con el uso desmedido de la violencia. A Dussel le interesaba estudiar a Marx para encontrar un marco crítico categorial capaz de ayudarlo a explicar la pobreza en Latinoamérica (lo cual supone un gran viraje frente a las interpretaciones antes mencionadas).

Enfrentarse a la vasta y profunda obra de Marx no es cosa sencilla. Numerosos y larguísimos ríos de tinta han corrido para intentar comprender (y explicar) aquello que dijo el gran crítico del capital, siendo éste leído de formas muy diversas, por ejemplo, desde la economía, la sociología, la lógica, la historia, la filosofía, la antropología, etcétera. Atendiendo a varias de estas miradas interpretativas -como la de Geörgy Lukács, Louis Althusser, Roman Rosdolsky o los teóricos de la Primera Escuela de Frankfurt, por mencionar algunos- Dussel ha elaborado y ofrecido, desde hace 40 años, su interpretación. Lo que el quinto y el sexto ensayo, titulados “El Marx del Segundo Siglo” y “La Crítica de la Teología como Crítica de la Política” respectivamente, mostrarán en conjunto es una gran síntesis de muchas de las conclusiones a las que ha arribado Dussel a partir de la lectura directa del autor de *El Capital*.

De acuerdo con el pensador argentino, la categoría fundamental desde la cual se desarrollará buena parte de la producción teórica de Marx es la de *trabajo vivo*. “Para Marx, la acción crítica o científica consiste en explicar todas las categorías desde la categoría origen de todas las categorías: el trabajo vivo” (Dussel, 2020, p. 103).¹⁰³ El trabajo vivo, entendido también como *corporalidad viviente*, como *sujeto concreto*, se distinguirá principalmente por dos características: 1) su dignidad absoluta (punto de partida de la reflexión ética y que tendrá grandes consecuencias, como se verá más adelante); y 2) ser la fuente *creadora* del valor, “vida que se objetiva como valor” (Dussel, 2020, p. 98). Esta categoría, olvidada por la economía política burguesa y por gran parte del pensamiento económico contemporáneo (que normalmente parte de categorías abstractas como la de “mercado”), cobra todo su sentido en una crítica de la economía política que plantea, en todos sus momentos, como la contradicción fundante de la sociedad moderna la contradicción *capital/trabajo vivo*.

Esta contradicción es aludida constantemente por Dussel a partir de las palabras del mismo Marx: “El *trabajo vivo* se enfrenta al trabajo pretérito, la actividad al producto, el *ser humano* a la cosa, el *trabajo* [enfrentado] a sus propias condiciones objetivadas como sujetos ajenos, independientes y autónomos como si fueran personas [...] El trabajo mismo que se apropian en lugar de ser apropiados por él” (Marx, 1956, p. 422). Esto quiere decir que

103 Este proceder teórico, es decir, la derivación de las categorías económicas a partir de la categoría primera (trabajo vivo), es realizado por Dussel tanto en este ensayo -de forma breve pero puntual- como en sus *16 Tesis de Economía Política*, específicamente desde la Tesis 1 hasta la Tesis 4, y de manera más desarrollada.

hay una confrontación directa entre la corporalidad viviente y el capital (el cual se presenta como trabajo objetivado/acumulado), entre lo vivo y lo muerto. Pero -y esto es lo realmente preocupante dentro del sistema capitalista- lo que aquí también acontece es la subsunción del primero por el segundo. Lo vivo se convierte en un instrumento para el despliegue de lo muerto. Es decir, cuando el trabajo vivo se presenta en el mercado capitalista como fuerza de trabajo, como esa mercancía mágica capaz de crear más valor del que ella misma tiene (como dirá Marx en el Cap. V de *El Capital*), y se vende por un tiempo determinado para crear plusvalor (sin tener plena conciencia de ello), se puede decir entonces que el trabajo vivo se constituye ahora como un momento de la lógica del capital: “El creador del ser se transforma en una mediación del ser; el trabajo vivo es cosificado, explotado, y de origen metafísico se transforma en un *medio* del valor [...] Esta inversión [...] indica que el sujeto se hace cosa y la cosa se hace sujeto.” (Dussel, 2020, p. 102) Esto último será identificado por Dussel como *fetichismo*. Estamos ya inscritos en un sistema que, de suyo, es necrofilico y se alimenta tanto de la vida humana como de la Naturaleza para el crecimiento indefinido (Marx diría acumulación infinita) de capital, a la manera de una espiral creciente. Un sistema cuya lógica de la muerte muchos pensadores posmodernos decidieron no seguir desentrañando analíticamente o no sometieron a duda a partir de un criterio de la vida.

Este fetichismo del capital -que pasó desapercibido por la economía política clásica (y cuya ceguera sigue replicándose por la economía contemporánea de corte neoliberal) en tanto su discurso se quedó anclado en el ámbito de las apariencias y no atravesó el ámbito de la esencia, *del fundamento de lo que aparece*- será uno de los grandes descubrimientos del autor alemán y se convertirá en una noción ampliamente estudiada por el pensador argentino. En efecto, este concepto que fue rechazado por Althusser al identificarlo con la etapa de juventud de Marx, es decir, con la etapa precientífica, es reivindicado por Dussel al colocarlo en su justa posición dentro de la totalidad de la obra de Marx, cobrando entonces toda su actualidad y potencialidad crítica. Pero no sólo lo reivindica; también se apropia de él para utilizarlo como herramienta conceptual en sus diversos estudios. Así pues, la noción de fetichismo nos conecta directamente con el sexto ensayo en donde lo utilizará como *inversión*, y -para asombro de una izquierda marxista declarada abiertamente atea y de una derecha supuestamente consecuente con los principios de la religión- pondrá de relieve algunos elementos teológicos presentes en el discurso crítico de Marx.

