

FINITUD DEL SUJETO Y TRANSFORMACIÓN MEDIATIZADA:
EL PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD CRÍTICO-NEGATIVO DE LA POLÍTICA

Jorge Zúñiga M.

[Forthcoming in: Dussel, Enrique *et. al. Política de la liberación. Crítica y deconstrucción del sistema político*. Madrid: Trotta, 2019]

Introducción / 1

1. La factibilidad y el criterio de lo factible / 3

2. Factibilidad de la praxis en su realización con las ideas trascendentales / 5

3. La factibilidad crítica: crítica de las alternativas / 8

 3. 1. El argumento trascendental: la vida como límite de la realización de ideas trascendentales / 9

 3. 2. La complejidad de la construcción de las alternativas / 10

 3. 2. 1. Sobre el segundo momento del despliegue histórico de la política / 11

 3. 2. 2. Complejidad de los procesos de transformación: transformación mediatizada y gradual del sistema político vigente / 14

4. El principio de factibilidad crítico-negativo de la política/ 21

Palabras finales / 23

Bibliografía / 26

Introducción

La problemática de la factibilidad guarda una especificidad con respecto a los temas hasta ahora tratados en el segundo momento (o configuración) del proceso de liberación. En este segundo momento la crisis del sistema se despliega históricamente, en donde el sistema dado institucionalizado se ve amenazado por las consecuencias negativas de su ineficacia para ofrecer soluciones a los problemas políticos, materiales y culturales de la esfera pública. Esta ineficacia debe entenderse en un doble sentido: por una parte, como efecto intencional negativo producido por él mismo tal como el sometimiento del salario a las leyes *sociales* del mercado capitalista. (Este efecto intencional también puede verse como una falla estructural *necesaria* generada y alimentada por los propios representantes del sistema fetichizado). Por otra parte, la ineficacia puede también verse como producto de una forma de pensar, de racionalizar, de los mismos actores que representan el sistema dado dominante. Este *doble sentido de la ineficacia sistémica* puede considerarse, así, como un resultado esperado y como producto de un modo de racionalizar la realidad social.

De esta forma puede entenderse la negatividad del sistema como una irracionalidad de lo racionalizado, para expresarlo con palabras de Hinkelammert¹, lo cual tiene como resultado intencional de su acción un objetivo plenamente consciente producto, a su vez, de una racionalidad invertida. Hinkelammert acierta bien cuando afirma que uno de los problemas actuales que están provocando los efectos negativos que estamos viviendo, sufriendo y experimentando, se debe a la identificación de la racionalidad medio-fin (racionalidad instrumental) con la racionalidad *como tal*. Cuando esta identificación se presenta en la consciencia del sujeto, acontece en la práctica de la dominación el acto de la buena consciencia. Esto es, claramente, un contrasentido. No obstante, ello es producto de una

¹ *Cfr:* Hinkelammert, 2003: cap. 1.

racionalidad invertida en donde el sujeto es medio para el logro de fines o bien, dicho con mayor precisión en el contexto de la dominación, en donde los representantes del sistema dominante colocan a al sujeto como medio para la acumulación del capital y del ejercicio del poder.

Esta racionalidad invertida la expresa Hinkelammert en los siguientes términos: “Es la razón del sujeto que debe ser formulada en términos sistemáticos. La razón medio-fin, que se presenta como ‘la’ racionalidad, produce las grandes irracionalidades de nuestra sociedad: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la destrucción de la naturaleza. Todo esto no es producto de una maldad, sino de una racionalidad. Ninguna maldad puede explicar el daño tan enorme que se hace [hoy en día]”². Posteriormente, comentando a Georges Bernanos, continúa: “Bernanos tiene un libro, *La France contre les robots*, donde desarrolla la siguiente tesis: un malvado es capaz de matar a mil personas, pero termina cansado, fastidiado y ahí tiene que irse a la casa. Pero alguien que opera con la razón instrumental mata a millones y no tiene problemas. Estos asesinos van con guantes blancos, matan muchos miles en Hiroshima, y vuelven a su casa, a desayunar con su familia, y los guantes están tan blancos como antes, no se ve ni una gota de sangre. No han hecho ni un esfuerzo, ¡ni ven lo que hacen! [...] Entonces, tiene una capacidad infinita de matar”³.

La tesis a destacar es clara: se hace notar un tipo de racionalidad del sujeto en el cual los efectos negativos generados en lo público no generan el más mínimo remordimiento en la consciencia del sujeto político. Es por esta razón que incluso generar efectos negativos sociales puede verse como parte del trabajo de una persona o un grupo de personas: en ellos no hay ningún llamado a la consciencia moral, pues cumplen con su trabajo y lo hacen bien, son eficaces en ello, aún cuando su eficacia provoque injusticias políticas y materiales. Ciertamente en este punto nos encontramos también frente a la problemática de la ausencia de ética pública en la actividad política. Hay quienes se empeñan por llamar a esta falta de normatividad ética en la política realismo, y si esto es realismo, entonces es uno con el cual hoy en día sólo nos lleva al suicidio colectivo.

El asunto de relevancia para la filosofía política crítica es cuando la racionalidad invertida se coloca como aquella que domina los diferentes niveles de lo político (acción estratégica, principios normativos y entramado institucional⁴). De esto resulta una degradación sistémica del orden político que comienza a revelarse en su ineficacia, en su *infactibilidad* para la vida humana. En este contexto es entonces donde guarda sentido la esfera de la factibilidad crítica. Ésta está, no obstante, representada por el sujeto que *sufre* los efectos negativos (intencionales y no intencionales) del orden vigente: las víctimas del sistema⁵.

Dado este muy breve contexto a continuación, y en conexión con el párrafo anterior (35.1) nos enfocaremos a problematizar el nivel de la factibilidad de la política, ante inviabilidad del orden vigente, que por su propio tratamiento nos llevará a abordar aspectos relacionados con las alternativas al sistema dado y su realización histórica en el marco de los procesos de transformación y liberación. Nuestro punto de partida para el tratamiento de estos temas serán los valiosos planteamientos de Franz Hinkelammert complementándolos con otros que nos permiten explicar la factibilidad de la política en el seno de la complejidad política en el seno de la propia comunidad política crítica y su entorno⁶. Después de este desarrollo teórico, terminaremos el presente párrafo con la formulación del principio crítico-negativo de factibilidad y estrategia política.

2 Fernández & Silnik, 2012: 146.

3 Fernández & Silnik, 2012: 146.

4 *Cfr.* Dussel, 2009: 38-40.

5 *Cfr.* Dussel, 2006: 85.

6 El tema de la factibilidad que Dussel presenta en su segunda ética de la liberación (1998) está fuertemente inspirado por la reflexión que Franz Hinkelammert presenta en *Crítica de la razón utópica* (1984).

1. La factibilidad y el criterio de lo factible

La reflexión sobre la factibilidad de la acción no es uno de los temas que inundan las teorías de la acción o las filosofías políticas contemporáneas, aun cuando, como lo muestra Franz Hinkelammert, su problematización fue comenzada por Max Weber⁷, no habiendo posteriormente una continuación de este tipo de reflexión ni en la teoría social ni en la filosofía práctica. La problemática de la factibilidad planteada por Hinkelammert se desarrolla en dos niveles: por una parte se refiere a las limitaciones de la praxis humana, y, por otra, se relaciona con la realización práctica de modelos trascendentales (la cosa en sí kantiana) sobre la que descansa la crítica de la razón utópica. Ambos niveles, no obstante, se vinculan estrechamente entre sí.

Cuando Dussel vincula la factibilidad crítica con las instituciones⁸, se refiere a la tesis que Hinkelammert expone en contra de la tesis del anarquismo representado por Ricardo Flores Magón, aunque no exclusivamente, a saber: que las instituciones son represivas y su aniquilación se ve como un paso necesario en la acción del sujeto político para su liberación. El sujeto tiene que liberarse del entramado institucional represivo. Esta tesis del pensamiento anarquista se contrapone con aquella del pensamiento conservador, a saber, en su defensa del orden y de las instituciones vigentes. Frente a estas dos tesis, Hinkelammert sostiene que las instituciones son, en realidad, inevitables. En este sentido podría pensarse que Hinkelammert defiende la tesis del conservadurismo. Sin embargo, esto no es así, pues las instituciones tienen una función organizativa para la gobernabilidad de la comunidad política. Contra el pensamiento anarquista, Hinkelammert afirma que en la historia hemos conocido revoluciones anarquistas pero no sociedades anarquistas⁹. Su argumento contra el pensamiento anarquista y su crítica al orden institucionalizado y de autoridad se resume en el siguiente texto:

“[...] la problemática del pensamiento anarquista se hace patente cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de libertad. Como este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin autoridad, el anarquista no puede pensar el tránsito al futuro en términos mediatizados: entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional [...] De todo esto resulta que no hay ningún concepto de construcción del futuro. El pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien que hay una *gran fuerza espontánea* fácilmente movilizable en las personas, fuerza que está encadenada por las instituciones de propiedad y Estado, de capital y autoridad. El acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado liberará esta espontaneidad y hará florecer la nueva sociedad de libertad”¹⁰.

De modo que la praxis del anarquismo expresada en la acción directa es ciertamente crítica y orientada a la destrucción de las instituciones del orden fetichizado, no obstante le es difícil construir el nuevo orden: el tránsito, diría Hinkelammert, entre el presente y el futuro. Es decir: confunde las instituciones de las relaciones capitalistas, como la propiedad privada, con un modo histórico de las instituciones, con la institución como mediación social como tal. Las instituciones son inevitables, siguiendo a Hinkelammert, si pensamos en la construcción y establecimiento de una organización comunitaria o social con múltiples relaciones entre los miembros. Esto, sin embargo, no significa en la posición de Hinkelammert que haya una defensa a ultranza de las instituciones poniéndolas como el centro del

7 Cfr: Hinkelammert, s/f: 43.

8 Cfr: Dussel, 2006: 106 y ss.; 2016: 139 y ss.

9 “Hay revoluciones anarquistas – como en México y, parcialmente, en España (1936) – pero no hay sociedades anarquistas. Una revolución anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque precisamente, su creencia en la espontaneidad le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad. Si bien toda creación lleva consigo alguna destrucción no por eso vale lo inverso, esto es, una destrucción no lleva de por sí a una construcción” (Hinkelammert, 2002: 203).

10 Hinkelammert, 2002: 202. Subrayado en el original.

orden político, pues cuando las instituciones se colocan como el centro de la comunidad política, se entra en un proceso de fetichización de la institución, pues se olvida que ellas son sólo mediaciones para la gobernabilidad política.

La crítica de Hinkelammert al pensamiento conservador, representado, entre otros, por Peter Berger, se sintetiza en lo siguiente: “Berger parte del nomos ya constituido de una sociedad, y lo defiende. Habiendo varias sociedades, puede hacer este análisis para cada una de ellas; pero no puede preferir una a la otra. Como Berger sólo puede partir de sociedades ya constituidas no le es posible discutir tampoco la manera en la cual las sociedades son constituidas. Pareciera que caen del cielo”¹¹. Más adelante continúa Hinkelammert: “[Berger] evita la discusión comparativa de los diferentes nomos de las diversas sociedades y salva su identificación de la realidad con el sistema institucional específico a partir del cual puede denunciar cualquier rebelión social como caótica”¹².

En la discusión entre anarquismo y conservadurismo se muestra una diferencia profunda en relación con la política: mientras el anarquismo confía en la libre voluntad para la organización política futura, el conservador confía en las instituciones como medio coactivo para el funcionamiento de la sociedad. Sin embargo, en el primer caso, la voluntad libre no basta para una tarea organizativa compleja, y, por otra parte, cuando las instituciones dejan de responder a las funciones básicas su transformación se ve como necesaria, lo cual para el conservador se identifica con el caos. Así, en estas tesis lo que está contrapuesto es la voluntad libre contra la institución como coacción. En el caso del pensamiento anarquista el proyecto anarquista se revela como inviable a largo plazo o bien para sociedades complejas, develándose como infactible para la construcción de sociedades. En estos términos debe entenderse, el primer sentido de la categoría política de factibilidad.

El proyecto conservador, por su parte, se devela como fetichista y violento y no porque él defienda la vigencia de las normas y de las instituciones significa que se revele como factible para la sociedad; por el contrario, la infactibilidad que él esconde se revela en su defensa al orden dado fetichizado (nomos e instituciones), que no responde ya a las necesidades políticas y materiales de la sociedad. La violencia y la fetichización que el pensamiento conservador defiende se devela, además, con mayor nitidez cuando confunde transformación de las instituciones con caos: para él sólo pueden existir las instituciones dadas. De aquí que el neoliberalismo, por ejemplo, se identifique con el conservadurismo. Pues aun cuando el neoliberalismo subsume el pensamiento liberal clásico, recurriendo en primera instancia a Adam Smith¹³, defiende el mercado capitalista como el único tipo de mercado posible. No pueden haber, para éste, otras instituciones mercantiles, sino sólo las capitalistas. Así, el neoliberalismo, muy a pesar de sus deseos, resulta en un pensamiento y proyecto profundamente conservador.

