

REVISTA

PIEZAS



en diálogo filosofía y ciencias humanas

Centro de Encuentros y
Diálogos Interculturales



HOMENAJE A GUSTAVO ESTEVA

EL ARTE DE VIVIR CON
DIGNIDAD DESDE LA
LIBERTAD: LO APRENDIDO
DE LAS AUTONOMÍAS
DEL EZLN

Diana Itzu Gutiérrez Luna

GUSTAVO ESTEVA Y LA VIDA MÁS
ALLÁ DEL DESARROLLO

Wendy Monserrat López Juárez

CLAVES PARA INTERPRETAR
EL FIN DE UNA ERA
A PARTIR DEL LEGADO DE
GUSTAVO ESTEVA

Carlos Federico Lucio López

IN MEMORIAM: GUSTAVO ESTEVA

Elías González Gómez

RESEÑA

*GUSTAVO ESTEVA: A CRITIQUE
OF DEVELOPMENT AND OTHER ESSAYS*

Carlos Tornel

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: XIV
Número: 36
Año: 2023
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas
Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:
Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada: Gustavo Esteva

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	J. Jesús Montes Rodríguez, MSpS.
Decano de Estudios	Benjamín Rivera Rangel, CMF.
Secretario Académico	Rafael Rivadeneyra Fentanes

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Daniela Estefanía Ayala Córdoba J. Jesús Montes Rodríguez Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Dieudonne Rizinde

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación por Francisco Tapia Velázquez

ÍNDICE

DOSSIER

In memoriam: Gustavo Esteva

Elías González Gómez

4



Abrigarnos en la esperanza del mundo nuevo: Gustavo Esteva y la vida más allá del desarrollo

Wendy Monserrat López Juárez

10



Homenaje a Gustavo Esteva. El arte de vivir con dignidad desde la libertad: lo aprendido de las Autonomías del EZLN

Diana Itzu Gutiérrez Luna

16

Historias del Abuelo Gustavo

Resurrección Rodríguez Hernández

28

ESCENARIOS

Claves para interpretar el fin de una era a partir del legado de Gustavo Esteva

Carlos Federico Lucio López

32



Gustavo Esteva, contribuciones para una crítica al sistema legal

Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeño

42



Notas sobre el pluralismo radical en Gustavo Esteva

Elías González Gómez

54



Las aportaciones de Gustavo Esteva al giro decolonial: De la pluralidad radical al diálogo de vivires

Carlos Tornel

58



ENSAYOS

Los derechos humanos en la perspectiva de la ética de la alteridad

Cristián Cabrera Alarcón

80



La posverdad en nuestras vidas: Desafíos urgentes y apuestas para combatirla

Diego Noel Ramos Rojas

88



La filosofía de la ciencia de Carl Sagan

Mario Lozano

99



RESEÑAS

Gustavo Esteva: A Critique of Development and Other Essays

Carlos Tornel

116

Gustavo Esteva
Translated by Kathryn Dix



Mademoiselle Caroline y Julie Dachez. La Diferencia Invisible

Rafael Rivadeneyra Fentanes

124



EDITORIAL

Gustavo Esteva es un ejemplo, como otros tantos, de lo que significa la formación y transformación consciente de los sujetos y las implicaciones que esto tiene para la teoría y práctica anticapitalista. De genealogía familiar de hacendados, políticos profesionales y formación confesional (marista y jesuita), Esteva se profesionaliza en el México de las elites hasta llegar a formar parte de la burocracia de los gobiernos de la segunda mitad del siglo XX.

Hacia a finales de la década de los setenta transita de manera intuitiva y otras veces decididamente, a una toma de consciencia sobre la capacidad de los que más tarde llamará “gente común”. Su encuentro con las distintas formas de vida campesina lo van alejando de las estructuras de control de los aparatos gubernamentales en los que participó. Por los años ochenta Esteva trabajaba con campesinos y en las barriadas como promotor social. Por ese tiempo ya era amigo de David Barkin y Rodolfo Stavenhagen, pero todavía usaba el discurso del desarrollo social y rural. Como alguna vez el propio Gustavo lo confesó: “Disfrutaba inmensamente mi actividad en pueblos indios y campesinos o con marginales urbanos. Pero poco entendía”.¹ Su formación de mentalidad dominante le decía que sabía bastante de economía política, sociología, antropología, marxismo y desarrollo social, pero todo eso no le bastaba para entender su “experiencia cotidiana en pueblos y barrios”. Tenía el velo que todo profesional posee: la incapacidad para comprender que la vida social del sustento (o como le gustaba decir a Gustavo, los ámbitos de comunidad) es un proceso histórico en el que se participa de manera personal y colectiva.

El año de 1983 fue decisivo para romper ese velo. En ese año Gustavo Esteva conoció a Iván Illich en un seminario en El Colegio de México. Lo había invitado Stavenhagen. El tema era la construcción social de la energía del que hablaría Wolfgang Sachs. Cuando escuchó la intervención breve de Illich los anteojos del desarrollo quedaron rotos. Fue en sus conversaciones con Illich y con los amigos de este, cuando Esteva pensó que la vida sin desarrollo o más allá del desarrollo era lo que había estado presenciando en el día a día con la gente común. Iván Illich le llamó a esa vida, la herramienta de la convivialidad. Gustavo Esteva presenciaba esa herramienta en los pueblos y barrios en los que trabajaba.

El itinerario del pensamiento convivial de Gustavo es significativo en los actuales tiempos de desorientación teórica y práctica. Es de suma importancia decirlo: ninguna escolarización por más alternativa que sea puede lograr la transformación consciente de los sujetos. En una palabra, lo convivial es una práctica vernácula de la gente común. Para comprenderla se requiere pensar y practicar lo que Gustavo llamó ámbitos de comunidad. Este término remite al de convivialidad como placer y acto de vivir con las y los demás. Es el ejercicio de libertad personal y colectiva para fundar la vida social poniendo umbrales a todo aquello que fractura la relación entre las personas. Esto no supone ausencia de conflictos y contradicciones, pero sí enfatiza la escala humana como criterio para hacerse cargo de ambos.

¹ GUSTAVO ESTEVA, *La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo*, en GUSTAVO ESTEVA (coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich* (Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago, 2012), 236.

Las sociedades capitalistas que han desplegado el industrialismo y el Estado-nación, están fuera de proporción. No pueden ser conviviales porque su escala supera todo umbral humano. En ellas solo pueden existir individuos anónimos, corporaciones e instituciones en las que impera el interés privado y se impone el cuerpo de especialistas, profesionales o expertos cuya tarea es deshabilitar las capacidades de la gente común.

Gustavo Esteva comenzó a entender esto y practicó una vida que desafiaría la contra-productividad. Pero también observó que miles de personas lo hacían desde hacía tiempo: protestan, se defienden de las agresiones y agravios cotidianos, de la destrucción de sus territorios, hasta desafiar el orden establecido al que se niegan obedecer. Protegen lo que les es común, aquello que no puede ser apropiado: su territorio, identidad, símbolos, capacidades y rebeldía. Esteva les llama ámbitos de comunidad para diferenciarlos del concepto *commons* británico.

La desprofesionalización como camino revolucionario tiene implicaciones para la teoría y práctica anticapitalista. Obliga a cuestionarse como lo hizo Gustavo: ¿Cómo cambiar esta realidad que es insostenible? Luego vienen responsabilidades cuando se redescubre la esperanza radical como fuerza social, la deliberación creativa y el tejido de redes globales de alternativas. Se impone la responsabilidad de participar en la organización política en la cotidianidad para hacernos cargo de nuestra salud, educación, comida, recreación, técnica, trabajo o movilidad.

Gustavo Esteva exploró la insurrección en curso en la cotidianidad y justo ahí se materializó su desprofesionalización. Desde ahí escribió todo lo que ahora debemos leer y aprender para participar en la organización política del cotidiano a escala humana, para deshacernos de nuestro individualismo burgués y de esa pesada losa de querer cambiarlo todo rápido, a escala global y unificándolo.

De esto y muchas otras cosas más se hablará en el presente **Dossier** y en la Sección de **Escenarios** dedicado a Gustavo Esteva. Elías González Gómez, Wendy Monserrat López Juárez, Diana Itzu Gutiérrez Luna, Resurrección Rodríguez Hernández, Carlos Federico Lucio López, Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeño y Carlos Tornel, cada quien con sus palabras y énfasis colabora para conocer alguna idea o pensamiento que nos heredó Esteva. En verdad lo necesitamos, porque en la era del fin del capitalismo habrá que prepararse para lo peor.

En la Sección de **Ensayos** Cristián Cabrera Alarcón, Diego Noel Ramos Rojas y Mario Lozano nos ofrecen una miscelánea de tópicos filosóficos sobre la ética de la alteridad, el problema de la posverdad y la filosofía de la ciencia de Carl Sagan.

En lo que respecta a las **Reseñas** agradecemos a Carlos Tornel por su lectura del libro *Gustavo Esteva: A Critique of Development and Other Essays* y a Rafael Rivadeneyra Fentanes por su comentario a *La Diferencia Invisible*.

El director

IN MEMORIAM: GUSTAVO ESTEVA¹

ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ*

*Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Especialidad en Mística y Ciencias Humanas por la Universidad de la Mística en Ávila, España. Maestro en filosofía por la IBERO-Ciudad de México. Colaborador en la Universidad de la Tierra en Oaxaca y en ITESO.

I

Gustavo Esteva consideraba que uno de los grandes retos para organizarnos políticamente en la situación actual consistía en el esfuerzo por deshacerse de los anteojos de las viejas concepciones políticas para poder comprender y vivir ante la realidad que tenemos enfrente.

Muchos son los discursos y abundantes las prácticas que continúan fincadas ya sea en luchas anquilosadas de antaño, en el mejor de los casos, o en fantasmas abstractos que desencarnan las resistencias y obstaculizan la transformación. Algunos casos son la creencia en el Estado-nación, fantasma lingüístico que nos desterritorializa, o la democracia formal, la fe en que los resultados de las urnas representan la voluntad de las mayorías. En muchas ocasiones se continúa luchando por tomar el poder, como si este no nos atravesara a todas y todos, sino que perteneciera tan solo a algunos cuantos. También se mantiene viva la aspiración por transformar las estructuras institucionales, ignorando que el problema no es quién se sienta en la silla presidencial, sino la silla misma.

Existe también la novedad, muchas veces enraizada en la sabiduría de los pueblos, representada por quienes luchan por cambiarlo todo no desde las políticas públicas, las urnas o las gestiones burocráticas. Raúl Zibechi prefirió hablar no de movimientos sociales sino de sociedades

en movimiento.² Se refiere a que las organizaciones y levantamientos en América Latina no responden a los viejos esquemas de lucha social heredados de Europa. Se caracterizan por sus apuestas comunitarias, críticas a las grandes promesas modernas como el desarrollo, el cual continúa siendo la bandera para muchos de los gobiernos tanto conservadores como progresistas en la región. Gustavo Esteva y su pensamiento pertenecen a este abanico de posibilidades nuevas que buscan otro mundo posible... pero otro mundo muy otro.

La trayectoria vital de Gustavo Esteva le permitiría repetir aquella sentencia de José Martí escrita después de haber vivido en los Estados Unidos: “Viví en el monstruo y le conozco las entrañas”. Conoció la lógica del capital y del desarrollo, lo mismo que del Estado y todas sus parafernalias. Estaba convencido que ninguno de aquellos caminos era adecuado para la transformación radical necesaria. Su mirada se dirigió en cambio hacia los distintos abajos.

II

Gustavo Adolfo Esteva Figueroa nació el 20 de agosto de 1936 y falleció recientemente el 17 de marzo del 2022. Su padre provenía de una familia de hacendados que lo perdió todo durante la Revolución. Su madre era hija de una mujer zapoteca que

1. Texto originalmente publicado en: https://estepais.com/tendencias_y_opiniones/in-memori-am-gustavo-esteva/

2. RAÚL ZIBECCHI, *Genealogía de la revuelta* (Buenos Aires: Nordan-Comunidad, Letra Libre, 2003), 138.



tenía un puesto en el mercado de la ciudad de Oaxaca. La pareja se conoció en Oaxaca y contrajo matrimonio nueve meses antes del nacimiento de Gustavo, el tercero de cuatro hijos. Gustavo nació ya en Ciudad de México, a donde se habían mudado por el trabajo del padre. Eran los tiempos del mandato de Lázaro Cárdenas, por lo que el pasado porfirista del padre de Gustavo seguramente no jugó a su favor y pasó de fungir como diputado federal por Oaxaca a ser profesor de secundaria.

Las dificultades económicas de la familia no impedían el esfuerzo por aparentar otro nivel socioeconómico. Gustavo y sus hermanos asistieron a buenas escuelas privadas y crecieron bajo el claro contraste de un padre que buscaba recuperar la antigua gloria familiar y una abuela zapoteca a la que no dejaban entrar por la puerta principal de la casa. Finalmente, el padre de Gustavo falleció cuando este tenía unos quince años, por lo que pronto tuvo que comenzar a trabajar para mantener a la familia. Su dedicación en la escuela le ganó el aprecio de varios profesores, quie-

nes lo recomendaron para que estudiara la prometedor y nueva carrera de relaciones industriales en la Universidad Iberoamericana. Gustavo también cursó un par de años la licenciatura en derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pero la dejó al percatarse que en realidad no le interesaba y que lo hacía por seguir el deseo de su ya fallecido padre.

Fue en sus años de estudiante que abandonó la fe católica ante la imposibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios. A través de librerías de viejo se encontró con el marxismo, al cual llegó a llamar su segunda religión. No se liberaría de la versión ideologizada de Marx hasta que trabajó con Teodor Shanin e Iván Illich. Terminando la universidad, Gustavo ocupó puestos importantes convirtiéndose en el gerente más joven de empresas como *Procter and Gamble* e *IBM*. En ambas fue despedido por negarse a participar en la explotación de los trabajadores. Al mismo tiempo, la Revolución Cubana y los movimientos sindicalistas mexicanos operaron en la vida de Gustavo como una formación

Gustavo Esteva y Elías González durante el *North American Interfaith Network Connect*, Guadalajara 2016.

política de la calle. Se dio cuenta de que era imposible empatar sus ideales políticos con los principios económicos de su profesión. Desde ese momento podemos decir que Gustavo Esteva se desprofesionalizó.

Continuaba trabajando en instituciones como el Banco de Comercio Exterior, dirigiendo la revista *Comercio Exterior*, una de las más reconocidas en la materia dentro del ámbito latinoamericano. Al mismo tiempo se unió a una célula guerrillera cuyo objetivo era tomar las armas. La célula terminó desastrosamente por un asesinato interno cometido por un miembro del grupo. Gustavo se percató que las armas no podían ser el camino, y si no lo eran, entonces había que intentar hacer la revolución desde adentro de los aparatos de gobierno. Durante la administración de Luis Echeverría, Gustavo Esteva ocupó importantes puestos que lo mantenían dentro del círculo cercano al presidente, por ejemplo, coordinador ejecutivo de la entonces Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO).

En ese tiempo se hizo amigo de López Portillo, y para cuando este ocupó la silla presidencial, Gustavo perfilaba estar destinado a convertirse en secretario de Estado. Parecía que por fin alcanzaría su objetivo, llegar a la cumbre del poder para cambiar las cosas. Sin embargo, sus años en el gobierno le habían demostrado que los aparatos gubernamentales respondían a sus propios criterios y no a los intereses de la gente. Cuando se dio cuenta que el gobierno de López Portillo sería más de lo mismo, Gustavo cambió de rumbo hacia la Sociedad Civil. Los siguientes fueron años de mucho trabajo de campo particularmente con campesinos y comunidades

indígenas. Creó junto con algunos amigos *Análisis de Desarrollo y Gestión* (ANADEGES) y el *Fondo de Cultura Campesina*.

También datan de esta época algunos de sus libros más significativos como *Inflación y democracia, el caso de México* (1979)³ escrito junto con David Barkin y con el cual ganaron el Premio Nacional de Economía en 1978; *El Estado y la Comunicación* (1979)⁴ que compila algunas reflexiones en torno a la función de la comunicación dentro del Estado; *Economía y Enajenación* (1980)⁵ que en realidad escribió desde una década antes; *La batalla por el México rural* (1980)⁶ que escribió a partir de haber sido presidente del Quinto Congreso Mundial de Sociología Rural. Este último es el libro de Gustavo con más ediciones y quizás el más conocido.

Con todo, entre más estudiaba economía, antropología, sociología o cualquier otro saber erudito, menos entendía lo que realmente estaba pasando en las comunidades y los pueblos. En 1983 asistió a una charla sobre energía impartido por Wolfgang Sachs. Iván Illich fue invitado para comentar la conferencia. Gustavo quedó fascinado con lo que escuchó de Illich. Hasta ese entonces Gustavo no había sentido ningún interés por la obra del historiador y filósofo austriaco fundador del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) en Cuernavaca en la década que va de 1966 a 1976. Su marxismo ortodoxo lo llenaba de prejuicios en contra de Illich y su pensamiento. No perteneció a la generación que pensó junto con Illich sus famosos libros de *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y Equidad* (1974) o *Némesis Médica* (1976). Aun así, Gustavo encontró en Iván “el discurso de la gente”. Solía contar que cuando compartía alguna idea

3. (México: Siglo XXI).

4. (México: Ediciones Nueva Política).

5. (México: Universidad Veracruzana).

6. (México: Siglo XXI).

de Illich en los pueblos de México, la gente respondía con el “efecto ajá”, comprendiendo exactamente a qué se refería.

Lo que siguió fueron dos décadas de una íntima relación de amistad y colaboración entre Gustavo Esteva e Iván Illich. Queda claro lo mucho que Iván influyó en Gustavo, pero poco se habla de lo que el propio Gustavo influyó en Iván. Quizás esta es una hipótesis para explorar en otra ocasión, pero la menciono para invitar a la reflexión. Entre las muchas colaboraciones se encuentra la participación de Gustavo en el *Diccionario del desarrollo*, aportando nada más y nada menos que con la entrada “desarrollo”, mientras que Illich escribió la de “necesidades”. Fue gracias a Illich que Gustavo se relacionó más de cerca con personajes como Jean Robert, Vandana Shiva, Claudia von Werlhof o Teodor Shanin. Cabe enfatizar su encuentro con Raimon Panikkar, otra gran influencia en la vida y obra de Gustavo.

En los años noventa Gustavo se mudó junto con su compañera Nicole Blanc a Oaxaca, más específicamente a San Pablo Etla que se localiza a unos cuantos kilómetros de la ciudad de Oaxaca y del lugar donde nació su abuela zapoteca. Desde entonces y después de mucho trabajo, el par de hectáreas en la que se construyó “La casa de los Esteva” producía el 70% del consumo de comida. Gustavo llegó a ocupar cargos en el pueblo y se encarnó en Oaxaca sin perder sus múltiples relaciones que cultivaba por el mundo. En esa época escribió otros textos importantes, además de participar en *Diccionario del desarrollo*⁷, escribió por ejemplo, *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures*⁸, junto con Madhu Suri Prakash. Pero quizás lo que más resalta de aquellos años es su estrecha relación con el levanta-

tamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Gustavo fue asesor durante los Acuerdos de San Andrés y un cercano amigo y colaborador del zapatismo hasta el día de su muerte. Desde 1994, Gustavo vio en el EZLN la concretización de lo que habría que hacerse.

Mientras se desenvuelven los tumultuosos últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, Gustavo crea junto con distintas amistades y relaciones con las comunidades de Oaxaca el Centro de Estudio y Diálogos Interculturales (CEDI) y la Universidad de la Tierra Oaxaca o Unitierra. A través de estos colectivos Gustavo trabajó de cerca con las comunidades tanto de Oaxaca como de otras partes de México. Continuó tejiendo su crítica radical al desarrollo, a las certidumbres modernas y al principio de escasez. En las últimas décadas dedicó buen tiempo de su reflexión a caracterizar el horror en el que nos encontrábamos, pero también las alternativas que hacían brotar la esperanza.

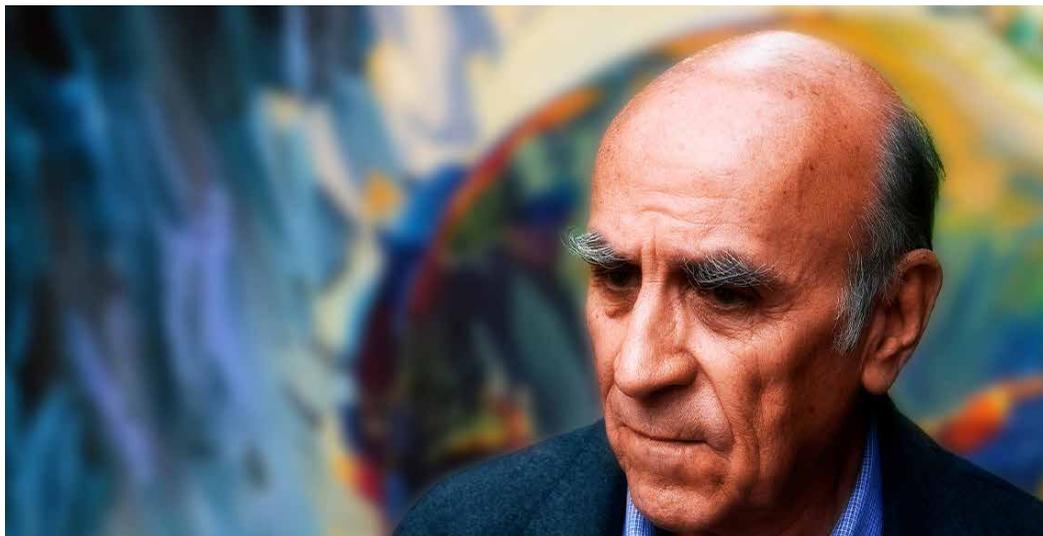
III (La insurrección en curso y el fin de una era)

Uno de los problemas que Gustavo supo ver con precisión es que las capacidades tanto personales como colectivas de los abajos se han visto sistemáticamente despojadas y destruidas por el proyecto capitalista-occidental. Al igual que Iván Illich y Jean Robert, Gustavo Esteva parte del despojo de los *commons* al inicio del sistema capitalista, o dicho en sus términos, “la guerra contra la subsistencia”.⁹ Esta guerra desarticula los propios modos de vida de los pueblos, destruyendo la cultura y la territorialización.

7. W. SACHS (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (Perú: PRATEC, 1996).

8. (Zed Books, 1998).

9. IVÁN ILLICH, *Obras Reunidas II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 166.



La sistemática guerra contra la subsistencia nos ha conducido al fin de una era. Para Gustavo, los grandes pilares que sostenían el proyecto moderno se encontraban en ruinas o en pleno desmantelamiento. Según Gustavo, en el momento actual no nos encontramos ya en eso que llamábamos capitalismo. Tampoco existe ya el régimen estatal ni la democracia formal. El patriarcado, por otra parte, se encuentra gimiendo herido y cual animal acorralado es más peligroso que nunca. La exacerbación de la violencia y la destrucción ambiental contemporánea responden no tanto a un fortalecimiento del régimen, sino a su caída. Pero la caída del capitalismo no es una buena noticia sino, como decía Esteva junto con Anselm Jappe, un deslizamiento a la barbarie. El extractivismo salvaje que pretende implantarse en la nueva era del control planetario podría ser incluso peor a nada que hayamos visto.

Pero este mundo que ha querido imponerse no es la única voz que se escucha entre los clamores de los escombros que caen. En el mismo espíritu que la máxima zapatista, Gustavo depositaba su esperanza en la germinación de un mundo que podía hospedar a muchos mundos. A las distintas luchas e iniciativas desde abajo que construyen mundos más allá del principio de escasez y jerarquía les llamó la “insurrección en curso”.¹⁰

La insurrección en curso refiere a las distintas luchas desde abajo que buscan recuperar su propia vida de las manos de las empresas, gobiernos e instituciones. Pasa por la recuperación de los verbos liberándonos de los sustantivos. Pongamos algunos ejemplos. En lugar de hablar de educación o salud, en las cuales delegamos nuestra propia potencia a las instituciones escuela y hospital, habría que hablar de aprender y de sanar, recuperando así estas dimensiones de nuestra vida

10. GUSTAVO ESTEVA, “La insurrección en curso”, en *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, RAÚL ORNELAS (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 129-216; ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva”, *Revista de Ciencias Humanidades*, Vol. IX, no. 9 (julio-diciembre 2019) 119-138.

11. GUSTAVO ESTEVA, *Hacia una nueva era* (Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Guadalajara, Jalisco: Cátedra Jorge Alonso: Universidad de Guadalajara, 2021).

en nuestras manos y en colectivo. En cada una de las esferas de lo cotidiano, se trata de recuperar ese cuidado y volver a vivir nuestras propias vidas.

Uno de los principales intereses que absorbieron la atención de Gustavo Esteva durante sus últimos años fue el esfuerzo tanto por caracterizar el fin de la era que termina, pero también aquello que surge entre los escombros.¹¹ Consideraba que la insurrección en curso no era un esfuerzo revolucionario en el sentido clásico de la palabra. No se trata de un “proletarios del mundo uníos”, un comité central o de intelectuales de vanguardia. Por el contrario, se conforma de distintos tipos de entramados comunitarios, algunos de ellos enraizados en sus propios pueblos y culturas ancestrales, otros surgen de los barrios de las ciudades o se forjan a partir de esfuerzos conscientes por construir algo totalmente nuevo.

A pesar de no formar una Unión planetaria, la insurrección en curso se teje por medio de la amistad y el cariño y se conta-

gia por medio de la mutua inspiración. Por este motivo Esteva participó e impulsó esfuerzos como el de *Crianza Mutua* o el *Global Tapestry of Alternatives*, ambos proyectos que buscan relacionar distintas iniciativas que viven ya un mundo más allá del Estado, de la jerarquía, de la escasez y del paradigma moderno.¹²

Esperanza, amistad, cariño y sorpresa pueden leerse como claves fundamentales de esta insurrección en curso de la que nos habló Gustavo Esteva. Se trata de tomarse en serio aquella constatación que habían tenido ya los zapatistas: cambiar el mundo es imposible, de lo que se trata es de inventar el mundo nuevo. Este nuevo mundo que está naciendo entre las comunidades, colectivos y pueblos es en ocasiones difícil de reconocer debido a que seguimos cegados por las categorías del mundo que ya no existe. La obra y testimonio de Gustavo Esteva ofrecen una oportunidad de limpiar la mirada y ser capaces de reconocer la novedad cuya génesis son las personas de a pie en los distintos abajos.

Bibliografía

- Esteva, Gustavo. “La insurrección en curso” en *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* por Raúl Ornelas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 129-216.
- _____. *Hacia una nueva era*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Guadalajara, Jalisco: Cátedra Jorge Alonso: Universidad de Guadalajara, 2021.
- González Gómez, Alberto Elías. “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva”. *Revista de Ciencias Humanidades*, Vol. IX, no. 9, (julio-diciembre, 2019) 119-138.
- Illich, Iván. *Obras Reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Sachs, W. (editor). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC, 1996.
- Zibechi, Raúl. *Genealogía de la revuelta*. Buenos Aires: Nordan-Comunidad, Letra Libre, 2003.

12. <https://globaltapestryofalternatives.org/>

ABRIGARNOS EN LA ESPERANZA DEL MUNDO NUEVO: GUSTAVO ESTEVA Y LA VIDA MÁS ALLÁ DEL DESARROLLO

* Zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca, creadora audiovisual y docente universitaria de teorías de la comunicación. Sus enfoques críticos se orientan a la desinstitucionalización del conocimiento, así como a cuestionar el mito del desarrollo y la mentalidad cibernética. Impulsa las iniciativas: #Hablemos-DeTerritorio #SanamosConLaTierra #Regenerando-NuestraComunidad. wendy.juarez.oax@gmail.com

WENDY MONSERRAT LÓPEZ JUÁREZ*

Resumen: Gran parte de la obra intelectual de Gustavo Esteva se cultivó con amigos, en espacios colectivos y por medio de alianzas sociales. Hubo rupturas profundas en su vida que le hicieron replantear su camino y lo condujeron a Oaxaca, donde fundó espacios de encuentro que resguardó hasta el final de sus días. Muchos de sus cuestionamientos fueron producto de una intensa reflexión, pero también de vivencias enclavadas en su historia, una de ellas es la experiencia vivida con su abuela zapoteca, en un contexto caracterizado por un profundo racismo, como lo ha sido México. Ante estas realidades, Gustavo generó y exploró diversas alternativas, compartiendo las posibilidades de vivir en un mundo más allá del desarrollo. ¿Qué desafíos trae consigo la emergencia del nuevo mundo? ¿Aún es posible mantener las esperanzas?

Palabras Clave: Desarrollo, México, Alternativas, Postdesarrollo, Esperanza

¿ESCUCHARON?

*Es el sonido de su mundo derrumbándose.
Es el del nuestro resurgiendo.¹*

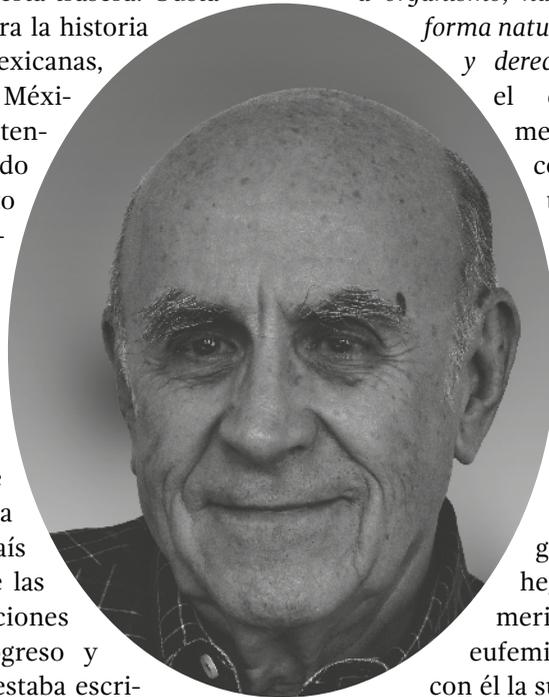
1. Legado de vida

Las aportaciones intelectuales de Gustavo Esteva fueron, en esencia, experiencias de vida que rápidamente se transformaron en enseñanzas. Para quienes lo conocimos cercanamente sería difícil nombrarlo como un autor o un teórico, Gustavo fue un compañero, un padre, un abuelo, un amigo. *No*

somos predicadores de la buena nueva, nos decía, lo que hacemos es compartir lo que vivimos. Su legado intelectual es también legado de vida. Este legado fue construido en un tejido de relaciones, con su familia, con amigos y con las personas que lo conocieron a lo largo de su vida.

1. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia general del ejército zapatista de liberación nacional: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/>

La crítica al desarrollo se vincula a una profunda reflexión a partir de la historia de Lolo, su abuela zapoteca, quien no podía entrar por la puerta principal de su casa en la Ciudad de México y debía entrar a escondidas por la puerta trasera. Gustavo se dio cuenta que era la historia de muchas familias mexicanas, una historia racial del México moderno, que pretendió ocultar el pasado indígena. Otro aspecto importante que impulsó su crítica al desarrollo fue pertenecer a la primera generación de estudiantes que se convertirían en administradores de empresas. Sería de los pioneros en la lucha por desarrollar un país como México, lejos de las costumbres y tradiciones que impedían el progreso y desarrollo. El destino estaba escrito, las respuestas estaban dadas, pero ¿era ese el camino que Gustavo quería seguir?