De acuerdo con Dussel, Marx no solamente era un gran estudioso del campo económico, filosófico o histórico (que es como se le ha conocido canónicamente), sino que lo era también del campo teológico. Así lo constata a partir de un breve fragmento de la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, citado al inicio del ensayo: “La crítica del cielo se torna de este modo en la crítica de la tierra [...], la crítica de la *teología* en la crítica de la *política*” (Marx, 1982, p. 492). Pero, ¿cuál es el sentido de esta afirmación enigmática? O antes bien, ¿qué implica la crítica de la teología?

La interpretación dusseliana sostendrá que Marx, en su época, señaló la presencia de una inversión dentro de la religión cristiana. Esto quiere decir que el cristianismo olvidó, desatendió e incluso ocultó, el mensaje crítico y de liberación tanto de Cristo como de los primeros seguidores de su doctrina, un mensaje comprometido con las víctimas y los excluidos de cualquier sistema de dominación. Por su parte, los inicios de esta inversión del cristianismo los localizará Dussel alrededor del siglo IV con la aceptación del cristianismo por parte del Imperio Romano durante el mandato de Constantino. De ser el Dios cercano a los que sufren las injusticias, pasó a ser el Dios fundador de imperios, el Dios de los opresores.¹⁰⁴

Esto llevará a caminos turbios a lo largo de la historia del cristianismo. Uno de ellos -el más actual y cercano a nuestro tiempo y localización geográfica- tiene que ver con que este cristianismo invertido, fetichizado, entra en alianza con el capitalismo. Capitalismo y cristianismo se suelen considerar como elementos no contradictorios, afines entre sí.¹⁰⁵ Pero si

104 Este tema se profundiza en el “Apéndice 1: Descolonización epistemológica de la teología” de *Las Metáforas Teológicas de Marx* (Dussel, 2017, pp. 257-275).

105 Dos ejemplos históricos en los que se puede identificar esta supuesta unión armónica entre cristianismo y capitalismo serían: 1) el cristianismo calvinista que “reformuló cristianismo para hacerlo compatible con la ciencia económica y el mismo capitalismo que nació en su seno” (Dussel, 2020, p. 151); y 2) los fundamentalismos religiosos como los cristianos sectarios norteamericanos, los sionistas de derecha, los fundamentalistas islamistas o la derecha cristiana conservadora y promotora de golpes de Estado y de dictaduras en América Latina.

ya la crítica de la economía política de Marx había develado los mecanismos a partir de los cuales el capital “chupa” la sangre del proletariado (metáfora de Marx y en la que Dussel identifica la presencia del pensamiento semita, pues en éste la sangre es símbolo de la vida), entonces también será necesaria una crítica de este cristianismo invertido y justificador de sistemas de dominación. Esto es la crítica de la teología, por la que se preguntó en un inicio. Una crítica que supondrá un retorno a los orígenes del cristianismo, cuando éste se afirmaba como un discurso crítico que fundamentaba una praxis de liberación; una crítica que permita la conciliación del creyente actual con el sentido crítico del cristianismo primitivo, similar a como lo hicieron Thomas Müntzer en tierras germanas a inicios del siglo XVI o la Teología de la Liberación en América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Así, “un cristianismo crítico (que invierte la inversión de la cristiandad) es *contradictorio* con el capitalismo” (Dussel, 2020, p. 148). Y, por tanto, el creyente crítico se encaminará hacia el proceso de destrucción y transformación (el segundo y tercer momento de la política diacrónica, como se vio en el tratamiento del primer ensayo) del orden injusto, fetichizado, explotador.

A lo largo de estos apartados, que hemos intentado sintetizar, se han hecho explícitas, por una parte, tanto la necesidad del reconocimiento de la dignidad del Otro/a y de todos los saberes que habían sido encapsulados en la periferia global, así como la de entablar un diálogo crítico con la propia Modernidad. Pero, además, se ha tratado de enfatizar la necesidad de un momento positivo de la política, capaz de articular el proceso político más allá de la mera negación del orden vigente, apuntando hacia otra realidad posible. Todos esos temas son recogidos en una de las últimas incursiones teóricas de la Filosofía de la Liberación: la estética. Un tema cuya elaboración apenas comienza y se presenta hacia el final del texto con la cautela de ser enunciada a través de siete “hipótesis generadoras”.

Empecemos por definir los temas centrales de esta exposición. A la estética se le define como un *sub-mundo* dentro de un *mundo*, es decir dentro de una “Totalidad ontológica” (Dussel, 2020, p. 164). El campo estético natural está compuesto por la totalidad de los entes de un mundo que, en tanto bellos, forman parte de él. Pero ¿qué es lo que define a lo bello como tal?

La propuesta de Dussel define la belleza análogamente a como lo hace con el valor de uso. El valor estético de las cosas, su belleza, se formula en términos de una *relación en acto*. Ya que ella “no es ni mera existencia subjetiva ni tampoco sólo una propiedad física de la cosa real [...], la belleza es un fenómeno que se refiere a propiedades físicas de las cosas reales, es decir, que es parte del *cosmos* [...], pero que se manifiesta fenomenológicamente con *sentido* al ser *subsumido* en el *mundo*” (Dussel, 2020, p. 159). Ahora bien, si en el valor de uso la cosa real se constituía en función de la *necesidad viviente*, en la belleza la cosa real se constituye en función del “criterio de la afirmación de la vida del observador de la cosa real, en tanto es inteligida sensible y emotivamente” (Dussel, 2020, p. 160),