Ahora bien, en este contexto cabe ahora precisar lo que llamamos “institución”. Dussel indica sobre esto lo siguiente: “Las instituciones en cuanto tales son mediaciones de factibilidad. ‘Hacen posible’ (*factibles*) usar medios apropiados para cumplir los fines asignados – sería el ejercicio de la razón instrumental o estratégica, en el sentido de M. Weber o M. Horkheimer”¹⁴. Junto con esta definición podríamos también afirmar que las instituciones, además, que la institución es una mediación social que posibilita la organización y gobernabilidad de comunidades sociales complejas.

Sin embargo, la institución en tanto mediación no puede ponerse como fin frente al sujeto político o la comunidad política. Esto sería la fetichización de la institución: la sacralización de la institución frente al sujeto. Ahora bien, si las instituciones son inevitables y, sin embargo, ellas también

11 Hinkelammert, 2002: 118.

12 Hinkelammert, 2002: 121)

13 Véanse, por ejemplo, las constantes referencias que Milton Friedman hace a Adam Smith para justificar la totalización del mercado capitalista. *Cfr.* Friedman & Friedman, 1993.

14 Dussel, 2006: 65-66.

pueden fetichizarse, ¿cuál es la opción que se nos ofrece como *viable*? Este es el tema que Dussel ha planteado como la transformación de las instituciones. Si asumimos la tesis de Hinkelammert de que hasta ahora ha habido revoluciones anarquistas pero no sociedades anarquistas, se ve como imposible la realización de una sociedad sin instituciones; no obstante, no son las instituciones fetichizadas lo que debe defenderse, sino otras instituciones que deben construirse frente a las vigentes. Esta construcción, sin embargo, no puede partir del punto cero de la historia, sino desde el mismo orden histórico institucional en el cual *estamos ya enfrentados*.

Frente a la problemática de la defensa de las instituciones se ubica analógicamente el debate sobre el Estado. El Estado, entendido como organización política de una sociedad compleja y espacio político que enmarca las instituciones, se encuentra también en los marcos del debate entre su conservación o su transformación. En efecto, frente a un Estado fetichizado, su disolución se ve como una necesidad; sin embargo, esta idea (postulado) se muestra tan sólo como idea trascendental y empíricamente imposible. El Estado como articulación organizada de los medios y fines de la comunidad política, es un entramado político-institucional necesario. Sin él, la gobernabilidad de las sociedades complejas estaría limitada en su organización. El Estado es, ciertamente, la denominación moderna que se le asigna a la organización política de una sociedad. Podemos pensar en otro concepto que describa este tipo de organización, sin embargo lo que es importante reconocer es que un entramado institucional que haga gobernable la comunidad política es siempre necesario. De modo que, frente a la fetichización del Estado, frente a su momento represivo y autorreferenciado, no se debe plantear tanto su disolución *fáctica*¹⁵ como su transformación, la cual siempre apunta más lejos que un reformismo socialdemócrata *actual*); es decir, la construcción de otro en el cual todos y cada uno de los miembros puedan vivir y participar horizontalmente.

2. Factibilidad de la praxis en su realización con las ideas trascendentales

Como hemos indicado anteriormente, la factibilidad se relaciona también con la praxis del sujeto cuando ésta se articula con la realización de ideas o modelos trascendentales. Estas ideas trascendentales, abstraídas de la finitud de la realidad empírica, esconden la ilusión de que ellas pueden ser realizadas empíricamente. Sin embargo, es mediante la reflexión entre lo lógicamente pensable (y que sin contradicciones lógicas puede pensarse como posible) y lo empíricamente imposible como se descubren las posibilidades de la acción humana en la realidad empírica y las imposibilidades que el pensamiento trascendental proyecta. Mediante esta reflexión se descubren los límites de la acción humana, pues si bien el pensamiento trascendental, inmanente en el sujeto, proyecta ideas incondicionadas, es mediante la praxis en donde se descubre su marco de factibilidad. En este sentido, para Hinkelammert, las posibilidades factibles y no factibles se descubren *a posteriori*. Insistir sobre la realización de una idea trascendental en la realidad empírica sería, por su parte, el eterno retorno *a lo*

15 Cuando se habla de disolución del Estado en la filosofía de la liberación, se toma siempre como un postulado, y por ello como un hecho empíricamente imposible. De aquí que no se puede pensar la disolución del Estado (o cualquier denominación que se le dé a una organización política compleja) como una meta histórica. A lo largo de este §35.2 ofrecemos varios argumentos en este sentido. Este planteamiento de la disolución del Estado le queda bien al neoliberal que en su desprecio por la burocracia que “entorpece” la “libre” empresa piensa la eliminación del Estado como algo posible. ¡Veamos en dónde estamos ahora globalmente!

mismo, a saber: que una idea trascendental, como representación que se abstrae de la realidad empírica, no puede realizarse en la realidad finita.

Así, por ejemplo, la idea de la disolución del Estado puede pensarse lógicamente como algo posible, sin embargo, el Estado como organización política de la sociedad compleja es necesario. Esta idea trascendental la comparten los neoliberales con los anarquistas: ambos, paradójicamente, ven en el Estado un entramado de opresión y coacción de la libertad¹⁶. Hinkelammert ya había mostrado que en la idea de la disolución del Estado se identifican el pensamiento anarquista y el neoliberal¹⁷. Lo que aquí queremos destacar no es tanto la convergencia del anarquismo con el neoliberalismo como el referirnos a la realización de sus ideas trascendentales. Los efectos negativos que hoy vivimos a escala global se deben en gran medida a que el neoliberalismo ha defendido la realización empírica de su idea trascendental de mercado perfecto y su postulado de la disolución del Estado¹⁸. Esta defensa, como lo hemos sugerido anteriormente, tiene que ver también con la racionalidad que el capital global ha institucionalizado.

La dialéctica que se da entre lo posible y lo imposible se da en dos niveles: por una parte, en cuanto un análisis de los medios para conseguir fines (razón instrumental) y, por otra, por el descubrimiento de la finitud en su deseo de llegar a la infinitud. Si habría que definir una especie de realismo desde el pensamiento crítico, tendría éste que pasar por la identificación de las limitaciones finitas del sujeto frente a la insistencia de la realización de las ideas trascendentales, pues es el sujeto quien hace posible cualquier tipo de realidad humana. Esta tesis se confrontaría con la idea de que lo posible tiene que ver sólo con el análisis de los medios y los fines sin tener consideración de las limitantes de la *conditio humana*.

La factibilidad de la política crítica se puede ejemplificar, en cierta medida, mediante la crítica que hace Laclau a Žižek en el diálogo que comenzó con Judith Butler¹⁹. Laclau indica:

“Con esto llegamos al quid de las dificultades que encontramos en la teoría de Žižek. Por un lado, está comprometido con una teoría del acto revolucionario pleno que operaría en su propio nombre, sin estar investido en ningún objeto diferente de sí mismo. Por el otro, el sistema capitalista, como mecanismo dominante subyacente de toda la sociedad, es la verdadera realidad con la cual el acto emancipatorio debe romper. La conclusión de ambas premisas es que no hay ninguna lucha emancipatoria válida si no es una lucha anticapitalista directa y total. En sus palabras: ‘Creo en el rol estructurante central de la lucha anticapitalista’. El problema, sin embargo, es éste: ¿qué es una lucha anticapitalista? [...] No hay una sola línea en el trabajo de Žižek donde ofrezca un ejemplo de lo que él considera una lucha anticapitalista. Uno se pregunta si está pensando en una invasión de seres de otro planeta o si, como una vez sugirió, en algún tipo de catástrofe ecológica que no transformaría al mundo, sino que lo haría caer en pedazos”²⁰.

16 En el caso del neoliberalismo, además del análisis presentado por Hinkelammert en la *Crítica de la razón utópica* (2002), véase: Friedman & Friedman, 1993.

17 *Cfr.* Hinkelammert, 2002: 174. No es tampoco casual que Friedman cuente como uno de los iniciadores del anarcocapitalismo. En este contexto resulta interesante hacer referencia a lo que escribe Santiago Castro-Gómez sobre la admiración que guardaba Foucault, en su última etapa de pensamiento, con el neoliberalismo. Haciendo referencia a Lagasnerie, un pensador conservador, indica Castro-Gómez: “Había mucho de anarquismo en Foucault y él mismo lo reconoció en varias ocasiones [...] Quizás estas simpatías con el anarquismo expliquen también el interés que tuvo Foucault por el neoliberalismo. No carece de razón Geoffroy de Lagasnerie cuando afirma que Foucault no veía el neoliberalismo como una ideología conservadora y reaccionaria, sino como una encarnación del pensamiento crítico. Le interesaban las técnicas de des-estatalización que allí operaban, el arte de no ser gobernados *demasiado*. La utopía neoliberal de una “sociedad sin Estado” fue algo que despertó grandemente el interés de Foucault” (Castro-Gómez, 2015: 249. Subrayado en el original). Santiago Castro-Gómez dista de esta interpretación de Lagasnerie, sin embargo sí reconoce que muy a su pesar de Foucault, a éste sí se le puede identificar justificadamente como un neoliberal.

18 Nuevamente puede verse en *La libertad de elegir* de Friedman su férrea lucha contra el Estado, entendido éste como un medio de control y coacción contra la empresa libre. Para el neoliberal el Estado es un estorbo.

19 *Cfr.* Butler, Laclau & Žižek, 2000.

20 Laclau, 2006: 295.

Lo que sugiere aquí Laclau es, por una parte, el rechazo de Žižek a “la dinámica de la articulación y la formación de cadenas de equivalencia”²¹, y por otra, el mostrar que la lucha anticapitalista como la concibe Žižek no tiene o ha tenido lugar en la historia pues él no ofrece “un ejemplo de lo que él considera lucha anticapitalista”. De modo que esta lucha anticapitalista žižekiana se queda en la frontera del pensamiento trascendental como la cosa en sí develando a su vez la infactibilidad de su realización. Es el utopismo en tanto tal y que no posibilita la objetivización de la idea en la realidad. Así, Žižek tiene sólo dos opciones de su lucha anticapitalista: presuponer la ilusión trascendental de partir del punto cero de la historia (mediante una catástrofe ecológica, como lo señala Laclau, o bien, recurriendo al suicidio, como lo analiza Hinkelammert en un texto contra Žižek²²), o bien, seguir creyendo en la idea en sí sin consideración de las limitantes del sujeto real, siempre finito. Parece así que Žižek se queda en el nivel de la idealización de una realidad que no es posible históricamente.

La relación entre idea trascendental y praxis se da en la medida en que el sujeto práctico se pone fines o metas que quiere realizar queriendo con ello trascender la realidad empírica dada. Estas metas o fines surgen a partir de la realidad que el sujeto práctico experimenta. El sentido de la consecución de fines tiene como punto de apoyo una idea trascendental en el sujeto, a saber: la negación de una realidad dada y la afirmación de una nueva por construir. En otras palabras: pasar de una situación dada a otra. La relación entre la realización de fines y la praxis en el marco de la factibilidad de la acción humana, la expresa Hinkelammert de la siguiente forma: “Las imposibilidades se experimentan porque se persiguen fines; luego, sin la persecución de fines, no pueden darse imposibilidades conocidas. Recién el conocimiento de tales imposibilidades permite hablar de lo posible, pero también este posible es nuevamente subjetivo, es decir, es posible en función de una acción específicamente humana. Por tanto si se quita al hombre de la ciencia empírica no hay ya más ciencia empírica”²³. De esto se sigue, según Hinkelammert, que:

“[...] el sujeto actuante que reflexiona su acción trasciende la realidad, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible. Si no hubiera un marco de lo posible, tampoco habría un límite de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad; sería libertad pura en correspondencia necesaria con la realidad. Por otro lado si el sujeto no trascendiera el marco de lo posible no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente. Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible. Sin embargo, toda tecnología aparece en términos de esta transcendencia al interior de lo posible”²⁴.