2. La invención del desarrollo

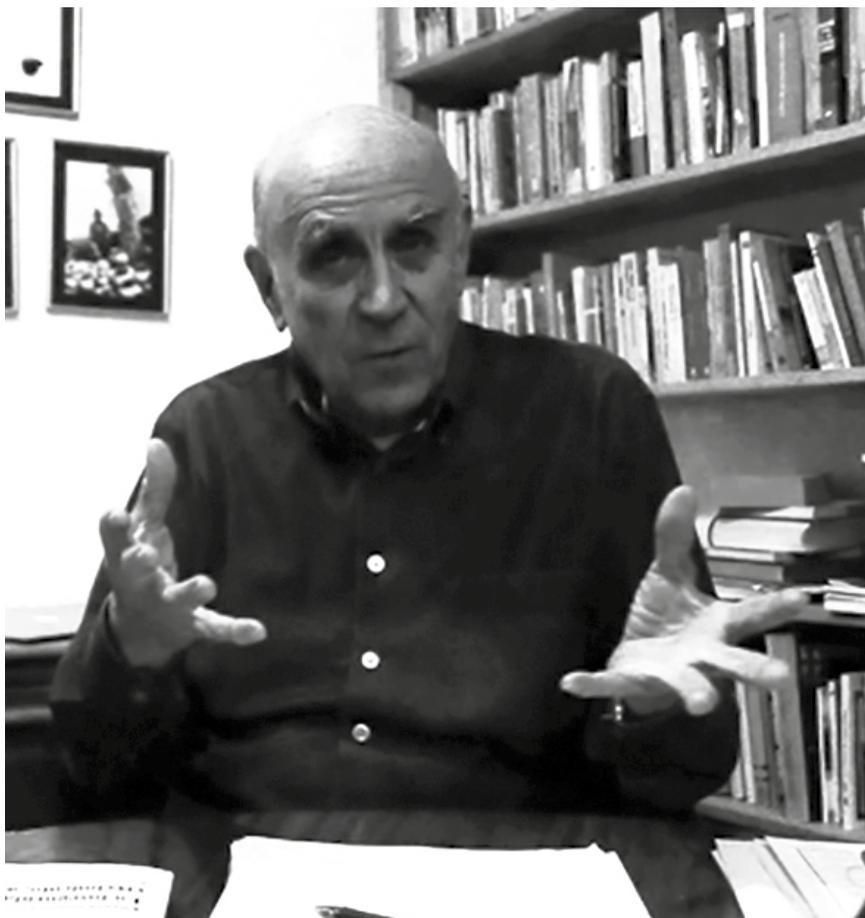
“El subdesarrollo comenzó, por tanto, el 20 de enero de 1949. Desde entonces, el desarrollo connota por lo menos una cosa: escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo”. Gustavo tenía 13 años en ese entonces y recordaba ese momento: “Ese día, dos mil millones de personas nos volvimos subdesarrolladas”, menciona Gustavo en el texto que escribe para el *Diccionario del Desarrollo*, editado por Wolfgang Sachs en 1992.

En otro texto, aún inédito en español, Gustavo menciona la arqueología del desarrollo; probablemente los primeros usos vernáculos de la palabra tuvieron relación

con desarrollar un pergamino, se refería a la acción de devolver a un objeto su “forma original”. *En el lenguaje ordinario, el desarrollo describe un proceso a través del cual se liberan las potencialidades de un objeto u organismo, hasta que alcanza su forma natural, completa, hecha y derecha.* Sin embargo, el desarrollo vuelto metáfora se expresa como “crecimiento”, “aceleración”, “progreso” y esta metáfora alcanza su estado pleno en un contexto de postguerra; el 20 de enero de 1949, cuando Harry Truman lo utiliza para inaugurar la era de la hegemonía norteamericana, empleando el eufemismo “desarrollo” y con él la supuesta ayuda a los países devastados por la guerra.

Esta “ayuda” pretende llegar al conjunto de países sentenciados como subdesarrollados, aquellos que viven de manera distinta al estándar que Estados Unidos impone desde entonces. En esta expresión de aparente bondad, se esconde la sutileza jerárquica de alguien que señala las carencias, la escasez y las necesidades de cierto sector, que requiere de una mano bondadosa para alcanzar un estado de bien-estar y desarrollo que otras sociedades han establecido, algo como el *american way of life*.

Diez años después de la invención del desarrollo, su fracaso era evidente. *En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres. En 1980, gracias al desarrollo, eran 46 veces más ricos.* El desarrollo y la industrialización habían logrado empobrecer a la mayoría de países para enriquecer



a una minoría elitista, convenciéndonos de que algún día llegaríamos a ser como ellos, si lográbamos esforzarnos lo suficiente para alcanzarlos, si aceptábamos ceder nuestros territorios y nuestras vidas. Aún en los años posteriores se añadieron adjetivos para hablar entonces del desarrollo alternativo o desarrollo sustentable, un modelo más amigable, cercano a lo que hoy conocemos como capitalismo verde, que no suspende el modelo de despojo sino lo perpetúa con la máscara del ambientalismo y la ecología.

Amigos entrañables de Gustavo, como Iván Illich y Jean Robert, coinciden en que el acento está en observar que las ganancias no han compensado las pérdidas, no pretendemos negar los avances tecnológicos o los descubrimientos de los siglos

recientes, sin embargo, el colapso que estamos viviendo, tanto social como ambiental, es resultado de avance desbordado de la industria, el consumo, la tecnología y el extractivismo, pero no sólo eso, el desarrollo y la modernidad transformaron nuestros estilos de vida y con ello nuestra relación con la tierra, ahora la naturaleza se mira como un recurso. Desde la realidad cotidiana, que día a día nos confronta con el innegable colapso civilizatorio, nos seguimos preguntando ¿desarrollo para quién?

3. Construir el propio camino

Además de la crítica al desarrollo, que Gustavo observaba claramente, el encuentro con uno de sus grandes amigos –Iván Illich– enlaza la crítica a las instituciones

modernas. El desarrollo impone una manera única de vivir, que es validada a nivel mundial por las grandes potencias hegemónicas como Estados Unidos o Alemania y validada a nivel local por los Estados Nación en turno. Se anula así la diversidad de vivires y saberes, para crear un estándar de vida enfocado en la construcción de escuelas, hospitales, viviendas, calles llenas de cemento, sean o no útiles en la vida diaria, despojando maneras propias de habitar, de ser y estar en el mundo.

Iván señala la contraproductividad de estas instituciones; las personas ya no habitan sus casas, ahora sólo pernoctan en pequeños departamentos construidos para pasar el menor tiempo posible dentro de ellos. La gente ya no sana, sólo se medica. La tierra ya no respira, pues ahora está cubierta por grandes cubos de concreto, la gente no es quien camina en las calles, pues la prioridad es del automóvil. La escuela no es un espacio de creatividad y aprendizajes sino un centro de entrenamiento para la obediencia, para la preparación de obreros dispuestos a trabajar y seguir instrucciones, al menos, ocho horas al día. En países como México, Canadá o Estados Unidos, la educación fue la herramienta del Estado Nación para desindigenizar a la población, para eliminar las culturas que han habitado ancestralmente estos territorios y en su lugar implantar la creación del ciudadano mexicano.

Las instituciones de la modernidad y el desarrollo pretendieron aniquilar la diversidad cultural. En México, por ejemplo, mi madre perteneció a la generación que le prohibieron hablar su lengua originaria, el zapoteco. Los profesores de la escuela tenían permitido castigar a las niñas y niños que hablaban su lengua materna, pues el reciente Estado Nación Mexicano sólo validaba una lengua oficial, heredada de la colonia española: el castellano. Muchas de

las generaciones posteriores quedamos deslenguadas, sin embargo, hubo varios pueblos que resistieron a este intento de olvido y exterminio; en Oaxaca, comunidades zapotecas, chontales y mareñas del Istmo aún conservan una gran cantidad de hablantes, al igual que en regiones de la Sierra Mixe y el rincón de la Sierra Juárez. La cultura maya es una de las que más ha resistido en el sureste de México. En muchas comunidades seguimos conservando nuestra vestimenta, nuestras tradiciones, nuestros rituales y nuestra lengua.

Además del castigo de las instituciones oficiales, vivimos también una sanción social; la mayor parte de la población, que se considera mestiza en México, ha ejercido un profundo racismo y discriminación hacia la comunidad de pueblos originarios. Las instituciones de la modernidad y el desarrollo son herramientas del colonialismo y del racismo, son también mecanismos de violencia que operan con mayor fuerza mediante el Estado Nación. En la época actual, son los aparatos del Estado, en coalición con los dueños del capital, quienes imponen proyectos de desarrollo en nuestros territorios. Consideran que nosotros no sabemos aprovechar los recursos y son ellos quienes nos mostrarán cómo hacerlo, aunque eso implique destruir nuestros territorios y despojarnos de la tierra en donde han vivido antiguamente nuestros ancestros.

Gustavo había visto y había vivido parte de esta situación, por ello decidió mudarse a Oaxaca y pasó gran parte de su vida cerca del pueblo donde había nacido su abuela. No siguió el destino que le habían impuesto (como administrador de empresas), decidió construir su propio camino y fue lo que deseó también para las generaciones que convivimos con él. Uno de los proyectos, al que dedicó los

últimos 20 años de su vida fue la Universidad de la Tierra en Oaxaca, un espacio que a muchos nos ha impulsado a desafiar el mito del desarrollo y a construir nuestro propio camino. Un lugar para reafirmar nuestro ser y hacer en el mundo, para regenerarnos en comunidad. También es un espacio intercultural, donde convergen personas indígenas y no indígenas, quienes nos reunimos para conversar y actuar ante las realidades y problemáticas que nos atraviesan.

4. Abrigarnos en la esperanza del mundo nuevo

En 1985 Gustavo participó en una conferencia internacional de la Sociedad Internacional para el Desarrollo en Roma. Desde entonces afirmó que no hay forma en que el desarrollo pueda ser sustentable o amigable, es imposible hablar del desarrollo alternativo, si queda alguna esperanza es en los ámbitos de comunidad, desde donde se gestan las alternativas al desarrollo. Gustavo se propuso mirar más allá del desarrollo, dejarlo en el pasado, sin traerlo al presente y mucho menos al futuro. Comenzó a hablarse de la era del postdesarrollo, no como la era que sigue al desarrollo, sino como la aceptación de su evidente fracaso. Arturo Escobar y Gustavo tienen una extensa y maravillosa conversación al respecto que vale la pena referenciar².

Definimos un “no” rotundo ante la universalidad e imposición del desarrollo, pero vivimos los muchos “síes” que se gestan como alternativas de vida en los barrios, pueblos, ciudades y comunidades del mundo. No son una fantasía, una utopía o un deseo, son una realidad. Esco-

bar y Gustavo decidieron hacer visibles estas alternativas, que ellos conocían a lo largo del mundo, pero particularmente en Colombia y México, respectivamente. Impulsaron entonces Crianza Mutua, retomando esta expresión del pueblo Aymara. Promovieron intercambios de experiencias entre diversos colectivos y comunidades que desafían los sistemas convencionales: en lugar de exigir clínicas y hospitales, generan sus propios espacios de sanación comunitaria, grupos que promueven una moneda alternativa o trueque, para diversificar las formas de economía, pueblos que crean su propia escuela comunitaria y dejan de esperar el esquema de educación oficial, localidades que reconstruyen sus formas vernáculas de vivir, a través del uso de baños secos, captación de agua y técnicas que actualmente se promueven como ecológicas, pero que durante muchos años fueron la forma de vida cotidiana en nuestros territorios.

Vale la pena aquí hacer una acotación y acentuar que una propuesta germinada por Gustavo en la Universidad de la Tierra fue promover el uso de los verbos en lugar de los sustantivos, debido a que los verbos nos hacen conscientes de nuestra capacidad y poder de actuar, nos devuelven la acción concreta en lugar de situarnos en el lugar de la exigencia, para esperar a que alguien más resuelva la vida por nosotros. Por ello, en lugar de apelar al sistema de salud, hablamos de sanar, en lugar de alimentación, comer, en lugar de educación, aprender, dejamos de nombrar la vivienda y nos hacemos conscientes de habitar. Compartimos todo ello, pero no como predicadores de la buena nueva, sino como testigos del mundo nuevo; los mundos nuevos.

2. GUSTAVO ESTEVA y ALBERTO ESCOBAR, “Postdesarrollo a los 25: sobre ‘estar estancado’ y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras”, disponible en <file:///Users/wendyjuarez/Downloads/Dialnet-PostdesarrolloALos25-6127514.pdf>

Estos mundos se construyen en comunidad y en colectivo. No hay existencia individual, como la filosofía de occidente nos hizo creer, es necesario superar la idea de individualidad, volver al «nosotros», lo cual implica reconocernos en relación y en tejido permanente con los demás. Vivir desde los ámbitos de comunidad requiere ir más allá del «yo». Somos, innegablemente, un tejido de redes de relaciones, sin embargo, ante la realidad que vivimos es necesario preguntarnos ¿qué relaciones estamos construyendo? ¿cómo se construyen nuestras relaciones?

Un desafío importante del mundo nuevo es la condición patriarcal, el patriarcado como jerarquizador de la vida, como violencia, dominación y despojo. En sus últimos años Gustavo remarcó la urgencia de desafiar los esquemas patriarcales de dominación e impulsó con mayor fuerza la participación de las mujeres, no para imponer un esquema sobre otro, sino para priorizar el cuidado de la vida. La violencia hacia la tierra, a través del extractivismo y la violencia hacia las mujeres a través de los feminicidios, son evidencias de que el mundo patriarcal, en el que aún existimos, atenta contra la vida. No le importa aniquilar, devastar lo que encuentre a su paso, con tal de obtener sus propios fines. El patriarcado, desecha, elimina, mata, extermina aquello que costó años construir.

Es imposible ser optimistas ante la situación en la que nos encontramos, sin embargo, Gustavo nos dejó la enorme lección de abrigarnos en la esperanza. Repetía constantemente esta cita de Václav Havel:

Esperanza no es lo mismo que optimismo. No es la convicción de que algo saldrá bien, sino la certeza de que algo tiene sentido, independientemente de cómo resulte.

Gustavo auguraba que el mundo que conocimos no volverá. Su profecía está cumplida, llegamos al fin de una era. Estamos en el momento del derrumbe y por ello es el momento más violento.

Cada vez más comunidades desafían el modelo de desarrollo extractivo: en Puente Madera o Mogoñé Viejo en el Istmo de Tehuantepec, los habitantes han defendido sus tierras ante la imposición del proyecto transistmico; en Morelos los pueblos se oponen al gasoducto que pretende ser construido a las faldas del volcán; en la península las comunidades lograron recientemente la suspensión del tramo 3,4, 5 y 6 del Tren “Maya”³, que está arrasando con la selva, los cenotes y la fauna que habita en ella, así como con vestigios arqueológicos en la región. Los pueblos denunciamos cada vez con más fuerza el racismo y el despojo, sus intentos por exterminarnos, por ocultarnos, han fallado. A pesar de toda la violencia, seguimos aquí, seguimos vivos. Las mujeres nos hemos revelado ante la violencia y aunque el machismo se ha exacerbado, el paso que hemos dado nos da impulso y fuerza colectiva para continuar.

Si algo tiene sentido en el mundo actual es defender la vida. En medio del colapso volvemos a la tierra, nos sembramos en ella.

3. Más información en: https://www.cemda.org.mx/otorgan-suspension-definitiva-para-tramos-3-4-5-norte-y-6-del-tren-maya/?fbclid=PAaAZSTRQ_KFQLcNP217Pfp45NjQtpZNu3QVrWEQoHGA1-iXJsx6BILCxFhM

HOMENAJE A GUSTAVO ESTEVA. EL ARTE DE VIVIR CON DIGNIDAD DESDE LA LIBERTAD: LO APRENDIDO DE LAS AUTONOMÍAS DEL EZLN

* Defensora, investigadora y activista social desde diversos espacios organizativos adherentes al proyecto ético-político del zapatismo en Chiapas: Espacio de Lucha contra el Olvido y la Represión que forma parte de la Red de Resistencias y Rebeldías AJMAQ. Integrante del Colectivo autónomo de mujeres Antsetik Ts'unun y del Movimiento de Mujeres en defensa de la Madre Tierra. Socióloga y doctora en Estudios Sociales Agrarios por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

DIANA ITZU GUTIÉRREZ LUNA*

Resumen: Presento un bosquejo del pensamiento de Gustavo Esteva a partir de una selección de textos que forman parte de la experiencia concreta en repasar 63 documentos de su autoría, que desde febrero del 2022 me hizo entrega a modo de tarea para crear una antología referida al Zapatismo. El periodo incluye enero de 1994 hasta lo que alcanzó a enviar antes de su trascender, el 17 de marzo. He leído, me he detenido, repasado, suspendido y esta vez rescato al menos dos constantes que reflejan de manera recurrente su pensar-hacer-sentir: el EZLN es la forma más sensata de revolución del siglo XXI y l@s pueblos zapatistas no están solo@s.¹ A mi manera de comprender éstos son fundamentales para honrar los cuarenta años del aniversario de la fundación del EZLN el 17 de noviembre de 1983 y los treinta años de su levantamiento.

Palabras clave: autonomías, dignidad, esperanza, democracia radical, revolución.

1. Algunos textos donde Gustavo Esteva hará mención a dichas hipótesis de manera muy temprana a partir del levantamiento del 01 de enero de 1994: GUSTAVO ESTEVA, *Cronica del fin de una era. El secreto del EZLN* (México: Editorial Posadas, 1994), 228; "Coalición de descontentos", *Revista Proceso*, 902 (1994) 49; "La construcción de un nuevo régimen político" Coloquio La crisis de Chiapas y el sistema político mexicano UABJ y SENTE 22 (09 al 12 de marzo 1994) 34; "La revolución de los ámbitos de comunidad" Inédito (1994) 33; "La rebelión de los descontentos" Plenaria Imperativos del desarrollo para el futuro. 21 Conferencia de la Sociedad Internacional para el Desarrollo (06 de abril de 1994) 8; "El Camino" *El Tecolote* (1994) 8; "Sentido y alcance de la Lucha por la Autonomía" en *Tierra, libertad y autonomías: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Eds. S. MATTIACE y E. HERNANDEZ y J. RUS (México: CIESAS/IWGIA, 2002), 400.



Preámbulo

Insistente y tercamente Gustavo Esteva se mantuvo impecable en hacer llamados, provocar corazones, zarandear indiferencias, atravesar subjetividades, avivar materia sensible, sacudir razonamientos estériles, despertar miradas y curiosear posibilidades. Todo para decir-nos “es la última oportunidad”, “estamos al límite”, “ya no hay suficiente tiempo”² “ya caímos al abismo”³ y/o es “la última llamada”⁴. Esto, seguido de impulsar iniciativas y contagiar el hacer algo, y en ese aprender a hacer estar siendo junto a la elaboración colectiva pero también sintiendo con el cuerpo-corazón a la Madre Tierra. Teniendo como propósito entregarnos la oportunidad de sentir-nos en libertad en dicho hacer colectivo. Conjugarnos con la satisfacción de no claudicar en la organización constante y contribuir, al menos con un cachito, a la construcción de ese “otro mundo de muchos mundos posibles”. Así, a mi modo de ver y tratar de entender, Gustavo Esteva intentó com-

portarse como zapatista. Y obvio, que bien sabía que esto no es, ni fue, ni sería fácil. Pero lo intentó. Y aquí está su tremendo amor por la vida y por tanto, su coqueteo al sentido del bien morir.

Hoy, después de un año y meses de su partida, confío con más fuerza en aquella frase que estaba leyendo cuando me llegó la noticia de su muerte: “Los campesinos e indígenas se rebelan cuando su libertad de morir está en entredicho. La rebelión empieza en su alma y puede pasar mucho tiempo hasta que se manifiesta en los comportamientos [...] pero es una rebelión cósmica, en sí misma irreversible: sólo se detiene cuando se han restablecido las condiciones para morir con dignidad”.⁵ Palabras que escribió refiriéndose con aceptación a la dolorosa decisión del EZLN de tener que tomar las armas para decir ¡Ya Basta! en aquel amanecer del 01 de enero de 1994. Metáfora que posiciona muy tempranamente para resaltar que no

Gustavo Esteva reunido con amigos, entre ellos Iván Illich y Bárbara Duden (segundo y tercera de izquierda a derecha) en 1998

2. GUSTAVO ESTEVA, “Muerte y transfiguración” en *El pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*, COMISIÓN SEXTA, (México: EZLN, 2015), 347.

3. GUSTAVO ESTEVA, “El traje que vestí mañana” en *La Jornada* (2009).

4. GUSTAVO ESTEVA, “Última llamada” en *La Jornada*, (2021).

5. GUSTAVO ESTEVA, *Reflexiones sobre la situación y las perspectivas a raíz de los eventos de principios de año* (Escrito inédito con fecha del 09 de enero de 1994), 20.



Gustavo Esteva durante el Seminario El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista Cideci-Unitierra Chiapas, 2015.

buscan tomar el poder, sino hacer presente su dignidad; “quiere que se le deje en paz, con sus tierras y su libertad, gobernando desde sus propios ámbitos de comunidad”. Es desde ahí, que, al intentar interpretar el actual momento del EZLN, Gustavo Esteva desde el inicio fue acertado en advertir anticipadamente lo que hoy vemos, sentimos, respiramos y constatamos del “hacia adentro y hacia afuera” de ésta “rebelión cósmica irreversible”. Aquí radica el arte de vivir y morir desde la decisión por defender y nutrir la vida colectiva, donde se muestran decididos a “morir en la lucha, como decisión autónoma y libre, a fin de recuperar su dignidad”.⁶ Haciendo posible otra realidad societal desde la energía - fuerza vital de los pueblos en su hacer organizativo, desde la responsabilidad histórica por presentar otro proyecto

político y otras formas de hacer revolución, desde la conciencia; desde el ch’ulel (alma - espíritu en lengua tseltal) de la personas, familias y colectivos de trabajo. De este modo rechazando la aceptación a la imposición de la muerte por un sistema criminal como el patriarcalismo.⁷ A lo largo de la última década de vida, Gustavo Esteva no dejó de mantenernos al tanto, en el estar alertas y atentas a qué: “No es una situación en que sea posible seguir usando la palabra crisis, que siempre encierra una solución. Estamos ante un colapso, no sólo de un régimen de producción, sino de una civilización, de una era: de la sociedad económica, de la modernidad y la posmodernidad, de 5,000 años de patriarcado”.⁸

En este escrito realizaremos un repaso para traer y compartir algo del pensamiento de Gustavo Esteva desde esta

6. *Ibid.*, p. 5.

7. Categorización del sistema de dominación utilizada por el Subcomandante Insurgente Moisés en el “Foro/ Encuentro en Defensa del Territorio y La Madre Tierra”, celebrado el 21 y 22 de diciembre del 2019 en el Caracol Jacinto Canek (Cideci-Unitierra/Chiapas). Convocado por el Congreso Nacional Indígena/Concejo Indígena de Gobierno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

8. GUSTAVO ESTEVA, *Pensar desde el abismo* (Oaxaca: El Rebozo 2012), 22.

experiencia/proceso, del aún bosquejo de la selección de sus texto, a través del ejercicio de reflexionar los aportes del EZLN, según su mirada, y el momento actual que vivimos de Tormenta *sistémica Mundial*.¹⁰

Respirar desde la dignidad

Recupero la participación de Gustavo Esteva de aquel jueves 07 de mayo del 2015, dentro del Seminario *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*, en Cideci-Unitierra, hoy comunidad sede del Caracol número 07, de nombre Jacinto Canek uno de los 12 Caracoles Zapatistas¹⁰, Gustavo Esteva compartió junto a Daniel Inclán, Manuel Rozental, John Holloway, Sergio Tischler y Comisión Sexta del EZLN, así como la lectura de la participación escritas de Abdullah Ocalan, del Kurdish Freedom Movement:

Permítanme ponerlo de nuevo en términos personales. No planeo morirme en los próximos días, pero sé que estoy en la fase terminal de mi vida... No desisto. Quiero seguir aprendiendo. Por eso vuelvo aquí una y otra vez... Veo, sufro, siento, experimento cada día la tormen-

ta que vieron... Lo más que puedo hacer es compartir lo que veo en mi mundo... Tiene sentido luchar. Tiene sentido cambiar cada día, en donde quiera que estemos, todas las relaciones crueles e insensatas que se mantienen entre nosotr@s, y forjar las nuevas. Tiene sentido hacer valer nuestra dignidad contra todos los sistemas...quizás, digo, ha llegado nuestra hora. Y sí, está cabrón... Pero sé que no estaremos dormidos ni seremos cobardes.¹²

Lo expresaba con su voz tranquila y entusiasta. En varias ocasiones me compartió que el Zapatismo le permitía "Respirar". Y, en ese momento estaba abrazado por la materia sensible que provoca la fuerza - energía de compañeras y compañeros zapatistas. En otro momento, en el 2018 y en el mismo *Caracol Zapatista* me tocó presenciar cómo Gustavo estrechó un abrazo, fuera de escenarios y templetes, con el compañero Subcomandante Insurgente Moisés y en ese acto ciertamente percaté que pareciera que recobró una bocanada de fuerza suficiente para continuar en su aprender - haciendo, es decir; realzar la esperanza, como él mismo advertía: "la Esperanza no es un mero estado de

9. Designación del EZLN en el Seminario *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista* realizado en mayo del 2014 en Caracol Jacinto Canek (Cideci-Unitierra/Chiapas).

10. En Chiapas existe un proceso constante de reconfiguración territorial que actualmente se expresa en 31 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y 12 *Caracoles*, que son los espacios-tiempos donde ejercen sus funciones las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Cada Junta es una expresión del arte de autogobierno desde la diversidad de singularidades organizativas según el pueblo o pueblos que le den consistencia y rumbo, por ejemplo; para la JBG del Caracol IV se relacionan pueblos tseltal, tsotsil, tojolabal. Están constituidas por grupos de personas que rotan el trabajo cada tres años y éstas son elegidas a través de asambleas comunitarias, regionales y municipales. Teniendo como energía-fuerza la práctica política desde siete principios ético-políticos: bajar y no subir; construir y no destruir; convencer y no vencer; representar y no suplantar; proponer y no imponer; servir y no servirse; mandar obedeciendo. Dicha configuración territorial está organizada y pretende generar una frecuencia entre las doce JBG desde una gran Junta común la Junta de Resistencia y Rebeldía Zapatista. Para un mayor abordaje ver: DIANA ITZU GUTIÉRREZ LUNA, "Sociedades Otras. La expresión territorial zapatista desde la Recuperación, Reconfiguración y Resignificación territorial en Chiapas, México. (Tesis doctoral: UNC, 2017), 345.

12. GUSTAVO ESTEVA, "Muerte y Transfiguración" en *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra capitalista*. (2015), 96- 111.

ánimo, es una fuerza”.¹³ Y en ella, a mi modo de ver, se cobija la dosis de dignidad andada y acumulada. Hoy, además constatado que este “Respirar” también lo tomó durante más de cincuenta años del tremendo vínculo generado desde el amor, cuidado, respeto y acompañamiento junto con su compañera de vida Nicole Blanc.

A propósito de esto, con Gustavo Esteva ya no fue posible intercambiar lo suficiente respecto del cómo entendíamos y vivimos la *Dignidad*. Si aún estuviera aquí sin duda recuperaría aquella “bella cita” de Arundati Roy que nos compartió en el referido Seminario sobre Pensamiento Crítico: “el otro mundo no sólo es posible, sino que ya está en camino; en un día tranquilo, si uno escucha cuidadosamente puede oírsele respirar”. Y ciertamente reparo en que esa “respiración” surge de la materia sensible que provoca la dignidad. Hoy le compartiría lo que ahora estoy re-pensando e intentando comprender y descubrir de la inspiración que provoca el estar-hacer de los pueblos zapatistas, especialmente de las mujeres del EZLN y aquellas compañeras que participan en colectivos autónomos como defensoras y sanadoras: algo como una ecuación derivada del indagar la genealogía propia y colectiva de quienes transitamos el rumbo hacia la construcción y conciencia de sociedades otras. Aproximarnos a tratar de entender y reflexionar la dignidad y la esperanza en contextos de guerra para encontrar y reconocer el *Dolor* como una constante que nos habita. Y que nos permite reconocerlo en materia sensible y por tanto como memoria celular acumulada en nuestro cuerpo-corazón y, que se despierta frente a las injusticias sociales.

Lo anterior nos deriva a entender que el *Dolor* puede articularse rápidamente desde emociones como el enojo, que puede generar rencor, envidia, resentimiento y frustración para generar una singular *ecuación de dolor - enojo*, también como materia sensible, pero con la diferencia de que ésta puede anular que florezca y se expanda la dignidad. Es decir; si hay dolor-enojo será más fácil no hacernos responsables de nuestra dignidad y por tanto desfallecer o huir, o rendirse y claudicar por interés, poder, dinero o necesidad. Pero hay otra ecuación que trasciende dicha genealogía de las emociones y es la que nos convoca: *dolor - amor*, en tanto el *Amor* requiere de nutrir la temple/templanza como acto de divinidad que permite que el miedo no se convierta en una fuerza de sometimiento, sino en fuerza para reanimar, florecer y expandir ese fuego propio y común de la dignidad colectiva y por tanto la fuerza organizativa para construir otras formas de relación social no capitalistas.

Estoy aprendiendo que la dignidad necesita de códigos, símbolos y movimiento. “Tener esperanza en tiempos difíciles está basado en el hecho de que la historia humana no sólo es cruel. Es también de compasión, sacrificio, valentía, bondad. Recordarlo nos da la energía para actuar”¹⁴. De ahí el terco empeño de la territorialidad zapatista por recuperar, reconfigurar y resignificar sus territorios, en manifestar sus iniciativas con una cuota digna de creatividad y nutrir la esperanza como potencia para la coherente organización por la vida, la libertad y justicia social. Es decir, sin dignidad es difícil mantener y propagar la esperanza. Y la esperanza necesita estar abrigada de la materia sensible de

13. GUSTAVO ESTEVA, “Agenda y sentido de los movimientos antisistémicos” en *Primer Coloquio Internacional en Memoria de Andrés Aubry*, de UNITIERRA/CHIAPAS, (México: CIDECI, 2007), 22.

14. GUSTAVO ESTEVA, “Muerte y Transfiguración” en *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra capitalista*. (2015), 96- 111.



Foto: Oventik.
Mayo del 2015.
Homenaje a Luis Villoro y Maestro Zapatista Galeano.

la dignidad. No existe esperanza activa sin dignidad “bien enraizada, hospitalaria y abierta”.¹⁵ Con dignidad, sumará en otro escrito Gustavo Esteva, se da sentido a nuevas “formas sensatas y conviviales de honrar a la Madre Tierra y de convivir con *otr@s*”¹⁶

Hilos, diagramas, códigos, movimientos y redes del tejido de ideas desde Gustavo Esteva

A siete meses de que se cumplan 30 años del levantamiento del 01 de enero de 1994. Y a cinco meses del aniversario de su fundación un 17 de noviembre de 1983 retomamos las premisas que más reitera Gustavo Esteva en sus escritos: el EZLN es la forma más sensata de Revolución del

siglo XXI y; l@s pueblos zapatistas no están *solo@s* para así tratar de entender, transmitir y enlazar tanto las tempranas afirmaciones de Gustavo Esteva hace casi treinta años referidas a la potencia del EZLN, con el proceso y realidad actual de “revolución del siglo XXI” desde el “pluralismo radical” de los pueblos en la “regeneración y autonomías de los ámbitos de comunidad”,¹⁷ generando un impacto en las formas de hacer política, desde el EZLN y ante la forma política decadente en el país.¹⁸

En 1995 posicionará que “El EZLN detona una revolución que invertirá las instituciones modernas para crear una sociedad convivial”.¹⁹ Y en 2015 seguirá insistiendo en que las Autonomías zapatistas están siendo esa forma revolucionaria:

15. GUSTAVO ESTEVA, *Pensar desde el abismo* (Oaxaca: El Rebozo 2012), 27.

16. GUSTAVO ESTEVA, “La crisis como esperanza”, *Bajo el Volcán*, 8 (2009) 46.

17. GUSTAVO ESTEVA, “Coalición de descontentos”, *Revista Proceso*, 902 (1994) 49.

18. GUSTAVO ESTEVA, “La rebelión de los descontentos” *Plenaria Imperativos del desarrollo para el futuro. XXI Conferencia de la Sociedad Internacional para el Desarrollo* (06 de abril de 1994) 8.