La *aísthesis* será integrada al sistema categorial dusseliano como una facultad con la que los seres vivos cuentan y que les permite relacionarse con los objetos de su mundo como cosas *bellas*; dicha capacidad de percepción de la belleza manifiesta simultáneamente una comprensión del ser-en-el-mundo, así como un querer-vivir-en-el-mundo. Se trata de una facultad volitiva que afirma el deseo de vivir desde la naturaleza de la subjetividad. Pero una vez se pasa al ámbito del mundo transformado culturalmente, a la *aísthesis* se le debe distinguir de la *poíesis*. El autor desarrolla *aísthesis* como una posición primera o facultad de la subjetividad que descubre las cosas reales y su belleza contenida, mientras que la *poíesis* es elaborada como el momento óptico o productivo de la obra artística. El filósofo en cuestión abre en su sistema categorial la posibilidad de percepción y desarrollo estético y artístico por todos los mundos culturales al afirmar que “la *aísthesis* es determinada culturalmente” (Dussel, E., 2020, p. 168). Es precisamente en la técnica o el uso de instrumentos culturales que se consigue transformar la naturaleza del mundo, abriendo la posibilidad de expresar ópticamente una creación artística (*poíesis*) como *obra de arte*. La obra de arte supone ya una *aísthesis*, pero con el uso de instrumentos se consiguen desarrollar los momentos de la estética natural, se consigue crear pinturas, música o danzas nuevas que manifiestan una historia cultural contextualizada y en relación con otros campos de la existencia de cada mundo.

Por otra parte, Dussel identifica una mutua determinación entre el campo estético y otros campos de la vida humana como lo son el económico, el ético y el político, por mencionar algunos. Además, afirma la inexistencia de una última instancia que determine el resto. Las normas estéticas de la obra de arte son, como el resto de los campos de la vida, determinadas

histórica y culturalmente. Aunque con frecuencia un campo domina y mediatiza al otro, el autor aboga por una mutua determinación en la cual los campos involucrados no pierdan su autonomía. Al enumerar ciertos ejemplos históricos en donde el mundo estético-artístico se encontraba al servicio de una política fetichizada como *propaganda mercantil*, el autor describe un “uso fetichista del arte” (Dussel, 2020, p. 175).

En contraposición con una estética anclada en el individualismo moderno (como lo es la kantiana), el filósofo de la liberación propone una definición de la obra de arte paralela al arte comunitario, la cual integra el concepto de una *estética obediencial* fundamentada en un *consenso* de la comunidad y de la cual surjan obras que aparezcan con un *sentido*, comprensibles *para el pueblo* por haber sido *creadas por él*. Es decir, la estética de la liberación responde a una vida comunitaria, atendiendo a las necesidades de esta última. Todo ello sin tratar de imitar acríticamente las estéticas vigentes o impuestas por el centro, y sin menospreciar las obras de los artistas de las culturas de la periferia llamándoles kitsch, folclor o estéticas *feas*. Dussel es contundente al criticar la historia de la estética hegemónica y la invención de una historia mundial del arte que toma como punto de partida a la Antigüedad griega, atravesando toda la “Edad Media” hasta llegar a la Modernidad, la cual desde 1492 ha impuesto en todos los mundos del cosmos valores coloniales, capitalistas, racistas y eurocéntricos.

Con esto Dussel presenta el último capítulo abierto en su pensamiento, el cual se nutre de todos los avances que su filosofía ha asimilado en los últimos años. En este esbozo de una estética de la liberación ya se distinguen, por ejemplo, los momentos crítico positivo y crítico negativo en la construcción de una nueva Totalidad. Además, en su perspectiva estética se integra su posición crítica con respecto a la Modernidad, con la cual se debe entablar un diálogo cuidadoso de no replicar su lógica dominante. No obstante, este es un tema abierto que se irá transformando y consolidando en los años venideros, de ahí que debamos entender estas reflexiones como hipótesis en un estricto sentido.

Como se ha visto de manera esquemática y general, muchos de los temas presentados en el libro son la continuación de largos años de reflexión de nuestro autor, presentando además nuevas aportaciones provocativas para el asombro tanto de las anteriores como de las nuevas generaciones. Esto es prueba indudable de que la Filosofía de la Liberación se mantiene activa y receptiva ante los nuevos problemas que se le presentan al pensamiento crítico latinoamericano.

El giro decolonial, como se abordó en la Introducción de la presente reseña, se debatía entre una serie de problemas cercanos al proceder político de los últimos años. Si bien este libro se publicó en un momento de cambio positivo en que el retorno de los gobiernos progresistas en América Latina apenas se vislumbraba (como Argentina, por ejemplo), junto con el importante movimiento de masas que condujo al cambio de la constitución chilena, no obstante, la situación se fue agravando con el golpe de Estado en Bolivia y con la creciente pandemia de escala mundial que ha pegado de manera muy agresiva a los países del Sur. Todo ello, aunado a muchos otros eventos difíciles de enumerar, impedía una clarificación sobre el presente y el futuro: una crisis que movía el tablero geopolítico y que ofuscaba -de forma casi fatalista- cualquier intento de liberación.

Sin embargo, la crisis como el momento de coyuntura en el que se abre la imperante necesidad de elegir presenta también la oportunidad de ejecutar un cambio ante el pronóstico del desastre. “Triunfo o fracaso, justicia o injusticia, vida o muerte, en definitiva, la salvación o la condenación”, como sostenía Kosselleck (2012, p. 132), son los límites en los que hoy se juega el destino de la humanidad.