Si bien Hinkelammert plantea esta dialéctica de lo posible en el contexto de su relación con las ciencias empíricas, dicha dialéctica nos ayuda a entender también los procesos de transformación del sistema vigente dado fetichizado, pues dicha transformación es un trascender la realidad vigente, y en este trascender se descubren las posibilidades humanas. No dejamos de pensar el texto citado en paralelo con Horkheimer expresada cuando dice: “La teoría económica de la sociedad y de la historia no surge de motivaciones meramente teóricas, sino de la necesidad de comprender la sociedad actual, ya que esta sociedad está cancelando la felicidad a un número cada vez más grande de personas por las fuerzas económicas de la riqueza general. En este contexto, se forma la idea de una mejor realidad, la cual proviene de la dominante hoy en día, y este pasaje se vuelve un tema de la teoría actual y la praxis”²⁵. Y

21 Castro-Gómez, 2005: 302.

22 Hinkelammert, 2003.

23 Hinkelammert, 2002: 310.

24 Hinkelammert, 2002: 310.

25 “Die ökonomische Theorie der Gesellschaft und der Geschichte ist nicht aus rein theoretischen Motiven, sondern aus dem Bedürfnis entstanden, die gegenwärtige Gesellschaft zu begreifen; denn diese Gesellschaft ist dazu gelangt, eine immer

más adelante continúa Horkheimer: “Los ideales pueden llegar a ser fuerzas movilizadoras, siempre y cuando los hombres se decidan a hacerlos realidad desde las ideas, aunque justificadas”²⁶.

Así podemos afirmar que debajo del pensamiento crítico (práctico y teórico) está la necesidad de trascender la realidad dada negativa. Ante esto, cabrá abordar más adelante el tema sobre el cual Michael Walzer recientemente aborda en *The Paradox of Liberation*²⁷ y el cual ya había de alguna forma tocado en *Exodus and Revolution*²⁸, a saber: (a) si el pasaje de lo nuevo a lo dado es, por una parte, una especie de naturalismo científico aplicado a lo histórico, y (b) si no acaso después de los procesos de liberación nacional deviene una especie de contrarrevolución que hace retroceder lo ya avanzado, y finalmente, (c) si no es acaso el pasaje de lo dado a lo nuevo un proceso que se postula como un proceso inmediato y sin gradualismos.

3. La factibilidad crítica: crítica de las alternativas

Las reflexiones del párrafo anterior nos coloca en el tema de la crítica de las alternativas, el cual, dicho sea de paso, es un tema estrechamente ligado a la reflexión sobre la praxis y, en el momento II del despliegue de la política, a la praxis crítica que irrumpe desde la negatividad del sistema como oprimido/da o excluido/da. Ciertamente, el oprimido y el excluido devienen actores políticos por la intencionalidad de articularse para negar su negatividad. Así, en el proceso de transformación no sólo interviene la praxis crítica, *disruptiva* y destructiva del sistema, sino también el pensamiento trascendental político, aquel que piensa la trascendentalidad del sistema. Y esta trascendentalidad en el despliegue de la política en el momento crítico, mesiánico, es la utopía, el no-lugar en el cual no hay negatividad y que orienta la praxis crítica. Este no-lugar puede ser expresado en términos de *metarrelato* desde el cual se interprete una sociedad en su conjunto (utopía, modelo trascendental) o como objetivos bien definidos que no tienen lugar en el sistema I dado, pero que orientan la praxis crítica. El primero podríamos ejemplificarlo con la idea de una sociedad sin clases, o bien, con la idea del comunismo; el segundo con las demandas de la larga noche de los 500 años de los pueblos originarios en México expresadas en voz del movimiento liderado por el EZLN²⁹: tierra, trabajo, alimentación, salud, educación, vivienda digna, independencia, democracia, libertad, justicia y paz.

Estas demandas que expresan objetivos muy concretos guardan un sentido trascendental en la medida en que desde el sistema dado neoliberal y neocolonial no aparecen como concreciones históricas. Por el contrario, si algo expresan estas demandas es que lo que se ha afirmado en el sistema colonial y neocolonial, desde hace ya más de 500 años es la negación sistemática de las mediaciones materiales para la producción, reproducción, desarrollo y aumento cualitativo de la vida (tierra, alimentación, salud, educación, vivienda digna, justicia, paz) así como aquellas relacionadas con la inclusión y participación política (democracia, libertad, independencia). En 1994 estas demandas se revelaban a la luz de la imposición institucional del modelo neoliberal en México y su avance violento en América Latina desde el golpe de Estado a Salvador Allende en Chile³⁰.

größer Anzahl Menschen von dem auf Grund des allgemeinen Reichtums an wirtschaftlichen Kräften möglichen Glück abzusperren. Im Zusammenhang damit bildet sich aus der heute herrschenden hervorgeht, und dieser Übergang wird zum Thema der gegenwärtigen Theorie und Praxis”. (Horkheimer, 1992: 62).

26 “Die Ideale können zu bewegenden Kräften werden, soweit nämlich die Menschen darangehen, sie aus bloßen, wenn auch begründeten Vorstellungen zur Wirklichkeit zu machen” (Horkheimer, 1992: 62).

27 Walzer, 2015.

28 Walzer, 1985.

29 Véase en §35.1 una breve genealogía del movimiento zapatista del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

30 Desde entonces el pensamiento crítico latinoamericano había ya hecho un análisis importante de la cara real, concreta, del neoliberalismo. Hoy en día, trabajos recientes realizados fuera de la región latinoamericana han confirmado lo que el EZLN expresaba como demandas, y lo que el pensamiento crítico latinoamericano venía denunciando desde los años sesenta. Así por ejemplo, *A Brief History of Liberlism* de D. Harvey (2007) expresa de forma sucinta las condiciones

Las once demandas expresadas por el zapatismo están, ciertamente, fuera de la esfera de lo históricamente dado: fuera del capitalismo neoliberal y financiero y del sistema democrático representativo, cooptado por las élites económicas y políticas locales y por el sistema financiero transnacional. De ahí que desde la negatividad sistemática del orden dado se reivindica y postula la negación de la negatividad de las víctimas y excluidos del sistema.

La pregunta por la factibilidad en este contexto se relaciona con la problemática de la praxis crítico-destructiva. *Crítica* en tanto que cuestiona desde los afectados del sistema el fetichismo sistémico y *destrutivo* en tanto que comienza a des-estructurar el sistema en el cual la negatividad de los afectados guarda sentido. La praxis crítico-destructiva comienza a mostrar el sin-sentido del sistema fetichizado. La factibilidad en el nivel de la praxis crítica, no obstante, tiene como uno de sus alcances el exigir en el actor crítico o movimiento social examinar las condiciones en las que la praxis crítica acontece históricamente en relación a los fines que se propone.

De modo que, hasta lo ahora planteado, vemos que hay una relación entre alternativas al orden dado fetichizado y la acción crítico-destrutiva. Mediante esta relación y sobre todo por la exigencia que la reflexión pausada sobre la factibilidad de la acción impone, se descubre la necesidad de ciertas mediaciones sin las cuales ninguna organización crítica puede conducirse de forma eficaz y organizada.

En lo que sigue abundaremos sobre dos aspectos importantes: el primero se trata de una reflexión sobre los límites de las alternativas y el segundo sobre un planteamiento empírico sobre cómo se pueden ir logrando esas alternativas en el mundo social finito.

3.1. El argumento trascendental: la vida como límite de la realización de ideas trascendentales

Considerando lo hasta ahora dicho y de cara a las imaginaciones trascendentales, formuladas en términos de alternativas y de proyectos que apuntan hacia el futuro con la intencionalidad de negar la negatividad en el sistema dado y que guían la praxis del sujeto, podemos formular el siguiente principio trascendental:

No podemos representarnos ninguna realidad práctica posible sin la vida del sujeto y la naturaleza: cualquier representación de una realidad humana presupone al sujeto viviente y la naturaleza.

Desde esta perspectiva, podemos imaginarnos una comunidad social sin Estado, pero no una comunidad sin la naturaleza y los sujetos; podemos imaginarnos una comunidad ideal sin consenso alguno, pero no una comunidad sin el sujeto y la naturaleza. Podemos imaginarnos un consenso ideal sobre la disolución del Estado, pero la aparente consecución de esta idea límite no puede llevarse a cabo sin presuponer el sujeto y la naturaleza. Podemos imaginarnos una comunidad sin capital, pero no una sin el sujeto viviente y la naturaleza³¹. Podemos representarnos también una realidad humana sin

materiales, políticas e ideológicas que el neoliberalismo ha colocado para su desarrollo transnacional con todo y las consecuencias negativas (externalidades negativas, dirían los economistas neoclásicos) que sus representantes intencionalmente provocan. Piketty (2017), por su parte, con su *Le capital au XXI siècle*, no sólo muestra la grotesca dinámica de acumulación en un puñado de “dueños” del capital, sino también que esta misma dinámica ha generado en la política un sistema oligárquico que se expresa en las decisiones políticas nacionales e internacionales. Desde el pensamiento crítico latinoamericano, lo que habría que decir es que estos trabajos citados se suman a una larga tradición de crítica y reflexión sobre las alternativas frente al neoliberalismo elaboradas y trabajadas desde los sesenta y en particular a partir del 11 de Septiembre (11/9)... de 1973.

31 En este sentido es inexacta, sino es que falsa, la muy famosa afirmación de Jameson, a saber que, “es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo” (Jameson, 2003: 76), puesto que, en todo caso, ambas situaciones límite son perfectamente imaginables. Esta afirmación famosa de Jameson, la cual no termina por suscribir el mismo autor,

libre mercado, pero no una sin el sujeto viviente y la naturaleza. Esto quiere decir: la realización de las representaciones políticas que el sujeto puede proyectarse más allá de las condiciones dadas presupone la trascendentalidad de la vida del sujeto y la naturaleza.

Esta discusión tiene que entenderse a la luz de la problemática sobre las alternativas, como lo hemos sugerido anteriormente, pues justo el momento crítico de la política se posiciona en el qué hacer frente a un orden fetichizado el cual ha dejado de responder a la vida del sujeto y la naturaleza. Es el momento en el cual el sujeto o la comunidad política crítica de los oprimidos y los excluidos ejercen su autonomía y libertad ante el sistema, momento en el cual el sujeto comienza a ser el sujeto rebelde, el sujeto que cuestiona y deja de creer en los fetiches del sistema y comienza a creer en sí mismo, que se reconoce como sujeto con dignidad. Es el momento en el que se echan por tierra todas las relaciones sociales que humillan, sojuzgan, abandonan y desprecian al sujeto³². Y ante este sistema el sujeto comienza a ver la transformación del sistema como un momento político *necesario* por el hecho de que en el sistema actual, aquel que lo oprime o lo excluye, lo desprecia y lo sojuzga, es uno en el cual ya no se puede vivir. Las instituciones y las normas de acción son necesarias en cualquier comunidad, no obstante no se puede vivir en cualquier marco institucional ni en cualquier marco normativo. Se puede vivir en un marco de este tipo sólo en la medida en que el sujeto y la naturaleza puedan vivir³³.

De modo que la praxis crítica del bloque de los oprimidos y los excluidos comienza a mostrar la sinrazón del sistema. Lo racional, lo normal, comienza a ponerse en cuestión y comienza a develarse como sinrazón, como irracional, como anormal. Así comienza la praxis crítica que comienza a ser destructiva del orden fetichizado, aquel que ha practicado el poder ir más allá de la vida del sujeto y la naturaleza. Y al verse la transformación del sistema como necesidad política, comienzan a proyectarse las alternativas al sistema fetichizado que guiarán la praxis crítica-destructiva; sin embargo, ellas no pueden ser de cualquier tipo, pues una alternativa que socave la vida del sujeto y la naturaleza es una vía que está a su vez eliminando los sujetos que posibilitan la construcción de dichas alternativas. Es una alternativa suicida.

3. 2. *La complejidad de la construcción de las alternativas*

Si bien hemos planteado en un nivel abstracto-trascendental el tema de la factibilidad de la acción, ahora lo que toca sería preguntarnos por la construcción práctica de las alternativas. Esta es una problemática que se encuentra en el corazón de la filosofía crítica: ¿cómo se hace el pasaje político de una totalidad dada a una nueva?³⁴ ¿Cómo se pasa del sistema dado fetichizado a un nuevo sistema en el cual se niegue la negatividad del oprimido y el excluido del sistema vigente? Sobre este punto, habría que sumar dos a lo ya trabajado anteriormente por Dussel³⁵, a saber: a) la distinción sobre los tres

lo que hace es hacer ver al capitalismo como una jaula de hierro, lo cual puede bien devenir en un conservadurismo de mercado, o bien, en un derrotismo de la acción crítica.

32 Esta es una reformulación de lo que Hinkelammert ha llamado el imperativo categórico de Marx, a saber: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es [el ser supremo] para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandona y despreciable” (Fromm, 1964: 230) (Cfr. Hinkelammert, 2008: 17).