19. *Ibid.*

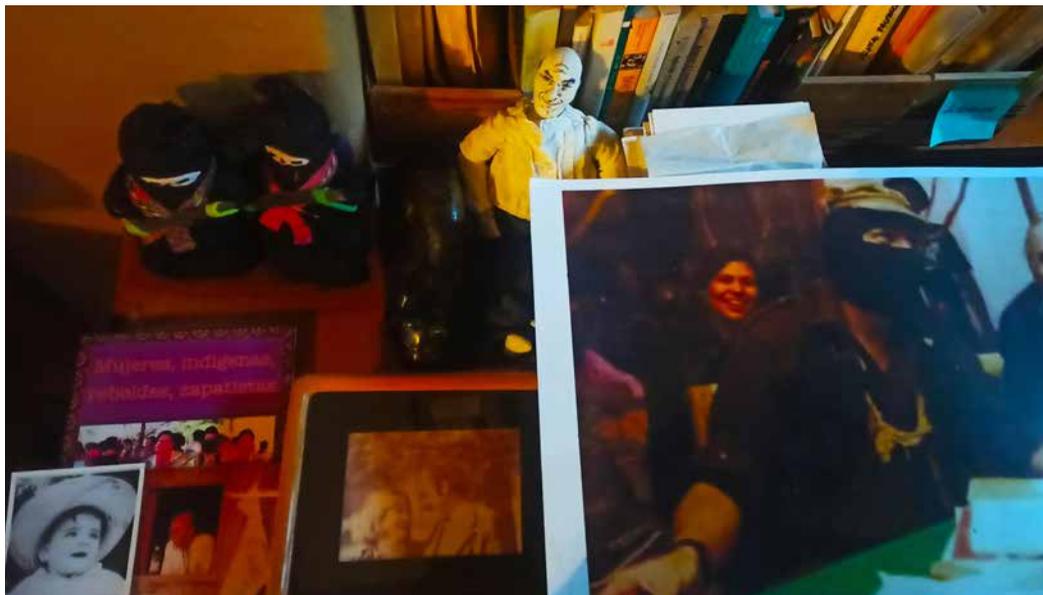


Foto:
Biblioteca
de Gustavo
Esteva.
Oaxaca., Etl.
Mayo 2023.

“No se trata hoy de hacer la revolución, o de planear o prepararla. Estamos en ella. Se trata de definir qué posición adoptamos ante la revolución en curso”.²⁰ Recién unos meses antes de su partida, en septiembre del 2021, Gustavo insistió en el intento por ilustrar un diseño del poder grotesco, y que sigue ocurriendo en Chiapas, México. Colocando el acento en denunciar el vínculo de los paramilitares, de los pequeños y altos funcionarios de gobierno a nivel federal, estatal y municipal y el *crimen organizado*. Un mal gobierno que persiste con la continuidad de *la Guerra* hacia los pueblos zapatistas, empeñado por respaldar a estructuras como la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCAO) en su proceso de pasar de una organización oficialista dedicada a la producción del café a una organización paramilitar. Que sigue violentando en la actualidad a familias zapatistas de la región autónoma de Moisés y Gandhi, perteneciente al Caracol 10, Municipio Autónomo Lucio Cabañas, Región Patria Nueva, ejecutando actos criminales con total impunidad; como el

secuestrar a dos integrantes de la Junta de Buen Gobierno, usar armas cada vez más sofisticadas, terrorizar, torturar, extorsionar y despojar.²¹

Así, en la mayoría de los escritos e intervenciones públicas de Gustavo encontramos la denuncia, los llamamientos de solidaridad. Seguidos de análisis desde una mirada con extensión y profundidad, encontramos en su aporte las categorías propias del pensamiento crítico que va desde la guerra, capitalismo, despojo, patriarcado, desarrollo, colapso, hasta la otra política, la democracia radical, la libertad colectiva, para llegar a las autonomías, la no guerra, las mujeres y la Madre Tierra. Y colocar la esperanza, la dignidad, la voluntad, el coraje por defender, sembrar y expandir la vida.

Gustavo así, denunció cada que pudo el despojo como forma de Guerra hacia los pueblos originarios, pero más aún desde antes de 1994 fue de los primeros analistas y hacedores de lo social en advertir la relación del proceso histórico de despo-

20. GUSTAVO ESTEVA, “Muerte y Transfiguración” en *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra capitalista*, 02 (2015) 14.

21. GUSTAVO ESTEVA, “Última llamada” en *La Jornada*, (2021).

jo con el carácter del desarrollo²² como fundamento para la continuación de la guerra hacia los ámbitos de comunidad.²³ A mi modo de entender, esto le dará la claridad necesaria para enfatizar, al calor del levantamiento zapatista y los diálogos de Sak'amch'en, la relación del "Basta a 500 años de opresión y 40 de desarrollo" y con éste reconocer "el pluriverso naciente como el desvanecimiento del Estado".²⁴ Insistiendo en que "la no violencia, en todo caso, aparece hoy como requisito para que pueda llegar a su término la revolución de los ámbitos de comunidad".²⁵

Aludo a lo anterior porqué considero necesario detenernos en estas líneas y diagramas para reflexionar la concepción y relación de la política y del desarrollo que impulsa el Estado, con la rigurosidad de explicación de Gustavo Esteva por posicionar la oportuna urgencia por reconocer, respetar y acompañar a las personas comunes en sus propios pueblos para fortalecer y regenerar las propias formas de gobierno y los ámbitos comunitarios desde ellas mismas. Portando sensatez en reconocer, y por tanto osadía, en cómo se presenta el emblema de la globalización "mediante dos máscaras atractivas: una política, la democracia, y una ética, los derechos humanos".²⁶ Frente a lo anterior, he hilvanado varias ideas que Gustavo retoma de Iván Illich y refuerza con el hacer del EZLN. Por ejemplo; al tejer lo referido a las "sociedades vernáculas", cuya existencia se origina en torno a actividades

de autosustento que funcionan según "lo necesario" y "lo adecuado". Y también "la belleza de lo social" que radica en aquellos elementos materiales de cada cultura y que son "del tamaño apropiado a su complementariedad concreta y dotada de género" relación que establece vínculos de respeto entre hombre, mujeres y otros, junto con la Madre Tierra.²⁷

Será aquí, que Gustavo se detiene para celebrar y reivindicar las propuestas de los pueblos tseltal, tsotsil, tojolabal, ch'ol, mam de las Autonomías Zapatistas como expresiones no necesariamente tradicionales sino contemporáneamente creativas, posibles y potentes. Subrayando la fuerza de la "proporcionalidad" en los ámbitos de autogobierno y autosustento material. Idea tomada también de Iván Illich, quien a su vez recupera al economista Leopoldo Kohr en su perspectiva socioeconómico-cultural de la "morfología social" y los valores de pequeñez, la desaceleración, descentralismo y los múltiples centros y el diseño desde una estructuración autónoma.²⁸ Hace falta "devolver escala humana a los cuerpos políticos en que se toman las decisiones", y "necesitamos remplazar la integración de las grandes potencias y los mercados comunes con un sistema de diques de mercados locales interconectados pero altamente autosuficientes... controlados por la propia gente".²⁹

Ambos científicos de lo social, Illich y Kohr, le permiten tener mayor claridad a Gustavo Esteva para posicionar la escala

22. La crítica que hace Gustavo al *Desarrollo* se encuentra en la mayoría de sus escritos de zapatismo, por ejemplo en "La crisis como esperanza". *Bajo el Volcán*, 08 (2009) 54. Sin embargo, el trabajo que citará y difundirá para entender "la poderosa constelación semántica del desarrollo" está en el *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (CIDECI, W Sachs, 1992), 160.

23. GUSTAVO ESTEVA, "La revolución de los ámbitos de comunidad" *Inédito* (1994), 33.

24. GUSTAVO ESTEVA, "El Deslumbramiento". *Inédito* (1995), 35.

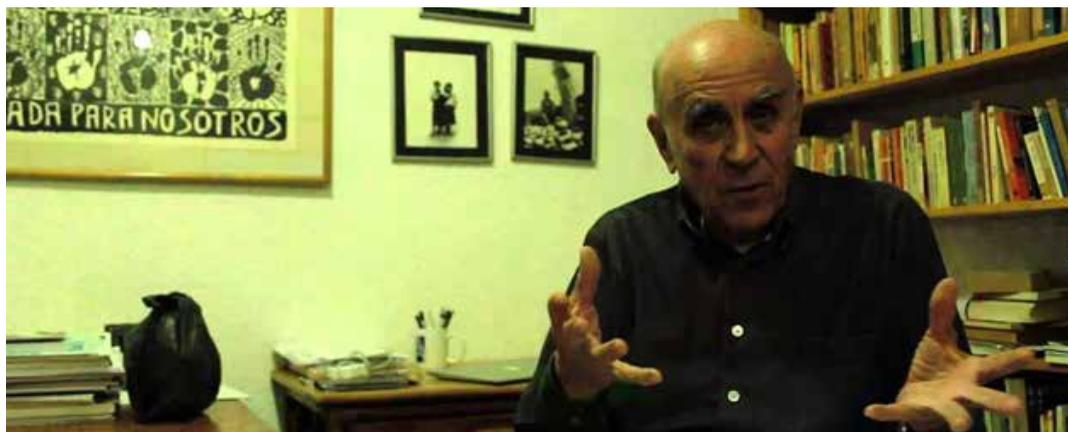
25. GUSTAVO ESTEVA, "La revolución de los ámbitos de comunidad" *Inédito* (1994), 33.

26. GUSTAVO ESTEVA, "La crisis como esperanza", *Bajo el Volcán*. (2009), 8.

27. *Ibid.*, p. 52.

28. GUSTAVO ESTEVA. *Pensar desde el abismo* (Oaxaca: El Rebozo 2012), 27.

29. *Ibid.*, p. 17. Gustavo retoma los escritos de Kohr de 1993 en varios escritos referidos al EZLN.



Gustavo Esteva en su oficina en la Unitierra Oaxaca.

comunidad y por tanto los mundos de vida indígenas, campesinos y barriales como los únicos que podrían generar una forma social contra el modelo económico y político de opresión. Permittiéndose sonreír con alivio y franqueza frente a Teodor Shanin cuando éste le compartía “las comunidades son la solución”.³⁰ A mi modo de entender, seguirá por tanto siendo clave para Gustavo Esteva la crítica bien fundamentada/rigurosa al *Progreso* y las instituciones de la modernidad. El papel histórico del Estado como represor y opresor en todo lo que conlleva a la construcción de comunidades. Resaltando el potencial de la diversidad de los pueblos indígenas en México, como una de las ventajas para generar y multiplicar comunidades para autogobernarse. De ahí que recuperará en muchos de los escritos la crítica que Teodor Shanin hará: “El futuro será, de algún modo, un hecho comunitario. El socialismo era claramente el portador de un mensaje de comunitarismo. El problema es que fue traducido en colectivismo, estatismo y autodestrucción”.³¹

Desde aquí y/o desde ahí, Gustavo Esteva intentó despertar miradas y curiosar posibilidades para rastrear, resaltar y comprender, con fascinación y pasión, la experiencia zapatista, por su enorme potencialidad en la gestación de otros mundos posibles. Sumando y resaltando la tremenda coherencia e impecabilidad del EZLN que coincidía en la *no guerra* como acto de revolución (es) coherentes con la materia sensible de la vida, *las mujeres* y la *Madre Tierra*. En los primeros meses y años después del levantamiento zapatista intentó entretejer y resaltar el Satyagraha; Satya (verdad) graha (no violencia - amor) que posicionó Gandhi, y a lo que desde 1994 colocaba el Zapatismo como lo más antisistémico de un movimiento: la no carrera armamentista y por tanto la no guerra desde las armas, ni la forma guerrilla de tomar el poder con violencia.³² De aquí, que se puede advertir que Gustavo tomaba algo de la inspiración del movimiento de la India y por tanto ya alcanzaba a despertar como hipótesis desde enero de 1994 la construcción de

30. GUSTAVO ESTEVA, “La revolución de los ámbitos de comunidad”, *Inédito* (1994), 33.

31. Gustavo Esteva retoma el pasó de Teodor Shanin por México en varios escritos y cita frases de una charla que giraba en torno al fin del socialismo como fenómeno histórico. Para Gustavo era importante salir de la obsesión entre las dos únicas opciones que nos daban: capitalismo y socialismo. Dado que ofrecen las mismas estructuras organizativas de poder y por tanto era necesario identificar las constantes que aparecen en las élites: la corrupción, lo no ético, lo no estético y lo filosóficamente inaceptable.

32. GUSTAVO ESTEVA, *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN* (México: Editorial Posadas, 1994), 228.

“nuevas formas de relación” entre “comunidades agrarias y autónomas”, “formadas por aldeas descentralizadas y autosuficientes” y “el rechazo a la fuerza de las armas como única opción” para construir “sociedades nuevas”, más libres y justas desde la decisión colectiva de cientos de comunidades; “desde las exigencias de respeto a sus ámbitos de comunidad, en los que puedan ejercer con dignidad su libertad de vivir y morir” y que vayan reconfigurando la forma Estado y su forma represiva desde otras formas de hacer política, reconociendo los distintos mundos y modos de vida, la “pluralidad radical”, siendo los autogobiernos una forma de hacer democracia de raíz en medio de la violencia estructural. Y que posibilite sacar al mercado desde una economía con escalas adecuadas, humanas.³³

Gustavo Esteva también logró posicionar a nivel nacional “la descomposición y putrefacción de las instituciones y la clase política mexicana”. En sus anticipados escritos referirá de manera recurrente a la metáfora de “un cadáver en estado alarmante de putrefacción” y resaltarán una y otra vez las consecuencias “del aún no haberlo enterrarlo” pues, “del cadáver insepulto brotan ya todo género de plagas. Ha llegado la hora de proceder al solemne funeral”.³⁴ Aquel olor a podrido nos mantendría en un estado de alienación cada vez mayor “mientras empezará a emanar todo género de pestes”.³⁵ Y desde 1994 posicionará con fuerza una y otra vez que las formas de gobierno desde la propia gente representan las vías a la libertad y justicia social: “los gobiernos para la

gente”, “la democracia para la gente” sólo será posible desde escalas de autonomías “que les permitan a la propia gente participar en los asuntos que gobiernan su vida”.³⁶ Por eso su exaltación a treinta años de mencionarlo para recalcar el momento y realidad que hoy se vive en México frente a la ingobernabilidad, corrupción y crimen desde el poder político de arriba amalgamado con el crimen organizado.³⁷

Resaltando que la raíz del zapatismo, y por eso su profundidad y sensatez, es que son “hombres y mujeres ordinarios”³⁸ capaces de generar otras formas de hacer política fuera de las pretensiones de la izquierda institucional y/o progresista de domesticar al capitalismo y usar la manipulación con su forma de hacer creer a la población que es posible hacer funcionar la democracia electoral al servicio de la gente. Esteva no se cansaba de citar a Lummis y la democracia radical después de mencionar el trabajo de las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas como la expresión político-ética más importante en materia de democracia, libertad y justicia.

A manera de cierre

Hoy, a cuarenta años del 17 de noviembre de 1983, fecha de la fundación del EZLN, y a treinta años del 01 de enero de 1994. Retomo a manera de cierre la crítica que surge de la plática entre Teodor Shanin y Gustavo Esteva donde surge la no certeza por el tipo de sociedades que vendrán. Aquellas no controladas por el mercado capitalista neoliberal, y que no sea su rumbo el socialismo estatizado, o el Estado populista liberal o

33. GUSTAVO ESTEVA, “En defensa de las coaliciones de descontentos”, *Inédito* (1994), 13 - 33.

34. GUSTAVO ESTEVA, “La rebelión de los descontentos” *Plenaria Imperativos del desarrollo para el futuro. 21 Conferencia de la Sociedad Internacional para el Desarrollo* (06 de abril de 1994), 2-3.

35. GUSTAVO ESTEVA, *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN* (México: Editorial Posadas, 1994), 228.

36. *Ibid.*, p. 17.

37. Para mayor información de los actos paramilitares desde el 2020 a la fecha revisar: <https://www.redajmaq.org/es>

38. GUSTAVO ESTEVA, *Pensar desde el abismo* (Oaxaca: El Rebozo 2012), 30.

benefactor, “la opción dictatorial queda abierta: gobernar por la fuerza y con el mercado, he ahí uno de los nuevos nombres del Apocalipsis”. Las comunidades aparecen como la potencia, sí, pero para Gustavo era importante citar al CCRI- EZLN desde las “nuevas formas de hacer política, un nuevo tipo de política de la gente del gobierno, de hombres y mujeres que mandan obedeciendo”.³⁹ Y desde hace dos décadas refirió a las palabras de los propios zapatistas con respecto a las JBG “son la prueba de que el zapatismo no pretende hegemonizar ni homogenizar, bajo su idea y con su modo, el mundo en que vivimos”.⁴⁰

La revolución de ahora, la forma más sensata, la más audaz y real es la de las Autonomías: “la revolución es un arte”, “ocurre en la vida cotidiana” y “no son líderes o partidos quienes la llevan a cabo, sino mujeres y hombres ordinarios que adop-

tan cotidianamente un comportamiento que debe considerarse extraordinario”.⁴¹ Mundos y modos de vida que muestran en términos prácticos el carácter y sentido de las opciones viables en la materialización de necesidades: comer/alimentarse; comprender; sanar; habitar; intercambiar; moverse; lo común de la tierra; el trabajar colectivamente.⁴² Siendo posible en las expresiones zapatistas: “sociedades dignas, socialmente justas y ecológicamente sensatas”⁴³, no sólo como inspiración social sino como solución al colapso del país, del mundo, de lo humano. En ésta nueva forma de Revolución, se trata de recuperar su etimología “volver al origen” desde la creatividad por recuperar y regenerar los ámbitos de comunidad, y aquí tiene mucho más cabida la esperanza, y ésta es “la convicción de que algo tiene sentido, independientemente de lo que resulte”.⁴⁴



Gustavo Esteva en el II Seminario Internacional de Reflexión y Análisis, Cideci, Unitierra, Chiapas, 2012.

39. GUSTAVO ESTEVA, “El Deslumbramiento”, *Inédito* (1995), 18.

40. GUSTAVO ESTEVA. *Pensar desde el abismo*, p. 27.

41. *Ibid.*

42. Después de la participación de Gustavo Esteva en la Escuelita Zapatista “la Libertad según los y las zapatistas” (2013 y 2014), intentará abordar en cada escrito lo que considera serán las “funciones sociales” que han sido semillas para que prospere la “flor de las autonomías”. Pero será desde junio de 1994 que posicionará los autogobiernos como formas de revolución frente a la política burocrática: “se trata de gobernar con autonomía los asuntos que conciernen a la vida inmediata” en un documento inédito escrito a máquina con título “Reflexiones sobre la situación” con fecha del 09 de enero de 1994.

43. GUSTAVO ESTEVA, “Esperanza zapatista”. *Revista Proceso, edición especial*. 43(2014)38-41.

44. GUSTAVO ESTEVA, “Muerte y Transfiguración” en *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra capitalista*, 02 (2015) 14.

Bibliografía

- Esteva, Gustavo. *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN*. México: Editorial Posadas, 1994.
- Esteva, Gustavo. “Coalición de descontentos”, *Revista Proceso*, 902(1994)49.
- Esteva, Gustavo. “La construcción de un nuevo régimen político” *Coloquio La crisis de Chiapas y el sistema político mexicano UABJ y SENTE* 22 (1994) 34
- Esteva, Gustavo. “La rebelión de los descontentos” *Plenaria Imperativos del desarrollo para el futuro. 21 Conferencia de la Sociedad Internacional para el Desarrollo* (06 de abril de 1994) 8.
- Esteva, Gustavo. “La revolución de los ámbitos de comunidad” *Inédito* (1994)33.
- Esteva, Gustavo. “El Camino” *El Tecolote* (1994)8.
- Esteva, Gustavo. *Reflexiones sobre la situación y las perspectivas a raíz de los eventos de principios de año* (Escrito inédito con fecha del 09 de enero de 1994), 20.
- Esteva, Gustavo. “En defensa de las coaliciones de descontentos” *Inédito* (1994) 13 - 33.
- Esteva, Gustavo. “El Deslumbramiento”. *Inédito* (1995), 35.
- Esteva, Gustavo. “Sentido y alcance de la Lucha por la Autonomía” en *Tierra, libertad y autonomías: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Eds S MATTIACE y E. HERNANDEZ y J RUS. México: CIESAS/IWGIA. 2002.
- Esteva, Gustavo. “La crisis como esperanza” *Bajo el Volcán*, 8 (2009) 46.
- Esteva, Gustavo. “El traje que vestí mañana” en *La Jornada* (2009)
- Esteva, Gustavo. “Cuestión de entereza”. Intercambio Epistolar sobre Ética y Política. *Revista Rebeldía*, (2011) 01-17.
- Esteva, Gustavo. “Esperanza zapatista”. *Revista Proceso*, edición especial. 43(2014)38-41.
- Esteva, Gustavo. “Muerte y Transfiguración”. *En Pensamiento Crítico Frente a la Hidra capitalista*. (2015) 96- 111.
- Esteva, Gustavo. “Última llamada” en *La Jornada*, (2021)
- Gutiérrez Luna, Diana, I. *Una aproximación a la experiencia territorial zapatista desde la recuperación, reconfiguración y resignificación territorial en Chiapas*. Tesis de Doctorado en Estudios Sociales Agrarios. UNC, Argentina. (2017)
- Gutiérrez Luna, Diana, I. *Una cuota de energía al tejido de la vida*. Colección de 27 libros de bolsillo AL FARO ZAPATISTA, Comité Organizador y Editorial: Xochitl Leyva Solano, Jorge Alonso, John Holloway. Editorial RETOS, Cátedra Jorge Alonso-Universidad de Guadalajara y CLACSO: México. (2022).

HISTORIAS DEL ABUELO GUSTAVO

RESURRECCIÓN RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ*

*Licenciada en Ciencias de la Comunicación con maestría en Estudios Culturales. Colaboradora del Centro Universitario Ignaciano del ITESO

Se nace en una familia y luego se elige a la familia.

Esta es una historia para contarle a mi hija quién es Gustavo Esteva, inspirada en encuentros con él y sus amigos, y en un par de textos.¹

¿Sabías que tienes muchas abuelas y abuelos? Tus abuelas están cerca de ti para jugar contigo y darte mucho amor. El abuelo también. Pero tienes más abuelas y abuelos en las estrellas.

—¿Ya se murieron mamá?

Sí, ya se murieron. Uno de ellos se llama Gustavo...

¿Te cuento su historia?

Había una vez un chico que se llamaba Gustavo. Le gustaba mucho conocer y saber. Entonces se puso a leer mucho y dedicó mucho, mucho tiempo y energía en la escuela para poder conocer el mundo y lo que él iba a hacer en el mundo. Al tiempo, se dio cuenta de que esa manera de aprender que se practicaba en la escuela estaba como seca, aburrida, como cansada, como no viva... como que le hacía falta al-

go, total que no le gustaba. Terminó todas sus tareas y trabajos de la escuela, pero no estaba contento.

Vio entonces que lo que seguía y podía ser bueno era pedir trabajo. Toda la gente le decía eso. Entonces se puso a trabajar muy, muy duro, en empresas muy, muy grandes, desde las cuales creía que podía hacer cosas interesantes y poderosas, así como de magia. Pero se dio cuenta que, para hacer cosas poderosas en las empresas, se abusaba de las personas. Sí, las utilizaban como si fueran aparatos o máquinas, las trataban mal, pues. Gustavo entonces estaba enojado, muy enfadado, y decidió irse de ahí.

Luego pensó que quizá, entonces, trabajar desde los gobiernos era desde donde se podían hacer cosas bonitas, buenas y fuertes para que las personas estuvieran felices y pudieran tener mucho tiempo para jugar con las niñas y los niños... Entonces Gustavo decidió meterse ahí, a esos lugares donde se supone que la

1. Elías González Gómez, "In memoriam" en *Este país* (2022). Disponible en: https://estepais.com/tendencias_y_opiniones/in-memori-am-gustavo-esteva/. GUSTAVO ESTEVA, "Barbarie", en *La jornada* (2021). Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2021/05/17/opinion/015a2pol?fbclid=IwAR2y0alsGM5AmbZTeCxTjsPL_b5C395TeQquntcPGRKbhl_Qeg3rZT9FDFg



gente trabaja para toda la gente, para cuidar a las personas, a muchas. Pero ¿Qué crees? Después de lo que vio ahí, se decepcionó. Vio que la gente de ahí no estaba ocupada en mejorar la vida de la gente y más bien se dedicaba a controlar, vigilar, maltratar y cuidar los dineros en vez de a las personas ¿Tú crees? ¡En qué cabeza cabe que los dineros se deben cuidar más que las personas! Pues eso pasaba, así que Gustavo se fue de ahí triste y pensativo Ya había caminado todos los caminos que creía que eran buenos para él y no había encontrado lo que buscaba. Gustavo estaba cansado.

Pero una noche, algo pasó. Gustavo tuvo un sueño. En ese sueño se aparecía su abuela zapoteca.

—¿Qué es zapoteca, mamá?

Mira, la verdad no he convivido casi con personas del pueblo zapoteco, pero ellas desde hace mucho, mucho tiempo, habitan

México y el estado de Oaxaca. Saben cosas muy importantes que quienes no somos zapotecas no sabemos, como sembrar y cosechar muy bien. Tienen una manera de hablar muy bonita que nosotras no sabemos, otro idioma; y también maneras de saber, aprender, convivir y hacer, muy originales. Sería bien bonito poder aprender todo lo que las personas zapotecas saben y ¡conocerlas! Ir a sus casas que son muy pero muy grandes porque están llenas de árboles, animales y huertos, entre otras cosas.

Pues bueno, la abuela zapoteca le dijo a Gustavo en el sueño: Gustavo, mi amor ¿qué haces buscando por esos caminos que nomás te enredan? Regresa a mi pueblo, que de ahí vengo y es desde donde te puedo enseñar y mostrar eso que tú andas buscando.

Gustavo se quedó tan pero taaaan contento después de oír a su abuela que le decía donde sí podía encontrar

lo que buscaba, que decidió junto con su compañera irse para allá, al territorio zapoteca, en Oaxaca, por donde había caminado su abuela.

¡Uy! Allí empezó toda ootra historia que si quieres te puedo contar también ¿Quieres que te la cuente? Venga...Te voy a decir algunas de las muchas cosas que hizo el abuelo Gustavo en Oaxaca.

El abuelo se puso a escuchar

El abuelo se puso a aprender a sembrar

El abuelo se puso a caminar

El abuelo hizo una escuela muy pero muy diferente

El abuelo seguía escuchando y compar-
tiendo su palabra

¿Cómo se puso a escuchar el abuelo? ¿A quién escuchaba? A las personas zapotecas y otros grupos de personas de las primeras, primeras que habitaron este país que es México. Para poder escuchar tenía que caminar mucho, mucho por el campo y, en esas caminatas, veía seres tan, pero tan bonitos como árboles, animales y plantas, que le entraron muchas ganas de aprender a sembrar. Entonces se puso muy, muy listo para poder seguir escuchando a las personas que sabían sembrar para aprender, y mucho, mucho aprendió con su compañera de vida porque ella sabía muchísimo de eso. ¿Quién es su compañera de vida? ¿Puede ser tu abuela también? Pues sí pero no es momento ahora de contarte su historia porque su historia está viva, ella misma es quien cuenta sus historias, así que tendrías que ir a su casa para que te cuente su historia ¡Sería genial!

Bueno, entonces, estábamos con que aprendió a escuchar por largo, largo tiempo y de manera tranquila, tranquila. Fue

aprendiendo a sembrar. Aprendió a caminar para preguntar y así poder saber. Y entonces en esos caminares de repente se dio cuenta que ¡Ya sabía muchas cosas! ¡Que había aprendido muchísimas más cosas que en la escuela! ¡Casi sin darse cuenta! ¡Que no había necesitado maestros regañones, sino que las familias, juntas, eran quienes le habían enseñado con mucho cariño, pero también con mucha claridad lo que es la vida y lo que es importante para la vida ¡Eso era lo que Gustavo andaba queriendo saber hacer! ¡Quería cuidar la vida! Pero no le habían enseñado a eso ni en la escuela, ni en la empresa ni en el gobierno, sino que lo tuvo que aprender con los abuelos y abuelas indígenas de Oaxaca, con las personas de ahí, con las niñas y los niños de ahí ¡Así era muy divertido aprender!

Entonces... al abuelo Gustavo se le ocurrió una graaaan idea: hacer una escuela muy diferente para que las personas pudieran aprender a hacer lo que más querían hacer, junto con quienes ya sabían hacer eso. Era genial, te hubiera encantado ir a esa escuela porque no tenía uniforme, no tenía un solo lugar para estudiar sino muchos lugares, se hacía caminando, se hacía en las comunidades.

—¿Que son comunidades, mamá?

Son grupos de personas que viven juntas y comparten mucho, mucho de lo que les gusta y de lo que hacen. Pero no sólo por vivir juntos ya somos comunidades. Sino que dentro de las comunidades las personas se conocen, se saben el nombre de las demás personas, platican con las demás personas, juegan con las demás personas ¡Hacen fiesta con las demás personas para celebrar estar juntas! También se cuidan, se consuelan y se ayudan cuando se necesita. Más o menos esa es una comunidad ¿Es una palabra nueva para ti ¿verdad?

Bueno, pues como el abuelo invitó a muchas personas a hacer una escuela, él seguía escuchando a todas y aprendiendo mucho, entonces también ya tenía ganas de decir muchas cosas, de hablar y de escribir. Y pasaba largas largas laaaargas horas escribiendo y también hizo muchos muchos viajes en avión, camión, carro y caminando para compartir seguir escuchando y compartir su palabra.

Pero ¿Qué crees? Otra noche, ya muy noche, Gustavo tuvo una pesadilla: en su sueño ya no estaba su abuela zapoteca, sino que ¿sabes qué había? Un monstruo muy, muy horrible y grande que se llamaba Barbarie. Ese Barbarie tenía al principio un disfraz muy brillante que lo hacía parecer bueno, como una gran piñata de dulces, pero cuando se quitaba el disfraz ¡zas! Se veía que era muy malo y asustaba mucho. Algo así como el lobo que se vistió de abuelita para engañar a los cerditos...

¿Cómo le podríamos hacer para atrapar a un monstruo así?

—Yo creo que hay que juntarnos todas las personas del mundo, mamá, para poder atraparlo porque si es tan grande, rápido se va a mover por tooodos los lados, pero nosotros somos ¡muchos! Todas las personas del mundo pueden sacar alguna herramienta: cuerda, escalera, algo, para atraparlo entre todas.

Esa me parece una gran idea... Tenemos entonces que hablar con muchas personas para que nos ayuden a atrapar al monstruo, preguntarles qué herramientas tienen que nos sirvan para atraparlo.

—¡Sí, mamá! Lo vamos a detener. Oye, ¿Pero que más pasó con Gustavo, el abuelo Gustavo?

Hace poco tiempo que el abuelo Gustavo se fue a las estrellas.

Aquí estamos contando su historia con imaginación para cuidar su memoria y que sepa que lo queremos mucho, así como nos quiere a nosotras.