En este contexto, el libro de Dussel nos presenta la necesidad de la alternativa: la de un ir más allá de los negacionismos o de la sola reivindicación identitaria en la política, la economía, el conocimiento y la estética. Pero también nos muestra la posibilidad de dicha alternativa: la de la construcción, en el terreno de lo concreto, de una nueva Edad de Mundo Transmoderna. Semejante tarea requiere de espíritus valientes, llenos de profunda vitalidad. “El único entusiasmo justificable es el que acompaña a la voluntad inteligente, a la actividad inteligente, la riqueza inventiva en iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente”, solía decir Gramsci (1986, p. 100). Esta nueva obra de Dussel es una de esas iniciativas concretas que nos permitirían alcanzar esa famosa transformación de lo existente.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro-Gómez, S., 2019. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E., 2006. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- , 2009. *Política de la Liberación. La arquitectónica*, Vol.II. Madrid:Trotta.
- , 2017. “Apéndice 1: Descolonización epistemológica de la teología”. En Dussel, E., *Las Metáforas Teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- , 2018a. *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- , 2018b. “Epílogo”. En Gandarilla, J. y Moraña, M. (coord.). *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- , 2020. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Gramsci, A. 1986. *Cuadernos de la Cárcel*, trad. de Ana María Palos, México: Era.
- Koselleck, R., 2012. *Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis»*, trad. de Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta.
- Lúkacs, G., 2005-2006 “Sobre la esencia y la forma del ensayo (1910)”, trad. de Cecilia Tercero Vasconcelos, *Anuario de Letras Modernas*, 13. México: UNAM.
- Marx, K., 1956. *Teoría del plusvalor*, trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- , 1982. “Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, trad. de Wenceslao Roces. En *Obras fundamentales*. México: Fondo de Cultura Económica.

MILLS, FREDERICK B. (2018) ENRIQUE DUSSEL'S ETHICS OF LIBERATION. AN INTRODUCTION. PALGRAVE MACMILLAN. USA.

CARLOS E. DE TAVIRA LEVERONI
FFyL, UNAM

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba desde una cultura determinada), pero además articulada (explícita o implícitamente) desde intereses de clases, grupos, sexos, razas, etcétera, determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial (Dussel, 2015, p.28).

Desde la década de los setenta del siglo pasado, el diálogo Sur-Sur, como encuentro intercontinental de las periferias, tomó entre las manos un proyecto filosófico emancipatorio que reconocía frente a sí la avasallante cultura imperialista (Cfr. Dussel, 2015, pp.29-30). No obstante, pese a los sinceros esfuerzos de pensadores como K-O Apel, o Immanuel Wallerstein, el diálogo Norte-Sur, como momento analéctico de reconocimiento del Otro (Sur), continúa sin permear lo suficiente como para afirmar una simetría entre ambas comunidades de comunicación: las centrales y las periféricas.

Allende la invisibilización del pensamiento latinoamericano en los grandes debates filosóficos, de las academias norteamericanas y europeas, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, en su largo tránsito, ha logrado introducirse con un efecto disruptivo y cuestionador de la totalidad occidental. No es fortuito que, por poner un ejemplo, la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP) la caracterice como el movimiento y método filosófico latinoamericano con mayor recepción internacional, y de mayor influencia en América Latina y los Estados Unidos (Cfr. Mendieta, 2016).

La filosofía de la liberación tiene el objetivo de pensar de manera distinta el papel de América Latina en la historia mundial, a partir de recursos intelectuales autóctonos, a partir de la dependencia económica, cultural, y política. Tiene un objetivo práctico: la liberación. En términos generales, la filosofía de la liberación se define a sí misma como un discurso contra-filosófico, ya sea como una crítica al colonialismo, imperialismo, globalización, racismo y sexismo, que está articulado a la experiencia de explotación, destitución, alienación y reificación, en el nombre de proyectos de liberación autonomía y autenticidad [traducción propia¹⁰⁶] (Mendieta, 2016).

La filosofía de la liberación, como movimiento filosófico del Sur global, apunta, asimismo, al reconocimiento inevitable, visible y perentorio del discurso del Otro fuera de Europa, el de las víctimas oprimidas y excluidas como un primer momento su ética (Cfr. Dussel, 1998,

106 Todas las citas y referencias de obras provenientes originalmente del inglés son una traducción propia.

p.76). De tal manera, que es en sus principios éticos (material, formal y de factibilidad) donde se halla la misión histórica de la filosofía de la liberación como proyecto de humanismo planetario. Principios que el filósofo norteamericano Frederick Mills —cuya obra se desea reseñar aquí— introducirá para ser leída, discutida y divulgada en el Norte global en su reciente libro *Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An introduction*¹⁰⁷.

Frederick Mills, profesor de Filosofía en la Universidad de Bowie, dedica siete capítulos a una introducción a la ética de la liberación, que si bien centra la mirada en una de las máximas obras dusselianas, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* a dos décadas de su publicación, su escrito funge también como una síntesis elocuente del pensamiento filosófico de Enrique Dussel, pues incursiona, a partir de los principios material, formal y de factibilidad de la ética, en las reflexiones políticas, económicas y transmodernas del filósofo de la liberación. Reconoce también en su historia de vida el sendero que le condujo a desarrollar una ética que en sus inicios se pensó eminentemente latinoamericana, pero fue derivando en una ética para un humanismo planetario indispensable para la producción y reproducción de la vida humana y la biósfera.

[...] pretendo articular cómo Dussel justifica la lucha por la liberación: (a) explicando las principales categorías de la filosofía de la liberación; (b) describiendo el método analéctico; (c) articulando a detalle los principios éticos, y, (d) mostrando cómo esos principios son subsumidos en el campo político y económico (Mills, 2018, p.1).