33 Véase §33.2 de este tomo.

34 Esta pregunta explícita la problemática que ha estado en el centro del desarrollo teórico de la filosofía de la liberación.

35 La segunda parte de la *ética amarilla* (Dussel, 1998) planteaba ya líneas fundamentales de la acción política para la transformación del sistema dado, el sistema político y económico que la globalización neoliberal venía colocando décadas atrás. Aunque en la parte señalada Dussel presenta una reflexión sobre los principios ético-críticos de la acción transformadora, es igualmente cierto que esta parte comienza a parecerse más una política-crítica que una reflexión sobre filosofía ética. Posterior a esta obra hay que considerar *Hacia una filosofía política crítica* (Dussel, 2001) y, sobre todo, las

momentos de la política o bien, en palabras de Dussel, las tres configuraciones del proceso político, de los cuales es el segundo en el cual se ubica el presente párrafo, y partiendo de esta distinción; b) la necesaria distinción de una transformación mediatizada del sistema político vigente, y; c) el planteamiento sobre la realidad práctica sobre la cual se despliega el proceso de transformación, a saber: una realidad *compleja* en la cual el sistema dominante ha creado una serie de relaciones de poder que van más allá de una organización política verticalmente jerarquizada³⁶. Estos tres elementos, a nuestro juicio, hace falta incluirlos en esta segunda sección de la Política de la Liberación con el fin de ofrecer una filosofía política que pueda ofrecer elementos a los movimientos sociales, sujetos de transformación de la política crítica. Sobre estos aspectos nos enfocaremos en las siguientes líneas.

3. 2. 1. Sobre el segundo momento del despliegue histórico de la política

A partir de las *14 tesis de ética*³⁷ Dussel ha comenzado a distinguir tres momentos en los cuales se despliega la política. La novedad que presenta esta obra es el discernir y explicar un momento fundamental del proceso de liberación que no había sido distinguido con nitidez en las versiones anteriores de la ética y la filosofía política de la liberación: el momento de la deconstrucción-de/strucción del sistema práctico dado, dominador, fetichizado³⁸. Este punto que presenta esta tercera ética no es nada menor, ya que esto no sólo exigió un rediseño de la filosofía ética de Dussel, sino ha exigido también un rediseño en su política de la liberación. Así, por ejemplo, en sus *20 Tesis de política*³⁹, Dussel formula seis principios de la acción, tres positivos y tres negativos, y no nueve como el discernimiento de los tres momentos o configuraciones ahora lo exige, mismos que en la presente obra ya se están planteando.

El momento deconstructivo, como podríamos llamar también a la segunda configuración del proceso político, no modifica en estricto sentido el esquema de la filosofía de la liberación, pero sí lo extiende, ya que ahora se hace explícito que en este momento se subsumen de igual forma los principios éticos críticos: material crítico, consensual crítico (antihegemónico) y de factibilidad crítica. Esto ayuda a hacer visible que en dicho momento (el largo camino del proceso de la transformación del sistema dado y sus prácticas correspondientes) también se cumplen principios normativos de la acción. Y más aún: este aporte que contiene las *14 Tesis* permite entender que el consenso y acuerdo crítico de los oprimidos y los excluidos, articulado al principio material crítico y al de factibilidad, es la fortaleza para lograr la negación de su negatividad en el sistema fetichizado. Esto contribuye a explicar y entender por qué los procesos políticos que han logrado avances en la transformación del sistema fetichizado son interrumpidos, pues es común pensar que con los primeros avances en la deconstrucción del sistema se está ya en la nueva totalidad, o bien entender el error fatal por parte de los líderes progresistas de conceder a los intereses de las élites del orden dominador, alejándose con ello del consenso crítico que da pie a la construcción real de lo nuevo⁴⁰. ¿Acaso no esto nos ayuda a

20 tesis de política (Dussel, 2006) que es en donde Dussel plantea de una forma sintética las líneas programáticas del Tomo III de la Política de la Liberación.

36 Sobre este tercer punto son de suma valía las aportaciones de Pablo González Casanova (*Cfr.* González, 2004)

37 Dussel, 2016.

38 Dussel, 2016: 149 y ss. “Es entonces necesario negar la negación del oprimido, del excluido. Es una obligación ética deconstructiva, de-estructiva, aparentemente caótica, sin sentido. Sin embargo, esa apariencia anarquista (que va hacia: *anó*, el origen: *arkhé*) del desorden se transforma en exigencia y condición de la creación futura del nuevo orden [...] Es el dolor de la negación del orden que se organiza sobre el dolor originario de la víctima” (Dussel, 2016: 135).

39 Señalo esta obra de Dussel como aquella en la cual él comienza a plantear la temática que dará pie a la redacción del tomo III.

40 Sobre este punto específico regresaremos más adelante apoyándonos en la posición de García Linera cuando afirma que desde el gobierno progresista el representante crítico debe moverse en una especie de péndulo entre su aproximación a los

entender y explicar, aunque sea relativamente, por qué se han interrumpido los procesos de liberación de América del Sur que alcanzaron una institucionalidad, y que estaban más cerca de construir lo nuevo que de retroceder en lo avanzado?⁴¹

Este momento del cual estamos hablando es el momento más crítico de los procesos de transformación de los sistemas prácticos fetichizados. Dussel diría que es “el dolor de la negación del orden que se organiza sobre el dolor originario de la víctima”⁴². Es el momento en el cual el orden dado está sufriendo transformaciones parciales y en donde la voluntad de vida se expresa en la construcción de lo nuevo, y en el cual se presentan un sinnúmero de contradicciones en la praxis deconstructiva, destructiva, entre lo subjetivado y objetivado del viejo orden y la formación de la nueva subjetividad y la nueva objetividad institucional. Estas contradicciones manifiestan una simultaneidad deconstructiva del orden dado; es una simultaneidad entre lo objetivado y subjetivado y la subjetividad objetividad por construir. La simultaneidad es la contradicción. Estas contradicciones, no obstante, son producto de la propia finitud del sujeto, lo cual es ciertamente también un criterio que determina la factibilidad de la acción. En esta configuración estamos, como diría Dussel⁴³, ante el tiempo de la incertidumbre. Por ello, la praxis crítico-destructiva debe guiarse por los principios críticos de la vida de los/as oprimidos/as y excluidos/as, de la validez antihegemónica y de la factibilidad crítica, pues ellos orientan la acción del bloque crítico.

Este momento puede entenderse también con las siguientes palabras de Dussel: “la creación de lo nuevo se va concretando en el lento proceso de 'tiempos de transición’”⁴⁴. Preguntarse por aquello que significan estos tiempos de transición o lo que ellos representan en el proceso de liberación, es preguntarse también por aquello que se transforma mediante la praxis crítico-de/estructiva. Diríamos que las instituciones, la ley y las prácticas fundadas en el orden fetichizado es lo que se va transformando, como se ha sugerido en los anteriores párrafos de la presente obra. En el momento deconstructivo se van generando las transformaciones parciales, las cuales van posibilitando la transformación del orden dado en uno nuevo. En este momento surgen también nuevas instituciones que pueden ser, por ejemplo, un logro de los movimientos sociales. Estamos hablando, así, de un momento por el cual la destrucción del orden fetichizado tiene que *pasar*. Sobre esto afirma Dussel lo siguiente: “negar la negación del oprimido, del excluido. Es una obligación ética deconstructiva, destructiva, aparentemente caótica, sin sentido. Sin embargo, esa apariencia anarquista (que va hacia: *anó*, el origen: *arkhé*) del desorden se transforma en exigencia y condición de la creación futura del nuevo orden”⁴⁵.

El poner el acento en el “*paso liberador negativo como lucha*”⁴⁶ permite identificar la especificidad de las *14 tesis* con respecto a la ética “amarilla”⁴⁷. Si tomamos el esquema de ésta pareciera que la transformación del orden se da en el momento del acontecimiento fundacional de lo nuevo, esperando así que los logros de la praxis de liberación lleguen junto con él. Del acontecimiento

representantes de intereses particulares que de facto tienen una influencia política importante, con el fin de ampliar una hegemonía, y entre la constancia cercanía que él debe tener con su base popular.

41 El caso de Brasil (desde 2016 y hasta 2018 con la elección de Bolsonaro, con un gran apoyo de la clases medias y altas brasileñas) y de Argentina (con la elección de Macri y sus posteriores políticas neoliberales como presidente) son ejemplos claros de retroceso en lo avanzado, lo cual nos muestra la necesidad del cumplimiento de los principios críticos políticos en el largo proceso de construcción de lo nuevo, y a su vez que los procesos de transformación no son lineales. Más adelante abordaremos esto.

42 Dussel, 2016: 135.

43 Dussel, 2016: 184.

44 Dussel, 2016: 184.

45 Dussel, 2016:135. Subrayado en el original.

46 Dussel, 2016: 130. Subrayado en el original.

47 Dussel, 1998.

fundacional, la irrupción histórica de los negados del sistema, a la creación del nuevo sistema ético hay, sin embargo, una gran brecha, y esta brecha es justo el momento deconstructivo-de/structivo: sus logros son la transformación parcial del orden dado por medio de la transformación de las instituciones vigentes y sus prácticas, o bien, por medio de la creación de nuevas instituciones dentro del horizonte de sentido, el nuevo orden⁴⁸. Este momento no puede ser, entonces, representado como una totalidad construida, sino como la intersección entre el orden dado y el nuevo por construir. Es, en otras palabras, la simultaneidad del orden fetichizado y el nuevo por construir que subsume los principios éticos críticos en principios normativos de la política.

La importancia del discernimiento del momento deconstructivo (segunda configuración del procesos político) para la praxis crítico-destructiva puede verse de la siguiente forma: “La izquierda por lo general sabe criticar: es el momento *negativo*. Pero cuando se debe edificar positivamente el nuevo orden ético comienza la dificultad”⁴⁹. En términos de la política, se hablaría, sin embargo, de edificar positivamente el nuevo orden político. Lo anterior podría formularse también de la siguiente manera: *la izquierda sabe criticar, pero también tiene proyectos alternativos que aspiran a construir lo nuevo*. La dificultad que se puede presentar en este proceso, radica, en todo caso, en carecer de consciencia del momento deconstructivo-destructivo del sistema; no se es consciente de que no basta derrotar al bloque hegemónico conservador dominador para transformar el sistema, sino también se debe persistir activamente en la construcción de lo nuevo en donde el oprimido y el excluido del viejo sistema, y los demás miembros de la comunidad, se vean representados.

En este proceso también se generan diferentes tensiones entre las prácticas fetichistas del viejo orden y las prácticas que crean lo nuevo⁵⁰. Estas tensiones, no obstante, pueden ser resueltas mediante la praxis que subsume los principios críticos que posibilitan el acto con pretensión de justicia en medio del desierto. Que se vea el nacimiento y estabilidad del nuevo orden político es un momento histórico que bien podemos experimentar, o no. De modo que no es algo que podemos esperar vivenciar necesariamente, pues los momentos de la deconstrucción y de la estabilidad del nuevo orden no están determinados por el tiempo del capital, el tiempo lineal al cual Benjamin hacía referencia en las *Tesis sobre la historia*⁵¹, sino por el tiempo del sujeto humano y su finitud. Justo una de las críticas que hace Benjamin a los socialdemócratas es que ellos han adoptado la idea del tiempo lineal, el tiempo del progreso moderno.

Esto último nos ayuda a responderle al escéptico de izquierda o a un conservador de derecha cuando preguntan hacia dónde se va cuando se inicia un proceso de transformación del sistema práctico vigente. La pregunta tiene implícitamente el pensamiento de que ese lugar tiene un nombre dado o bien que se le conoce ya con anterioridad y por ende puede enunciarse con todas sus características. Sin embargo, no hay sistema práctico que se conozca de antemano, ni sistema práctico que esté

48 Véase el tema de la crítica y fundación de la nueva ley en el §34 del presente tomo, así como §31 y §32 para el momento disruptivo de la política.

49 Dussel, 2016: 159.

50 Estas tensiones se han manifestado en las críticas que los gobiernos progresistas surgidos en América del Sur han recibido por parte de diferentes frentes de izquierda. Recientemente hay dos trabajos que ilustran los procesos de transformación en América del Sur con la llegada de gobiernos progresistas, Arkonada & Klachko, 2016, y Zibechi, 2015. Hay que advertir, sin embargo, que ambos trabajos están elaborados desde perspectivas muy diferentes y en apariencia opuestas. Arkonada y Paula Klachko presentan un recuento y evaluación de los gobiernos progresistas desde la complejidad institucional y su relación con los movimientos sociales, mostrando las fallas y alcances que dichos gobiernos tuvieron para la región latinoamericana. Zibechi, por su parte, centrado en una posición de defensa del autonomismo, inspirado principalmente en el EZLN de México y desde una perspectiva política de barricada, se hace una crítica a los gobiernos progresistas surgidos desde la llegada de Chávez, reivindicando a su vez, el pensamiento milenarista de los pueblos originarios. Ambos textos son ejemplos de las tensiones y contradicciones que se presentan en todo momento histórico de transformación del sistema fetichizado dado.