—Oye mamá, pero entonces ¿si yo voy a Oaxaca ya no está ahí Gustavo?

No, pero ¿Qué crees? La escuela que hizo, que se llamó Unitierra Oaxaca, inspiró a otra escuela, se llama Unitierra Huitzo Yelao ¡Acabo de conocer a dos tías que trabajan allí! Son tus tías, ellas me dijeron que son tus tías porque esa es la manera en la que en Oaxaca se hace familia de cariño. Todas y todos pueden convertirse en tus tías y tíos. Para que puedas saber qué sigue de esta historia tendrás que ir con ellas, que están aquí en la Tierra, aprendiendo de la Tierra y cuidando la Tierra, para que te sigan contando más y más historias buenas.

Referencias:

- González Gomez, Elías, “In memoriam: Gustavo Esteva”, revista digital *Este País*, disponible en: https://estepais.com/tendencias_y_opiniones/in-memori-am-gustavo-esteva/, visitada en junio de 2023.
- Esteva, Gustavo, “Barbarie”, diario *La Jornada*, disponible en: https://www.jornada.com.mx/2021/05/17/opinion/015a2pol?fbclid=IwAR2y0alsGM5AmbZTeCXTjsPL_b5C395TeQqntcPGRKbhl_Qeg3rZT9FDFg, visitada en junio de 2023.

CLAVES PARA INTERPRETAR EL FIN DE UNA ERA A PARTIR DEL LEGADO DE GUSTAVO ESTEVA

CARLOS FEDERICO LUCIO LÓPEZ*

* Licenciado en Sociología, Universidad de Guadalajara (2004); Maestría en Sociología, Universidad de Coimbra, Portugal (2006); Doctor en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, sede Occidente (2012).

Introducción

Desde hace varias décadas numerosos estudios han advertido que la civilización termoindustrial descansa sobre un polvorrín. De la crítica ecológica de la economía de Georgescu-Roegen¹, a los distintos cuestionamientos sobre los límites del crecimiento y los sucesivos modelos de desarrollo², todos alertan sobre el oxímoron de la sustentabilidad en la sociedad del consumo y de los efectos contraproducidos del crecimiento, porque una vez rebasados ciertos umbrales estas estructuras provocan invariablemente el efecto contrario de lo que dicen perseguir.

El problema ahora es que las fronteras de la extracción aumentan en la misma proporción en que la tecnología les permite colonizar nuevos espacios o formas de vida. El principio de *terra nullius* utilizado en el S. XVI para anexionarse territorios bajo el supuesto de que eran “tierras no ocupadas”, y renovado por John Locke en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* donde afirma que en “aquellos parajes en que excediendo la tierra a lo poseído y

usado por los habitantes, libre fuere cada cual de servirse de las partes sobrantes”³, se actualiza de distintas maneras por el capital para reinvidicar como suyos todos los recursos del mundo bajo el impulso de descubrir, conquistar y poseer todo.

El presupuesto de las “tierras no ocupadas” (*terra nullius*) se renueva en una suerte de “vida no ocupada” (*bio nullius*) como se observa en los distintos tratados internacionales de propiedad intelectual, pero también esa idea de estado vacante o disponible que se usa para animales, plantas y semillas, se extiende a todos los ecosistemas y regiones que poseen distintos recursos naturales para justificar megaproyectos y dinámicas de acumulación en todos los rincones del mundo.

El segundo mecanismo por excelencia que amplía las fronteras de la extracción se da mediante la gubernamentalización de la guerra que normaliza la barbarie y legitima un régimen de ocupación que es “la expresión política de la ocupación económica”⁴ y se caracteriza por una forma de poder

1. OSCAR CARPINTEIRO, *La bioeconomía de Georgescu-Roegen* (España: Ediciones de Intervención Cultural, 2006).
2. DONELLA MEADOWS, DENNIS MEADOWS, JORGEN RANDERS y WILLIAM W. BEHRENS, *Los límites del crecimiento* (México: FCE, 1973). DONELLA MEADOWS, DENNIS MEADOWS, JORGEN RANDERS, *Más allá de los límites del crecimiento* (México: Aguilar, 1994). IVÁN ILLICH, *Obras Completas, T. I*, (México: FCE, 2006). WOLFGANG SACHS, *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (Perú: PRATEC, 1996).
3. JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2015), 64.
4. GUSTAVO ESTEVA, *Salir del callejón, más allá del capitalismo y del patriarcado* (Oaxaca: El rebozo, 2013), 10.

sin límites basada en la violencia extrema, cuya función sería la de renunciar a cualquier alternativa puesto que si la naturaleza ha colapsado “ya no queda más que contemplar el fin del mundo. La tarea del pensamiento, por tanto, solo consistiría en anunciarlo”.⁵ Esta afirmación encuentra cada vez más respaldo cuando “ha acabado de desplomarse cualquier telón que impidiera observar en todo su esplendor la catástrofe que es Occidente en su expansión a escala mundial”⁶.

Gustavo Esteva fue uno de los pensadores que reconocieron con mayor lucidez los principales síntomas de la fase terminal de la crisis planetaria, y se propuso a través del diálogo con otras y otros, al modo de Fanon, sacudir “la gran noche en la que estuvimos sumergidos (...) y [sobre todo] salir de ella”⁷, por medio de un cambio de ruta, buscando actualizar los lenguajes de la transición en un horizonte postmoderno y postcolonial. En ese contexto vale la pena reflexionar sobre algunas aportaciones que hizo, sobre el diagnóstico de la situación actual, y sobre las alternativas que promovió a lo largo de su trabajo.

Otro fin del mundo es posible⁸

Se dice comúnmente que durante la caída del imperio bizantino y mientras el ejército otomano le prendía fuego a la catedral de Santa Sofía, los teólogos se enfrascaban en sendas discusiones sobre el sexo de los ángeles. A este tipo de controversias inútiles o irrelevantes se les conoce como bizantinismos. Actualmente pasa lo mismo

en el ámbito de las instituciones académicas, particularmente las de ciencias sociales que siguen obsesionadas con teorías y conceptos que se comportan como barreras analíticas mientras el mundo llega a su fin y todo “cae a pedazos a nuestro alrededor. Caen con él las ideas que formaron la mentalidad moderna en los últimos doscientos años, tanto las que condujeron al desastre actual como las que intentaron la emancipación”⁹.

Parece, dice Horvat, que la dimensión supraliminal de la catástrofe supera los límites de nuestra comprensión, y nos produce cierta oclusión de la realidad que subjetivamente opta por la negación del estado de las cosas. Así como hay mensajes (subliminales) por debajo de la percepción consciente, hay mensajes que son demasiado grandes (supraliminales) por encima de ese límite que nos impiden o bloquean el entendimiento, de tal forma que la crisis multidimensional global nos coloca en una disyuntiva que ya no se plantea en términos de “socialismo o barbarie, [pues] nuestro único horizonte a día de hoy es una profunda reinención del mundo o... la extinción”¹⁰.

Esto confirma una de las principales tesis de Gustavo Esteva, en el sentido de que el verdadero cambio, no es político (o no sólo político) sino paradigmático, sobre todo por la necesidad de sustituir el mito canceroso del progreso y del desarrollo y por poner de relieve que durante cien años la disyuntiva histórica verdadera no era entre capitalismo y socialismo, sino entre sociedad industrial o sociedad convivencial.¹¹ Con todo, el fin de este periodo histórico abre una transición compues-

5. ACHILE MBEMBE, *Brutalismo* (Barcelona: Paidós, 2022), 19.

6. CONSEJO NOCTURNO, *Un habitar más fuerte que la metrópoli* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2018), 10.

7. FRANZ FANON, *Los condenados de la tierra* (México: FCE, 2009), 287.

8. *Another end of the world is possible*. Graffiti en Minneapolis, mayo de 2020.

9. GUSTAVO ESTEVA (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich* (Guadalajara: Casa del Mago, 2012), 11.

10. SRECKO HORVAT, *Después del apocalipsis* (Pamplona: Katakarrar Liburuak, 2021), 27.

11. GUSTAVO ESTEVA, “Regenerar el tejido social de la esperanza” *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 11, 33 (2012b) 175-194.



ta por innumerables iniciativas de base, desde las cuales la gente común se defiende y combate un modo de producción que en su fase terminal ha acelerado, por todos los medios, las diversas formas de la destrucción creativa, mediante una dialéctica de la demolición.¹²

La inconmensurabilidad o supraliminalidad de la crisis se puede ver de muchas maneras a través de “la producción a escala planetaria de reservas de oscuridad” y sus innumerables formas moleculares de guerra social¹³, pero también de distintos puntos de inflexión escatológicos expresados en la crisis climática de forma ejemplar. El Centro de Resiliencia de Estocolmo identifica nueve fronteras o límites planetarios que no debemos exceder o rebasar, de las cuales seis ya han atravesado ese proceso de *overshooting* (ciclo hídrico, cambio climático, integri-

dad de la biosfera, ciclos biogeoquímicos P+N, contaminación química, cambio de uso de suelo).

La dimensión supraliminal de la crisis también se refleja en los cambios geológicos y geohistóricos del capitaloceno, y en la recomposición de la subjetividad que produce la máquina de guerra del capital. Por esa razón, para reparar el tejido de la vida necesitamos una reconexión de lo psíquico, lo social y lo ecológico (una sensibilidad que reúna espíritu, cuerpo y materia) para restituir la dimensión subjetiva, el metabolismo social y la crisis socioambiental actualizando las gramáticas de la transformación social que nos permitan superar el fin de este ciclo histórico y aspirar a una posible alternativa comunal o convivial multiespecista e interseccional, más allá del capitalismo y el patriarcado, puesto que “en el futu-

12. JUN FIJITA HIROSE, *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2021).

13. ACHILE MBEMBE, *op. cit.*, 12

ro inmediato, el tema, por consiguiente, ya no es tanto el Estado nación, la etnia o las identidades individuales [sino] como el planeta”¹⁴ y la verdadera democracia dice Mbembe:

no puede ser más que la de los seres vivos en su conjunto. Esta democracia de los seres vivos requiere una profundización no en el sentido de lo universal, sino en el de lo en-común y, por tanto, un pacto de cuidado, el cuidado del planeta, el cuidado prodigado a todos los habitantes del mundo, humanos y no humanos.¹⁵

En el declive de las civilizaciones, aseguraba Toynbee, a pesar de que el colapso estuviese mediado por distintas formas de violencia, no hay evidencias de que el fin de una civilización descansa en manos de un asesino, más bien y a diferencia del supuesto origen externo de su caída, la hipótesis más sólida para este autor es la del suicidio.¹⁶ Durante el auge o fase de crecimiento de una civilización hay una mimesis positiva conducida por una minoría creadora en la que grupos humanos siguen por imitación el impulso y la dirección de una minoría, pero este comportamiento contiene también varios riesgos, en la medida en que reproduce reacciones mecánicas determinadas por distintas influencias externas y en donde las viejas instituciones resultan inadecuadas para la emergencia (o contención) de nuevas fuerzas sociales, generando un proceso

de némesis de la creatividad que conduce hacia la desintegración y eventualmente hacia al colapso.

Los ejemplos actuales sobre la némesis de la creatividad son múltiples y se expresan en todos los niveles, ya sean subjetivos, económicos o ambientales. Tal vez el problema más importante de nuestro tiempo sea la emergencia climática, liderada por el calentamiento global poniendo en evidencia que la “relación asimétrica entre economía y vida ha quedado completamente expuesta”¹⁷. En el mismo sentido en que la disyuntiva entre el extractivismo y la vida confirma que el agente de la evolución ya no es el hombre, pues los cambios en las fronteras planetarias del sistema tierra nos coloca a todos (humanos y no humanos) en el horizonte de la extinción¹⁸ y en un umbral en que la historia del capital como historia de la expansión, ha terminado.

La mutación semiocapitalista que atribuye a la humanidad una fuerza geológica conocida como antropoceno, confirma de alguna manera la tesis de Jason W. Moore o de Donna Haraway sobre el fin de la historia, porque la humanidad pierde su capacidad de agencia en la evolución histórica y es la némesis de las fuerzas geológicas que desató la desmesura del capital la que abre la puerta a una geohistoria que se alinea con el colapso del sistema-mundo moderno/colonial. De esta manera, la comprensión de dinámicas de acumulación de capital basadas en procesos de extracción, explotación y expansión se explican mejor bajo categorías como la de capitaloceno, que se aferra

14. *Ibid.*, 46.

15. *Ibid.*, 47.

16. ARNOLD TOYBEE, *Estudio de la historia V. I-IV* (Madrid: Alianza Editorial, 1970), 407.

17. FRANCO BERARDI BIFO, *El tercer inconsciente. La psicosfera en la época viral* (Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2022), 40.

18. J. ROCKSTRÖM, J. GUPTA y QIN, D. *et al.* Safe and just Earth system boundaries. *Nature*. 2023. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>; L. Wang-Erlandsson, A. Tobian, & van der Ent, R.J. *et al.* A planetary boundary for green water. *Nat Rev Earth Environ* 3, 380–392 (2022). <https://doi.org/10.1038/s43017-022-00287-8>; RICARDO ALMENAR, *El fin de la expansión. Del mundo-oceano sin límites al mundi-isla* (Barcelona: Icaria, 2012).

desesperadamente a distintos mecanismos extraeconómicos por medio de la violencia para extender su dominio como en la fase colonial, bajo una semiología del capital que subjetiva la guerra social a escala planetaria, en la que el “el estado de excepción se ha convertido en norma, y el estado de emergencia, en permanente. Se trata de utilizar a fondo el derecho con el fin de multiplicar los estados de no derecho”¹⁹.

Los desafíos que pone sobre la mesa la cuestión ecológica nos revelan que una pedagogía política de la objetividad, en términos de que el planeta ha traspasado sus límites ambientales y hay que cambiar, mediante el decrecimiento o cualquier otra estrategia de disminución metabólica, sin implicar cambios subjetivos reales y radicales sería una forma de adoptar la política del gatopardo, de cambiar para que todo siga igual. Desarrollar una moral con base en la cuestión objetiva de los límites del planeta nada más, nos obliga a cuestionar la eficacia política respecto al cambio.

Necesitamos reencontrarnos con Gaia²⁰ puesto que “no habrá sostenibilidad sin una transformación de la conciencia”²¹. Necesitamos, afirma Guattari “una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana”²².

La potencia de los comunes en un contexto de transición

Los síntomas de la crisis acumulan ya un conjunto de evidencias sobre el fin de una era o el fin del mundo que conocemos, que

van desde la crítica al desarrollo, identificado por Illich como una guerra contra todas las formas de subsistencia, hasta el desencanto de la democracia formal, y el agotamiento de la narrativa emancipatoria de la izquierda convencional, adscrita al modelo representativo y a la forma partido, en consonancia con la crisis generalizada de la modernidad/colonialidad.²³ En ese contexto Gustavo Esteva sugería que “en lugar de preguntarnos qué sigue sosteniendo al capitalismo, debemos analizar qué se ha ido desmantelando y cómo sustituirlo para reorganizar nuestra lucha apropiadamente”.

Sobre todo, porque en las iniciativas de pequeña escala que componen la insurrección en curso está el anticipo de la sociedad por venir. Esta sociedad sería resultado de la revolución de los comunes que enriquecen los archipiélagos de la convivialidad para defenderse de los nuevos cercamientos, mediante la recuperación y regeneración de lo común, incluyendo la creación de nuevos entramados comunitarios en los que pueblos indígenas, grupos campesinos y marginales urbanos tienen diversas formas de reaccionar al horror y de reconstruir la vida en-común, más allá del patriarcado, más allá del Estadonación, más allá del capital y más allá de la democracia representativa.²⁴

Esteva anticipó la terminación de la era en que nacimos, y aseguró que poco a poco nos fuimos deslizando hacia la barbarie en una espiral de caos y destrucción, porque no estamos al borde del abismo, ya caímos en él. Repasando las evidencias de ese callejón sin salida, coincidía con

19. ACHILE MBEMBE, *op. cit.*, 13.

20. CARLOS DE CASTRO, *Reencontrado a Gaia* (Málaga: ediciones del Genal, 2020).

21. JORDI PIGEM, *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021), 10.

22. FELIX GUATTARI, *Las tres ecologías* (España: Pre-Textos, 1996), 8.

23. IMMANUEL WALLERSTEIN, *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido* (México: Siglo XXI Editores, 2001); ERIC ALLIEZ & MAURICIO LAZZARATO, *Guerras y capital. Una contrahistoria* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2021); GUSTAVO ESTEVA, *A critique of Development and Other Essays* (New York: Routledge, 2023).

24. CARLOS LUCIO y DAVID BARKIN. “Postcolonial and Anti-Systemic Resistance by Indigenous Movements in Mexico”, *Journal of World-System Research*, Vol. 28 Issue 2 (2022) 293-319.

Walter Benjamin en que todo documento de cultura es un documento de barbarie, pero iba más allá para afirmar que ahora todo documento de cultura es también un documento de extinción. Con todo, decía Gustavo que “se extiende el colapso como reguero de pólvora” pero “sabemos que sólo de la mano de otras y otros podremos enfrentar el desastre”²⁵.

Por eso insistía Gustavo Esteva en que para realizar la cartografía de la transición hay que voltear al mundo indígena y recuperar sus métodos de construcción dialógica de un conocimiento hecho no para la gente, sino por la gente como una forma de conocer lo que hay en el corazón del otro, a través de una política de la atención y del escuchar como método generador de la palabra, que entre los tzeltales se conoce como *tijwanej* y proviene del concepto *tijel* que significa mover, y ese era justo el modelo reflexivo de Esteva, basado en escuchar; es decir, en una ética de la escucha, y a partir de saber lo que hay en los sentires de los demás, apelar al otro, para con-mover, es decir, para ponerlo en movimiento.

En el mismo sentido retomó de Panikkar que cada cultura es un mundo, “cada cultura es un universo y no sólo una forma de ver y de vivir la realidad. Y esta realidad yo no la veo. Es el otro el que la hace ver, quien me la revela cuando le escucho”²⁶. De esta manera es que el pensamiento indígena ofrece claves en el contexto de la transición que ahora atravesamos porque las culturas vernáculas y la episteme de los pobres²⁷ contienen una

gran potencialidad para caminar en la larga travesía de la crisis civilizatoria²⁸ y en donde siempre han existido una diversidad de modos de vida que son las semillas de un modo de producción alternativo al capital que ya se está gestando para recuperar los ámbitos de comunidad.

La revolución de los comunes, al promover un espacio de circulación e intercambio más allá del Estado y del mercado, transforman las relaciones sociales con base en la solidaridad colectiva ampliando el sentido de comunidad, justicia, igualdad, libertad y responsabilidad en una nueva política civilizatoria que deberá constituir eventualmente una intervencionalidad de todo lo viviente²⁹ en la que ya no se entienda la realidad de forma sustancialista, sino relacional. Dicho de otra manera, las ontologías relacionales serían desde este punto de vista, la mayor herramienta que nos queda frente a la guerra que el capital impone a pueblos y territorios, y esto se podría conseguir en la medida que logremos encontrarnos con los otros, desde un pluralismo radical que nos abra a la diversidad de procesos de heterogénesis (pensar y producir las diferencias de modo diferente) y singularización (cambiar la producción de una subjetividad individualizante por otra que fortalezca los procesos de ser en grupo o ser en-común).

Recordaba Esteva la importancia de trazar un itinerario que vaya del diálogo de saberes hacia un diálogo de vivires como una forma de abrir la realidad hacia una mirada cosmopolítica, o hacia un pluralismo ontológico radical que

25. GUSTAVO ESTEVA, “Usos del Miedo” *La Jornada*, 23 de marzo (2020) 22.

26. RAIMON PANIKKAR, “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”, *Rev. Wiñay Marka*, 20 (1993) 108.

27. JEAN ROBERT y MAJID RAHNEMA, *La Potencia de los Pobres* (México: CIDECI- UNITIERRA, 2011).

28. DAVID KOPENAWA & ALBERT BRUCE, *A queda do céu. Palabras de um xamã yanomami* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015); ELIANE BRUM, *Banzeiro òkôtô. Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo* (São Paulo: Companhia das Letras, 2021).

29. CLAUDIA VON WERLHOF, *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado* (Oaxaca: El Rebozo. 2015).

nos permita imaginar un mundo en el que quepan muchos mundos, nutrido de los “saberes, haceres, poderes, sentires y vivires que caracterizan los conocimientos socioculturalmente situados y los procesos de diálogo que intervienen entre ellos”³⁰. La cuestión es, dice Fernández-Savater, multiplicar y enriquecer el repertorio de lo posible para “dar visibilidad a las transformaciones invisibles y silenciosas, intersticiales e informales, imprevisibles e involuntarias, micropolíticas y afectivas en las que encontramos compañía, valor y potencia”³¹.

En la era de la aceleración, el rasgo más determinante de la sociedad es la velocidad, pero si lo vemos en términos de la civilización termoindustrial y su capitalismo fósil eso nos ha conducido directamente hacia el suicidio civilizatorio. Para combatir la subjetividad que impone el fenómeno de la aceleración y erosiona la memoria, al venir acompañada de una ceguera cortoplacista, “lo primordial es hacer surgir una temporalidad que disloque la aceleración” para producir una zona liminal en la que “se abre la posibilidad de algo más: se entrevé la posibilidad de otro tiempo”³², entre el nuestro y otro que vendrá, posiblemente determinado por el principio de la premisa de *slow is better*³³. Esa transformación de la consciencia a escala planetaria se producirá “a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural”³⁴.

La esperanza de un mundo en-común

Si los cambios históricos que necesitamos deben ser el resultado de procesos colectivos, no será fácil caminar en la perspectiva de construir un mundo en-común en la era del capitalismo mundial integrado, por la proliferación de dispositivos digitales que exacerban las lógicas de individuación, fracturan el cuerpo social y liberan las “fuerzas pulsionales que más de un siglo de represión había contribuido a trancas y barrancas a contener”³⁵, pues así como la violencia extrema vive un proceso de expansión y banalización, también vive uno de interiorización o de aceptación en todas sus dimensiones una vez que el estado de excepción no tiene nada ya de excepcional, como dice Agamben, y la guerra civil es la modalidad normalizada de la gubernamentalidad.³⁶

En los cambios cibernéticos del semio-capitalismo hay novedosas tecnologías de dominio que modifican la percepción y recomponen la subjetividad produciendo una mutación de la sensibilidad en la que el denominador común es la disolución, la fragmentación y la inversión, en resumen, de todo el proceso de civilización.³⁷ La ausencia de futuro está determinada por un horizonte de caos, agotamiento y extinción, en la medida en que no se ha podido revertir “la obsesión fanática con el crecimiento, la acumulación y la ganancia”³⁸ en un tiempo en que lo político y lo impolítico coinciden constituyendo una zona

30. STEFANO SARTORELLO, “Milpas educativas. Entramados sacionaturales comunitarios para el buen vivir”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa, RMIE*, VOL. 26, 88 (2021) 306.

31. AMADOR FERNÁNDEZ-SAVATER, *Habitar y gobernar* (España: Ned ediciones, 2020).

32. LUCIANO CONCHEIRO, *Contra el tiempo Filosofía práctica del instante* (Madrid: Anagrama, 2016), 147-148.

33. CARL HONORÉ, *In praise of Slowness. Challenging the cult of speed* (New York: HarperCollins, 2005).

34. FELIX GUATTARI, *op. cit.*, 9.

35. ACHILE MBEMBE, *op. cit.*, 43.

36. GIORGIO AGAM BEN, *Stasis. La guerra civil como paradigma político* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017).

37. NORBERT ELIAS, *El proceso de la civilización* (México: FCE, 2011).

38. FRANCO BERARDI BIFO, *op. cit.*, 205.



liminal indiferenciada en donde la política subsiste solamente como el espectáculo de su propia descomposición.³⁹

La crisis del proceso civilizatorio occidental ha despertado críticas a la modernidad como proyecto universal, entre las que destaca la heterogénesis subjetiva de las filosofías del sur⁴⁰ cuyo pluralismo radical se abre ontológicamente hacia epistemologías de la multiplicidad y la diferencia desde la que se cuestiona la premisa de que solo hay una visión del mundo, puesto que desde el pluriperspectivismo amerindio, africano o asiático se defienden otras cosmologías que sostienen una visión múltiple de un mundo de muchos mundos. De esta manera, pensar que hay sólo una realidad objetiva es un reduccionismo o una simplificación, porque en realidad hay múltiples mundos y estos constituyen un pluriverso de mundos relacionales. Soler nos recuerda, por otro lado, que la física cuántica ha demostrado que “somos incapaces de percibir el 96 por ciento de la realidad que nos rodea. ¿Por qué

nos empeñamos en llamar <la realidad> al ridículo 4 por ciento del mundo que podemos percibir?”⁴¹

Desde el punto de vista de los pueblos indígenas no se puede analizar la diferencia cosmológica en la forma de pensar y hacer mundos con los instrumentos conceptuales de la modernidad occidental, porque en su pretensión de objetividad y al intentar describir el mundo, o la realidad tal cual es, conciben una realidad donde la pluriversalidad está negada. Lo que necesitamos es pensar en un mundo en constante devenir, definido por el cambio y la diferencia, y no por la repetición. Tomando en cuenta que nuestros actuales modelos de conocimiento construyen muros epistémicos y representaciones fantasmagóricas (fetichizadas) que bloquean y obturan la capacidad de poner atención al mundo, en las tres dimensiones de la experiencia humana: corporal, mental y espiritual; necesitamos un cambio de sensibilidades capaz de reactivar una visión unificada de la vida que supere al pensamiento moderno para establecer una relación con la Tierra, no

39. COMITÉ INVISIBLE, *Ahora* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2017).

40. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (México: Akal, 2015); EMMANUEL CHUKWUDI EZE (Ed.), *Pensamiento africano. Filosofía* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002).

41. JORDI SOLER, *Mapa secreto del bosque. Un ensayo de combate para ver más allá de lo inmediato* (Barcelona: Penguin Random House, 2019), 28.

monista, ni dualista, sino *advaita*⁴². Tal vez por eso no sorprende que en la búsqueda de poner la vida en el centro⁴³ para contrarrestar la máquina de guerra del capital se viva ahora una creciente feminización de la política, como dice Gustavo Esteva, porque el protagonismo de las mujeres, el devenir

sujeto de los feminismos, orienta la política y lo político hacia el cuidado de la vida, “del tejido de relaciones que somos, para construir un mundo más allá de cualquier forma de patriarcado, de cualquier actitud de control, mando, dominación; más allá de toda violencia”⁴⁴.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.
- Alliez, Eric & Lazzarato, Mauricio. *Guerras y capital. Una contrahistoria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- Almenar, Ricardo. *El fin de la expansión. Del mundo-oceano sin límites al mundi-isla*. Barcelona: Icaria, 2012.
- Bifo, Franco Berardi. *El tercer inconsciente. La psicosfera en la época viral*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2022.
- Brum, Eliane. *Banzeiro òkòtò. Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- Comité Invisible. *Ahora*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2017.
- Concheiro, Luciano. *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Madrid: Anagrama, 2016.
- Consejo Nocturno. *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2018.
- Carpinteiro, Oscar. *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*, España: Ediciones de Intervención Cultural, 2006.
- de Castro, Carlos. *Reencontrado a Gaia*, Málaga: ediciones del Genal, 2020.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México: Akal, 2015.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*, México: FCE, 2011.
- Esteva, Gustavo (Coord.). *Repensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara: Casa del Mago, 2012a.
- Regenerar el tejido social de la esperanza. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 11, N. 33, p. 175-194. 2012b.
- Salir del callejón, más allá del capitalismo y del patriarcado, Oaxaca: El rebozo, 2013.
- “Y sin embargo, pasión por la esperanza” en Mendoza-Álvarez, Carlos y Conde Héctor (Comp.) *Arqueología de la violencia*, México: Universidad Iberoamericana, 2017.
- “Usos del Miedo.” *La Jornada*, 23 de marzo, p. 22. 2020.
-
42. “*advaita* (sánscrito): «adualidad» (*a-dvaita*). Intuición espiritual que percibe la realidad última de un modo ni monista ni dualista. Expresión metafísica elaborada filosóficamente por Śankara. Significa reconocer que no hay dualidad entre el mundo y lo divino, que el problema de lo uno y lo múltiple es propio de la razón dialéctica y no se aplica a la realidad última”. Ver: RAIMON PANIKKAR, *Obras completas T. VIII Visión trinitaria y comoteándrica* (Barcelona: Herder, 2016), 356.
43. YAYO HERRERO; PASCUAL, MARTA y MARÍA GONZÁLEZ. *La vida en el centro. Voces y relatos ecofeministas* (Madrid: Libros en acción, 2019); MARIANA MENÉNDEZ, *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias* (México: Bajo Tierra Ediciones, 2021).
44. GUSTAVO ESTEVA, “Y sin embargo, pasión por la esperanza” en MENDOZA-ÁLVAREZ, CARLOS y CONDE HÉCTOR (Comp.) *Arqueología de la violencia* (México: Universidad Iberoamericana, 2017), 135.

- *A critique of Development and Other Essays*, New York: Routledge, 2023.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (Ed.). *Pensamiento africano. Filosofía*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*, México: FCE, 2009.
- Fernández-Savater, Amador. *Habitar y gobernar*, España: Ned ediciones, 2020.
- Guattari, Felix. *Las tres ecologías*, España: Pre-Textos, 1996.
- Herrero, Yayo; Pascual, Marta y María González. *La vida en el centro. Voces y relatos ecofeministas*, Madrid: Libros en acción, 2019.
- Hirose, Jun Fijita. *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- Honoré, Carl. *In praise of Slowness. Challenging the cult of speed*, New York: HarperCollins, 2005.
- Horvat, Srečko. *Después del apocalipsis*, Pamplona: Katakarr Liburuak, 2021.
- Illich, Ivan. *Obras Completas, T. I*, México: FCE, 2006.
- Kopenawa, David & Albert, Bruce. *A queda do céu. Palabras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2015.
- Lucio, Carlos y David Barkin. "Postcolonial and Anti-Systemic Resistance by Indigenous Movements in Mexico", *Journal of World-System Research*, Vol. 28 Issue 2, p. 293-319, 2022.
- Meadows, Donella; Meadows, Dennis; Randers, Jorgen y William W. Behrens, *Los límites del crecimiento*, México: FCE, 1973.
- Meadows, Donella; Meadows, Dennis y Jorgen Randers. *Más allá de los límites del crecimiento*, México: Aguilar, 1994.
- Mbembe, Achile. *Brutalismo*, Barcelona: Paidós, 2022.
- Menéndez, Mariana. *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, México: Bajo Tierra Ediciones, 2021.
- Panikkar, Raimon. "La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos", *Rev. Wiñay Marka*, N. 20. Barcelona, p. 105-114, 1993.
- *Obras completas T. VIII Visión trinitaria y comoteándrica*, Barcelona: Herder, 2016.
- Pigem, Jordi. *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021.
- Robert, Jean y Majid Rahnema. *La Potencia de los Pobres*, México: CIDECI- UNITIERRA, 2011.
- Rockström, J., Gupta, J., Qin, D. et al. Safe and just Earth system boundaries. *Nature*. 2023. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>
- Sachs, Wolfgang. *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú: PRATEC, 1996.
- Sartorello, Stefano. "Milpas educativas. Entramados sacionaturales comunitarios para el buen vivir", *Revista Mexicana de Investigación Educativa, RMIE*, 2021, VOL. 26, N. 88, PP. 283-309.
- Soler, Jordi. *Mapa secreto del bosque. Un ensayo de combate para ver más allá de lo inmediato*, Barcelona: Penguin Random House, 2019.
- Toynbee, Arnold. *Estudio de la historia V. I-IV*, Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Wallerstein, Immanuel. *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido*, México: Siglo XXI Editores, 2001.
- Wang-Erlandsson, L., Tobian, A., van der Ent, R.J. et al. A planetary boundary for green water. *Nat Rev Earth Environ* 3, 380–392 (2022). <https://doi.org/10.1038/s43017-022-00287-8>
- Werlhof, Claudia von. *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcaldo*, Oaxaca: El Rebozo. 2015.