El esfuerzo de Mills por introducir la amplitud de la filosofía dusseliana a través del esclarecimiento de los principios de su ética de la liberación, como él mismo señala, debe partir, en un primer momento, de la fenomenología de Emmanuel Levinas como revés de la ontología heideggeriana; y, aunado a ello, repara en explicar al Norte global la teoría de la dependencia como sutura del reconocimiento del Otro con el pensamiento crítico latinoamericano. Estas claves del pensamiento de Enrique Dussel, son fundamentales para el entendimiento cabal de su obra, ya sea en tanto filosofía política, crítica a la economía política, y como praxis liberadora. De ser comprendido lo anteriormente señalado, conforme al orden de exposición del filósofo norteamericano, es menester aducir que la filosofía de la liberación se plantea la negación de la negación de la producción y reproducción vida humana, declaradamente opuesta a los sistemas totalizantes. “Totalidad y alteridad son categorías que enmarcan la lucha entre, por un lado, sistemas totalizantes que instrumentalizan la vida humana, y por el otro la alteridad de las víctimas por debajo de esos sistemas” (Mills, 2018, p.21).

Sin embargo, como bien interpreta Mills, para Dussel ni siquiera sistemas como totalizantes como el capitalismo están completamente cerrados, existe una brecha en que la alteridad resiste a la completa instrumentalización “[...] porque la negatividad del Otro es como un vacío que siempre impide al círculo cerrarse como una Totalidad cumplida: son dos semicírculos que nunca se unen porque el Otro es insistematizable, incomprendible, Misterio de la libertad que nos relanza continuamente como historia” (Dussel, 1973, p.175).

La otredad se devela en el encuentro cara-a-cara, es decir, en el momento de la epifanía del Otro. “La epifanía del Otro es una auto-revelación de un ser autónomo cuyo punto de vista es trans-ontológico, o bien, exterior a la ontología y no puede ser entendido en términos de categorías ontológicas” (Mills, 2018, p.48). No es suficiente, por tanto, abordar la opresión a partir del método dialéctico y de términos puramente ontológicos, sino que el postulado dusseliano se propone desarrollar un método trans-ontológico capaz de aproximarse al Otro y comprender la totalidad en sí misma como una entidad: el método analéctico.

El término analéctico, *aná*, más allá, *léctico*, de *logos*, refiere a una perspectiva más allá del logos. Logos aquí refiere a la totalidad hegemónica en el sentido determinado por el horizonte de la razón instrumental de occidente. La analéctica es una perspectiva cuyo punto de referencia descansa más allá del sentido de tota-

107 El mismo Dussel, en los comentarios al inicio de la obra de Mills, la reconoce como una práctica de diálogo Norte-Sur en el camino de la descolonización de la filosofía eurocéntrica frente al riesgo planetario del suicidio colectivo ecológico de la modernidad (Cf. Dussel en Mills, 2018).

lidad hegemónica [...] El movimiento de la ontología al trans-ontológico, de la dialéctica a la analéctica no es solo una superación crítica de la ontología. Uno puede trascender de la ontología por medio de una perspectiva cínica nihilista o absurda. (Mills, 2018, pp.53- 54).

La decisión expositiva de Mills, al explicar el movimiento de la perspectiva ontológico-dialéctica por una trans-ontológica bajo el método analéctico se halla fundamentada en *Para una ética de la liberación latinoamericana (tomo II)*, en tanto Dussel señala que “El Otro es lo ético originario, en cuanto es el origen de la eticidad y la moralidad [...]” (Dussel, 1973, p.188). Toda praxis liberadora tiene como primer objetivo *reconocer al Otro* en tanto alteridad, como exterioridad a la totalidad; y de tal encuentro emana la posibilidad de establecer principios de acción racional conformes con la producción y la reproducción de la vida humana más allá de la avasallante dominación. Haciendo alusión a la autobiografía de Rigoberta Menchú, el método analéctico expone el encuentro cara-a-cara con el Otro como condición de posibilidad de la ética de la liberación puesto que, como apunta Mills al respecto: las víctimas son los potenciales protagonistas de la teoría y praxis liberadora (Cfr: Mills, 2018, p.58).

La obra de Frederick Mills aquí expuesta concentra un especial esfuerzo analítico-expositivo en su cuarto capítulo *The Ethical Principles* para elucidar los tres principios que sostienen, no sólo a la ética de la liberación, sino, en gran medida, al pensamiento político y económico de Enrique Dussel y su crítica a la racionalidad instrumental. Los tres principios desarrollados por Dussel en su *Ética de la Liberación* (1998), derivan de sus más importantes discusiones teóricas, a las cuales Mills recurre de primera mano para poder presentarlas con claridad.

PRINCIPIO MATERIAL DE LA VIDA HUMANA Y LA NATURALEZA.

En primer lugar, *el principio material* parte de la premisa de que la ética de la liberación es una ética de la vida y que, por tanto, se ve obligada a actuar siempre en beneficio de la producción y reproducción de la vida humana y de la biosfera (Cfr: Dussel, 1998, p.55; Mills, 2018, p. 66). La ética de la liberación, así como su praxis, implica la negación de toda negación material de la vida humana. El capitalismo, como sistema totalizante concentrado en la reproducción del capital mediante el exterminio de la madre naturaleza y la explotación del trabajo humano es, en efecto, un sistema que niega la vida humana y que conduce al ser humano al suicidio colectivo; siendo así, en efecto, irracional. Explica Dussel:

No debe extrañar entonces que esta Ética sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La Ética de la Liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando (Dussel, 1998, p.11).

Mills, en su desarrollo de la afirmación vida, alude a las recientes investigaciones de Jorge Zúñiga sobre el principio de imposibilidad (2017). Los aportes de Zúñiga expresan dos ideas *irrebasables* de la ética de liberación:

1. Ningún acto humano o ninguna práctica es fácticamente posible sin el sujeto viviente ni la naturaleza.
2. Ninguna realidad humana puede ser realizable sin el sujeto viviente y la naturaleza.