51 Benjamin, 2000.

empaquetado y se pueda ofrecer como opción, aun cuando el neoliberalismo se empeñe en presentarse en paquetes de manualitos de economía neoclásica. Los sistemas sociales se construyen a través de las prácticas llevadas a cabo en los momentos de la transformación del orden dado.

3. 2. 2. Complejidad de los procesos de transformación: transformación mediatizada y gradual del sistema político vigente

Poner el acento en la distinción de lo que Dussel ha comenzado a llamar “segunda constelación de la política”⁵², nos parece relevante por sus consecuencias prácticas y teóricas. Esta distinción de la segunda constelación, que pertenece al momento crítico-de/structivo de la política, es en términos teóricos un avance en el desarrollo explicativo y argumentativo de la filosofía de la liberación, pues este momento no había sido distinguido anteriormente con claridad *como un momento específico de los procesos políticos de transformación*, y el cual responde a una lógica diferente a los otros dos momentos. Ciertamente, este momento estaba identificado como momento de los procesos críticos de transformación, no obstante éste aparecía difuminado junto con el momento crítico-constructivo de la política (tercera sección del presente tomo). De modo que con el discernimiento del segundo momento de la política, la política propiamente crítica del sistema vigente, se aclara el momento que corresponde propiamente a la praxis deconstructiva, de-structiva, o bien, en otras palabras, el momento del despliegue histórico de los movimientos sociales. No obstante, no sólo se trata en estas líneas de hablar de los movimientos sociales como sujeto político de la transformación, como se advirtió en el §31 del presente tomo, sino los movimientos sociales en el margen de la factibilidad de la acción, como lo hemos venido elaborando en el presente trabajo.

La distinción que advertimos del momento crítico-destructivo se relaciona con hacer explícito el momento en el cual la transformación del sistema se va produciendo de una forma *mediatizada* y *gradualista*. Es el momento en el cual se vive simultáneamente entre el sistema político excluyente y autorreferenciado y el orden político por construir. Se trata de un *estar-en-medio* en el cual la praxis crítica no se despliega linealmente. Se trata de un momento en el cual comienza ciertamente la liberación de los oprimidos y excluidos del sistema fetichizado, pero en el cual recién se comienza con un camino largo de transición, en donde se pueden dar dos pasos adelante y uno atrás; en donde también puede darse el dar un paso adelante y dos atrás⁵³. En donde de pronto los frentes de liberación se detienen y tienen que retraerse, en donde a su vez, en cualquier momento pueden nuevamente avanzar. La coyuntura, la finitud del sujeto y la consecución de fines, objetivos y la intencionalidad de negar la negatividad se entremezclan en la praxis crítica⁵⁴.

De esta forma, no puede pensarse que la transformación del sistema político es un ir de lo uno a lo otro, de lo dado a lo nuevo; no se trata de una política inmediata de ir de la negación a la afirmación⁵⁵. Por el contrario, entre el momento de la negación y la afirmación hay un momento de

52 Véase “Las tres constelaciones del proceso político de liberación”, en Dussel, 2019.

53 En este último caso pensamos, por ejemplo, en los casos de Grecia (en su disputa del 2015 con Alemania y la Comunidad Europea), así como el caso de regresión que están sufriendo países del cono sur como Argentina y Brasil.

54 Aun cuando no compartamos con las tesis de Walzer en su totalidad, en estas líneas tenemos presente algunas de las críticas que él hace a los movimientos de liberación nacional. (Cfr. Walzer, 2015). Ciertamente en este texto referido, Walzer no aborda en ninguna línea el caso de los movimientos sociales de liberación en América Latina, no obstante, es un texto que, a partir de su crítica a las contrarrevoluciones que pueden darse en los movimientos de liberación, deja un par de reflexiones importantes sobre la política de transformación, de liberación, sobre todo para el momento que aquí llamamos crítico-destructivo.

55 A la luz de el surgimiento de gobiernos progresistas en América Latina cuya intencionalidad explícita fue y es la superación práctica e institucional del neoliberalismo, en estas líneas hemos, en cierta medida, tomamos con seriedad las consideraciones que hace Michael Walzer en *Exodus and Revolution*, cuando afirma: “Oppression is an experience with

transición, la cual no puede definirse a priori como larga, mediata e inmediata, pues justo un de los rasgos en este momento es la no-linealidad de la praxis, tampoco del tiempo. En este sentido tampoco hay una unidireccionalidad de la acción; ciertamente, los movimientos sociales buscan la negación de su negatividad ante el sistema dado y en esa medida construir las nuevas prácticas que posibiliten el surgimiento otras instituciones *distintas* a las dadas; sin embargo, ese transitar no va a parar hacia donde necesariamente apunta la acción: ese apuntar sólo orienta la acción, pero cómo se llega a él es lo incierto de la realización de la acción pensada más allá del tiempo y las condiciones dadas. Más aún, la unidireccionalidad no puede darse en el momento crítico-destructivo por la complejidad con la que se da en la suma de las diferentes reivindicaciones representadas por los movimientos sociales que se enfrentan al sistema fetichizado con múltiples caras. Por esto, más que hablar de un plan de acción, debe hablarse de múltiples planes de acción que se articulan en la construcción de un hegemon crítico-analógico con una pretensión de factibilidad en su realización⁵⁶. (Así, cabe bien señalar que la segunda sección de la presente obra corresponde a una teoría colectiva de la acción de los movimientos sociales desde la filosofía de la liberación).

Por la complejidad y la no-linealidad de este segundo momento de la política, es que éste se intersecta con el tercer momento. En éste, como se verá en los siguientes párrafos, comienza la construcción de lo nuevo, la construcción de lo que García Linera llama “gobierno de los movimientos sociales”⁵⁷. Esta denominación de este tipo de gobierno indica adecuadamente, o al menos se acerca, a señalar la intersección a la que nos referimos. Es el segundo momento y el tercer momento objetivado institucionalmente, en donde se genera otro tipo de tensiones políticas, muchas de ellas provocadas por los representantes del viejo orden que exigen una continuación del sistema fetichizado antiguo⁵⁸.

La distinción clara de los elementos propios del momento deconstrutivo de la política nos aleja de una posición del “todo o nada” de la política, y nos acerca más a un reconocimiento de la complejidad de la política crítica representada por los movimientos sociales de los/as oprimidos/as y excluidos/as del sistema fetichizado; nos acerca a la política de la complejidad en la perspectiva de Pablo González Casanova quien pensó esta realidad práctica, ante todo, para los movimientos de resistencia y liberación⁵⁹. En este reconocimiento de la complejidad en el segundo momento de la política, como bien lo ha señalado el autor mencionado, no sólo es propio de los movimientos sociales y de liberación⁶⁰, sino también dicha lógica política se da en los mismos sistemas institucionales de dominación. De hecho, si hay una enseñanza que nos deja Pablo González es el que los movimientos sociales reconozcan ante quienes se posicionan críticamente, y esto es reconocer que en los sistemas de dominación no se mueven más jerárquica y verticalmente, sino, horizontalmente, a nivel cupular por

necessary effects, and God, confronting those effects, should not now be impatient (or dispirited). Here again is the argument for gradualism. Physically, the escape from Egypt is sudden, glorious, complete; spiritually and politically, it is very slow, a matter of two steps forward, one step back. I want to stress that this is a lesson drawn from the Exodus experience again and again” (Walzer, 1985: 58). La aseveración de que los procesos de liberación acontecen históricamente de forma gradualista es lo que nos interesa del argumento de Walzer. Más adelante profundizaremos sobre este punto.

56 Estos elementos son los que habían estado explícitamente ausentes en las versiones anteriores de la política de la liberación. En este sentido, este tipo de distinciones fortalecen el argumento y la fuerza explicativa de la filosofía de la liberación con respecto a los procesos de transformación.

57 García, s/f.

58 Véase en el §43 este tema con mayor detenimiento y extensión.

59 González, 2004. Si bien es cierto que esta posición de lo complejo llega a las ciencias sociales por las aportaciones de Niklas Luhman, Edgar Morin, entre otros, nos apoyaremos en las siguientes líneas en Pablo González quien ha pensado esta lógica de lo complejo específicamente desde los movimientos de resistencia y transformación.

60 Dos referentes de resistencia y liberación política para Pablo González son Cuba y su sistema socialista (*Cfr.* González, 2004: 333 y ss.), el cual a pesar del bloqueo económico que emprendió Estados Unidos apoyado por gran parte de los países de América Latina, sobre todo de América del Sur, Cuba no se derrotó y continuó; el segundo referente para este autor es el movimiento liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional

supuesto, en donde los intereses entre la cúpula dominante se negocian, se acuerdan. Pero así mismo, como lo que está en juego son los intereses, hay divisiones entre esas cúpulas de dominación. Esto nos indica que los representantes del sistema fetichizado actúan conforme a acuerdos, pero también de forma dividida. Con esto no puede aseverarse que actúen uniformemente en todo momento. Si bien la acumulación del capital los une, la “desaceleración” desigual en la acumulación de capital los divide y enfrenta.

Una de las interrogantes más importantes que persigue Pablo González en su análisis y descripción de la lógica política de los sistemas dominantes, son, por una parte, por qué los sistemas de dominación han avanzado imponentemente en las últimas décadas y, la segunda, por qué ellos se fortalecen a tal grado de que han tenido la capacidad de eliminar movimientos de resistencia. Responder a estas interrogantes ayuda a los movimientos sociales en un doble sentido: primero, en tanto que ellos pueden identificar las formas de dominación llevadas a cabo por el sistema hegemónico; y, segundo, para que dichos movimientos tengan la capacidad de subsumir elementos provenientes de las nuevas ciencias y las formas complejas de hacer política para lograr una mayor eficacia en su organización y en la realización de su praxis crítica. Los sistemas dominantes, indica Pablo González, han tenido la capacidad de incorporar en su praxis varios de los elementos de las “nuevas ciencias” provenientes de las tecnociencias, la física no-lineal (I. Prigogine) y la biología contemporánea (Maturana y Varela). No se trata, en esta medida, de hablar de un naturalismo de la política, sino, por el contrario, tener la capacidad de incorporar conceptos no provenientes de las ciencias sociales que permitan explicar y entender fenómenos complejos de la realidad social y política⁶¹. Pues hay que recordar que el movimiento perfecto, lineal, no es propio de la realidad empírica como tampoco lo es la praxis unidireccional. Esto es bien elaborado por Pablo González ofreciendo conceptos y categorías relevantes para pensar la política de los movimientos de resistencia y liberación⁶².

61 Se debe rastrear con mayor profundidad la hipótesis de que la lógica de los sistemas complejos fue una aportación del marxismo soviético, y no así de la filosofía y las ciencias sociales francesas.

62 Por razones de espacio no podemos abundar sobre una exposición detallada de *Las nuevas ciencias y las humanidades* de Pablo González (2004), no obstante consideramos que esta obra contiene muchos elementos de entera relevancia para evitar el determinismo, dogmatismo y maniqueísmos en los movimientos sociales y en la política crítica-deconstructiva y destructiva.

Cabe brevemente mencionar que leyendo este libro a la luz del desarrollo y estancamiento de algunos de los gobiernos progresistas de América del Sur durante la primera y parte de la segunda década del siglo presente y, sobre todo, la relación que los movimientos sociales locales mantenían con aquellos, es que le hice a Dussel la observación crítica en el Congreso Mundial de Filosofía en Atenas (2013) de la necesidad de discernir con nitidez el momento crítico-deconstructivo del crítico-constructivo. Desde entonces veía yo el fenómeno político de que los movimientos sociales comenzaban a ser críticos y a desilusionarse de los gobiernos emanados de los movimientos sociales de izquierda. Si bien puede explicarse desde diferentes aristas el porqué del rompimiento de la interpelación entre gobierno progresista y movimientos sociales, una de ellas recae en el hecho de que los movimientos sociales pensaron que al llegar un nuevo gobierno se podía pasar casi con *inmediatez* del orden vigente dominante al nuevo progresista, pensando así que se podía pasar de la negación de lo dado fetichizado a la afirmación de o nuevo de una vez por todas, sin considerar varios factores que intervienen en la política crítica, entre ellos: la finitud del sujeto, la transición de lo nuevo a lo dado *mediatizadamente* y, por supuesto, que los dueños del capital también hacen política para defender sus intereses. Estas tensiones entre gobiernos progresistas y movimientos sociales pueden ejemplificarse con dos posiciones intelectuales actuales: la de García Linera (*Cfr.* García, s/f) y la de Raúl Zibechi (Zibechi, 2015), el primero habla desde la responsabilidad de la conducción del Estado y el segundo desde los movimientos sociales. Aun cuando podemos reconocer razones en ambos lados de la moneda, la posición que defendemos en el marco del Tomo III de la Política de la Liberación, estaría más cerca de García Linera, subsumiendo, a su vez, posiciones como las que Zibechi plantea desde su crítica al extractivismo.