GUSTAVO ESTEVA, CONTRIBUCIONES PARA UNA CRÍTICA AL SISTEMA LEGAL

LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO*

* Doctor en Derecho en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, maestro en Filosofía y Ciencias Sociales y licenciado en Derecho, en el ITESO. Coordinador de la Unidad Académica Básica de Justicia, Derecho e Instituciones Públicas.

Resumen: Este trabajo busca acercar la reflexión de Esteva a la teoría y diálogos críticos sobre el derecho. La obra de Esteva no aborda al derecho como tema principal y su posicionamiento radical se ha identificado como demasiado crítico, incluso con el uso estratégico o alternativo del derecho. Este artículo, entonces, busca aportar una breve presentación y sistematización de la obra de Esteva, explicar algunos de los conceptos que fundamentan su perspectiva crítica, y mostrar algunos de sus puntos de contacto con la teoría y reflexión crítica sobre el derecho, así como situar su reflexión en los diálogos en los que se comparten experiencias de autonomía.

Palabras clave: Ontonomía, autonomía, insurrección en curso, crítica al derecho, convivencialidad.

Este trabajo busca acercar la reflexión de Gustavo Esteva a la teoría y reflexión crítica sobre el derecho. Esteva es conocido por su crítica a las instituciones, formas de producción y sistemas que llevan a la pérdida de control sobre nuestras formas de organización. También enfatiza las posibilidades de emancipación y la búsqueda de la igualdad, autonomía y vida en el planeta, que rescata de las estrategias y conocimiento producido por las comunidades indígenas y campesinas, así como otras experiencias de organización popular autónoma. Su reflexión, sin embargo,

presenta algunas dificultades para su articulación con la teoría o reflexión crítica sobre el derecho.

En primer lugar, su obra (de por sí un tanto dispersa) no aborda al derecho como tema principal, sino que su crítica aparece de manera difusa en sus escritos. En segundo lugar, su posición parece ser demasiado crítica, incluso con el uso estratégico o alternativo del derecho.¹ El artículo busca proporcionar una breve presentación y sistematización de la obra de Esteva, explicar algunos de los conceptos fundamentales de su perspectiva crítica y mostrar sus puntos de contacto con la teoría y diálogos críticos sobre el derecho.²

1. *Conversa do mundo entre Boaventura de Sousa Santos & Gustavo Esteva* (Oaxaca: San Pablo ETLA, 2020), https://alice.ces.uc.pt/teste/?lang=4&id=-nbzKhSIhaA&playlist=PLXGOQzInH7jTf8ZpUPku_FzQrve9a7zKc&type=video.

2. Esta forma de sistematización y tratamiento metodológico, que aquí no alcanzo a exponer, también la ensayé también en mi tesis de doctorado: LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO, "La Inhibición de la Comunidad y la Posibilidad de un Derecho en Común. Relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho desde la experiencia autonómica de Cherán" (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).



Al igual que varios de los artículos que integran este número de la revista, este texto surgió de la presentación del libro *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*³, así como de un encuentro previo en el que compartimos las aproximaciones personales a su obra, o las interacciones y diálogos con Gustavo. Creo que estos diálogos son un buen punto de partida para un artículo sobre las contribuciones de la obra de Esteva; diálogos en los que, según comentábamos, el libro o el texto es sólo el “pretexto” para encontrarnos. En todo caso, me funcionaron como claves interpretativas para aproximarme a la obra de Gustavo, justo porque comparten una vivencia o un sentido que hace referencia a sus ideas.

Esteva es descrito como un crítico del desarrollo, el capitalismo y las instituciones modernas, así como un teórico de

la *insurrección en curso* que busca generar iniciativas a pequeña escala y dialogar experiencias en los márgenes del Estado y el capitalismo. Su enfoque se centra en la transformación creativa del presente y en la confianza en la capacidad de las personas para generar cambios cuando se ponen en acción.⁴

En un inicio, consideré la opción política de tomar el poder o subvertir las instituciones estatales. Sin embargo, se dio cuenta de que: “si lo que me interesaba era el cambio, la posibilidad de la transformación de la gente, es Estado y el y el gobierno eran los lugares menos apropiados para eso. Están diseñados para controlar y dominar, no para hacer otra cosa”.⁵ A partir de 1976, Esteva decidió seguir lo que él llama “el camino de la desprofesionalización”, alejándose de las empresas privadas y la clase política: “aprender de la gente y con

3. *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (Routledge, 2022). Este libro nos muestra una recopilación de las obras de Esteva, traducidas al inglés para su difusión en otros espacios. Contiene la presentación de Gustavo de cada capítulo, que presentan algunas modificaciones a los artículos originales para adaptarse al libro.

4. GUSTAVO ESTEVA, “Qué hacer”, *La Jornada*, el 24 de enero de 2022, <https://www.jornada.com.mx/2022/01/24/opinion/017a2pol>.

5. RUBÉN MARTÍN, “Es importante recuperar la esperanza como una fuerza social’: Gustavo Esteva”, *Magis*, 2015, <https://magis.iteso.mx/nota/es-importante-recuperar-la-esperanza-como-una-fuerza-social-gustavo-esteva/>.

la gente, lo que hay que hacer”.⁶ Gracias a su experiencia y su perspectiva crítica, Esteva ha desarrollado una visión clara de eventos como el levantamiento del EZLN⁷ o de la experiencia de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO);⁸ colaborando, además, con ambos movimientos.

Como se comentó en los encuentros que realizamos con el pretexto de la presentación de su libro, una de las cualidades de Gustavo es que supo potenciar los diálogos en los que participó. Desde estas experiencias derivan muchas de sus aportaciones más interesantes, así como una profunda reflexión sobre el diálogo, necesario por su papel para articular la *insurrección en curso* o por la ruptura epistemológica que conlleva. De nuestras prácticas sobre su libro, rescaté algunos elementos que me parecieron centrales. En primer lugar, el tono amigable y cercano, que busca seguir el camino *convivencial*,⁹ y que acepta que no todas las contradicciones podrán resolverse, pues estamos o nos queremos situar en un *pluralismo radical*.¹⁰ Además, pude apreciar su enfoque práctico, compartiendo experiencias o considerando el diálogo como una forma de organización para la acción. Por tanto, más que un *diálogo de saberes*, se trata de un *diálogo de vivires*,¹¹ y la pregunta subyacente es ¿cómo vamos a *practicar* con diferentes grupos? Para este diálogo, situado en las personas que se organizan o comparten sus experiencias y no en las burocracias o las élites del Estado

o la academia, las instituciones son como camisas de fuerza. La pregunta, entonces, es ¿por qué no estamos caminando afuera de ellas? En lo que sigue, utilizaré estas dos preguntas y los conceptos referidos en estos diálogos como guía para sistematizar lo que considero como las dos grandes líneas en que la obra de Esteva contribuye a la reflexión crítica del derecho.

El concepto de *convivencialidad*, al que hice referencia en el párrafo anterior, es una noción que Gustavo recupera de Iván Illich, quien a su vez acuñó el concepto considerando el sentido que tienen los convivios en los barrios de la Ciudad de México. La teoría crítica desarrollada por Illich y retomada por Esteva comparte algunos elementos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, como su crítica a las sociedades modernas, la racionalidad instrumental y la industrialización. Sin embargo, se distingue en tanto que busca en lo vernáculo y la *convivencialidad* “una alternativa a la desproporción y desmesura moderno-occidental”.¹²

En 1972, Illich propone utilizar las *herramientas de convivialidad* para establecer límites a los sistemas de producción capitalistas y socialistas, que generan daño al medio ambiente y las culturas, y para recuperar el sentido de proporción y el control sobre las herramientas: “cuando las herramientas exceden ciertas dimensiones y cierto poder, su uso nos lleva a la dependencia, explotación e impotencia (Illich,

6. *Ibid.*

7. GUSTAVO ESTEVA, “The Awakening: The Art of Rebellious”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 183–98.

8. GUSTAVO ESTEVA, “The Oaxaca Commune”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 183–98.

9. GUSTAVO ESTEVA, “The convivial Path”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 233–46.

10. GUSTAVO ESTEVA, “The Protagonists of Social Change” y “The Radical Otherness of the Other”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 104–31.

11. GUSTAVO ESTEVA, “The Path Towards the Dialogue of Vivires (Lived Experiences)”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 155–69.

12. ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo: La herencia de Iván Illich en México* (Lagos de Moreno: Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de los Lagos, 2022), 13.

1973)”.¹³ Superada cierta escala, cualquier herramienta se vuelve *contraproduktiva*, produce resultados opuestos a un objetivo,¹⁴ y esto ocurre con todas las instituciones modernas. Esteva se dio cuenta en la práctica de que estas instituciones no son adecuadas para los fines que buscamos, ya que están diseñadas para controlar.

En este sentido, su posicionamiento teórico también coincide con el de Foucault y Deleuze en relación con el cambio de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control. Esto significa que las instituciones ya no se caracterizan por un modelo de confinamiento, como la escuela, el hospital o la cárcel, sino que operan a través del control constante y la comunicación instantánea.¹⁵ Nuevamente con Illich, Esteva habla de la *era de los sistemas*, en la que hemos sido transformados en un subsistema de los sistemas que antes eran nuestras herramientas.¹⁶ En esta era, la vida “se convierte en una suerte de programa prefabricado por los distintos sistemas que nos conforman”.¹⁷ Esto se realiza por medio de un proceso de *institucionalización de los valores* mediante el cual los valores son dictados por las instituciones: “aquello que es bueno o malo, beneficioso o perjudicial para nosotros ya no podemos discernirlo desde nuestro sentir, sino desde el mandato institucional desde *el arriba*”.¹⁸

Estos conceptos los podemos ver aplicados en su crítica al desarrollo, un tema que estuvo presente a lo largo de

su obra y que nos muestra algunas de sus aportaciones particulares dentro de esta escuela o línea crítica. En el mundo real, el “desarrollo” se refiere a lo que tienen los países “desarrollados” y los demás no. Para la mayoría de las personas, implica seguir el camino trazado por otros, sacrificar tradiciones en favor de la asesoría de expertos y confiar en su guía para alcanzar el enriquecimiento. Sin embargo, esto ha llevado a la modernización de la pobreza y a una dependencia humillante. Reconocerse como “subdesarrollado” implica confiar en los expertos en lugar de en nuestras propias capacidades.¹⁹

Las instituciones del Estado, agencias, asociaciones civiles e incluso misiones religiosas generan dependencia al manejar y gestionar la ayuda para el desarrollo. Estas burocracias carecen de sentido común, ya que están desconectadas del contexto y se centran en sus propios objetivos y élites internas, lo que lleva a decisiones subóptimas a pesar de contar con científicos a su favor. Además, despojan a las personas de la responsabilidad de cuidar los asuntos que les importan, lo que resulta en la pérdida de solidaridad, autonomía y dignidad.²⁰ En el mismo sentido Teodor Shanin, en un diálogo con Esteva sobre el fracaso del socialismo, resalta que el colapso del sistema viene acompañando

13. GUSTAVO ESTEVA, “The Protagonists of Social Change”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 210.

14. “Los automóviles entorpecen y atrofan nuestra movilidad, el sistema de salud nos enferma, la agroindustria tiene sumida al planeta en hambrunas...”, ver: ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo: La herencia de Iván Illich en México*, op. cit., 38.

15. GUSTAVO ESTEVA, “The Ongoing Insurrección”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 211.

16. *Ibid.*, 210.

17. ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo: La herencia de Iván Illich en México*, op. cit., 38.

18. *Ibid.*, 37.

19. GUSTAVO ESTEVA, “Más allá del desarrollo: la buena vida”, *Aportes Andinos*, núm. 28 (2011): 2.

20. GUSTAVO ESTEVA, “Beyond Development”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 23–25.



do de la pérdida de responsabilidad y capacidad de la nación para gestionar estos asuntos.²¹

Ahora bien, más allá del fracaso de estos programas y políticas, Esteva enfoca su crítica en el desarrollo en sí mismo. Destaca que el desarrollo se presenta como un objetivo neutral y universalmente aceptado, lo que permite la expansión desenfrenada de servicios y burocracias. Aunque las opiniones de los expertos son cambiantes, el desarrollo se presenta como un camino que otros han recorrido mejor que nosotros, convirtiéndose en nuestra guía constante. Para Esteva, el desarrollo adquiere un carácter mítico y se impone como un destino inevitable.²² Dentro de esta línea crítica es interesante observar cómo los programas de desarrollo se

instrumentaron a través del derecho, sin tener en cuenta los problemas existentes en las instituciones de justicia de los países desarrollados.²³

Esto nos permite relacionar el carácter mítico del desarrollo mencionado por Esteva con la crítica de Walter Benjamin sobre la violencia inherente al derecho como una forma de control.²⁵ La crítica de Benjamin apunta hacia los efectos que presenta el derecho en el *devenir histórico*, que queda condenado o clausurado en un *destino*, en un “así por siempre”.²⁵ Como refiere Esposito, Benjamin ve al derecho como una forma de violencia que se aplica a las otras violencias, una “violencia a la violencia por el control de la violencia”.²⁶ Utilizando el mito de Níobe, Benjamin ilustra la ambigüedad de las leyes y

21. GUSTAVO ESTEVA, “Re-thinking Everything- a Conversation with Teodor Shanin”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 18.

22. GUSTAVO ESTEVA, “Beyond Development”, *ibid.*, 27.

23. DAVID M. TRUBEK Y MARC GALANTER, “Scholars in self-estrangement: some reflections on the crisis in law and development studies in the United States”, *Wisconsin Law Review*, 1974, 1062–1102.

24. WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia* (México: Premiá, 1982).

25. LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO, “La Inhibición de la Comunidad y la Posibilidad de un Derecho en Común”, 103.

26. ROBERTO ESPOSITO, *Immunitas: protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 45.

su capacidad de encerrar a las personas en una existencia petrificada. Esta idea se relaciona con el concepto contemporáneo de “vida desnuda” y su reflexión filosófica:

[...] un cuerpo de piedra se nos presenta como inmune al daño, pero sólo a costa de permanecer “siempre-así” [...] Sacrifica la “viveza”, la intensidad de la vida –Benjamin refiere al “ámbito de lo viviente”–, a la mera supervivencia. [...] a pesar de su dureza, un cuerpo de piedra es sumamente vulnerable, basta con dejarlo solo y se terminará “cayendo en pedazos” [...] deja a la vida en una posición muy vulnerable, como una vida desnuda. [...] A su vez, [la noción de vida desnuda o vida de piedra] aparece en oposición al “ámbito de lo viviente” o a la vida cualificada, abierta y expuesta a otros sentidos o formas de vida como podrían ser una “vida justa” o una “vida común”.²⁷

Con estos elementos, ya se puede apreciar una de las grandes líneas de las contribuciones de la obra de Esteva a la reflexión sobre el derecho. Los elementos de esta crítica se pueden enfocar, por ejemplo, a las instituciones del sistema de justicia o al *complejo legal*.²⁸ Ahora bien, propongo el concepto de *sistema legal* para agrupar los elementos distintivos de esta crítica, como la desmesura, la contraproductividad de

las instituciones o la crítica al desarrollo, según se ha ido mostrando en el texto. En general, notamos que nos advierten sobre la pérdida de medida y del control de nuestras formas de organización o producción, considerando nuestras propias capacidades, necesidades, formas de convivencia y sentidos de vida buena. Para diferenciar este enfoque, opté por nombrarla como *crítica al sistema legal* por su alusión a la *era de los sistemas*, en la que hemos sido transformados en un subsistema de los sistemas que antes eran nuestras herramientas, y para enfatizar que funcionan mediante el control continuo y la comunicación instantánea, en su relación con la reflexión sobre las *sociedades de control*.

La otra gran línea de sus contribuciones me parece que la encontramos en los trabajos que proponen las estrategias para recuperar el control de nuestras herramientas, *reclamar nuestro propio camino*, y las que describen *la insurrección en curso*. Desde sus primeros trabajos, Esteva notó que esta misma crisis de la actualidad nos permitió dismantelar la meta del desarrollo,²⁹ y nos permitió observar cómo diferentes sectores especialmente afectados por la crisis se están organizando para cuidarse.³⁰ La insurrección en curso, entonces, parece que tiene la forma de la *insurrección de saberes de subyugados*, anticipada por Foucault,³¹ quien también nos advierte sobre los regímenes políticos,

27. LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO, “La Inhibición de la Comunidad y la Posibilidad de un Derecho en Común”, 103., 105–6.

28. Más allá de los tribunales o las instituciones del sector justicia (policías, fiscalía, etcétera.), el concepto del complejo legal pretende abarcar todas las personas que realizan tienen una ocupación o ejercen una profesión relacionada con el derecho, como la academia, asociaciones civiles o grupos de activismo. TERENCE C. HALLIDAY, “Why the legal complex is integral to theories of consequential courts”, en *Consequential courts: Judicial roles in global perspective*, ed. DIANA KAPISZEWSKI, GORDON SILVERSTEIN, Y ROBERT KAGAN (Nueva York: Cambridge University Press, 2013), 337–48.

29. GUSTAVO ESTEVA, “Beyond Development”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 24.

30. GUSTAVO ESTEVA, “The Protagonists of Social Change” en *Ibid.*

31. GUSTAVO ESTEVA, “Regenerar el tejido social de la esperanza”, *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 33 (2012): 3.

económicos e institucionales de producción de la verdad.³² Como ya veíamos con Ilich, existe una necesidad por medir nuestras herramientas de producción, y esto también pasa con los conceptos, perspectivas, escalas de organización.

Por ponerlo en estos términos, el reto no tiene como referencia a *toda la sociedad* [...] proyectar algo hacia ‘toda la sociedad’ impone una demanda máxima que solo que puede cumplirse mediante un diseño autoritario. El resultado de la acción e iniciativa de los múltiples procesos generados por núcleos culturales autónomos no puede concebirse o describirse como de “toda la sociedad”.³⁴

La medida o pequeña escala es una necesidad tanto ética o política como epistemológica. Como dialogábamos en la presentación de su libro, las iniciativas de pequeña escala son las que constituyen la insurrección en curso e, incluso, parece que la dignidad sólo es posible a pequeña escala. En el caso mexicano, un ejemplo paradigmático son los Pueblos Indígenas, de quienes Esteva rescata muchos aportes, como la tradición de cambiar la tradición de manera tradicional (en contra de la noción corriente de su derecho como ancestral y fijo), así como

formas de organización y horizontes de intelección comunitarios.³⁵ Tomando como ejemplo el caso de los Pueblos Indígenas y proyectándolo hacia todo el archipiélago de núcleos culturales autónomos que conforma la insurrección en curso, el desafío (o el cambio en las formas de producción de verdad) está en la relación y el diálogo entre estos núcleos.

Así, ante el reto de la diversidad cultural, ¿cómo podemos organizar nuestra convivencia considerando esta diversidad?,³⁶ la apuesta de Esteva, siguiendo a Panikkar, es adoptar un *pluralismo radical* que promueva un diálogo horizontal, reconociendo la *radical otredad del otro*.³⁷ Esta propuesta no lleva al relativismo, sino a la relatividad, entendiendo que todo discurso y noción es relativo a su contexto específico. Ninguna cultura puede abarcar completamente la experiencia humana, y por lo tanto, se necesita una apertura a la relación intercultural que se está manifestando.³⁸ Esta relación puede tomar diferentes formas que niegan la radical otredad del otro, como la asimilación, o pueden encaminarse a un diálogo que, como refiere Panikkar, descansa en una simple apertura a lo que se ve de bueno en otra cultura.³⁹ Para Esteva, esta forma de diálogo tiene su lugar preferente o pleno en la práctica, con nuestras experiencias de vida.⁴⁰ Es por esto que no se trata en última instan-

32. GUSTAVO ESTEVA, “Reclaiming Your Own Path”, en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 64.

33. *Ibid.*, 64–65. Traducción propia.

34. *Ibid.*, 64–65. Traducción propia.

35. ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades/Corporación Educativa Jorge Robledo, Medellín, vol. IX, N° 9, (julio-diciembre de 2019) 119–138.

36. HÉCTOR FIX FIERRO et al., “Multiculturalismo y derecho”, en *Manual de sociología del derecho: Dieciséis lecciones introductorias* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 197–209; RODOLFO VÁZQUEZ, “Justicia como Pluralidad Cultural”, en *Teorías contemporáneas de la justicia: introducción y notas críticas* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019), 135–60.

37. GUSTAVO ESTEVA, “The Radical Otherness of the Other” en *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays* (New York: Routledge, 2022), 104–31.

38. GUSTAVO ESTEVA, “The Path Towards the Dialogue of Vivires (Lived Experiences)” en *Ibid.*, 135. Traducción propia.

39. *Ibid.*, 134–36.

40. *Ibid.*, 152.

cia de un diálogo de saberes, ni esta debe de ser su forma privilegiada,⁴¹ sino de un *diálogo de vivires*, y el sentido o la pregunta de fondo, como dialogábamos en los encuentros, es ¿cómo vamos a *practicar* con diferentes grupos?

Por último, quisiera referir a un último concepto que me parece central para definir el sentido de esta segunda línea general de las contribuciones de Esteva, tanto por su potencial de diálogo con la teoría crítica continental sobre el derecho, como por su relación con las comunidades y grupos de la *insurrección en curso* que se organizan o comparten experiencias de autonomía. Se trata del concepto de *ontonomía*, que Esteva también recupera de Panikkar, aunque con algunos cambios. Me parece que es un concepto con mucho potencial para seguirse desarrollando, principalmente, en su sentido que compartimos en los encuentros con el pretexto del libro de Esteva, como “habitar la propia ley”.

Para Panikkar, la *ontonomía* refiere:

al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas. La *ontonomía* es sensible a las peculiaridades propias de cada ser o clase de seres, sin absolutizar

tales regularidades como si no existiesen otros seres, ni esclavizarlas al servicio de entidades más altas, como si el ser inferior no tuviese también sus leyes propias.⁴²

La *ontonomía*, entonces, busca llegar a la integración armoniosa de las partes; se distingue de la *heteronomía* en la que unas esferas predominan sobre otras, y de la *autonomía* como independencia o separación de las esferas.⁴³ Así, Panikkar apuesta siempre por la *ontonomía*, alejándose tanto de la *autonomía* como de la *heteronomía* por considerar a ambas incompletas; mientras que para Esteva: “*heteronomía* se refiere a la regulación impuesta desde afuera, ya sea por el mercado, el Estado, etcétera, *ontonomía* a la regulación propia del sistema que se vive dentro de cada tradición cultural, y *autonomía* es cuando se modifican las normas existentes”.⁴⁴

Esta precisión me parece adecuada, ya que considera las luchas y demandas recientes de los Pueblos Indígenas, que en la actualidad coinciden en colocar a la *autonomía* como el eje de sus reivindicaciones, o para definir sus formas de resistencia.⁴⁵ En todo caso, parece que Esteva sí es plenamente *ontonómico*, en el sentido de Panikkar, en su postura con respecto a la relación entre medios y fines: “La forma de la lucha anticipa claramente su resultado”.⁴⁶ La *autonomía*, entonces, podemos enten-

41. Permanece en la “patriarcal manía epistémica de occidente”. *Ibid.*, 152. Traducción propia.

42. RAIMON PANIKKAR, “Panikkar - obras”, consultado el 10 de abril de 2023, <https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-ontonomia.html>. Ver también: RAIMON PANIKKAR, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (Madrid: Gredos, 1961).

43. “Panikkar propone la *ontonomía* como expresión de la *vía media* del Buddha: ‘una vía que la llamaríamos *ontonómica*, para liberar al hombre, tanto de la apoteosis de un Dios exterior como de la absolutización de lo humano’.”

44. ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades/Corporación Educativa Jorge Robledo, Medellín, vol. IX, N° 9, (julio-diciembre de 2019), 143.

45. LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO, “La Inhibición de la Comunidad y la Posibilidad de un Derecho en Común”, 21–22.

46. ALBERTO ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, “La insurrección en curso...”, 143.

derla como la capacidad de generar una ley o un derecho propio, “darse la propia ley”; mientras que la *ontonomía* remite a una vivencia, “habitar la propia ley”.

Este concepto de *ontonomía* me parece que puede dialogar con la línea de la filosofía crítica continental que analiza el papel del derecho en los procesos *tanatopolíticos*, como el nazismo, y en todos los casos en los que el derecho se presenta como una regulación sobre la vida, en la medida en que dejan a la vida desnuda, según se refirió con la obra de Benjamin. Así, dentro de esta misma línea de reflexión, encontramos un esfuerzo por invertir su sentido, evitar que derive en una *tanatopolítica*; no una normativización o regulación sobre la vida, sino una “vitalización de la norma”:

Existe otra posibilidad para pensar la relación entre el derecho y la vida, no por una estructura normativa que se impone sobre la vida para conservarla (sea la ley positiva o natural) sino desde la capacidad de la vida de estar en relación y constituir nuevas formas de vida, lo que la lleva a crear continuamente normas. En este sentido, lejos de tratarse de una estructura que busque repetirse hasta el infinito, “el ordenamiento jurídico es producto de esa pluralidad de normas, y resultado provisorio de su variable equilibrio”.⁴⁷

Por su parte, me parece que esta segunda línea de las contribuciones de Esteva, que podemos identificar con el concepto de *ontonomía*, también cuenta con potencial de diálogo con las comunidades y grupos que se organizan y compar-ten experiencias de autonomía. Dentro de

estas experiencias, podemos observar que diversos grupos y comunidades utilizan los Derechos Humanos y el derecho del Estado como una herramienta para sus luchas; o simplemente, se relacionan y lidian con las instituciones y el derecho del Estado en sus procesos de construcción de autonomía. Situándonos en esta perspectiva, una de las preguntas centrales es si vale la pena utilizar el derecho del Estado o el Internacional, considerando que impone sus lógicas, tiempos y procedimientos, y que muchas veces es el Estado quien está causando las afectaciones a los grupos. Es decir, ¿vale la pena utilizar el litigio o el derecho del Estado, o es mejor concentrar las energías en otras formas de organización que generen, por ejemplo, autonomía en los hechos? Esta pregunta, por ejemplo, surgió en otra presentación de un libro, *Otro derecho es posible*, que explora el potencial del trabajo colaborativo y centrado en el diálogo de saberes entre abogadx, y otrxs profesionales en torno a las luchas de lxs subalternxs.⁴⁸

El objetivo de este trabajo no es responder esta pregunta, no puede serlo. Es una pregunta práctica, depende del contexto, organización y capacidad de cada movimiento. Desde estos marcos de reflexión teórica no es posible situarse por encima de la experiencia y procesos de decisión de cada comunidad o movimiento social. Sin embargo, la pregunta resulta pertinente para situar las contribuciones críticas de Esteva al derecho y nos coloca en los diálogos en los que se comparten experiencias de resistencia y autonomía, entre quienes recurren a las instituciones o al derecho del Estado para construir sus propias formas de organización, o para quienes

47. VER: LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO, “La Inhibición de la Comunidad y la Posibilidad de un Derecho en Común”, 95.

48. FELIPE ORLANDO ARAGÓN ANDRADE Y ERIKA BÁRCENA ARÉVALO, *Otro derecho es posible: diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022), <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7120/21.pdf>.



buscan generar un derecho propio. Parece que estas experiencias nos muestran casos en que se logra utilizar al derecho como una herramienta, regresarlo a su condición de herramienta; no obstante, los riesgos o problemas del sistema legal permanecen. Por ello, para cuidar su desmesura, habi-

litan un ejercicio crítico para vigilar sus prácticas y sistematizan el conocimiento jurídico que resulta útil para los objetivos que se proponen las propias luchas que acompañan.⁴⁹ Es decir, reflexionan desde su vivencia cómo están habitando la propia ley que se están dando.

49. *Ibid.*, 8.

Bibliografía

- Aragón Andrade, Felipe Orlando, y Erika Bárcena Arevalo. *Otro derecho es posible: diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7120/21.pdf>.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá, 1982.
- Conversa do mundo entre Boaventura de Sousa Santos & Gustavo Esteva*. San Pablo ETLA, Oaxaca, 2020. https://alice.ces.uc.pt/teste/?lang=4&id=-nbzKhSIhaA&playlist=PLXGOQzlnH7jTf8ZpUPku_FzQrve9a7zKc&type=video.
- Escobar, Arturo, y Reiter, Bernd. "Series Editor Preface". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, vii–x. Routledge, 2022.
- Esposito, Roberto. *Immunitas : protección y negación de la vida /*. (Mutaciones). Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Esteva, Gustavo. "Beyond Development". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 20–35. New York: Routledge, 2022.
- . "Más allá del desarrollo: la buena vida". *Aportes Andinos*, núm. 28 (2011): 6.
- . "Qué hacer". *La Jornada*, el 24 de enero de 2022. <https://www.jornada.com.mx/2022/01/24/opinion/017a2pol>.
- . "Reclaiming Your Own Path". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 53–75. New York: Routledge, 2022.
- . "Regenerar el tejido social de la esperanza". *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 33 (2012).
- . "Re-thinking Everything- a Conversaton with Teodor Shanin". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 4–16. New York: Routledge, 2022.
- . "The Awakening: The Art of Rebellng". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 183–98. New York: Routledge, 2022.
- . "The convivial Path". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 233–46. New York: Routledge, 2022.
- . "The Oaxaca Commune". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 183–98. New York: Routledge, 2022.
- . "The Ongoing Insurrección". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 198–232. New York: Routledge, 2022.
- . "The Path Towards the Dialogue of Vivires (Lived Experiences)". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 155–69. New York: Routledge, 2022.
- . "The Protagonists of Social Change". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 36–52. New York: Routledge, 2022.
- . "The Radical Otherness of the Other". En *Gustavo Esteva: A Critique of Development and other essays*, 104–31. New York: Routledge, 2022.
- Fix Fierro, Héctor, Mauricio Padrón, Andrea Pozas, Carlos Silva, y Suárez Alberto. "Multiculturalismo y derecho". En *Manual de sociología del derecho: Dieciséis lecciones introductorias*, 197–209. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Gómez, Alberto Elías González. "La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva". *Revista Ciencias y Humanidades* 9, núm. 9 (2019): 129–50.

- González Gómez, Alberto Elías González. *Convivencialidad y resistencia política desde abajo: La herencia de Iván Illich en México*. Lagos de Moreno: Grupo editorial: Universidad de Guadalajara - Publicado en asociación con: Centro Universitario de los Lagos (CULagos), 2022.
- Halliday, Terence C. “Why the legal complex is integral to theories of consequential courts”. En *Consequential courts: Judicial roles in global perspective*, editado por Diana Kapiszewski, Gordon Silverstein, y Robert Kagan, 337–48. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.
- Martín, Rubén. “‘Es importante recuperar la esperanza como una fuerza social’: Gustavo Esteva”. *Magis*, 2015. <https://magis.iteso.mx/nota/es-importante-recuperar-la-esperanza-como-una-fuerza-social-gustavo-esteva/>.
- Raimon Panikkar, “Panikkar - obras”. Consultado el 10 de abril de 2023. <https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-ontonomia.html>.
- Rivero Borrell Zermeño, Luis Eduardo. “La Inhibición de la Comunidad y la Posibilidad de un Derecho en Común. Relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho desde la experiencia autonómica de Cherán”. Doctorado, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Trubek, David M., y Marc Galanter. “Scholars in self-estrangement: some reflections on the crisis in law and development studies in the United States”. *Wisconsin Law Review*, 1974, 1062–1102.
- Vázquez, Rodolfo. “Justicia como Pluralidad Cultural”. En *Teorías contemporáneas de la justicia: introducción y notas críticas*, 135–60. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019.