Aquí nos enfrentamos a dos principios de imposibilidad en los que ambos son mutuamente implicados. Uno es una extensión del otro. Por tanto, ambos se basan sobre la aceptación de la idea de que la realidad humana (realidad práctica intersubjetiva), se crea y transforma a través de prácticas, acciones y pensamientos del ser humano. Esto es a lo que nos referimos como realidad práctica, ya que implica la relación cara-a-cara. Así, la realidad práctica significa que la realidad es posible y depende de nuestros pensamientos y nuestra praxis (Zúñiga, 2017, p. 55).

Mills coincide con Zúñiga al preponderar el principio de imposibilidad ante cualquier formalidad de la ética, ya que, como indica la alusión anterior, la conservación de la vida humana es la condición de posibilidad por excelencia de toda ética y de todo acto racional. Los sistemas totalizantes que niegan la vida humana son, bajo este principio, *incorrectos*, contrarios a la ética. En consecuencia, de este primer principio deberá surgir otro que vehiculice argumentativamente la ética de la liberación, mismo que se gestará como producto de uno de los más importantes diálogos Norte-Sur en la trayectoria filosófica de Dussel.

PRINCIPIO FORMAL DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.

El segundo principio de la ética de la liberación, proviene de la discusión que por más de una década mantuvo Dussel con el filósofo alemán Apel, exponente de la ética discursiva. *El principio formal* tiene la finalidad de promover la producción y la reproducción de la vida en comunidad, en armonía con la Madre Naturaleza (Cfr. Mills, 2018, p.81). Fue gracias a desarrollos de la ética del discurso apeliiano, como el *a priori* de la comunidad de comunicación, y a su crítica desde el Sur, que Dussel halló el problema de la exclusión de sectores oprimidos de la comunidad de comunicación como uno de los principales impedimentos formales de su ética. Dicho en palabras de Mills

Una comunidad de comunicación que asume la prevalencia del sistema capitalista, con su inequidad estructural [...] no puede expresar, en buena fe, estar promoviendo una simetría máxima de todos los que son afectados [...] Para aquellos que son dominados o excluidos no estarán incluidos en el diálogo, o estarán incluidos con ciertas desventajas respecto a quienes los dominan (Mills, 2018, p.82).

Para que formalmente pueda haber praxis liberadora, los grupos oprimidos, las víctimas, deberán encontrarse en igualdad de condiciones para dialogar y tomar decisiones. Ésta no fue solamente la principal crítica esgrimida por Dussel a la pragmática trascendental de Apel, sino que también se volvió el principio formal de la ética de la liberación. La explicación de Mills sobre el principio formal de la ética de la liberación, repara en presentar la respuesta de Dussel a la tesis de la comunidad ideal de comunicación de Apel, explicitando el vínculo de este segundo principio con el principio material. Dicho vínculo se manifiesta en el hecho de que personas alienadas y en condiciones de explotación no se encontrarán simétricamente posicionados para argumentar con quienes los oprimen. Superar la negatividad del sistema capitalista sobre la vida humana como la opresión significaría, entonces, equilibrar las condiciones materiales y por ende argumentativas. Empero no siendo esta la realidad de América Latina como periferia, como exterioridad, es menester acudir al método analéctico. “Desde el punto de vista analéctico, la ética discursiva no considera suficientemente que muchos interlocutores simplemente no pueden participar en términos iguales en términos de toma de decisiones sobre materias que les afectan directamente” (Mills, 2018, p.2018). En resumen, el principio formal de la ética de la liberación, siempre engarzado a las raíces trans-ontológicas y analécticas, apelará forzosamente a igualar las condiciones argumentativas de las comunidades de comunicación de la alteridad frente a las comunidades dominantes.

PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD Y LA RACIONALIDAD ESTRATÉGICA DE LA ÉTICA.

El tercer y último principio de la ética de la liberación, es aquél que permite la transformación de las instituciones y de las relaciones entre los sujetos; el *principio de factibilidad*. Remitiéndose al radical principio zapatista, el cual vio la luz en la Declaración de la Selva Lacandona: *Otro mundo es posible*, Mills se adentra en la exposición de la factibilidad. Mills aducirá, basándose en la *Ética de la liberación* (1998) y en las *14 tesis de ética* (2016) que la lucha para hacer posible la superación de la negación de la vida humana y la degradación de los ecosistemas son un imperativo categórico de la ética dusseliana (Cfr. Mills, 2018, p.93).

La distinción con base en la cual Mills explicará la factibilidad ética, echará mano de obras

como la *Crítica de la razón utópica* de Franz Hinkelammert (1984) y *The material principle and the formal principle in Dussel's ethics* de J. L. Marsh (2000). Siguiendo a Marsh, si bien el capitalismo es lógica, empírica y técnicamente factible, bajo la perspectiva de la liberación, es éticamente infactible (Cfr. Mills, 2018, p.94). Es éticamente infactible dado que contradice tanto el principio material de la ética como producción y reproducción de la vida; y el principio formal, puesto que separa a la sociedad en clases, cuyas relaciones de subalternidad impiden la igualdad de condiciones de diálogo y toma de decisiones. Por tanto, la factibilidad ética está vinculada forzosamente al principio material y al principio formal (Cfr. Mills, 2018, p.94).

Sin embargo, un elemento inalienable del principio de factibilidad es que, sujeto a los dos principios anteriores, también deberá complementarse de la racionalidad estratégica para lograr transformaciones en el mundo de la vida. Dicho en palabras de Dussel:

El *criterio de factibilidad* podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera: el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la «eficacia» formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental estratégica. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto *imposible*. Es decir: «Ningún proyecto puede realizarse sino es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad». [...] La razón estratégico-instrumental tiene su lugar insustituible en la ética. Se ocupa de los «medios-fines» de la acción humana (Dussel, 1998, p. 266).