Igualmente debe señalarse que aquí nos apoyamos en Pablo González (2004), quien, al igual que Raúl Zibechi (2015), tiene como referente el movimiento liderado mundialmente por el EZLN. No obstante, entre las ideas del primero y la del segundo hay un océano de distancia. A nuestro juicio, en González Casanova hay un esfuerzo por evitar el determinismo, el maniqueísmo y el “todo o nada” en la política, mientras que Zibechi defiende lo contrario. Si bien las aportaciones de Zibechi pueden tener gran valía en el nivel crítico-deconstructivo de la política, se limitan a eso. Por su

“La creación de las relaciones sociales de una democracia organizada, con el poder de los pueblos para decidir en materia de políticas económicas, modos de dominación y apropiación, modelos de solución de conflictos y logro de consensos, nuevos modelos de producción y consumo, es un problema complejo de redefinición de las relaciones de dominación y acumulación [...] Exige el respeto a las autonomías del pensar, el creer y el hacer dentro del respeto general que en la práctica define y redefine los intereses universales. En esa práctica, el conocimiento de las nuevas ciencias y las tecnociencias, el de las grandes luchas por la liberación de los pueblos, los trabajadores y los individuos, y el de la narrativa y el diálogo de cada pueblo, trabajador y persona, pueden sentar las bases de una meta principal: negociar con el capitalismo para que se desestructure sin destruir a la humanidad a sabiendas de que su única alternativa a esa propuesta es que el capitalismo se destruya destruyendo a la humanidad”⁶³.

Continúa Pablo González:

“La victoria de los seres humanos es posible como lo es luchar por ella con toda la herencia del pensamiento crítico y del pensamiento tecnocientífico, a sabiendas de que no habrá soluciones sin contradicciones, ni contradicciones sin negociaciones, ni luchas que enfrenten a la democracia, la liberación y el socialismo en vez de combinarlas y articularlas con las prioridades, énfasis y adaptaciones que los tiempos y las fuerzas exijan. Unos darán más importancia a un objetivo, otros a otro, pero todo en uniones crecientes y no necesariamente lineales, de ciudadanos, trabajadores y pueblos”⁶⁴.

Si bien en las anteriores líneas encontramos aspectos que trastocan los diferentes momentos de la política, que en la presente obra se distinguen, podemos bien identificar en ellas las razones del por qué los procesos de liberación son complejos, a saber: 1) el respeto a las autonomías del pensar, del creer y del hacer; 2) el conocimiento de las nuevas ciencias y las tecnociencias, así como el de las grandes luchas por la liberación de los pueblos, los trabajadores y los individuos; 3) el conocimiento de la narrativa y el diálogo de cada pueblo, trabajador y persona; 4) negociación con el capitalismo para su desestructuración sin destruir a la humanidad; 5) el reconocimiento de la herencia del pensamiento crítico y del pensamiento tecnocientífico; 6) el reconocimiento de que “no habrá soluciones sin contradicciones, ni contradicciones sin negociaciones”; 7) adaptación de las luchas de liberación a la exigencia de los tiempos y las fuerzas del momento; 8) el reconocimiento de que cada grupo o colectivo le podrá dar más importancia a un objetivo que puede diferir al de otros grupos, buscando, no obstante, la articulación de ciudadanos, trabajadores y pueblos de una forma “no necesariamente lineal”.

Esta recapitulación (casi a modo de repetición) de lo dicho por González Casanova era necesaria remarcarla, ya que, a nuestro juicio, indican desde donde se deben pensar los procesos de transformación en su complejidad⁶⁵. En éstos se reconoce, en primer lugar, una pluralidad de grupos en

parte, las ideas de Pablo González tienen un alcance hasta el momento crítico-positivo. Dicho de otra forma: Pablo González tiene una concepción de la política en todo su despliegue.

El contraste entre las posturas de Zibechi con García Linera y de Zibechi con González Casanova debe pensarse considerando el nivel de la factibilidad de la política, del cual García Linera y Pablo González son, nos parece, plenamente conscientes. No se trata, sin embargo, sólo de contrastar posturas, sino lo que la teoría y las posturas políticas reflejan, como es bien sabido, son formas de entendimiento de la praxis política y la relación entre movimientos sociales y sistemas institucionalizados surgidos de ellos: lo teórico es resultado de lo práctico.

63 González, 2004: 351.

64 González, 2004: 351 y s.

65 Como contrajemplo a la tesis de Pablo González, podemos hacer referencia a la política del marxismo-leninismo a través de la crítica que Laclau y Mouffe, en *Hegemonía y estrategia socialista*, hacen al visio autoritario-político surgido de dicha escuela de pensamiento. (Cfr. Laclau & Mouffe, 2004: 86 y ss.). En su crítica indican estos autores que en el marxismo-leninismo había una incapacidad para fusionar reivindicaciones democráticas de otros grupos. “El campo de las relaciones hegemónicas era, pues, un campo de discursos esencialmente pragmáticos. (De ahí que todas las novedades terminológicas que el leninismo y el Komitern introducen en el marxismo pertenezcan al vocabulario militar – alianza, táctica, línea

la comunidad política crítica, entre los cuales hay una pluralidad de reivindicaciones, de objetivos, demandas y exigencias; se reconoce, en segundo, una articulación de lo diverso más que una imposición lineal de objetivos y exigencias de un grupo sobre otro u otros; de aquí que haya, en tercer lugar, un respeto a la autonomía de la acción y del pensar sin perder de vista la siempre necesaria articulación de grupos y reivindicaciones; y, finalmente, no se puede perder de vista la siempre posibilidad de dialogar con los representantes del sistema dominante (“negociar con el capitalismo”).

Este último punto se muestra interesante cuando se piensa que parte importante para que la comunidad política crítica pueda avanzar en su proceso de liberación, debe pensar igualmente en cómo desestructurar el bloque hegemónico en el poder (el grupo político dominante que se ha apoderado de las instituciones de la comunidad política), cómo dividirlos, y, además de la acción política crítica, la movilización social, la negociación y el diálogo son también vías para dicho objetivo⁶⁶. Tanto la movilización política como el diálogo son herramientas que se mueven en las fronteras de lo políticamente factible. Estos lineamientos, siguiendo el argumento de Pablo González⁶⁷, están pensados para evitar la verticalidad política en el seno del bloque crítico al poder, para evitar la imposición y privilegiar el diálogo y el acuerdo entre los diferentes grupos de dicho bloque⁶⁸.

Retomando nuevamente la utopía que es a partir de donde se descubre la frontera de lo factible, podemos entender como ella se despliega políticamente en el contexto de la complejidad de la política de la articulación de grupos con sus reivindicaciones:

“Igualmente se requerirá una nueva dialéctica en que se parta del supuesto de que todas las soluciones son contradictorias, de que las propias utopías son contradictorias y de que las contradicciones, lejos de tender en formas lineales a acentuarse y a estallar, darán lugar a la redefinición de los actores en pugna y de quienes luchan por objetivos comunes. Los procesos de redefinición se darán en las relaciones, en las estructuras, en los sistemas, y así habrá que entenderlas y afrontarlas tanto para la lucha como para la construcción de sistemas contradictorios y sinérgicos”⁶⁹.

Los planteamientos de Pablo González son lecciones de la acción crítica en los límites de la factibilidad y la complejidad política⁷⁰.

Así, definiendo algunos de los elementos inmanentes a los movimientos sociales por los cuales se explica y se entiende la complejidad de los movimientos sociales, puede entenderse ahora que los movimientos de transformación no se despliegan en un tiempo inmediato ni en un momento en el cual, sin más mediatización alguna, se pasa de lo uno a lo otro, de lo viejo a lo nuevo. Por el contrario, un punto importante que queremos dejar de manifiesto a partir de la complejidad de los procesos de transformación es el tener en cuenta que ellos se dan siempre de forma *mediatizada*⁷¹. Esta mediatización abre de igual forma la factibilidad del despliegue histórico de los movimientos sociales.

estratégica, tantos pasos para adelante y tantos para atrás, etc –, pero que no haya ninguna que se refiera a la estructuración misma de las relaciones sociales, como aquellas que Gramsci habrá de introducir: bloque histórico, Estado integral, etc., al intentar ir, precisamente, más allá de la concepción leninista de la hegemonía” (Laclau & Mouffe, 2004: 86 y ss.).

66 Más arriba, en §35.1, se ha problematizado la posibilidad siempre latente de la lucha armada.

67 Pablo González Casanova probablemente no tenga un nombre con difícil pronunciación, pero lo elementos que nos ofrece su reflexión política para el éxito en los procesos de liberación, son de gran valía.

68 Cabe nuevamente indicar que estas formas de acción las plantea Pablo González no sólo a partir de un conocimiento profundo de los movimientos sociales, sino también a partir de la forma en que los grupos dominantes del sistema-mundo capitalista actual han actuado para fortalecerse y avanzar.

69 González, 2004: 353.

70 Es pertinente recordar que Pablo González habla teniendo en cuenta en todo momento el movimiento del EZLN, al sureste de México. Sin embargo, consideramos que muchos de sus planteamientos no son conocidos, o bien, seriamente considerados por sus propios compañeros de lucha. Una posición contraria a Pablo González sería aquella de Raúl Zibechi, quien defiende una postura idealizada del autonomismo. En un mundo de complejidad y de interrelaciones políticas en las luchas de liberación, la perspectiva autonomista se ve limitada en su factibilidad y en su tiempo.

Permite explicar porque ciertamente los movimientos sociales luchan por todo a la vez que no pueden alcanzar a lograr todo. Esto no se debe a que los movimientos sociales no puedan tener razón en la exigencia de sus demandas, sino al hecho de que a quienes se enfrentan (los representantes del orden fetichizado) también hacen política, se resisten al cambio y, más aún, a la transformación.

Pensar que el despliegue de los movimientos sociales se da sin fricciones al interior de la articulación con otros grupos, en el caso de que éste sea buscado, o sin fricciones con los grupos externos al hegemon crítico-analógico, es pensar de forma lineal, y es justo esta forma de pensar la política la que debe evitarse en los márgenes del sistema-mundo capitalista actual. Esta mediatización, así, abre posibilidades de acción en una latente incertidumbre de lo logrado. Así, podemos bien afirmar que el momento crítico-negativo de la política es el momento del pasaje político mediatizado del orden dado fetichizado a la construcción permanente del nuevo sistema. Este pasaje es el momento en el cual comienzan a colocarse las mediaciones para la construcción de lo nuevo. Y si bien el pasaje a lo nuevo se da de forma contradictoria, en donde se presenta la simultaneidad entre el orden dado y lo nuevo por construir, hay criterios que nos permiten discernir el paso correcto de la construcción de lo nuevo, estos son: (1) la negación de la negatividad del oprimido y el excluido y de la naturaleza (2) en un despliegue consensuado de los movimientos sociales, el pueblo, (3) con los medios más viables y efectivos para el éxito en los logros planteados en la lucha de liberación.

Estos criterios universales, que son algunos de muchos otros que se pueden identificar, hacen posible una evaluación crítica del avance de los movimientos sociales, permiten hacer también el juicio de que no toda transformación del sistema es necesariamente crítica, o bien, hegemónica en la cual los diferentes grupos sociales puedan verse representados. Una transformación que no niegue la negatividad del oprimido y el excluido, es una transformación políticamente fetichizada; un camino de liberación sin consenso del pueblo tiende a la imposición vertical de una forma de ser y pensar (pensamiento único); una lucha de liberación que proyecte fines irrealizables o que no piense y coloque las mediaciones necesarias para la consecución de fines y objetivos orientados hacia la transformación del sistema vigente, es una lucha que se perdería en la espontaneidad y la infactibilidad.