NOTAS SOBRE EL PLURALISMO RADICAL EN GUSTAVO ESTEVA

ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ*

*Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Especialidad en Mística y Ciencias Humanas por la Universidad de la Mística en Ávila, España. Maestro en filosofía por la IBERO-Ciudad de México.

El pluralismo radical es transversal en la vida y obra de Gustavo Esteva. Aunque sus formulaciones más explícitas y acabadas se configuraron durante las dos últimas décadas de su vida, un breve repaso de lo que él llamaba sus “quiebres”, nos ayudará a conocer mejor el planteamiento.

Gustavo provenía de una familia de hacendados que lo perdió todo durante la revolución. La familia de su madre, por otro lado, tenía un origen indígena, zapoteco. En muchas ocasiones Gustavo contaba cómo su abuela no podía ser vista por su padre en la casa. Toda herencia indígena tenía que ser negada u ocultada. Durante su formación Gustavo estudió en las escuelas y universidades más destacadas del país. Cuando las primeras tiendas departamentales llegaron a México, Gustavo estaba convencido, junto con el resto de la gente, que comprar lo que ahí vendían era el requisito para adquirir la vida buena.

A pesar del involucramiento de Gustavo con las luchas indígenas y campesinas, ya fuese desde su tiempo en la célula guerrillera, en el gobierno o en la sociedad civil, él mismo reconoció que el racismo sutil de nuestra sociedad tardó en abandonar su vida. El racismo, que es una de las formas de no abrazar el pluralismo radical, se da tanto en la discriminación explícita hasta en la supuesta “ayuda”

prestada por individuos o instituciones bienintencionadas que quieren sacar a los indígenas de sus pobres condiciones. En otras palabras, históricamente se le ha querido ayudar al indígena desindianizándolo, convirtiéndolo en algo que no es. Esto se da tanto en la escuela como en los programas sociales.

Para inicios de los años 80, Gustavo ya había abandonado el gobierno y trabajaba de cerca con comunidades campesinas e indígenas. Se esforzaba por estudiar economía, ciencia política, historia y antropología para comprender mejor dónde estaba parado. Sin embargo, entre más estudiaba menos entendía. Fue entonces que por pura coincidencia conoció a Iván Illich en una conferencia a la que ni siquiera tenía interés de asistir.

El encuentro con Illich le abrió a Gustavo un nuevo paradigma desde el cual comprender las distintas realidades que caminaba con los pueblos. Como llegó a decirlo varias veces, Illich hablaba el lenguaje de la gente. Fue junto con Illich que Gustavo emprendió una crítica radical al desarrollo. Había estado en el epicentro y en la cúspide del mismo cuando trabajaba en el gobierno, así que conocía al monstruo de primera mano.

En una ocasión Illich le preguntó a Gustavo que si tuviera que elegir una palabra para nombrar qué sería lo que vendría

después del desarrollo, a lo que Gustavo respondió: “hospitalidad”. El desarrollo, en cualquiera de sus formatos, se define por suponer un estilo de vida bueno al cual hay que aspirar. Durante décadas ese estilo de vida ha sido el *American Way of Life*. Es por eso que el desarrollo siempre terminará por destruir los modos propios de vida, porque no abraza la diversidad de mundos posibles y su mutua incommensurabilidad. Pretende definir cuál es la vida buena de una vez por todas.

La hospitalidad, por otro lado, supone tanto la diversidad de vidas buenas, tantas como personas, pueblos y culturas existen, pero también se refiere a la relación entre dicha diversidad. Cuando soy un huésped en una casa ajena existen una serie de reglas. La hospitalidad va en ambas direcciones: no entro a la recámara de quien me haya invitado al menos que me dé permiso, y quién me invitó no me obliga a ser alguien que yo no soy. En ese sentido, el gran tema por el que Gustavo Esteva es reconocido en varias partes del mundo, su crítica al desarrollo, encierra en el fondo un punto de vista intercultural.

Pensando en los muchos mundos posibles, Gustavo coincidía con mucha otra gente al percibir que uno de los grandes temas del siglo XXI sería la diversidad, cómo hospedar la otredad del otro. Con esto en mente le entró en serio a la reflexión intercultural. Sus muchos años caminando en las comunidades indígenas y su relación con Illich fue el comienzo, pero pronto se encontró con la obra



de Raimon Panikkar y con uno de sus discípulos, Robert Vachon, fundador del Instituto Intercultural de Montreal.

El imperativo intercultural que vivió Gustavo lo llevó a una amplia serie de senderos. En su vida personal, tomó la decisión de dejar la Ciudad de México e irse a vivir a un pueblo a las afueras de la ciudad de Oaxaca, a unos kilómetros de donde nació su abuela zapoteca. Ahí, en Oaxaca, fundó el CEDI, Centro de Estudios y Diálogos Interculturales, y posteriormente la Universidad de la Tierra Oaxaca. Su involucramiento con el zapatismo sintoniza con su apuesta por el pluralismo radical, que en términos zapatistas se expresa como “un mundo donde quepan muchos mundos”. También se abrió a una investigación intercultural siguiendo el término de “equivalentes homeomórficos”, tratando de rastrear equivalentes (no sinónimos) de ciertas nociones como derechos en las distintas culturas. Una de las investigaciones más importantes fue la que le llevó a percatarse de que la “paz” no es algo universal, y que entre los zapotecos lo más cercano sería algo así como lo que en occidente conocemos como “amistad”.¹ Cuando hablamos de pluralismo radical o de interculturalidad en Gustavo Esteva, por lo tanto, no hablamos del invento de un genio aislado (si es que eso si quiera puede existir), sino del fruto de encuentros concretos con personas y pueblos reales.

El pluralismo radical asume que no hay experiencia, personal o colectiva, que pueda llegar a agotar la totalidad huma-

1. WOLFGANG DIETRICH, JOSEFINA ECHAVARRÍA ALVAREZ; GUSTAVO ESTEVA; DANIELA INGRUBER AND NORBERT KOPPENSTEINER, *The palgrave international handbook of peace studies. A Cultural Perspective* (London: Palgrave Macmillan, 2011).



na. Se define como una relatividad que no es un relativismo, sino la constatación de que todo está en relación. Gustavo critica la noción de individuo, un átomo aislado, y, siguiendo a Panikkar, habla de “persona” como el nudo de red de relaciones. En realidad, incluso en lo más íntimo nuestro, estamos conformados por una pluralidad en relación.

Desde mi punto de vista, los grandes aportes de Gustavo Esteva para con el pluralismo radical son dos: asumir la inconmensurabilidad entre la diversidad, y el pluralismo radical como proyecto político.

El primer caso puede entenderse desde la propuesta de Gustavo del “diálogo de vivires”.² Muchos y muchas han hablado del diálogo de saberes, el diálogo intercultural o incluso interreligioso (a través de este último fue que yo conocí a Gustavo). Raimon Panikkar, Boaventura de Sousa

Santos y otros tantos nombres vienen a la mente. Sin embargo, en la mayoría de los casos, pareciera que el diálogo propuesto, aún queriendo salvar las distancias, hace un sobreesfuerzo por comprenderse mutuamente o llegar a algo en común. Gustavo, en cambio, subraya que el diálogo de saberes tiene un límite, que llega un punto en que la diversidad cultural, filosófica o religiosa simplemente alcanzará un impase después del cual no hay comprensión mutua posible. Ahí es cuando propone el “diálogo de vivires” como un paso más allá del mero diálogo de saberes. Para Gustavo, el pluralismo radical y el diálogo intercultural se cumple no cuando discutimos filosóficamente sobre cualquier asunto, sino cuando nos organizamos para hacer cosas juntos y juntas.

Esto me lleva finalmente a la segunda aportación que hace Gustavo al pluralismo radical. Sus análisis políticos mues-

2. GUSTAVO ESTEVA, “El camino hacia el diálogo de vivires”, en STEFANO SARTORELLO (coord.), *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común* (México: Universidad Iberoamericana, 2019), 133-168.

tran críticamente cómo el proyecto moderno en sus dimensiones de Estado-nación, desarrollo, capitalismo, colonialismo, democracia, etcétera, son todos por definición alérgicos al pluralismo. Vale la pena traer a colación una imagen que presenta Iván Illich: el mundo de las culturas es como un tapete oriental multicolor, en donde la diversidad de hilos se entreteje entre sí. La modernidad, por otro lado, es como cuando le damos la vuelta a uno de estos tapetes y ya no vemos los hilos multicolores sino una homogeneidad gris. El proyecto moderno, por lo tanto, opera a través de la destrucción de la diversidad del mundo homogeneizando todo a su paso.

Esto lo mostraron ya Illich, Panikkar y otros. Gustavo va más allá al seguir de cerca al zapatismo y afirmar que lo que las

personas y colectivos desde abajo están haciendo es construir no un único mundo nuevo, sino la pluralidad de mundos. Ya no se trata del “proletarios del mundo uníos”, sino de un NO común que da como resultado una pluralidad de SÍES diferentes entre sí. Según Gustavo, distintos entramados comunitarios están ya sea recuperando sus antiguas formas de vida o reinventándose comunitariamente, a veces desde cero. Recuperan la vida en sus manos arrebatándose a las instituciones. A esto Gustavo le llamó la “insurrección en curso”: las personas de a pie reconstruyendo sus vidas en medio de la catástrofe civilizatoria dando como resultado un pluralismo radical que no únicamente se postula en los libros de filosofía, sino que se vive en la práctica del día a día de miles y miles de personas alrededor del planeta.

Bibliografía

- Dietrich, Wolfgang; Echavarría Alvarez, Josefina; Esteva, Gustavo; Ingruber Daniela and Koppensteiner, Norbert. *The palgrave international handbook of peace studies. A Cultural Perspective*. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Esteva, Gustavo. “El camino hacia el diálogo de vivires”. En Sartorello, S. *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común*. México: Universidad Iberoamericana, 2019, 133-168.

LAS APORTACIONES DE GUSTAVO ESTEVA AL GIRO DECOLONIAL: DE LA PLURALIDAD RADICAL AL DIÁLOGO DE VIVIRES

CARLOS TORNEL*

* Candidato a doctor e investigador en la Universidad de Durham. Sus líneas de investigación son la descolonización de la justicia energética y la transición energética más allá del capitalismo. Ha colaborado con movimientos y organizaciones en México desde el 2012. carlos.a.tornel@durham.ac.uk

Resumen: El giro decolonial se ha convertido en una de las principales fuentes del pensamiento crítico en América Latina. A pesar de sus contribuciones, las cuales parten de una crítica a la naturaleza racial, extractiva, patriarcal y colonial del capitalismo, algunos de sus promotores han sistemáticamente separado el pensamiento de las sociedades en movimiento y las luchas autonómicas por la vida, enfocándose en la producción de conocimiento académico y convirtiéndose así en un aliado (a veces incómodo) de los intereses de la academia neoliberal. Este texto busca recuperar y organizar varias de estas críticas trayéndolas a un diálogo con el pensamiento de Gustavo Esteva, un intelectual desprofesionalizado cuyas aportaciones son clave para superar muchas de estas limitaciones. Al mismo tiempo, el artículo busca enriquecer el giro decolonial al presentar la crítica al capitalismo, el pensamiento del postdesarrollo y la pluralidad radical de Esteva como una contribución significativa.

Palabras Clave: Gustavo Esteva, Giro decolonial, Postdesarrollo, Anticapitalismo, Zapatismo, Entramados comunitarios.

Introducción

Este texto surge en gran medida de diálogos con Gustavo Esteva a través del Semillero *Otros Horizontes Políticos: Más allá del estado-nación democrático, el patriarcado y el capitalismo* que comenzó en 2017. Estas conversaciones, las cuales sostuvimos regularmente una vez a fin de cada mes, representan una aportación

importante del pensamiento de Gustavo Esteva, puesto que recogen muchos de los ámbitos y conceptos que aportó a lo largo de su trabajo intelectual. Aun cuando este espacio no se enfoca solamente en las intervenciones de Esteva, sino en el diálogo entre distintos colectivos, semilleros e individuos, el espacio se convirtió en una



forma de ahondar en el giro decolonial, la crítica al capitalismo y la inspiración Zapatista del pensamiento de Esteva, por lo que este texto es una reflexión que parte de varias de sus intervenciones, así como el diálogo que sostuvimos en conjunto en este y otros espacios.¹

La importancia de recuperar el sentir-pensar y la obra de Gustavo Esteva surge en un momento crítico del pensamiento decolonial. Mientras las aportaciones de este pensamiento se hacen cada vez más relevantes para las posibilidades de constituir un pluriverso de alternativas², algunos de sus proponentes han comenzado a distanciarse de lo que sucede en el territorio, incurriendo en formas de extractivismo epistémico, institucionalizando y sobre-especializando sus contribuciones

a través de un juego de citas y referencias que termina por extraer las ideas del Sur como materia prima en el Norte y regresarlas en forma de una mercancía o un concepto intelectual al Sur.³ Este último punto es importante para considerar la forma en la que poco a poco las propuestas decoloniales se han convertido en una especie de dogmatismo, algo que resulta en la desarticulación de esfuerzos para contribuir a procesos autonómicos y emancipatorios de la modernidad capitalista.

Con el afán de recuperar las principales contribuciones que han surgido de este diálogo y, al mismo tiempo, exponer algunas de sus principales limitantes y retos principalmente aquellos que surgen a través de su vínculo con las instituciones académicas en el Norte global —este

1. El proceso de diálogos produjo una serie de libros que se encuentran disponibles aquí: <https://unitierra-oaxaca.org/ediciones-unitierra/>

2. ARTURO ESCOBAR, *Pluriversal Politics. The real and the possible* (Durham: Duke University Press, 2020).

3. Para una crítica ver respectivamente: ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ y CARLOS TORNEL, “Bajo el volcán: Convivencialidad y comunalidad desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna”, *Epikeia. Revista Electrónica del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades*, 44 (2022), 1-18; RAMÓN GROSFUGUEL, *De la sociología de la descolonización al nuevo imperialismo decolonial* (Ciudad de México: Akal/Interpress, 2022); y SILVIA RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010).

texto busca recuperar las aportaciones de Gustavo Esteva al giro decolonial y a la importancia de articular esta forma de pensamiento a las acciones, las luchas y las resistencias desde los movimientos de base (*Grassroots*), los entramados comunitarios (*Commons*) y las luchas autonómicas que surgen desde el territorio. El texto busca traer a discusión tres principales contribuciones del pensamiento de Esteva: Primero, en torno al postdesarrollo, proponiendo un necesario diálogo con el giro decolonial. Este proyecto, el cual ya ha sido avanzado por algunos investigadores y activistas como Arturo Escobar⁴ propone que el pensamiento decolonial no debe separarse de las contribuciones del postdesarrollo, principalmente de su crítica al sistema capitalista y la reconfiguración de la postmodernidad aquello que Esteva definía como un momento de incertidumbre radical—, de ahí que recuperar el eslogan zapatista ‘caminando preguntamos’ no tenemos una ‘receta’ o una forma de transformación revolucionaria, es crucial para alejarse de las características fundacionales de la modernidad capitalista, a saber: el argumento teleológico, la separación y la dualidad ontológica y la universalización de un solo mundo.

En segunda instancia, el texto se enfoca en la ‘pluralidad radical’ a través de la interlocución de Raimon Panikkar y Robert Vachon. El pensamiento de Esteva surge a través de las acciones encarnadas, por lo que su contribución es realmente un sentir-pensar, es decir, una forma pensar en *tecne* y *logos*, en *praxis* y en *theoria*. La plurali-

dad radical es pues la base del pluriverso de alternativas,⁴ una de las formas en las que se puede producir un diálogo en donde diferentes concepciones epistémicas y ontológicas (sobre el conocimiento y la naturaleza de la realidad) y epistemológicas (asociadas al proceso y el contenido del conocimiento). Para Esteva, la concepción de la hospitalidad es la metáfora más clara para comprender el proceso. Retomando los diálogos de Esteva con Iván Illich⁶, la pluralidad radical es una de las formas en las que Esteva ofrece una connotación política a la pluralidad espiritual de Panikkar —estableciendo este concepto en lo que definiría como el diálogo de vivires: un proceso que trasciende las trampas onto-epistemológicas del pensamiento occidental y que se abre a un verdadero diálogo de saberes a través del compartir de la práctica.

Finalmente, el texto recupera la importancia del pensamiento de Gustavo en relación a su vínculo e inspiración del Zapatismo, algo que lo mantuvo siempre en una posición crítica ante el capitalismo en sus múltiples interacciones con el patriarcado, los colonialismos y las estructuras imperiales del pensamiento. En este sentido, la aportación de Gustavo a la crítica del capitalismo es también una interlocución con Illich y el diálogo de este con Marx y Karl Polanyi⁷, que es importante rescatar. Esta aportación destaca de manera importante por traer a la discusión decolonial un vínculo a la acción prefigurativa que puede asociarse con las aportaciones de varias propuestas anarquistas de emancipación y liberación⁸, así como la lucha de

4. ARTURO ESCOBAR, “Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation” *Sustainability Science*, 10 (2015) 451–462. ARTURO ESCOBAR, *Pluriversal Politics. The real and the possible* (Durham: Duke University Press, 2020).

5. ASHISH KOTHARI, ARIEL SALLEH, ARTURO ESCOBAR, FEDERICO DEMARIA y ALBERTO ACOSTA (Eds.), *Pluriverse. A post-development Dictionary* (New Delhi: Tulika Books/Authors Upfront, 2019).

6. IVÁN ILLICH, *Obras Reunidas Vol.1* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

7. Cfr. DAVID CAYLEY, *Ivan Illich. An Intellectual Journey* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2021); JEAN ROBERT, “El género vernáculo. Un concepto heurístico.” *Revista De Pensamiento Y Cultura De La Buap* (2021).

otras sociedades en movimiento⁹ y luchas autonómicas que parten de una crítica compartida a la sobreespecialización y al esencialismo de identidades.¹⁰

El texto se divide de la siguiente forma. En la primera sección describo de forma muy breve las bases, las aportaciones y del giro decolonial. En la segunda sección presento las principales limitantes del giro decolonial e introduzco el concepto del post-desarrollo retomando el pensamiento de Gustavo Esteva y algunos de sus interlocutores como Iván Illich y Wolfgang Sachs. En la tercera sección recupero las tres principales aportaciones del pensamiento de Gustavo Esteva al giro decolonial partiendo de la base que establece el post-desarrollo y que responden de manera directa a las limitantes del giro decolonial expuestas en el apartado número dos. El texto concluye con la importancia de recuperar estas contribuciones en el contexto del giro decolonial y en la necesidad de recuperar el sentir-pensar y la obra de Esteva como una contribución significativa a la descolonización.

1. Las aportaciones del giro decolonial y su relevancia

El giro decolonial ha sido clave para reflejar cómo el colonialismo es constitutivo de la modernidad. Walter Dignolo¹¹ lo denomina como el ‘lado oscuro’, es decir,

como las consecuencias no intencionadas (o más bien, voluntariamente ignoradas) de las narrativas de la modernidad. La colonialidad de poder, como la denominaría Anibal Quijano¹², persiste a través de dos ejes principales: la codificación de la diferencia racial entre europeos y no europeos, con el objetivo de que estos últimos parecen naturalmente inferiores; y el uso de formas institucionales de poder occidentales/modernas (como el Estado-nación) en sociedades no occidentales para organizar y controlar el trabajo, sus recursos y sus productos.¹³ La configuración de la colonialidad de poder, además de expresarse a través de conceptos normativos como desarrollo o progreso, opera en dos dimensiones adicionales: A través de la *colonialidad del saber*, imponiendo una jerarquía del pensamiento y de los sistemas simbólicos que surgen de Europa, y a través de la *colonialidad del ser* mediante la creación de mecanismos de subjetivación de vida, cuerpo y mente de los colonizados, a través del uso de instrumentos como la educación.¹⁴

El concepto de Quijano surge de su diálogo con el pensamiento de Immanuel Wallerstein bajo el argumento de que, aun cuando la incorporación de las Américas al Sistema-Mundo —es decir, la organización y división de regiones entre centros y periferias— es lo que constituye y da origen al capitalismo moderno, la colonialidad no puede redu-

8. ALEXANDER DUNLAP, “Compost the Colony Exploring Anarchist Decolonization” *The anarchist Library* (2020). Disponible en <https://medium.com/tvergastein-journal/compost-the-colony-exploring-anarchist-decolonization-5e3f4301664a>

9. RAÚL ZIBECCHI, *Mundos otros y pueblos en movimiento. Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina* (Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra, 2022).

10. JAPHY WILSON, *Extractivism and Universality. Inside and uprising in the Amazon* (London: Routledge, 2022).

11. WALTER MINGOLO y CATHERINE WALSH, *On decoloniality. Concepts analytics, praxis* (Durham: Duke University Press, 2018).

12. ANIBAL QUIJANO, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, *International Sociology* 15(2), (2000), 215–232.

13. LINA ÁLVARES y BRENDAN COOLSAET, “Decolonizing Environmental Justice Studies: A Latin American Perspective”. *Capitalism, nature and Socialism*, 31(2), (2020) 52.

14. IOKIÑE RODRÍGUEZ, “Latin American decolonial environmental justice”, *Environmental Justice, Key Issues*. Editado por Brendan Coolseat (London and New York: Routledge, 2021), 86.



cirse a una subjetivización económica, sino que está asociada a un modelo de opresión y dominación cultural (es decir, el lado oscuro de la modernidad). Como establece Grosfoguel¹⁵, la adición del continente a un sistema de acumulación a escala mundial, viene acompañada a su vez de un sistema “racista, patriarcal, cristianocéntrico, euro-céntrico, ecológida [...] con formas de autoridad política concentradas y con una multiplicidad de jerarquías de dominación que construyen una civilización”. En otras palabras, la incorporación de las Américas al Sistema-Mundo no sólo constituye las bases de acumulación a escala mundial, sino que constituye la expansión de jerarquías y formas de dominación cultural, política, social y ecológica del capitalismo.

Aún cuando las bases de dominación del Sistema Mundo pueden tener orígenes más antiguos asociados por ejemplo al surgimiento del patriarcado o la divi-

sión de regiones a través de una configuración centro-periferia¹⁶, el giro decolonial ha insistido en identificar la forma en la que el pensamiento y la historia Europea se caracterizan como universales, es decir, se entienden a partir de lo que Santiago Castro Gómez¹⁷ denomina como la ‘Hybris del punto cero’: una forma de entender el pensamiento moderno eurocéntrico desde un *no-lugar* o un *no-tiempo*. Desde esta perspectiva, la conformación de una teoría de la modernidad parte entonces desde la invasión Europea al continente americano, momento clave en Europa comienza a verse a sí misma a través de la creación de un “Otro”¹⁸, así como a través de un sistema de pensamiento que ve su propia visión del mundo como ‘objetiva’, ‘universal’ y ‘verdadera’.¹⁹ De esta forma, el giro decolonial recupera las bases del pensamiento Sistema-Mundo y la teoría de la dependencia que surge en América Latina, pero recono-

15. RAMÓN GROSFUGUEL, *De la sociología de la descolonización al nuevo imperialismo decolonial* (Ciudad de México: Akal/Interpress, 2022), 36.

16. ABDULLAH ÖCALAN, *The sociology of Freedom. Manifesto of the Democratic Civilization, Volume II* (Oakland: P.M. Press, 2020).

17. SANTIAGO CASTRO GÓMEZ, “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editado por SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ Y RAMÓN GROSFUGUEL, 79-92, (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007).

18. F. CORONIL, “Beyond occidentalism: Toward non-imperial geohistorical categories.” *Cultural Anthropology*, 11(1) (1996): 52-87.

19. RAMÓN GROSFUGUEL, *op. cit.*, 160.

ce las formas de dominación política, cultural y social se expanden junto con las bases económicas del capitalismo. En otras palabras, la integración del sistema capitalista a una escala global en 1492, es también el origen del colonialismo interno y el capitalismo racial, como un sistema de expropiación y explotación.²⁰

El sistema colonial trasciende las bases del periodo de colonialismo en América Latina, el cual llega a su fin durante el siglo XIX. En su lugar surgen las bases de un colonialismo interno, un sistema que reproduce las jerarquías basadas en el sistema de pensamiento Europeo que se reproduce entre las nuevas élites criollas y las poblaciones indígenas en los nuevos países independientes. Este sistema de explotación es clave para comprender la forma en la que el colonialismo interno es también una forma de colonialismo del ser. La colonialidad es pues un sistema de pensamiento a través del cual los sujetos colonizados —con un imaginario colonizado por la idea de la modernidad—, se convierten en los responsables de propagar los modelos de los colonizadores.²¹ Como ya se ha criticado por diversos autores²² las estructuras a partir de las cuales se constituye el universalismo Europeo en buena medida surgen de las críticas al modelo de la ilustración europeo desde fuera. Sin embargo, el universalismo Eurocéntrico se entiende como un proyecto teológico-político que instituye una lógica universal basada en binarismos (i.e., modernidad-atraso, civi-

lización-barbarie, racional-irracional, etc.) se convierten en los instrumentos a través de los cuales toda persona y/o grupo se ven obligados a definirse y a su vez en una herramienta pedagógica que define y permite cultivar las mentes, los cuerpos, la tierra, la historia, la naturaleza.²³

En contrapunto, la idea de lo decolonial sólo puede entenderse a través de una tríada de conceptos: colonialidad/decolonialidad/modernidad (CDM) entendidos de forma simultánea, es decir, no podemos aislar o explicarlos de forma individual. Para Mignolo la modernidad no puede explicarse sin la colonialidad (su lado oscuro) y la decolonialidad sólo puede existir como un proyecto que surge considerando que la colonialidad es lo que ha constituido a la modernidad, por lo que decolonial es también ‘de-moderno’. El giro decolonial es pues una crítica intelectual y política a las estructuras de la modernidad-colonialidad europea que busca reconocer aquello que ha sido oprimido o ‘hecho ausente’ por el eurocentrismo que ha caracterizado al capitalismo desde hace más de 500 años.²⁴ El pensamiento y la acción decolonial se manifiestan a través de lo que Enrique Dussel²⁵ denomina proyecto transmoderno, donde lo ‘trans’ se refiere a la posibilidad de ver ‘más allá’ de la modernidad. El objetivo es recuperar lo que ha sido ‘exteriorizado’, desvalorizado, desechado o hecho inútil por la modernidad, entre las cuales se encuentran las filosofías periféricas o no modernas.

20. Cfr. PABLO GONZÁLEZ-CASANOVA, *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Ciudad de México: Akal / Inter Press, 2017) y NANCY FRASER, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet - and What We Can Do About It* (London: Verso, 2022).

21. S. N. BALAGANGAHADRA, *The heathen in his blindness: Asia, the west and the dynamic of religion* (Leiden, Brill, 2005).

22. DAVID GRAEBER y DAVID WENGROW, *The dawn of everything. A new history of humanity* (London: Penguin Random House, 2021).

23. ABDENNUR PRADO, *Genealogía del Monoteísmo. La religión como dispositivo colonial* (Ciudad de México: Akal, Inter Press, 2018), 18-22.

24. SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. *Epistemologies of the South. Justice of Epistemicide* (London: Routledge, 2014).

25. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofía del Sur. Decolonización y Transmodernidad* (Ciudad de México: Akal/Inter Press, 2014).

La introducción del concepto del pluriverso, surge en el mismo tenor, estableciendo una crítica a la construcción de un único mundo, a la única y universal visión de la historia del conocimiento asociada a una región específica del mundo. Retomando el lema zapatista de *un mundo en donde quepan muchos mundos*, el pluriverso es un reconocimiento de los conocimientos, las formas de vida y las relaciones sociales, políticas que han oprimidas por la imposición de un modo de ser/conocer/existir que surge del proyecto universal del eurocentrismo. El pluriverso emerge de la posibilidad de reconocer aquellos saberes y prácticas que se han hecho ausentes por la modernidad para proponer una visión que va ‘más allá’ de la modernidad.

Entender el pluriverso como una respuesta a la imposición de la universalización de la modernidad, no implica pues adoptar una posición relativista, sino que parte de un proyecto concreto que surge desde lo que no se quiere: el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y la colonialidad. A partir de lo que Ana Cecilia Dinerstein²⁶ y John Holloway²⁷ denominan la *praxis en negativo* (es decir el rechazo a las estructuras de poder), se reproduce una visión compartida que propone o sienta las bases de aquello que sí se quiere: una apertura hacia la afirmación por la vida. Esta visión antagónica a las estructuras de poder propone un proyecto universal, pero a diferencia del que se articula por la modernidad capitalista, la universalización del pluriverso

sólo persiste a través de aquello que es particular, o en palabras de Aimé Césaire: “la profundización y la coexistencia de todos los particulares”²⁸.

2. Críticas al modelo MCD

Durante las últimas 3 décadas, el pensamiento decolonial se ha convertido en una forma clave de ‘descolonizar el universalismo occidentalista’. A través de la crítica a la centralidad de una sola epistemología, el giro decolonial argumenta que todo ‘universalismo abstracto es en realidad un particularismo hegemónico que se impone a la fuerza como un criterio normativo’.²⁹ La crítica decolonial ha sido clave para separar el Eurocentrismo y la colonialidad de los últimos 500 años de las tendencias más amplias, a partir de las cuales corremos el riesgo de perder de vista el enfoque de una lucha que debe mantenerse como anti-capitalista³⁰, así como para criticar la reproducción de eurocentrismos de izquierda que terminan por reproducir nociones como la lucha de clases o el materialismo histórico, reproduciendo o profundizando aún más las premisas que constituyen la modernidad capitalista. A pesar de estas contribuciones, una serie de cuestionamientos han surgido sobre en dónde, quiénes y a través de qué medios puede producir pensamiento decolonial. En este sentido y por razones de espacio, en esta sección ofrezco una breve categorización de las críticas al giro decolonial a partir de los siguientes tres puntos:

26. ANA CECILIA DINERSTEIN, *The politics of autonomy in Latin America. The art of organizing hope* (London: Palgrave McMillan, 2015).

27. JOHN HOLLOWAY, *Hope in hopeless times* (London: Pluto Press, 2022).

28. CÉSAIRE AIMÉ. “Letter to Maurice Thorez.” *Social Text*, 103, 28(2) (1959) [2010], 145-152.

29. ABDENNUR PRADO, *Genealogía del Monoteísmo*, op. cit., 31.

30. JOHN HOLLOWAY, “Forward” en *The Sociology of Freedom. Manifesto of a Democratic Civilization*, Volume III. de Öcalan, Abdullah, xi-xix, 2020.