Es de ese modo que Mills sostendrá que la razón estratégica puede hacer posibles transformaciones en las condiciones socio-económicas y políticas; aquello requiere transitar más allá de la crítica y de la deconstrucción (Cfr. Mills, 2018, p. 99). El principio de factibilidad conduce la praxis a acciones políticamente efectivas para la transformación y liberación de las comunidades humanas.

Los tres principios de la ética de la liberación serán subsumidos por la propuesta política y económica de Dussel. Por ello Mills emprende la tarea de introducir, asimismo, las tesis políticas y económicas de la filosofía de la liberación de Dussel. Para que una práctica política, o un sistema económico sean liberadores deben ser consecuentes con los tres principios, conservando la vida, igualando las condiciones políticas de toma de decisiones, y siendo fácticamente viables conforme la razón estratégica.

LA POLÍTICA Y LA SUBSUNCIÓN PRINCIPIOS ÉTICOS

La clara distinción de Dussel de las categorías del poder en la política (*potentia*, *potestas* e *hiperpotentia*¹⁰⁸), deben ser comprendidas, según la lectura de Mills, como únicamente posibles de cumplirse los principios éticos material, formal y de facticidad. Por un lado, la política, para considerarse éticamente justificable debe ceñirse al principio de imposibilidad, siendo que, como señala Mills, “sin la existencia del ser humano vivo y la naturaleza, ni la política ni cualquier otra realidad humana es posible” (Mills, 2018, p. 105). En segundo lugar, la praxis política, en el sentido liberador, debe dirigirse y tener por principio, a la simetría de las condiciones de participación y de argumentación para ser considerada democrática (Cfr. Mills, 2018, p. 106). Asimismo, la política de la liberación pretende ser fácticamente posible

108 Dentro del sistema filosófico de Enrique Dussel, el poder político se puede comprender bajo tres categorías: *potentia*, es decir, “[e]l poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía” (Dussel, 2006, p. 27); *potestas*, como ejercicio delegado del poder investido en instituciones de gobierno (cfr. Dussel, 2006, p.27); e *hiperpotestas* como la recuperación del poder constitutivo frente al *potestas* corrompido (cfr. Mills, 2018, p.105).

y materializarse en instituciones y tomas de decisión. Sin embargo, frente a toda interpretación utopista de la política, como bien aclara Mills, la política de la liberación apela al desinvolvemento de una racionalidad estratégica crítica para traer consigo la transformación del orden establecido, en consecuencia con los principios material y formal (Cf: Mills, 2018, p.107). En efecto, aquello no es sino la subsunción de los principios éticos en una teoría política crítica (Mills, 2018, p.107).

La subsunción de los principios éticos para la política delinea el objetivo preciso del poder del pueblo: la recuperación del poder corrupto y fetichizado. Dicha finalidad, supone que la corrupción del poder vela el camino para *potentia* y *potestas* como condiciones de posibilidad de transformación, para cuya única alternativa es la *hiperpotentia* conceptualizada por Dussel como *el poder del pueblo* autocrítico y comprometido con las voces que representa estableciendo nuevos consensos contrahegemónicos (Cf: Mills, 2018, p.117).

LA ECONOMÍA POLÍTICA Y LA SUBSUNCIÓN DE LOS PRINCIPIOS ÉTICOS.

En el mismo sentido en que Mills expone la política de la liberación, efectúa también un análisis de las *16 tesis de economía política* (2014). Afirmando lo siguiente:

En el campo económico, la perspectiva del trabajo vivo y su relación metabólica con la naturaleza es el punto de partida para la crítica de la economía política y el desarrollo de normas para una economía de la liberación (Mills, 2018, p.131).

El clamor de justicia que da sentido a la filosofía de la liberación, bajo cualquier sistema económico, según Mills en su lectura de Dussel, depende de su conformidad con las normas materiales, formales y estratégicas. Empero, las implicaciones éticas de un sistema económico no son siempre evidentes, por lo que una verdadera crítica de la economía debe *des-cubrir* el movimiento *real* del capital, así como su impacto en la vida humana y la naturaleza. Dichas ideas de la ética de la liberación, incluyendo el método analéctico, se encuentran ya implícitos en la obra de Marx (Cf: Mills, 2018, p. 132). Por lo anterior, como bien señala Mills:

Desde el punto de vista de la ética de la liberación, el sistema capitalista no-ético, porque explota la vida humana y la biosfera en favor de la acumulación privada sin considerar la dignidad de la vida. Esta explotación toma forma de alienación del trabajo vivo, en tanto este produce y reproduce su posibilidad de vivir. (Mills, 2018, pp.132-133).

El trabajo, tanto en para el pensamiento de Marx como para la ética de la liberación, posibilita la producción y reproducción de la vida humana. Superar la alienación del trabajo vivo requiere, arguye Mills, la transformación del sistema económico en un modo que organice el ciclo de producción de acuerdo con normas derivadas de los tres principios éticos (Mills, 2018, p. 141).

PALABRAS FINALES.

Mills posiciona en el debate la necesidad de asumir la ética de la liberación para la transformación del sistema negador de la vida mediante el diálogo intercultural. El proyecto liberador de Dussel, tal como arguye Mills, debe fincar a la construcción de un humanismo planetario, anti-totalitario y transmoderno (Cf: Mills, 2018, p.146), lo cual es fácticamente imposible sin un diálogo *transversal* e intercultural, más allá de la cultura moderna europeo-estadounidense (Cf: Dussel, 2015, p.52). Cada comunidad cultural, en diálogo con otras comunidades, retiene y desarrolla una contribución única al humanismo planetario mientras encuentra puntos de convergencia con más amplias comunidades de comunicación” (Mills, 2018, p.151).