Esta mediatización de los procesos políticos de transformación (de liberación) también ha sido sugerida por un par de autores que también han advertido el tema. Uno con el cual podríamos comenzar sería Michael Walzer. Él tanto en *Exodus and Revolution*⁷² como en *The Paradox of Liberation*⁷³ ha hecho un estudio crítico de los procesos de liberación. Sin entrar a detalle a los planteamientos de este autor⁷⁴, cabe indicar que una de sus tesis que puede observarse en ambos textos indicados, mismos que se vinculan entre sí⁷⁵, es la necesidad de indicar que los procesos de liberación son graduales. Uno de los puntos importantes que Walzer indica en *The Paradox of Liberation* es que la liberación es un “proceso en curso”⁷⁶, idea con la cual él evita hacer pensar que la liberación tiene un fin en la historia o bien que con lograr la liberación se puede pensar que ya se está en lo nuevo. Por el contrario, lo que

71 Cuando hacemos referencia a lo mediatizado, lo hacemos pensando en la crítica que hace Hinkelammert al anarquismo y a la cual hemos hecho referencia más arriba (35.2.1). En el presente párrafo hemos intentado extender este argumento.

72 Walzer, 1985.

73 Walzer, 2015.

74 En donde tendríamos diferencias serias con Walzer sería, sobre todo, en *The Paradox of Liberation*, y particularmente con la caracterización política que hace de los liderazgos políticos en los procesos de liberación. No obstante, consideramos algunas de sus tesis y planteamientos interesantes para reflexionar en el contexto del tema que aquí problematizamos, y específicamente en su tesis sobre el surgimiento de contrarrevoluciones posteriores a los procesos de liberación nacional (Cfr. Walzer, 2015). Cabe decir que con este Walzer es *interesante* dialogar, no así con el Walzer neoliberal (Cfr. Walzer, 1983).

75 Bien puede afirmarse que en el segundo texto Walzer regresa a los temas ya planteados en el primero añadiendo ahora sí un análisis de procesos históricos de liberación (de inspiración zionista, marxista y poscolonial).

76 Walzer, 2015: 146.

sugiere este autor es que el fin es abierto y sin certeza y, en esta medida, hay siempre diferentes resultados del proceso de liberación⁷⁷. En esta medida, afirmará Walzer: “La liberación es un proceso reiterativo: no sucede de una sola vez para todos en el mundo. Acontece una y otra vez. Pero esto no significa que cada lucha sucesiva no es más que una simple imitación de anteriores luchas”⁷⁸. Tener los planteamientos de Walzer ayudan a evitar una especie de determinismo político en los procesos de liberación o transformación.

La necesidad de evadir una especie de determinismo político, o bien, como lo señalamos anteriormente, de mostrar una transformación política mediatizada, la encontramos de igual forma en Hinkelammert, en su crítica al anarquismo referida anteriormente, y recientemente en *Hacia una economía para la vida* en donde indica:

“A la luz de los análisis previos se podría formular la *estrategia política* hacia una sociedad donde quepan todos, pero [es claro que] no la podemos “deducir”. Se trata [de avanzar y] hacer realidad el proyecto alternativo en el curso mismo de los acuerdos, conflictos y luchas sociales, que son permanentes y de los cuales parte toda nuestra acción. Existe el conflicto porque en la realidad están constantemente en juego grandes intereses materiales de determinados grupos y clases sociales y porque la sociedad capitalista esta organizada a partir de leyes compulsivas que provocan constantemente efectos indirectos que socavan las condiciones de posibilidad de la vida humana y pretenden invalidar los propios derechos humanos. La realización del proyecto alternativo es resultado de estos conflictos, a través de los cuales se logra una determinada realización. Pero estas realizaciones avanzan siempre de manera contradictoria [con avances, estancamientos y retrocesos], en zigzag, por así decirlo, nunca mediante una aproximación lineal.”⁷⁹

Hinkelammert tiene ciertamente toda la razón, no obstante hace aún falta desarrollar esta teoría de la no-linealidad de la praxis y la construcción de las alternativas. Por esta razón, Pablo González (a quien muchos le dicen Don Pablo pero pocos lo leen con seriedad) es una buena entrada para pensar en estos términos.

Las reflexiones sobre la distinción entre el momento crítico-destructivo y la construcción de la totalidad que niegue la negatividad de los oprimidos y excluidos, así como sobre la mediatización de los procesos de liberación y la construcción de lo nuevo, ha llevado a la filosofía de la liberación a extender su explicación para ofrecer mayores elementos para entender los procesos crítico-políticos. Uno de los primeros avances pueden verse en las *14 tesis de ética*⁸⁰ de Dussel en donde aparece un claro discernimiento del momento crítico-destructivo, como ya lo hemos dicho. Esta distinción que comienza a verse en el mencionado texto, se ve de forma más nítida en “Las tres constelaciones del proceso de la política de la liberación”⁸¹ y, ahora, de una forma mucho más explícita, extensa y ampliamente explicada, en la presente obra colectiva.

Si bien desde *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁸² Dussel siempre había presentado su filosofía práctica en relación a dos momentos políticos, el del orden dado y el de la nueva totalidad creada desde la exterioridad, siempre había quedado indistinto el momento práctico que se da entre ambos órdenes prácticos, el momento de la deconstrucción del sistema político. La diferenciación entre la segunda y la tercera constelación de la política de la liberación permitió desplegar teóricamente la filosofía de la liberación a líneas no elaboradas anteriormente: una de ellas es la subsunción de los principios críticos en el momento crítico-destructivo de la política de la liberación, de aquí que ya no

77 Walzer, 2015: 133.

78 Walzer, 2015: 119.

79 Hinkelammert & Mora, 2005: 409 y s. Los agregados en corchetes son de la edición corregida de *Hacia una economía para la vida*.

80 Dussel, 2016.

81 En: Dussel, 2019.

82 Dussel, 1973/ t. I-III.

sean seis principios (tres positivos y tres negativos) los que son identificados y formulados por la filosofía de la liberación, sino nueve; otra línea que se desprende a partir del discernimiento del momento deconstructivo-destructivo es la de una teoría de los movimientos sociales, o bien, de los diferentes frentes de liberación que se manifiestan ante el orden político vigente⁸³.

4. El principio de factibilidad crítico-negativo de la política

Llegado a este punto queremos finalizar este párrafo con el principio normativo de la factibilidad crítico-negativo de la política. Junto con el principio material-crítico y el principio del consenso-crítico, este tercer principio se formula para mostrar un nivel de la política implícita en los procesos de liberación, pues si bien es cierto que el camino no está hecho sino que se hace al andar, desde la filosofía política de la liberación, que defiende principios normativos de la acción, no cualquier acto puede ser considerado como crítico del sistema y con pretensión de negar la negatividad del oprimido y el excluido. Por esta razón los principios material, consensual y de factibilidad críticos deben cumplirse entrelazadamente en la acción colectiva, la acción del hegemón crítico-analógico de los oprimidos y los excluidos, o en la acción singular crítica. Así, estrictamente en el nivel de la factibilidad crítica el hecho de elegir los medios más eficaces no es un acto de decisionismo en el estricto de la palabra, sino un acto que debe ser consensuado en el seno del hegemón crítico-analógico, además de que sea un medio que no socave la vida del sujeto y la naturaleza.

83 Cfr. Zúñiga, 2019. En la presentación de las *14 tesis de ética* en la UNAM Dussel y yo contábamos que fue a partir de la larga plática que tuvimos en 2013 durante el Congreso Mundial de Filosofía en Atenas, cuando le hacía ver a Dussel que la ética de la liberación no discernía con claridad el momento crítico-deconstructivo de los procesos de liberación. Atender esta observación permitía, sobre todo, explicar el largo camino de la liberación y el largo camino para construir el nuevo orden institucional en el cual todos y cada uno se vea expresado, incluida la naturaleza. Esta advertencia se la hacía yo a Dussel no sólo pensando en el contexto del debate sobre la moral y la ética (crítica), sino, conociendo el método de subsunción de los principios éticos en los campos prácticos con el que Dussel ha construido su filosofía práctica, pensando también en las implicaciones que esto tenía para la elaboración de una filosofía política contemporánea que permitiera explicar los procesos de liberación desde el contexto actual y desde la experiencia conocida de los gobiernos progresistas en América Latina. Por esta razón tenía que hacerse una crítica a la ética de la liberación en su última versión para poder elaborar posteriormente una política crítica más consistente. La sospecha no fue errónea: aun cuando se disponía de mucho material para elaborar el tomo III de la Política de la Liberación, Dussel se dispuso en 2014 a ampliar su explicación sobre la ética comenzando a incluir ya la distinción de los tres momentos políticos de la política de la liberación. Era por el hecho de que la política de la liberación hasta antes del 2013 no había hecho una clara distinción de estos tres momentos, que el tomo III se postergó por casi diez años, pues, Dussel sospechaba bien, que había cambios que hacer al esquema de la filosofía de la liberación para escribir una política que estuviera a la altura de la historia que se nos imponía con la oleada y crisis de gobiernos progresistas en América del Sur; sin embargo, no sospechaba él que al no desarrollar teóricamente y proponer la subsunción de los principios éticos en un momento político previo a la construcción del nuevo orden, era por lo cual no se podía progresar en el tomo III de la Política. Así, la distinción que ofrece la presente obra colectiva es lo que permitió destrabar este tomo III.

La distinción de los tres momentos, ahora, nos ayuda a explicar un problema que se manifiesta en los procesos de construcción de los gobiernos progresistas, a saber: la pretensión de que con la llegada de éstos a las instituciones bastaba para construir lineal y unilateralmente la institucionalización de la alternativa política-económica-social-popular. No obstante, lo que había que hacer notar, era que la llegada de políticos progresistas a las instituciones con una pretensión de reconstrucción del Estado (luego de una larga noche colonial y neocolonial de cooptación de las instituciones por parte de élites) no sólo se iba a generar de forma contradictoria, no lineal, con fricciones y resistencias, sino que su construcción trastocaría el momento crítico-deconstructivo de la política, con sus contradicciones y sus propias fricciones, con sus prácticas fetichizadas del orden que se combate y con los deseos y prácticas de la construcción de lo nuevo. En pocas palabras: la construcción del orden institucional alternativo al neoliberalismo no comienza del punto cero de la historia, sino desde las contradicciones, fricciones y resistencias en curso. Todo este entrelazamiento de relaciones políticas pueden ahora entenderse y explicarse a partir de las distinciones indicadas.

Sobre el principio de factibilidad crítico-político, podemos hacer referencia a la formulación que Dussel proponía en las *20 tesis de política*, a saber: “¡Debemos obrar lo máximo *posible*, lo que parece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo!”⁸⁴. Esta enunciación (imperativa) indica la dialéctica política sobre la cual debe moverse la praxis crítica: la acción liberadora de las víctimas y los excluidos del sistema deben darse cuenta que su acción tiene que ir, por una parte, más allá del fundamento del orden institucionalizado vigente, en esta medida al ir contra dicho fundamento se va a la vez contras las propias instituciones que se han fetichizado y que han dejado de responder a las exigencias materiales y democráticas del pueblo; y, por otra parte, no por ello puede plantear sin más la negación de las instituciones como tal, sino darse cuenta que su acción crítica se dirige contra un tipo de instituciones, las vigentes fetichizadas, pero que en su lucha está orientada a transformar las instituciones, pues justo las instituciones son inevitables, y lo que se busca es la transformación de las instituciones que devenga en la creación de un nuevo marco institucional.

Así, la acción crítica puede ser significada al menos en dos sentidos: como anarquista por parte del conservador (un neoliberal⁸⁵, por ejemplo), pues para éste sólo las instituciones vigentes son las únicas posibles, y como reformista por parte de una posición de izquierda que asume la acción crítica y la resistencia (¿eterna?) como el mejor medio de la transformación del sistema, cayendo, en gran medida, en un aislamiento y en una especie de espontaneísmo político, o bien, una posición que niega al Estados y sus instituciones sin más (acción crítica-destructiva permanente o ininterrumpida). Para dejar más clara la posición de esta última conviene recordar la afirmación lapidaria, no muy gustada dentro de la izquierda, aunque en parte cierta, de Dussel: “La izquierda por lo general sabe criticar: es el momento *negativo*. Pero cuando se debe edificar positivamente el nuevo orden ético comienza la dificultad”⁸⁶. La acción crítica, así, debe tender hacia la transformación del sistema institucional dominante, con todas las dificultades que la complejidad del mundo político le impone: es una ruptura con las formas de dominación vigentes. “La transformación es creación institucional y no simple ‘*toma del poder*’; el poder no se *toma* sino que se ejerce delegadamente de manera *obediencial* es necesario *transformar* muchos momentos institucionales (transformaciones parciales, no reformas, o todo el sistema)”⁸⁷.