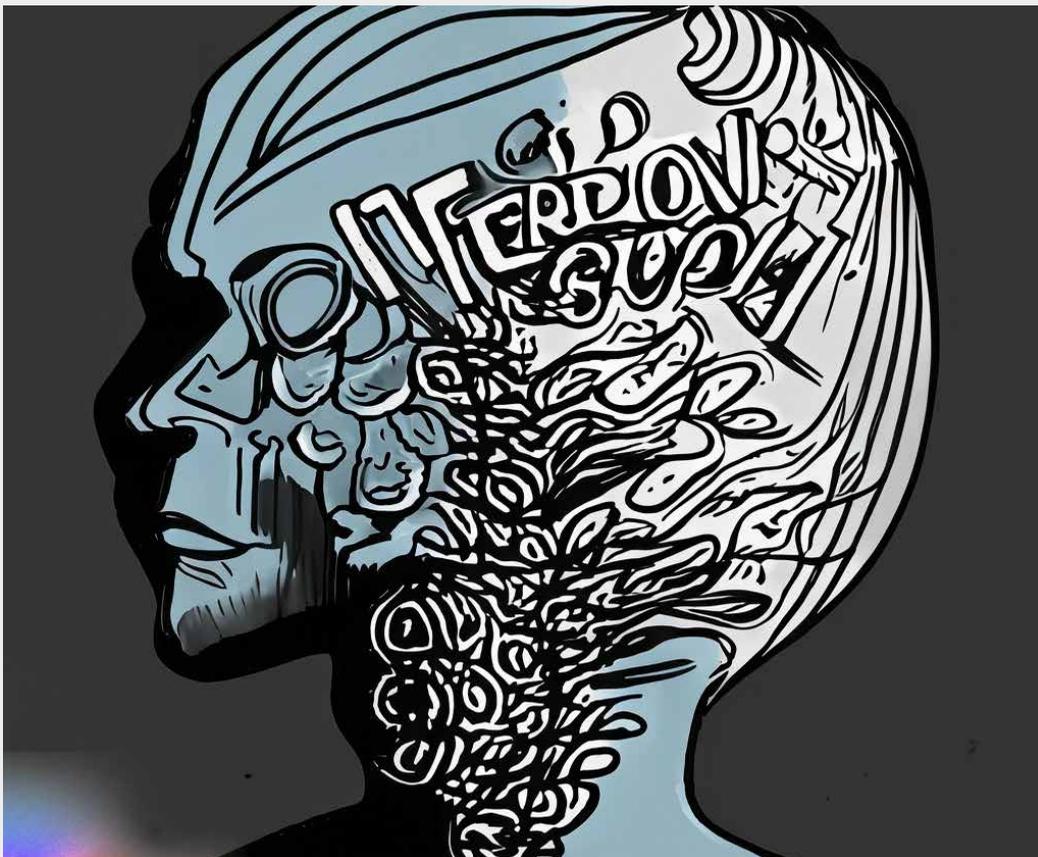
Primero, a través de una tendencia hacia lo que Elías González Gómez³¹ denomina la ‘sobreespecialización’, siguiendo las aportaciones del pensamiento de Iván Illich y otros pensadores como Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos. La sobreespecialización sucede cuando ciertos criterios empiezan a reproducir un canon (por medio de programas de estudio, publicaciones, doctorados y facultades enteras) a través de procesos verticales de normatividad y padrinazgos. De esta tendencia surge una parte del giro decolonial que se ha convertido en un discurso y se ha alejado de las críticas originales

formuladas por movimientos sociales para dar más peso y relevancia al pensamiento que se produce desde las academias y los centros de pensamiento, principalmente en el Norte global. A partir del uso de citas y referencias ciertos autores han construido lo que Silvia Rivera Cusicanqui³² denomina como un “pequeño imperio dentro del imperio”, un sistema de citas y canones tomando ciertos conceptos del pensamiento radical negro o indígena sin citar a sus autores originales³³, para construir las prácticas de producción de conocimiento a través de una forma de ‘extractivismo epistémico’. Esta es una

31. ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ, “Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México.” *Xipe totek, Revista del departamento de Filosofía y Humanidades*, 31(118), (2022), 9-39.

32. SILVIA RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010).

33. Para una crítica ver: RAMÓN GROSFUGUEL, *op. cit.*



crítica que reproduce las mismas lógicas del pensamiento de la ilustración en Europa durante el siglo XVIII³⁴ y que se construye a través de una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, que “reproducen la ideas que se toman del sur convertidas en materia prima [para que regresen de forma] regurgitada y en gran mezcla bajo la forma de producto terminado.”³⁵

Segundo, y partiendo de la crítica anterior, el giro decolonial se presenta como una teoría que prioriza la identidad de quien la formula y no las afinidades políticas. Esta crítica surge del concepto de la ‘geopolítica del conocimiento’ de Walter Dignolo el cual tiende a asumir que la identidad de la persona que formula el pensamiento es lo que lo categoriza (es decir, si alguien viene de Europa, por definición no puede hacer pensamiento decolonial, mientras que si alguien proviene de América, es por definición decolonial). La crítica se realiza al reconocer que la decolonialidad no es un reduccionismo geográfico (como los conceptos Norte y Sur Global no se refieren a regiones geográficas) sino una proyecto de emancipación político urgente. Desde esta perspectiva, Rivera Cusicanqui propone una *economía política del conocimiento* como una forma de romper con las estructuras de imposición de colonialismos epistémicos (a través de la colonización del imaginario)

y al mismo tiempo, con la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos.³⁶

Finalmente, persiste una forma de multiculturalismo que promueve una integración condescendiente de aquellos que son considerados *otros* y que encubre las formas de colonización a través de propuestas como el reconocimiento, la pluriculturalidad o la integración.³⁷ Esta crítica se ha formulado en gran medida por otros movimientos que reconocen el valor de las críticas que surgen desde la modernidad a la propia modernidad (como las formuladas por algunos movimientos y corrientes del anarquismo) y que cuestionan las bases de lo que se constituye como el pensamiento moderno hacia algunos de los representantes del pensamiento decolonial que han asumido posturas acríicas a algunas de las características de la modernidad. Destaca posturas en apoyo a algunos gobiernos de izquierda en América Latina y a las posibilidades de asumir un cambio por medio del Estado, así sea nacional o plurinacional.³⁸ Dicho proceso implicaría una fractura con la modernidad ontológica del capitalismo asociada a sus tres características principales: el argumento teleológico, la construcción de dualidades que surgen del pensamiento de Rene Descartes³⁹, así como el supuesto universal de la modernidad.⁴⁰

34. Véase: DAVID GRAEBER y DAVID WENGROW, *op. cit.*

35. SILVIA RIVERA CUSICANQUI, *op. cit.*, 68.

36. *Ibid.*, 65.

37. CATHERINE WALSH, “Interculturality and Decoloniality” en WALTER MINGOLO y CATHERINE WALSH, *op. cit.*, 57-80.

38. ALEXANDER DUNLAP, “Compost the Colony Exploring Anarchist Decolonization” *The anarchist Library* (2020), 5-6. Disponible en <https://medium.com/tvergastein-journal/compost-the-colony-exploring-anarchist-decolonization-5e3f4301664a>; Destacan los casos de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel al gobierno de Andrés Manuel Lopez Obrador en México, así como el apoyo de algunos otros pensadores como Ramón Grosfoguel al gobierno de Nicolas Maduro en Venezuela. Véase: RAMÓN GROSFOGUEL, *op. cit.*, 40-42.

39. Véase: NELSON MALDONADO TORRES, “On the Coloniality of Human Rights”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114 (2017) 117-136.

40. JESSE COHN, *White Anarchism’s Trouble with Modernity. Anarchist Essays* (Loughborough University’s Anarchism Research Group, 2023).

El postdesarrollo

La tesis central de este artículo plantea que la respuesta a las limitaciones del giro decolonial se pueden explicar por el distanciamiento del giro decolonial del pensamiento del postdesarrollo y de algunos de sus principales interlocutores, incluyendo a Iván Illich y Gustavo Esteva. A grandes rasgos, el desarrollo puede entenderse a través de tres grandes características: primero, a través de la ilusión de un proceso lineal en el que todas las naciones avanzan hacia un mismo objetivo; las ‘atrasadas’ siguen los pasos de las avanzadas. Segundo, a través de una organización estandarizada donde todas las características del desarrollo son medibles a través de indicadores económicos —aquí resalta el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) como su principal aportación—. Finalmente, a través de una organización donde los actores que impulsan el desarrollo son principalmente los expertos, los bancos, las multinacionales y los gobiernos que dependen de ellos.⁴¹

Para Esteva⁴², el desarrollo consiste de estas tres características pero destaca la relevancia del último punto. El desarrollo es la condición donde la profesionalización y la subsecuente dependencia en lxs profesionales transformó la naturaleza concreta de la realidad en cuestiones abstractas (i.e., necesidades), inaugurando un monopolio radical de las institu-

ciones y una dependencia absoluta en las mismas, las cuales son medibles a través de estadísticas. Es decir, el desarrollo, siguiendo una larga trayectoria del modelo colonial basado en doctrinas como las de *terra nullius* (tierra de nadie) o las doctrinas del descubrimiento que dieron paso a la extracción y la base de la organización capitalista, dió un paso más allá: además de mantener el acceso a trabajo y naturaleza ‘barata’⁴³ y el acceso a la extracción, el desarrollo elimina las capacidades y las posibilidades de personas y comunidades de comer, aprender, sanar, habitar, compartir, cuidar y entretenerse, creando dependencias las cuales se vuelven ‘indispensables’.⁴⁴

El desarrollo se constituye a partir de la creación del hombre necesitado, un proceso que nace a partir de lo que Marx ya denominaba como la “acumulación originaria” —cuando el capitalismo despoja a las personas de sus medios de subsistencia para hacerles dependientes del salario—, pero que se acelera a partir de la introducción del concepto del desarrollo y la ideología neoliberal desde la década de los setentas. Asimismo, el desarrollo implica ver y entender al otro a partir de sus carencias, de esta forma el profesional crea simultáneamente su necesidad y su satisfacción, un proceso que a su vez se internaliza y se convierte en deseo de escapar de la condición humillante de reconocerse como “subdesarrollado”. Los profesionales

41. WOLFGANG SACHS (Ed.). *The Development Dictionary. A guide to knowledge as power* (London and New York: Zed Books (1991) [2010]).

42. GUSTAVO ESTEVA, *La Libertad de Aprender: La Universidad de la Tierra*, 2017.

43. Utilizo el término como un eufemismo que da el capitalismo a la posibilidad que tiene de “abaratar” de aquello que depende para producir plusvalía. El historiador ecológico Jason W. Moore utiliza el concepto de naturaleza barata para determinar aquellos “regalos” que el capitalismo acumuló a través de diversas tácticas en los últimos 500 años y los cuales no remunera. Para un análisis más detallado ver: JASON W. MOORE, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital* (London: Verso, 2015); NANCY FRASER, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet - and What We Can Do About It* (London: Verso, 2022); y a Omar Felipe Giraldo, *Multitudes Agroecológicas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022) para una discusión con las aproximaciones de Moore.

44. GUSTAVO ESTEVA, *La Insurrección en Curso*. En *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Coordinador RAÚL ORNELAS, 129-216 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013).



se convierten en los “sumos sacerdotes del conocimiento científico y en esa calidad realizan su actividad más dañina: inhabilitar a la gente, descalificar su saber y siempre que les es posible prohibir el uso y la aplicación de los saberes vernáculos y la sabiduría popular”.⁴⁵

Para Esteva, el postdesarrollo surge como una metodología heurística, es decir como una forma de, recuperando el lema zapatista, ‘preguntando caminamos’. Se trata de recuperar los saberes vernáculos que fueron suplantados y oprimidos por la dependencia radical en las instituciones y los expertos. Partiendo de la noción de Foucault de recuperar aquellos saberes que han sido sometidos por el régimen existente.⁴⁶ En primera

instancia, Esteva habla de la posmodernidad no como una condición (como han sugerido algunos pensadores), sino como un método. Vivir en un mundo en donde el capitalismo ha topado con sus límites internos (lo cual describo con más claridad en el siguiente apartado), inmerso en una crisis civilizatoria resultante del colapso de la modernidad, produce una incertidumbre radical es decir, un momento para el cual no tenemos recetas que nos permitan transformar la realidad como lo hicieron en el pasado. El posmodernismo y el postdesarrollo son entonces formas de apertura a esas otras saberes que han sido sometidos por la modernidad capitalista, para proponer un universalismo de diferencias.

45. GUSTAVO ESTEVA, *La Libertad de Aprender*, op. cit., 23.

46. MICHELLE FOUCAULT, *Defender la Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

En este sentido, la propuesta del postdesarrollo está también basada en el pensamiento y la acción concreta. Para Esteva, esta se constituye por la “dispersión cotidiana rebelde”, un proceso a partir del cual personas, comunidades y grupos comienzan a sustituir sustantivos que implican dependencia en las instituciones (como alimento, educación, salud y vivienda) por verbos que recuperan la agencia de quienes los implementan (como comer, aprender, sanar, habitar, compartir, etc.). Parte esencial de este proceso es que el recuperar los verbos implica un trabajo colectivo. Esteva refleja lo anterior con la palabra *Comida* —la cual entiende como algo que va más allá del acto de comer y trasciende la lógica del alimento que genera dependencia. Más bien, *Comida* constituye una expresión vernácula que “alude a las actividades e interacciones de los individuos entre sí y con su entorno que permiten generar, obtener y asimilar los elementos materiales que necesitan para procurarse la vida como subsistencia autónoma.”⁴⁷ La propuesta del postdesarrollo encarna la actitud de un diálogo intercultural, es decir de un diálogo dialógico a partir del cual sería posible establecer a la hospitalidad como concepto base para recuperar aquellos saberes sometidos y establecer las bases en un sistema que no dependa de las instituciones, sino en el que las herramientas (como las tecnologías) regresen a las proporciones comunitarias.

El pluriverso de alternativas, al que recurre el giro decolonial como una reacción ante los saberes sometidos por la modernidad capitalista-eurocéntrica, es también el método de emancipación del postdesarrollo. Sin embargo, en este espacio el pluriverso parte de lo que Iván Illich

denominó sociedad convivial, donde las personas tienen la posibilidad de ejercer la acción autónoma y creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros. Es decir, mientras que en las sociedades industriales, la productividad se conjuga en términos de tener, en una sociedad convivial, la convivencialidad se conjuga en términos de ser.⁴⁸ Tanto al giro decolonial como el postdesarrollo recuperan la frase Zapatista *Un mundo donde quepan muchos mundos*, pero en el caso del postdesarrollo las acciones que conducen al pluriverso parten de una propuesta que prioriza la afinidad política en común — el rechazo de las estructuras capitalistas, coloniales, patriarcales— para inaugurar una confluencia de alternativas que buscan reconocer otras formas de ser, existir y conocer más allá de la modernidad y el desarrollo. Es decir, de nuevo recuperando las contribuciones de la convivencialidad de Iván Illich el pluriverso es una forma de romper con el imaginario industrializado, los deseos programados y los sueños estandarizados de las personas.⁴⁹

3. Las aportaciones de Gustavo Esteva al giro decolonial

Partiendo de que el postdesarrollo sienta las bases de una propuesta que no sólo puede contribuir al giro decolonial sino que puede contrarrestar algunas de las principales limitaciones y problemáticas que lo caracterizan, en este espacio retomo estas limitaciones comparándolas con lo que considero una discusión preliminar de las tres aportaciones más relevantes de Gustavo Esteva a este proceso: a) La redefinición y la centralidad del dogma de la escasez en la descolonización del

47. GUSTAVO ESTEVA, *Gustavo Esteva: a critique of development and other essays*. London: Routledge, 2022), 59.

48. IVÁN ILLICH, *op. cit.*, 395.

49. *Ibid.*, 289.

pensamiento económico, b) la crítica inmanente del capitalismo y, c) la construcción política de la pluralidad radical y el diálogo de vivires. Por cuestiones de espacio trataré de explicar cada una de estas contribuciones brevemente, así como referir a los principales interlocutores de Gustavo Esteva en cada una de ellas. En la siguiente y última sección, presento lo que podría considerarse como una invitación al giro decolonial a seguir dialogando con el trabajo, el legado y los interlocutores de Gustavo Esteva.

a. El dogma de la escasez y la descolonización del pensamiento económico

Durante la década de los setentas, Iván Illich formuló críticas a las formas en las que las instituciones, después de que sobrepasan un cierto umbral, comienzan a producir más daño del que buscan solucionar. Illich vió esta característica claramente en las instituciones educativas, médicas y la industria del transporte. La contraproductividad de estas instituciones surge a partir del tamaño y la dependencia que se crea hacia ellas. Para Illich, este proceso inauguró lo que se denomina como la época de la escasez, en donde las personas se convierten en “necesitadas”, completamente dependientes y desprovistas de atributos. El pensamiento del post-desarrollo llevó a Illich a trabajar en escribir “el epílogo de la era industrial” a partir del cual busca describir una sociedad en donde las herramientas, es decir la tecnología pasará a las manos de las personas, liberándose del monopolio radical de los expertos al recuperando la proporción dentro de los umbrales “naturales”.

El dogma de la escasez es clave en la creación de dependencia. A partir de la separación de las personas y comunidades de sus medios de producción, la escasez se convierte en la única forma en la que las personas pueden relacionarse con sus necesidades: los medios y recursos se convierten en escasos porque las necesidades están medidas por expertos, el valor abstracto de las mercancías y el dinero. A partir de 1980, Illich se dedicó ya no a describir qué hacían las herramientas sino lo que *dicen*. Illich sugería que Karl Polanyi había identificado una *gran transformación* en el momento en el que la ideología del libre mercado había “desincrustado” (o separado) a la economía de la sociedad. El reto para una sociedad convivial (lo opuesto a las sociedades industrializadas) estaba en recuperar el sentido de proporción que a través de la relación con las herramientas, un proceso que también representaba la forma en la que la economización de todo, incluidos el género —que en la visión de Illich se convertía en el sexo económico— habrían de representarse.⁵⁰ Illich veía la complementariedad y la proporción como respuesta ante la desincrustación, es decir una forma para regresar a la herramienta a sus dimensiones humanas, lo que tenía que partir de la crítica al capitalismo, donde todo se hacía homogéneo. Para Illich, la desincrustación de la sociedad de la economía propuesta por Polanyi había sido el primer paso que luego seguiría y marcaría la época de la dependencia radical en las instituciones, la contraproductividad y el dogmatismo de la escasez.

Gustavo Esteva vió en la crítica de Illich la posibilidad de pasar de una época definida por la dependencia en los sistemas, la posibilidad de regresar a los ámbi-

50. Para una discusión más profunda ver JEAN ROBERT y VALENTINA BORREMANS, ‘Prefacio’ en *Iván Illich. Obras Reunidas I*. (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2006), 13-40 y también JEAN ROBERT, “El género vernáculo. Un concepto heurístico.” *Revista De Pensamiento Y Cultura De La Buap* (2021).

tos comunitario (*commons*) donde la proporcionalidad de la que hablaba Illich no dejaba de estar presente. Una vez que la pregunta ¿después del desarrollo qué? había dominado el pensamiento de Esteva, el recuperar y regenerar los ámbitos comunitarios surge como una forma de reconocer la forma en la que los saberes sometidos y las formas conviviales no habían sido subsumidas del todo por el propio modelo capitalista. Estos ámbitos que pueden ser denominados como una

[...] constelación de relaciones sociales de ‘compartenencia’ que opera coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples —siempre concretos, siempre distintos en tanto renovados, es decir, situados— que, a su vez, tienden a cubrir o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por lo tanto individual.⁵¹

Surgieron como la posibilidad de pensar desde los márgenes o con los marginados por la estructura hegemónica. Para Esteva estos espacios comparten algunas características específicas —como el hecho de que están localizados y enraizados en un territorio, costumbres y tradiciones que cambian tradicionalmente— surgen a partir de la lógica de la comunalidad, un proceso que manifiesta la forma de resistencia a las imposiciones que buscan transformar los modos de vida y desprover a las comunidades de sus medios de subsistencia, así como las bases de una insurrección en curso que marca las posibilidades de una economía post-capitalista.

Buena parte de los estudios decoloniales se han enfocado en comprender la forma en la que la colonialidad se repro-

duce a partir de las acciones de los colonizados, sin embargo una aproximación más crítica con la forma en la que el capitalismo ha instituido el dogma de la escasez es fundamental para trascender las características identitarias que dominan parte del giro decolonial y poner al centro el carácter de los entramados comunitarios y sus apuestas por una autonomía más allá del Estado-nación, en una lucha anti-capitalista. En este sentido, la articulación de Gustavo con el pensamiento de Illich es fundamental para comprender cómo el propio Marx (cuestión que describo con más atención en el siguiente apartado), comenzó a ver más allá la modernidad en el ámbito teleológico, cuestión que Illich recupera al añadir una crítica a la universalización de las necesidades y la continua opresión de saberes vernáculos, imponiendo el dogma de la escasez y el pensamiento económico.

b. La crítica del capitalismo

Esteva retoma la crítica al capitalismo del marxismo tradicional, pero expande su crítica principalmente retomando a partir de algunos pensadores como Moishe Postone, Robert Kurz y Anselm Jappe, quienes analizaron las contradicciones internas o la crítica inmanente del capitalismo. La crítica inmanente argumenta que el capitalismo no puede ser entendido solamente a partir de los reduccionismos economicistas que simplifican la discusión sobre el sistema a una cuestión puramente económica, basado en la propiedad privada, los medios de producción y el mercado. Esta visión esconde la naturaleza real del capitalismo, el cual se manifiesta y persiste en las acciones cotidianas en la totalidad de la vida social: el valor,

51. RAQUEL GUTIERREZ AGUILAR y HUÁSCAR SALAZAR LOHMAN, “Reproducción Comunitaria de la Vida. Pensando la transformación”, en *Producir lo Común. Entramados Comunitarios y luchas por la vida* (Madrid: Traficantes de Sueños/ El Apantle, 2019), 24.

el trabajo, la mercancía y el dinero.⁵² Lo específico del capitalismo, no es pues la explotación de una clase sobre otra, sino que desde sus estructuras básicas constituye la subjetividad y la objetividad en las sociedades modernas, es decir, las mercancías se convierten en los sujetos, mientras que las personas se convierten en los medios para la circulación de las mismas, de esta forma, las relaciones sociales están dictadas por el valor abstracto de dichas mercancías.⁵³

Además, la crítica inmanente del capitalismo surge —como su nombre lo indica— de reconocer que el sistema se ha topado con sus propios límites internos. Esto significa para Esteva que el colapso del capitalismo ya es una realidad, lo cual “no es una buena noticia ni una oportunidad de emancipación, sino el deslizamiento a la barbarie [ya que el] modo de producción se transforma en un modo de despojo y destrucción”⁵⁴. Para Esteva esta crítica es fundamental para comprender cómo es que el capitalismo avanza hacia un sistema que no puede producir plusvalía (o valor real) sin recurrir a sistemas cada vez más opresivos y violentos. Lo anterior sucede en gran medida porque nos encontramos en el primer punto en la historia en la que el trabajo humano se vuelve superfluo para el capitalismo. La enorme capacidad de producir y el volumen de mercancía ha

sistemáticamente eliminado la necesidad de mano de obra, pero en el proceso, el capitalismo también ha agotado sus propias condiciones de reproducción social (como el cuidado, la naturaleza, la explotación de clases subalternas, etc.) cuyo resultado es una incapacidad de generar plusvalía sino es por medios cada vez más violentos y que se manifiestan de formas distintas.⁵⁵ La metáfora de los Zapatistas sobre la hidra capitalista demuestra la totalidad a la que apuesta el capitalismo, el cual se convierte en una guerra total contra la vida y que se manifiesta en casi todas las esferas de la vida cotidiana.⁵⁶ Lo anterior explica, no sólo la necesidad del capitalismo de recaer en las finanzas, el crédito y la deuda como medios de acumulación dependientes de ganancias futuras, sino que refleja el carácter cada vez más violento a través del cual el capitalismo necesita producir valor: por medio de la expropiación y la explotación de sus condiciones de posibilidad.

En buena medida, la aportación de Gustavo Esteva en este sentido surge de la importancia de poner el fetichismo de la mercancía y dinero, así como la crisis inmanente del capitalismo como punto de partida del análisis. A partir de esta crítica de nada sirve tomar el control del Estado-nación o apostar por una transformación estructural “desde arriba”, por lo que las políticas de Estado y las estructuras de la

52. JORDI MAISO y EDUARDO MAURA, “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 50 (2014), 269-284.

53. ANSELM JAPPE, *La sociedad Autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción* (La Rioja, España: Pepitas de Calabaza, 2019).

54. GUSTAVO ESTEVA, “Protegiendo la autonomía de la democracia” *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25, 91 (2020): 256.

55. Tiene más que ver con un marxismo heterodoxo, uno que asume ciertas características que superan las bases del ortodoxismo, pero que incluso le da una vuelta más a la tuerca del pensamiento. Nancy Fraser (2022), por ejemplo, nos deja ver la importancia de ir más allá del economicismo, de reconocer que para sostener los sistemas de producción tenemos que prestar atención al ámbito de reproducción y que, el capitalismo como tal está basado y depende de un racismo, es decir, de las estructuras que permitieron colonizar y expandir las fronteras de producción. Un proceso que Moore (2015) describe como la producción de ‘abaratamientos’ de las características que el capitalismo requiere para sostener los sistemas de producción y acumulación.

56. EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN), *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN* (México: EZLN, 2015).



democracia formal y representativa hoy se ven agotadas e insuficientes. La crítica inmanente del capitalismo se concentra en reconocer que el Estado-nación es, a fin de cuentas, el lugar y el medio a través del cual el capitalismo mantiene su reproducción. El régimen del Estado-nación se ha convertido en poco más que un gendarme del capitalismo, que constitucionaliza y mantiene los regímenes de extracción y explotación necesarios para su funcionamiento. Esta misma certidumbre es la que podemos obtener de los medios y fórmulas que se utilizaron para tomar el control y modificar el carácter del estado o negociar con el capitalismo y sus grandes transnacionales (como las huelgas y las protestas), las cuales hoy no sirven para otra cosa sino para encontrarnos.

c. El diálogo de vivires-paxis decolonial

En “El camino hacia el diálogo de vivires”⁵⁷ retoma directamente las contribuciones del giro decolonial, pero recuperando el trabajo de Raimon Panikkar. Argumenta que la primera cuestión que debemos asumir es que las culturas son incommensurables entre sí. Esta característica implica dos cuestiones fundamentales, la primera es que no existe una supracultura que tenga la capacidad de comprenderlas a todas. Asimismo, implica reconocer una relatividad sobre cómo se experimenta la realidad, pero sin caer en relativismos culturales (que se convierten en fundamentalismos). El diálogo intercultural surge a través de lo que Esteva denomina

57. GUSTAVO ESTEVA, “El camino hacia el diálogo de vivires” En *Diálogos y conflictos inter epistémicos en la construcción de una casa común*, Editado por SANTIAGO SARTORELLO, 133-168 (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2019).

“diálogo dialógico” cuya clave está en la posibilidad de escuchar. Este diálogo dialógico se articula a través de la capacidad de trascender el logos —es decir la lógica y la racionalidad —pero sin renunciar a él⁵⁸ y busca producir un encuentro en donde sea posible construir una afinidad compartida a sin dejar de reconocer las diferencias. El diálogo dialógico se puede capturar de manera muy concreta en la frase que Gustavo solía citar del comandante Zapatista Tacho: “dialogar no es simplemente oír, sino estar dispuesto a ser transformado por el otro sin perder la esencia de uno mismo”.⁵⁹

El diálogo de vivires es la encarnación de este proceso del diálogo dialógico. Para Esteva, este proceso representa un paso más allá de lo que el giro decolonial ha denominado el diálogo de saberes, es decir, la posibilidad de generar una interacción entre los saberes sometidos por la modernidad eurocéntrica.⁶⁰ Mientras que en el diálogo de saberes predomina un enfoque epistemológico —en donde predomina la lógica, lo analítico, lo internamente igualitario y externamente jerárquico— en el diálogo de saberes predomina un enfoque en el *techné* o la práctica —que implica intuición, integralidad, lo internamente jerárquico y los pluralismos externos que tiene como conciencia la experiencia y la autoridad de quienes saben.⁶¹ La técnica o la práctica son formas en las que se comunica el contexto más que una forma de comunicar el conocimiento. El diálogo de saberes es la posibilidad de abrirnos “hospitalariamente” al otro, a la otra, de reconocer que nuestra intención no es dominar ni imponer sobre el otro, sino a

través de la articulación proponer un acuerdo. La inspiración de Esteva en el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México merece ser recuperada brevemente aquí. La articulación pluralista de este diálogo de saberes se manifiesta a través de saberes y prácticas enraizadas que funcionan como red cuando serán apartados y como asamblea cuando están juntos, un principio que mantiene la autonomía y al mismo tiempo permite concretar acuerdos.⁶²

A diferencia del enfoque basado en el pensamiento y el diálogo de saberes, Esteva propone un acercamiento en la práctica, es decir, una forma de ejercer políticamente las estructuras que constituyen el pluralismo radical que no buscan reproducir la manía de occidente de reducir al otro a su epistemología. Conceptos como el *Sentir-pensar*⁶³ o la *cosmovivencia* según Lenkersdorf, capturan las bases de un diálogo de vivires, en donde la práctica surge de la escucha que permita acercarse a la otredad del otro. Escuchar es pues una medida hospitalaria que busca promover una verdadera interculturalidad, que parte de la posibilidad de manifestar una articulación pluralista. Esteva ofrecía otro ejemplo para ilustrar el diálogo de vivires a través de la concretización de un universalismo de particulares, es decir del ‘No’ compartido por diversos grupos, o de la praxis en negativo a través de las cuales se rechaza la imposición de los mecanismos de opresión —que va desde una obra, un gobernante, una política, un gobierno, hasta el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado— para dar paso a una apuesta por los ‘muchos Síes’ es decir, el resurgir de los saberes someti-

58. GUSTAVO ESTEVA, *La Libertad de Aprender: La Universidad de la Tierra*, 2017, 4.

59. GUSTAVO ESTEVA, “El camino hacia el diálogo de vivires” en *op. cit.*, 154.

60. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *op. cit.*

61. GUSTAVO ESTEVA, “El camino hacia el diálogo de vivires”, 155.

62. GUSTAVO ESTEVA, *La Insurrección en Curso*, *op. cit.*, 27.

63. ORLANDO FALS-BORDA, *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual: Los Nuevos Rumbos* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1987).

dos de los que hablaba Foucault y a partir de los cuales es posible articular alternativas que dejan ver la posibilidad de un mundo en el que caben muchos mundos.

A manera de conclusión: La inspiración Zapatista

Como se mencionó al inicio del texto, la intención no es dar por cerrada esta conversación sino exponer apenas algunas de las principales aportaciones del pensamiento de Gustavo Esteva y su relevancia para el estudio, el análisis y la práctica del giro decolonial, las cuales, como se estableció aquí, surgen de una aproximación que parte del postdesarrollo. A pesar de que el giro decolonial ha hecho importantes contribuciones a la forma en la que entendemos y analizamos al capitalismo contemporáneo —desde sus formas de explotación, extracción y expropiación, hasta el surgir de una transmodernidad y un pluriverso de alternativas—, algunas de sus aproximaciones han institucionalizado un sistema de sobreespecialización —conformado un juego de citas, cánones y posgrados—, lo que ha alejado al pensamiento de las luchas y resistencias que surgen desde el territorio. Asimismo, algunas personas representantes del giro decolonial han anclado las bases de su teoría en la identidad de quienes formulan el pensamiento decolonial en vez de enfocarse en las afinidades políticas, lo que también ha generado una situación incómoda del pensamiento decolonial con el papel de algunas instituciones, principalmente la del Estado.

Como nos recuerda Gustavo Esteva, el principal conflicto político de nuestros tiempos ya no está entre las clases políticas

y partidos de siempre, sino entre la vida y la muerte.⁶⁴ El resurgir de entramados comunitarios y organizaciones solidarias durante la pandemia del COVID-19 junto con *El viaje por la vida* de los Zapatistas en 2021 representaron la posibilidad de separarnos de la guerra total que hoy nos impone el capitalismo. Por un lado, demuestran lo ilusorio que resulta apelar a los gobiernos para hacer a las corporaciones menos dañinas. Pero por el otro, nos ofrecen la posibilidad de concretar un cambio a través de la articulación de “los muchos abajos”, es decir de una confluencia y un diálogo de viveres entre las alternativas que constituyen el pluriverso. Este es el espíritu que anima varias de las iniciativas que Gustavo Esteva dejó a través de sentir-pensar que incluyen: el tejido de colectivo de Crianzas Mutuas, el Espacio de Otros Horizontes y la conformación del Tejido Global De Alternativas,⁶⁵ espacios que se construyen a partir de la posibilidad de construir un diálogo de viveres desde los muchos abajos para construir un mundo en donde quepan muchos mundos.