Mills, cierra su trabajo introductorio invitando no solo a fortalecer el diálogo Norte-Sur,

sino a asumir la corresponsabilidad liberadora para evitar el desastre que ha traído el capitalismo, replanteando una nueva hegemonía centrada en los consensos que afirmen la producción y reproducción de la vida.

Este dialogo solo puede promover la transformación del sistema actual si se vincula con los movimientos sociales y otras expresiones organizadas del poder popular en condiciones simétricas de comunicación. Un creciente disenso mundial tiene el potencial para formar uno nuevo consenso hegemónico que detenga la marcha del suicidio colectivo y salvar nuestro planeta. [...] de no hacerlo estamos perdidos (Mills, 2018, p.155).

BIBLIOGRAFÍA

- Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires.
- , 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la explotación*. Editorial Trotta. Madrid
- , 2006, *20 tesis de política*. Siglo veintiuno editores. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). Ciudad de México.
- , 2014, *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. Siglo veintiuno editores. Ciudad de México.
- , 2015, *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. UACM. Ciudad de México.
- , 2016, *14 tesis de ética: hacia una esencia del pensamiento crítico*. Editorial Trotta. Madrid.
- Hinkelammert, Franz (1984) *Crítica de la Razón Utópica*. Editorial DEI. San José
- Marsh, J. L. (2000) “The material principle and the formal principle in Dussel’s ethics”, en L. M. Alchoff y E. Mendieta (Eds.) *Thinking from the underside of history: Enrique Dussel’s philosophy of liberation*. pp.51-67. Rowman and Littlefield publishers. Lanham.
- Mendieta, Eduardo (2016) “Philosophy of liberation”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Primera publicación 28 de enero de 2016. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/liberation/>.
- Mills, Frederick B. (2018) *Enrique Dussel’s Ethics of liberation. An introduction*. Mac Millan. USA.
- Zúñiga, Jorge (2017) “The principle of impossibility of the living subject and nature”. En *the CLR James Journal*, 23 (1-2), pp.43-59.

**BOLETÍN INFORMATIVO AFyL
PRIMER SEMESTRE 2021**

SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: “LA MODERNIDAD JAQUEADA: HACIA UNA NUEVA EDAD DEL MUNDO”

Simposio inscrito en el marco del XX Congreso Internacional de Filosofía “Humanismo incluyente, diversidades, filosofía y bien común”, organizado de manera bianual por la Asociación Filosófica de México (AFM). El Simposio es la reunión más grande de México dentro de un Congreso Nacional en el ámbito de la Filosofía y en esta versión se propone pensar la necesaria transición a una Nueva edad del mundo ante la modernidad capitalista y el colapso de la biodiversidad terrestre. El encuentro se llevará a cabo en San Luis Potosí (México), el primer semestre del 2021 y la modalidad de será online. Contacto: simposioafylSLP@gmail.com

CONGRESO INTERNACIONAL “LUCHA Y LIBERACIÓN HOY”

Evento organizado desde la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ, Chihuahua, México) en participación conjunta con la University of Texas, El Paso (UTEP). El encuentro girará en torno a los conceptos de praxis, movilización social, ciencia y filosofía moral de la lucha y liberación en el contexto contemporáneo y contará con las conferencias magistrales del Dr. Enrique Dussel (AFyL, UNAM-I) y del Dr. Leonard Harris (PBOS, Purdue University). Fecha de realización: 5 y 6 de marzo 2021 (modalidad online). Contacto struggleandliberation@gmail.com

SEMINARIO PERMANENTE DE FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN “PERSPECTIVAS Y PROSPECTIVAS”

Organizado por AFyL México desde el 2010, este seminario es un espacio destinado a la difusión y desarrollo permanente de la Filosofía de la Liberación. El presente Ciclo (III, Modulo II), contará con la lectura, exposición y discusión de la obra: “Política de la Liberación: Crítica” (Tomo I, Trotta, 2007) del Dr. Enrique Dussel. La instancia se realiza de forma quincenal, siendo autogestiva, abierta a público general y gratuita. Fecha de realización: 19 de febrero al 4 de julio del 2021 (vía zoom). Contacto: semilleroafyl@outlook.es

SEMINARIO EN TORNO A LAS 16 TESIS DE ECONOMÍA POLÍTICA DE ENRIQUE DUSSEL (AFYL-SLP)

Espacio organizado desde el 2019, donde se han trabajado textos del pensamiento decolonial, así como de la filosofía y teología de Ignacio Ellacuría. En el primer semestre de este año se expondrán y trabajarán las 16 tesis de economía política de Enrique Dussel. Las sesiones se realizan de manera quincenal los días jueves, el formato será virtual y la fecha de inicio se informará oportunamente. La actividad es abierta a todo público interesado. Contacto: octavio.90@gmail.com

DIVERSAS ACTIVIDADES AFYL ARGENTINA

1) Curso de Posgrado “Debates actuales en torno a la Estética, la Pedagogía y la Epistemología desde la perspectiva de la Filosofía de la liberación” U. Nacional del Comahue, Facultad de Ciencias de la Educación. Inicio abril 2021. Contacto: formacionafyl.ar@gmail.com 2) Taller “Introducción a la Filosofía de la Liberación. Hacia un pensamiento decolonial” Universidad Nacional de las Artes, Folklore. Inicio 6 de marzo de 2021. Contacto: folklore.extension@una.edu.ar 3) Diplomatura “Religiosidad en Abya Yala, Geopolítica y Movimientos Sociales”, Universidad Nacional de San Isidro, (cuarta cohorte); versión en homenaje al maestro Juan Carlos Scannone. La diplomatura universitaria en filosofía de la liberación es un proyecto político-educativo 100% virtual, que a mediados de año avanzará a su quinta cohorte. Contacto: formacionafyl.ar@gmail.com