En este sentido abordado, Dussel en *14 tesis de ética* propone la siguiente formulación del principio de factibilidad crítico-negativo: “No teman por la debilidad los de la comunidad crítica ante el sistema, el ‘resto’; perseveren en la afirmación de la necesidad de criticar y luchar contra la injusticia del sistema porque, al final, se derrumbará como la aguerrida e inexpugnable estatua con ‘pies de barro’ por sus propias contradicciones. Deben permanecer atentos para cuando se manifieste el ‘acontecimiento’, diría A. Badiou; estén disponibles para lo que se avecina inesperadamente”⁸⁸. Esta formulación del principio indicado está pensada ya asumiendo que la política de la liberación deberá discernir tres momentos del proceso de liberación.

El citado principio sin embargo es un principio abstracto de la ética que se busca ahora que se subsuma en el momento crítico-negativo de la política, así, si consideramos la formulación de los dos principios citados así como la argumentación ahora seguida a lo largo de este parágrafo, la exigencia del cumplimiento del principio en el momento crítico-destructivo podría enunciarse de la siguiente manera:

84 Dussel, 2006. 107. Subrayado en el original.

85 Desde la primera edición de la *Crítica de la razón utópica*, Franz Hinkelammert ya había mostrado la identificación entre conservadurismo y neoliberalismo. (Cfr. Hinkelammert, 1984)

86 Dussel, 2016: 159.

87 Dussel, 2006: 125. Subrayado en el original.

88 Dussel, 2016: 139.

Ante la crisis del sistema político que vivimos, debemos fortalecernos como comunidad política crítica eligiendo los medios y las acciones colectivas factibles y eficaces que permitan generar la transformación del sistema institucional que nos oprime y/o excluye teniendo en cuenta que hacemos camino al andar.

Eludir este principio podría llevar a la acción colectiva a optar por medios que, por ejemplo, podrían socavar la vida de los oprimidos y los excluidos, y la naturaleza (condiciones que posibilitan cualquier transformación política futura) y que en esta medida se develan como infactibles. Como se ha indicado en §35.1, el uso de las armas, con lo cual implícitamente se está dispuesto a jugarse decisivamente entre la línea de la vida y la muerte, es una posibilidad de la acción colectiva, sobre la cual, sin embargo, no se puede optar sino es haciendo un examen serio sobre la factibilidad y la eficacia de la acción. Este examen se hace en los bordes de las situaciones límite⁸⁹.

De forma articulada con el principio crítico-democrático (formal), expuesto en el §34, y el material crítico-negativo (la vida de los oprimidos y excluidos), presentado en el §33, el principio de factibilidad crítica podría enunciarse de la siguiente forma:

Ante la crisis del sistema político que vivimos, debemos fortalecernos como comunidad política crítica que decide de forma democrática (tendiendo siempre hacia una horizontalidad de las decisiones) los medios y las acciones colectivas factibles y eficaces que permitan generar la transformación del sistema institucional que nos oprime y/o excluye teniendo a la vez en cuenta que hacemos camino al andar, reconociendo y articulándonos con aquellos/as que también sufren materialmente las consecuencias negativas del sistema vigente ineficaz e incompetente.

Consideramos, así, que este principio normativo articulante de los principios críticos del momento crítico-deconstructivo posibilitan una praxis *crítica* del sistema eficaz, democrática y factible.

Palabras finales

El §35, en su conjunto, intenta problematizar con cierta profundidad los medios y acciones de la transformación del sistema vigente. Es, por ello, un texto relevante en el marco de una teoría de la acción de los movimientos sociales. Su carácter específico es que aborda un elemento de suma importancia en el despliegue político de los movimientos sociales: la factibilidad. En efecto, no basta generar decisiones democráticas en el seno de la comunidad política, sino que esas decisiones permitan transformar con eficacia el sistema político fetichizado; no basta tampoco tener los deseos de negar la negatividad del oprimido y el excluido, si no se cuenta con los medios políticos y tecnológicos para lograr dicho objetivo; y a su vez, no basta con implementar los medios más eficaces para la

⁸⁹Arrogándose el Estado el “uso legítimo de la fuerza”, siempre intenta atacar y desarticular represivamente los movimientos pacíficos (con fuerte consenso popular) y armados, empleando a la vez un discurso de enemigos que atentan contra el Estado y sus instituciones. Sin embargo, como se ha planteado en el párrafo anterior, el Estado emprende su guerra bélica y discursiva ante su negacionismo por reconocer que el Estado ha dejado de cumplir sus funciones básicas en el cuidado y protección de la población. Los participantes de una lucha armada estarían más felices en la compañía de sus familias, más que estar acompañados de una arma, sin embargo, es por una situación límite (de insoportabilidad humana) que junto con un colectivo puede optar por emprender una lucha armada. El punto a destacar es: optar por las armas como una extensión de la política (guerrilla, por ejemplo) es una decisión que se hace ante la incapacidad del Estado para cumplir sus funciones esenciales con la población. La lucha armada no es siempre la mejor decisión para lograr ciertos objetivos, puede develarse como ineficaz e infactible, pero es siempre una opción de lucha. El arribo de gobiernos con pretensión antineoliberal (en Venezuela, Bolivia, Brasil, Argentina, Ecuador) durante la primera década de este siglo se hizo, por ejemplo, creando y generando nuevas formas de acción colectiva política, más que pensar en las armas como un medio para la transformación. De aquí que la construcción de hegemonía crítica sea incluso más valioso que el simple uso de las armas para lograr la transformación del sistema neoliberal actual.

transformación del sistema, si no se cuenta con un respaldo popular y democrático, o bien, si no se tiene claridad en qué medida dichos medios posibilitan negar la negatividad de los/as oprimidos/as y excluidos/as.

La factibilidad imprime un aspecto importante a las luchas por la transformación: nos exige hacer un examen sobre la eficacia y viabilidad de los medios que se implementan en el largo camino de la transformación del sistema. Es un examen sobre las condiciones reales que enfrentan a la praxis crítica. Este examen, no obstante, está centrado en un contexto de complejidad en el seno de la comunidad política crítica y del ambiente que la rodea. El largo camino de la transición del sistema neoliberal a otro sistema en el cual todos y cada uno, incluida la naturaleza, quepan, nos ha enseñado colectivamente que pueden tenerse las mejores ideas para plantear ese otro mundo posible; que pueden tenerse las mejores razones no sólo para transformar el sistema sino también para orientar, frente a la arrogancia tecnócrata o de *sectitas* políticas conservadoras, la dirección de un sistema más horizontal, democrático, que cumpla funciones esenciales para cualquier ser humano. Pero si esas razones no logran un consenso y sobre todo no eligen los mejores medios para materializarse institucionalmente en un mundo complejo con fricciones y resistencias, entonces esas razones se quedan en meros deseos de cambio, dejando la transformación o la regresión de lo avanzado a los dominadores y extorsionadores del sistema fetichizado.

Pensar la acción factible de transformación, someter a examen la acción siempre viable, es hacer un examen de las condiciones políticas que se nos presentan y que enmarcan el acto de reflexionar sobre la acción emprendida. Mucho se habla de la complejidad del mundo, pero poco se reflexiona en qué consiste ella para la acción política crítica. La complejidad como tal tiene infinitud de variables, de ahí que la lucha por la transformación no puede tener certeza alguna de a dónde va a llegar. Es decir, no hay ningún camino preestablecido en el proceso de transición del orden dado al nuevo por construir (o en construcción). Nuevamente: hacemos camino al andar. De aquí que los postulados de la acción y los principios políticos cumplan una función práctica relevante para la praxis deconstructiva: los primero son, como se ha dicho más arriba, hipótesis necesaria de la razón práctica que orienta sólo la praxis, en esta medida no puede tomarse al postulado como una idea por realizar, sino como una abstracción que orienta la praxis futura; los principios políticos, por su parte, son enunciados que expresan un (débil) mandato de la acción y que exigen (de igual forma débil, es decir no como un imperativo riguroso y rígido) su cumplimiento. Decimos débil por la razón de que al fin cumplir material y políticamente con la negación del oprimido y excluido es el referente de la acción y los principios son sólo mediaciones, inferencias de la mente.

Sin embargo, el mandato y la exigencia del principio exige a quien lo propone, en el caso presente a la filosofía de la liberación, una fundamentación o justificación del mismo. Con esto se evita actuar por dogma o de forma ilusa, ofreciendo a la vez razones del por qué el actuar de cierta forma es susceptible de lograr un consenso entre los participantes de la acción crítico-deconstructiva. *Entonces*, desde la filosofía política de la liberación no se trata de andar por el mundo exigiendo como debe actuar o no los movimientos sociales y las subjetividades singulares inmersos en procesos de transformación, *sino* que desde sus líneas programáticas formula, propone y fundamenta principios de la acción política que, a su juicio, no pueden ser eludidos por la praxis deconstructiva del sistema político fetichizado.

Una crítica a los principios planteados por la política de la liberación exigiría mostrar que en la praxis *crítica-deconstructiva* el acuerdo y consenso entre los diferentes frentes de liberación no es necesario; demostrar que la praxis crítica puede eludir la negación de la negatividad de los/as oprimidos/as y excluidos/as del sistema vigente, o bien; demostrar que un examen sobre la factibilidad, la eficacia de los medios y de las condiciones que enfrentan a la praxis crítica, para la larga lucha de

transformación del sistema es innecesaria. Los principios propuestos por la política de la liberación pueden mejorarse en su formulación, pero al fin lo que ellos contienen y exigen es su punto central.

Finalmente hay que indicar que el nivel de la factibilidad ha sido intuido y llevado a cabo por los procesos de transformación exitosos. Los movimientos y políticos con una pretensión explícita antineoliberal han tenido en su contra todo un andamiaje institucional y una red de intereses que defienden la explotación y la exclusión. Han ido y van contracorriente, y aun así han logrado tener éxitos en los procesos políticos de transformación en los cuales participan. Y esto, no puede ser logrado, si no es por mantener un cumplimiento implícito de al menos los tres principios crítico-negativos que hemos propuesto para el momento deconstructivo de la política. Puede haber, ciertamente, otros principios de la acción crítica: la política de la liberación distingue al menos los tres propuestos. La filosofía política crítica contemporánea, consideramos, debe tomarse en serio la reflexión sistemática del nivel de la factibilidad de la acción.

Bibliografía

- Arkonada, Katu & P. Klachko (2016). *Desde abajo, desde arriba. De la resistencia a los gobiernos populares: escenarios y horizontes del cambio de época en América Latina*. La Habana: Editorial Caminos.
- Benjamin, Walter (2000). *Tesis sobre la historia*. (tr: B. Echverría). México: Ítaca.
- Butler, Judith, E. Laclau & S. Žižek (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Argentina, FCE.
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, México.
- Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I-III. Argentina: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- (2006). *20 tesis de política*. México, CREFAL-Siglo XXI.
- (2009). *Política de la liberación (II). Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- (2019). *7 ensayos de filosofía de la liberación descolonial*. Madrid: Trotta (en imprenta).
- Fernández, Estela & G. Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Argentina: CICCUS/CLACSO.
- Friedman, Milton & R. Friedman (1993). *La libertad de elegir*. España: Planeta Agostini.
- Fromm, Erich (1964). *Marx y su concepto del hombre (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Álvaro (s/f). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado: Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- González, Pablo (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. España: Anthropos: UNAM (IIS).
- Harvey, David (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford UP.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. (1ª edición). Costa Rica: DEI.
- (2002). *Crítica de la razón utópica* (2ª edición). Bilbao: Desclée.
- (2003a). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica: EUNA.
- (2003b). “El paradigma actual de la violencia: el asesinato-suicidio”, Costa Rica, Grupo Pensamiento Crítico, en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/gpc/sesiones-del-grupo-1/el-paradigma-actual-de-la-violencia-el-asesinato-suicidio>
- (2005). *Hacia una economía para la vida*. Costa Rica: DEI.
- (2008). *Crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México: Driada.
- (s/f). *Utopie und Ethik*. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/aleman/file/3-Utopie%20und%20Ethik?tmpl=component> .Consultado: 05 de Mayo de 2015.
- Horkheimer, Max (1992). *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt a/M: Fischer Verlag.
- James, Fredric (2003). “Future City”, pp. 65-79, en: *New Left Review* (21), May – June 2003.
- Laclau, Ernesto & Ch. Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (2ª Edición). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Piketty, Thomas (2017). *Capital in the Twenty-First Century*. (eng. tr.: A. Goldhammer). Belknap: USA.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*. USA: Basic Books.

- (1985). *Exodus and Revolution*. USA: Basic Books.
- (2015). *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*. USA: Yale UP.
- Zibechi, Raúl (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías, autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Zúñiga, Jorge (2019). “Comentarios a 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico de Enrique Dussel” (*mimem*).