El sentir-pensar de Gustavo Esteva parte de la crítica al desarrollo, de una construcción heurística y de la práctica misma del postdesarrollo. Esta aproximación permite extender la crítica no sólo a la forma en la que opera la colonialidad de poder, del ser y del conocimiento, sino a través de la posibilidad de reconocer las afinidades políticas de aquellos que se resisten a las formas de opresión en cualquier de sus vertientes (capitalismo, patriarcado, colonialismo) y que desde los entramados comunitarios buscan recuperar o regenerar los ámbitos comunitarios más allá de la identidad, basados

64. GUSTAVO ESTEVA, *Hacia una nueva era* (Colección Al Faro Zapatista: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2021).

65. Información con respecto a estas iniciativas puede encontrarse en los siguientes enlaces: <https://globaltapestryofalternatives.org/weavers:cmm>; <https://unitierra-oaxaca.org/libro/otros-horizontes-politicos-2018/> y <https://globaltapestryofalternatives.org/>

en la amistad, la sorpresa y la esperanza. Tomando el postdesarrollo como base, es posible: a) reconocer que la economización del pensamiento y el dogma de la escasez son un ámbito poco abordado por el giro decolonial, b) formular una crítica al capitalismo desde una perspectiva inmanente, la cual es clave para articular una lucha anticolonial y anticapitalista y c) dar paso a un pluriverso —propuesta en donde el giro decolonial y el postde-

sarrollo se encuentran —que se articule recuperando las críticas de la modernidad dentro de la modernidad misma. Este último punto recupera algunas corrientes como el anarquismo que critican los fundamentos teleológicos, la dualidad ontológica y la imposición de un universalismo eurocéntrico, a favor de una postura que promueva un diálogo de saberes y de vivieres, creando las bases y las prácticas de una insurrección cotidiana rebelde.⁶⁵



66. Véase: ALEXANDER DUNLAP, "I don't want your progress, it tries to kill me! Decolonial encounters and the anarchist critique of civilization." *Globalizations* (2021), 1-27; JESSE COHN, "White Anarchism's Trouble with Modernity". *Anarchist Essays* by Loughborough University's Anarchism Research Group, 2023.

Bibliografía

- Álvares, Lina y Coolsaet, Brendan. “Decolonizing Environmental Justice Studies: A Latin American Perspective”. *Capitalism, nature and Socialism*, 31(2), (2020) 50—69.
- Balagangahadra, S.N. *The heathen in his blindness: Asia, the west and the dynamic of religion*. Leiden, Brill, 2005.
- Castro Gómez, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editado por Santiago Castro-Gómez Ramón Grosfoguel, 79-92. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Cayley, David. *Ivan Illich. An Intellectual Journey*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2021.
- Césaire, Aimé. “Letter to Maurice Thorez.” *Social Text*, 103, 28(2) (1959) [2010], 145-152.
- Cohn, Jesse. *White Anarchism’s Trouble with Modernity. Anarchist Essays* by Loughborough University’s Anarchism Research Group, 2023.
- Coronil, F. “Beyond occidentalism: Toward non-imperial geohistorical categories.” *Cultural Anthropology*, 11(1) (1996): 52-87.
- Dinerstein, Ana Cecilia. *The politics of autonomy in Latin America. The art of organizing hope*. London: Palgrave MacMillan, 2015.
- Dunlap, Alexander. “Compost the Colony Exploring Anarchist Decolonization” *The anarchist Library* (2020). Disponible en <https://medium.com/tvergastein-journal/compost-the-colony-exploring-anarchist-decolonization-5e3f4301664a>
- Dunlap, Alexander. “I don’t want your progress, it tries to kill me! Decolonial encounters and the anarchist critique of civilization.” *Globalizations* (2021), 1-27.
- Dussel, Enrique. *Filosofía del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Ciudad de México: Akal/Inter Press, 2014.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. México: EZLN, 2015.
- Escobar, Arturo. “Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation” *Sustainability Science*, 10 (2015): 451–462.
- Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics. The real and the possible*. Durham: Duke University Press, 2020.
- Esteva, Gustavo. *La Insurrección en Curso*. En *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Coordinador Raúl Ornelas. 129-216. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Esteva, Gustavo. Time to enclose the enclosure with Marx and Ivan Illich. *The International Journal of Illich Studies*, 40(1) (2015): 71-96.
- Esteva, Gustavo. *La Libertad de Aprender: La Universidad de la Tierra*, 2017.
- Esteva, G. (2019) “El camino hacia el diálogo de vivires.” En *Diálogos y conflictos inter epistémicos en la construcción de una casa común*. Editado por Santiago Sartorello. (133-168.). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Esteva, Gustavo “Protegiendo la autonomía de la democracia” *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(91) (2020): 253-264.
- Esteva, Gustavo. *Hacia una nueva era*. Colección Al Faro Zapatista: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2021.

- Esteva, Gustavo. *Gustavo Esteva: a critique of development and other essays*. London: Routledge, 2022.
- Fals-Borda, Orlando. *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual: Los Nuevos Rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1987.
- Foucault, Michelle. *Defender la Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Fraser, Nancy. *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet —and What We Can Do About It*. London: Verso, 2022.
- Giraldo, Omar Felipe. *Multitudes Agroecológicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- González-Casanova, Pablo. *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Ciudad de México: Akal / Inter Press, 2017.
- González Gómez, Elías. “Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México.” *Xipe totek, Revista del departamento de Filosofía y Humanidades*, 31(118), (2022), 9-39.
- González Gómez, Elías y Tornel, Carlos. Bajo el volcán: Convivencialidad y comunalidad desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna. *Epikeia. Revista Electrónica del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades*, 44 (2022), 1-18.
- Gutierrez Aguilar, Raquel y Salazar Lohman, Huáscar. “Reproducción Comunitaria de la Vida. Pensando la transformación.” En *Producir lo Común. Entramados Comunitarios y luchas por la vida*. El Apantle, Madrid: Traficantes de Sueños (2019), 21-44.
- Graeber, David y Wengrow David. *The dawn of everything. A new history of humanity*. London: Penguin Random House, 2021.
- Grosfoguel, Ramón. *De la sociología de la descolonización al nuevo imperialismo decolonial*. Ciudad de México: Akal/Interpress, 2022.
- Holloway, John. *Hope in hopeless times*. London: Pluto Press, 2022.
- Holloway, John. “Forward” en *The Sociology of Freedom. Manifesto of a Democratic Civilization, Volume III*. de Öcalan, Abdullah, xi-xix, 2020.
- Illich, Iván. *Obras Reunidas Vol.1*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Jappe, Anselm. *La sociedad Autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. La Rioja, España: Pepitas de Calabaza, 2019.
- Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demaria, Federico y Acosta, Alberto (Eds.). *Pluriverse. A post-development Dictionary*. New Delhi: Tulika Books/Authors Upfront, 2019.
- Maiso, Jordi y Maura, Eduardo. Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 50(2014), 269-284.
- Maldonado Torres, Nelson. On the Coloniality of Human Rights. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114 (2017), 117-136.
- Mingolo, Walter y Walsh, Catherine. *On decoloniality. Concepts analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Moore, Jason W. *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso, 2015.
- Öcalan, Abdullah. *The sociology of Freedom. Manifesto of the Democratic Civilization, Volume II*. Oakland: P.M. Press, 2020.

- Prado, Abdennur. *Genealogía del Monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Ciudad de México: Akal, Inter Press, 2018.
- Quijano, Anibal e Wallerstein, Immanuel. "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system." *Determinants of Development* (1992), 549-557.
- Quinajo, Anibal. "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America." *International Sociology* 15(2), (2000), 215-232.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Robert, Jean. "¿Es posible pensar después de la economía?" *Ediciones del Lirio* (2011), 25-38.
- Robert, Jean. "El género vernáculo. Un concepto heurístico." *Revista De Pensamiento Y Cultura De La Buap.*, 2021.
- Robert, Jean y Borremans, Valentina. 'Prefacio' en *Iván Illich. Obras Reunidas 1*. Mexico: Fondo de Cultura Económica (2006), 13-40.
- Rodríguez, Iokiñe. "Latin American decolonial environmental justice." En *Environmental Justice, Key Issues*. Editado por Brendan Coolseat (78-93). London and New York: Routledge, 2021.
- Sachs Wolfgang (Ed.). *The Development Dictionary. A guide to knowledge as power*. London and New York: Zed Books (1991)[2010].
- Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South. Justice of Epistemicide*. London: Routledge, 2014.
- Tornel, Carlos y González Gómez, Elías. ¿Comunalizando a Marx?: La aportación de lo común y lo convivial desde Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna. *GEOgraphia*, 24(53), (2022), 1-20.
- Walsh, Catherine. "Interculturality and Decoloniality" en *On Coloniality. Concepts, Analytics and Praxis*. Walter Mingolo y Catherine Walsh, 2018, 57-80.
- Wilson, Japhy. *Extractivism and Universality. Inside and uprising in the Amazon*. London: Routledge, 2022.
- Zibechi, Raúl. *Mundos otros y pueblos en movimiento. Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina*. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra, 2022.

LOS DERECHOS HUMANOS EN LA PERSPECTIVA DE LA ÉTICA DE LA ALTERIDAD

CRISTIÁN CABRERA ALARCÓN*

* Doctorando Filosofía y Ciencias Humanas IAPE Universidad. Magister en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile; Magister en Teología, Universidad católica de Chile.

Resumen: En este artículo nos proponemos hacer una reflexión crítica de los Derechos Humanos desde la perspectiva de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. Lo que nos interesa es desarrollar una breve revisión al carácter universal de los DD.HH. en la medida que dicha universalidad puede ocultar el carácter singular de la otredad. Por tanto, se plantea la necesidad que tiene el derecho de estar atento a las nuevas exigencias de justicia que proviene más allá del derecho. A esto Lévinas lo denomina “resistencia ética” y permite respetar y responder a la alteridad radical de la otredad haciéndole la debida justicia.

Palabras claves: Derechos Humanos, ética, alteridad, justicia, Lévinas.

En este trabajo nos proponemos una tarea simple, elaborar una reflexión crítica sobre los Derechos Humanos (DD.HH.). Los DD.HH., sin duda, representan un gran logro del mundo occidental, resultado de un proceso de reflexión a partir de la catástrofe humana de las dos grandes guerras en el siglo XX. Sin embargo, los DD.HH. son también fuente de tensiones y conflictos de distinto tipo debido a los cuestionamientos sobre su alcance y a la comprensión que de ellos se tiene. En este trabajo buscamos analizar la pretensión de *universalidad* e *indivisibilidad* de los DD.HH.¹ Nos interesa reflexionar en la construcción del universal que sustenta los DD.HH., en el entendido que en él no sólo se define el alcance jurídico también supone una comprensión del ser humano, por lo tanto, puede estar lleno de parado-

jas y ambigüedades². Nuestro enfoque lo haremos desde la ética de la alteridad. Y nuestra fuente principal es el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Según Lévinas, el mundo moderno se caracteriza por la desaparición del propio sujeto en su afán de objetividad, el propio hombre quiere comprenderse a costa de su desaparición por medio de su raciocinio; es la crisis del humanismo moderno, según el filósofo lituano-francés³. Esto bien puede relacionarse con una crítica al universalismo de los derechos del hombre en su pretensión normativa. Los aspectos que incluye la validez o las pretensiones normativas de los DD.HH. son:

Ellos tienen una validez: a) universal, es decir, para todos sin excepción; b) categórica, es decir, para todos de

1. *20 claves para conocer y comprender mejor los derechos humanos*, (México: OACNUDH, 2011), 6.

2. ÉTIENNE BALIBAR, *Universales. Feminismos, de construcción, traducción* (Santiago de Chile: La Pólvara, 2021), 15.

3. EMMANUEL LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre* (México D.F.: Siglo XXI, 1993), 89-90.



modo incondicional; c) igualitaria, es decir, para todos en igual medida; d) idéntica, es decir, para todos con el mismo significado; y, finalmente, e) indivisible, es decir, para todos en forma completa”.⁴

La ética de la alteridad, por supuesto, no deja de dar importancia al vivir con otros, a la necesidad de un marco normativo regulatorio de la convivencia, a fijar derechos individuales y sociales, a valorar las instituciones y su rol en la sociedad. No obstante, con todo esto, hay un aspecto que escapa a las normas y a las instituciones, un aspecto anterior al derecho y a las costumbres y es la condición irreductible del otro. El otro, en una ética de la alteridad, se deja representar por una norma que vela por él, se deja expresar en conceptos como el de “dignidad” o “igualdad” que recogen un cierto aspecto de su condición en función de la comunicación social y de los acuerdos sociales, jurídicos y políticos. Pese a esto, en una ética de la alteridad, lo más relevante, es lo irrepresentable de su condición porque es lo que deja abierta la demanda ética. Una norma podría ser reductora de la novedad que porta el otro, en su intento de representarlo, podría dejar fuera su diferencia más significativa. Una ética de la alteridad reve-

la los límites de la norma, en la medida en que éstos están, son injustos o deslegitiman una diferencia privándola de su derecho a existir. En este sentido, la ética de la alteridad, desafía el campo de la normatividad, no sólo jurídica, también la normatividad social y cultural. Plantea un desafío crítico al efecto de realidad producido por la norma. Al espacio de legitimidad pública que la norma instituye. La norma introduce un estado de cosas aceptable y legítimo, este estado de cosas, cultural, social, político, es puesto en cuestión por lo que está fuera de ella. Precisamente, la diferencia irreductible del otro. En este sentido, la ética de la alteridad hace una gran contribución al enfatizar el componente crítico de toda ética. Por tanto, no se trata sólo de legitimar racionalmente unos determinados derechos, y de alcanzar un nivel aceptable de justicia, sino también de ponerlos en cuestión, de ampliarlos. Y no siempre con la intención o el resultado de acoger o incluir al otro, sino, sobre todo, de respetarlo y reconocerlo en su diferencia.

Nuestra tesis es que el concepto de alteridad levinasiano, más allá del rol del Estado como garante de los DD.HH., y del universalismo de los derechos, permite, tomando una expresión de Étienne Balibar, la “subversión política”⁵, se trataría de un universalismo negativo o anárquico

4. FÉLIX REÁTEGUI (coord.), *Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad* (Lima: PUCP, 2008), 15-16.

5. *Op. cit.*, 17.

más que de una positividad histórica (el otro es el que me incomoda, me descentra, me llama y responsabiliza), o de una “resistencia ética”, como lo expresa Lévinas. Esta tesis se sostiene en la propia evolución histórica de los DD.HH. En un tiempo cobraron importancia ciertos derechos, luego surgió la necesidad de ampliarlos incluyendo otros derechos que expresan dimensiones que los primeros no hacen visible. Hoy hablamos ya de una tercera generación de los DD.HH. Esto, hasta cierto punto, ha sido gracias a la “subversión política”, a las luchas, y los diversos conflictos surgidos de las distintas reclamaciones de quienes quedan fuera de la norma o de los que simplemente no son reconocidos como sujetos de derechos. Es decir, a la ampliación del campo de normatividad de los derechos, respecto de lo que estos no alcanzan a expresar o de lo que expresan mal. O también, porque estos derechos no logran interpretar a las comunidades concretas o porque no todos ellos son igualmente relevantes o prioritarios. Esta es otra forma de desconsideración del campo de normatividad desplegado por el derecho en abstracto. Aquí es donde se hace relevante el aporte de la ética de la alteridad en su versión levinasiana. En este factor necesario de descoincidencia entre el derecho y la diferencia irreducible del otro.

En su artículo “*Los derechos humanos y los derechos del otro*”, Lévinas, bajo el dato previo de que la modernidad, paradójicamente, se caracteriza por ser una época en la que el ser humano se ha vuelto superfluo, hace las siguientes reflexiones sobre los DD.HH. Los derechos humanos, según nuestro autor, reposan en un “derecho

original”.⁶ Es lo que hace de ellos algo anterior a las causas históricas, psicológicas o sociales que le han dado lugar. En este sentido, se trata “de derechos más legítimos que cualquier legislación, más justos que cualquier justificación”.⁷ El derecho original aludido por Lévinas es la “medida de todo derecho”, por lo tanto, de una ética anterior a la ontología. Nuestro autor está pensando un derecho precedente (inmemorial) al derecho en tanto fijación jurídica, incluso, no sólo anterior, también independiente a la naturaleza y al cuerpo social, independiente incluso a los méritos morales del ser humano, a su tradición cultural y a toda jurisprudencia. Lo interesante en este contexto, es lo que asevera Lévinas, en la línea de la razón kantiana, respecto de este “derecho original”. Esta referencia a Kant es importante porque es gracias a este autor que los DD.HH. son pensados, en una primera instancia, en el marco de una racionalidad universal, por lo tanto, como derechos igualmente universales. El derecho original, según Lévinas, es anterior al *a priori* kantiano.⁸ El derecho original es anterior “a toda consagración por una voluntad que pretendería abusivamente ser tomada por razón”.⁹ Lévinas hará una crítica al universalismo de la razón según fines introducida por el pensamiento de Kant en la concepción de los derechos del hombre. Sin embargo, sólo considera aceptable pensar el derecho original con base a un *a priori* si este remite a “una altura, señala Lévinas, más antigua y más alta que la que se escinde en voluntad y razón”. Así entonces se trataría de “derechos humanos, que no tienen por lo tanto que ser conferidos, serían irrevocables e inalienables”¹⁰. Concebidos de este

6. EMMANUEL LÉVINAS, *Fuera del sujeto* (Madrid: Caparrós, 2002), 131.

7. *Ibidem.*

8. *Ibidem.*, 132.

9. *Ibidem.*, 131.

10. *Ibidem.*, 132.

modo “los derechos humanos, independientes de toda confrontación, “expresan de cada hombre la alteridad o el absoluto, la suspensión de toda referencia: desgarramiento del orden determinante de la naturaleza y del cuerpo social”¹¹. En este trabajo nos interesa pensar, precisamente, este desgarramiento o esta suspensión que supone la alteridad. Lévinas en otro lugar llama también a esta experiencia que horada el universal, “resistencia ética”. Explica este desgarramiento señalando que no se trata de una abstracción cualquiera. “Marca la identidad absoluta de la persona, es decir, de lo no intercambiable, incomparable y único. Unicidad, más allá de la individualidad de individuos múltiples en su género”¹².

No se trata de una abstracción, sino de la unicidad de la persona, que para Lévinas, “permanece precisamente concreta en forma de los diversos derechos del hombre reivindicados, incondicionalmente, bajo las diversas necesidades de lo real como modos distintos de la libertad”¹³. La paradoja de los derechos universales, en su forma filosófica, histórica o jurídica, es que no atiende ni de manera completa, tampoco objetiva a la singularidad de la experiencia. La alteridad del derecho original, tal como lo plantea Lévinas, contribuye a hacer de los derechos humanos un grito y un reclamo a partir, precisamente, de las diferencias y de las reclamaciones singulares al margen del derecho establecido. En este sentido, el derecho no tiene que igualar, tiene que estar abierto a la desproporción, a la diferencia, para que así pueda concordar con los reclamos éticos. Precisa-

mente, el fondo de los DD.HH. es un asunto ético fundamentalmente. En una conferencia titulada, *Trascendencia y altura*, uno de los presentes señala a Lévinas que no es conveniente insistir en una diferencia absoluta entre los hombres. Dentro de la respuesta ofrecida por el filósofo lituano-francés a la observación de su interlocutor expresa lo siguiente: “todos los hombres son iguales, pero no son los mismos”¹⁴.

Lévinas se pregunta si la unicidad de la persona no deriva en el riesgo del conflicto entre libertades: “¿Una libertad no es [...] para la otra voluntad, su negación posible y así, al menos, una limitación?”¹⁵. Ante esta posibilidad se requiere la mediación de la justicia, “un derecho justo, conforme a las leyes universales”. Sin embargo, escribe Lévinas, “esta justicia no deja de ser una cierta limitación del derecho y de la voluntad libre”. Nuestro autor apunta su crítica al universalismo de la razón práctica y si esta no termina convirtiendo a la persona en un objeto al pasarlo por la “balanza de la justicia” o el cálculo.¹⁶ Refiriéndose a la razón práctica de Kant, Lévinas afirma: “La universalidad de la máxima de acción que querría la voluntad asimilada a la *razón práctica*, puede no responder a toda la buena voluntad”¹⁷. Según Lévinas, esta justicia, en su acepción kantiana, le interesa más el derecho como instancia institucional, “busca la estabilidad de los poderes del Estado”, y la obediencia a la ley. Justicia en función de las necesidades del Estado y del orden social racional. Para nuestro autor, la defensa de los derechos humanos “responde a una vocación exterior al

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. EMMANUEL LÉVINAS, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura* (Madrid: Trotta, 2001), 120.

15. *Op. cit.*, 137.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.



Estado”¹⁸. Lo que implicaría reconocer su extraterritorialidad. A partir de acá habría que pensar otro sentido de la justicia, más allá de la limitación entre libertades que se comprometen y llegan a concesiones. Una justicia, según nuestro autor, ineludible que requiere de otra “autoridad”. Es decir, ya no se trata de libertades en pugna para la cual existe una justicia práctica que administra y cálculo las soluciones del litigio, sino de *proximidad*. Para Lévinas la esencia del ser razonable designa la aptitud del individuo para erigirse en único en su género, absolutamente diferente a todos los otros, y en esta diferencia ser-no-indiferente al otro.¹⁹ Es decir, de la singularidad de cada uno, de la diferencia original entre los hombres, que los vuelve hacia los otros: “La reciprocidad es una estructura fundada en una desigualdad de origen. Para que la igualdad haga su entrada en el

mundo, es necesario que los seres puedan exigir de sí más de lo que exigen del otro, que asuman responsabilidades de las que depende la suerte de la humanidad y que se figuren, en ese sentido, a título aparte respecto de ella [...] Se trata de un particularismo que condiciona la universalidad”²⁰. Donde el otro, escribe nuestro autor, me concierne (*regarde*) y tengo que responder a él. Ese otro es rostro que me llama. La proximidad, la justicia que es altura, consiste en el ejercicio en el que el yo se desprende de su “vuelta a sí”, de su autoafirmación, de su egoísmo para responder al otro. Esta no-indiferencia hay que pensarla, para Lévinas, a partir del encuentro en el que el deseo de paz es el primer lenguaje. En este encuentro, o como la denomina Lévinas, en esta *fraternidad* donde los derechos humanos encuentran estabilidad y garantías más que las que puede ofrecer

18. *Ibidem.*, 138.

19. *Ibidem.*, 139.

20. EMMANUEL LÉVINAS, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (Buenos Aires: Lilmod, 2005), 111.

un Estado. Como hemos dicho, Lévinas no resta importancia a las instituciones al punto de querer terminar con ellas, pero cree que no son las instituciones el lugar principal de una ética de los derechos humanos. Escribe Lévinas, “en lo concreto, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder”²¹.

La fenomenología de los derechos humanos debe describirse como “deberes para un yo, como mis deberes en la fraternidad”. No se trata de una generalización de los deberes, como los que impone el derecho positivo, sino como una investidura de mi propia libertad. No la libertad que ve en la voluntad del otro los límites de la propia, más bien, una libertad interpelada antes de toda elección por la responsabilidad por el otro. Es decir, una responsabilidad inagotable que se mostraría en la fraternidad humana. La socialidad, base del compromiso por los derechos, es pensada por Lévinas como fraternidad, es decir, no como una totalidad englobante de las particularidades o por una coincidencia de género, sino por el hecho de no poder estar nunca genuinamente con los otros. “La proximidad del otro no remite a una posición en el ser, sino a su capacidad de irrumpir en la esencia, de desgarrarla, y por ello de inquietar a la conciencia” -, otorgándome un mandato irrecusable de responsabilidad para con él.²² El Otro, escribe Lévinas:

[...] no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la

comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad.²³

Agrega:

El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia²⁴ [...] El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez —desde su hambre—, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada.²⁵

De acuerdo con Lévinas, en la defensa de los derechos humanos, convendría no comprenderlos exclusivamente a partir de una libertad que, virtualmente, sería ya la negación de toda otra libertad, y en la que, entre uno y otro, el arreglo justo no consistiría más que en una mutua limitación, es decir, una medida abstracta. Es necesario más bien que las proporciones sean admitidas por las voluntades libres en razón de una paz previa que no sería la no agresión pura y simple, sino que comportaría, por así decirlo, una positiv-

21. *Ibidem.*, 140.

22. RAÚL MADRID, “Una aproximación a Lévinas y los derechos humanos (o como la postmodernidad puede sorprendernos)”, *Revista de Estudos Constitucionais e Teoria do Direito*, janeiro-junho, (2009) 102.

23. EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1999), 207.

24. *Ibidem.*, 208.

25. *Ibidem.*, 213-214.

dad propia cuya idea de bondad sugiere el *des-inter-esamiento* procedente del amor, para el cual lo único absolutamente otro puede solamente significar su sentido en el amado y en sí mismo. El tema de la humanidad, del Tercero y de la justicia como institución, es abordado con la noción de proximidad, como indicamos arriba. Pero será verdadera justicia si parte de lo que Lévinas ha dicho antes sobre el rostro y la alteridad. La justicia será necesaria porque es necesario un cálculo entre los hombres, surge entonces la ontología.²⁶ En este contexto “los derechos humanos son preconventionales e inalienables, debido a que su entrada en vigor depende absolutamente de la irrupción en el ser de lo Otro del otro, de la huella del rostro. Sólo porque el otro es absolutamente otro es que no puede ser reificado, ni oprimido, ni violentado, siendo el mandato principal de la ética el “no matarás”²⁷. ¿Qué protegen los derechos humanos? En Lévinas, la vulnerabilidad: el otro que puedo querer matar, pero no debo matar²⁸ “[...] si pensamos los derechos humanos como una de las grandes invenciones de la humanidad para hacer frente a aquellas formas de poder que vulneran la autonomía, la inteligencia o la libertad humanas en cualquiera de sus manifestaciones”²⁹. La alteridad levinasiana obliga más que cualquier derecho, porque es anterior al derecho como institución. “La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder”³⁰. De esta manera, “los derechos humanos no son más que la institucionalización, la objetivación, la traducción a categorías

lingüísticas ontológicas del movimiento no-ontológico y asimétrico de la ética, según la cual mi prójimo no es nunca un objeto para mis poderes”³¹. “[E]l sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción. Es responsabilidad antes de ser intencionalidad”³².

A partir de la responsabilidad más antigua que el *conatus* de la sustancia, más antigua que el comienzo y el principio, a partir de lo an-árquico, el yo vuelto a sí, responsable del Otro, es decir, sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma —rehén de todos los otros que precisamente *otros* no pertenecen al mismo género que el yo, porque soy responsable de ellos sin preocuparme de su responsabilidad con respecto a mí porque, aún de ella, soy, al finde cuentas y desde el comienzo, responsable— el yo, yo soy hombre que soporta el universo, “pleno de todas las cosas”³³.

La diferencia o alteridad de la que nos habla Lévinas no se desentiende ni es indiferente de los otros, por el contrario, lleva en sus manos la responsabilidad por todos. Asume la carga y la iniciativa, anterior a toda elección de la propia libertad. La diferencia constituye una relación, pero de un tipo singular: “La “resistencia” del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética”. En otra parte, escribe: “la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética”³⁴. Se trata, por tanto, del mandato de la vulnerabilidad.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*, op. cit., 102.

29. MARIO ÁLVAREZ LEDESMA, *Acerca del concepto “Derechos Humanos”* (México, et al.: McGraw-Hill, 1998), XII.

30. *Op. cit.*, 211.

31. *Op. cit.*, 104.

32. EMMANUEL LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, 99-100.

33. *Ibidem.*, 110-111.

34. EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, 212.

Para concluir, el reconocimiento del otro no debe ser reducido a la idea de un “otro generalizado”, debe ser pensado y asumido en términos prácticos desde un “otro concreto”³⁵. Es decir, desde las experiencias de vulnerabilidad y vulneración. Desde lo que el derecho y las instituciones no alcanzan a cubrir, persiguiendo un ideal, contrastado con la realidad, que nutra la crítica de las distintas construcciones históricas de sociedad y convivencia. En este sentido escribe Benhabid, “Si te reconozco como un ser con derecho a derechos sólo porque eres como yo, entonces estoy negando tu individualidad fundamental, que implica tu ser diferente. Si me niego a reconocerte como un ser con derecho a derechos por tu marcada otredad respecto de mí, entonces estoy negando nuestra común humanidad”. Para esta autora, el universa-

lismo de los derechos humanos no puede consistir en una esencia humana, sino más bien en una resistencia ética al estilo levinasiano. El universalismo de los DD.HH. es una experiencia por construir comunidad que se lleva a cabo en diversidad, en conflicto, división y luchas. “El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mudo es”³⁶. A partir de esta crítica los DD.HH. se vuelven apropiables por cualquiera singularidad y realidad concreta. Los DD.HH. son un horizonte, que conforme avanzamos, se desplaza, así la perspectiva emancipatoria de los DD.HH., permanece abierta e inagotable mediante un ideal de justicia siempre pendiente, siempre pospuesto, siempre crítico con sus logros, desafiante de las normas y del campo de la normatividad ética.

Bibliografía

- Álvarez, Mario. *Acerca del concepto “Derechos Humanos”*. México, et al.: McGraw-Hill, 1998.
- Balibar, Étienne. *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*. Santiago de Chile: La Pólvara, 2021.
- Benhabid, Seyla. “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”. *Revista de Filosofía Moral y Política ISEGORÍ*, N° 39, julio-diciembre, 2008, 175-203.
- Lévinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparros, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Lévinas, Emmanuel. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmód, 2005.
- Madrid, Raúl. “Una aproximación a Lévinas y los derechos humanos (o como la postmodernidad puede sorprendernos)”. *Revista de Estudos Constitucionais e Teoria do Direito*, janeiro-junho, 2009.
- Reategui, Félix. *Filosofía de los derechos humanos y tendencias de actualidad*. Lima: PUCP, 2008.

35. SEYLA BENHABID, “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Revista de Filosofía Moral y Política ISEGORIA*, N° 39, (julio-diciembre, 2008) 190.

36. *Ibidem.*, 191.

LA POSVERDAD EN NUESTRAS VIDAS: DESAFÍOS URGENTES Y APUESTAS PARA COMBATIRLA

DIEGO NOEL RAMOS ROJAS*

*Profesor de la Dirección de Información Académica del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Resumen: El concepto de verdad es sumamente complejo, por ende, el neologismo posverdad acentúa dicha complejidad, especialmente al intentar analizar fenómenos relacionados a la desinformación, los cuales están presentes en la vida cotidiana de los tiempos actuales. En este escenario convulso los medios de comunicación han jugado un papel importante en la configuración de la opinión pública; con el arribo de la infocracia nos enfrentamos como ciudadanos y consumidores a la incertidumbre y a la producción de narrativas engañosas. Este texto pretende dialogar desde un pensamiento crítico y avivar la discusión en torno a la infodemia y los contenidos desinformantes. Cerramos con una de las principales apuestas para combatir la desinformación: la cultura de la verificación de información, un trabajo colaborativo al que todos podemos aportar.

Palabras clave: Desinformación; Posverdad; Verificación; Noticias falsas.

Antes de plantear el fenómeno de la posverdad, es necesario señalar que el sentido mismo de la verdad no es unívoco. Existen usos y tratamientos distintos de la “verdad” o de lo “verdadero” en la vida cotidiana, las distinciones son, en ocasiones, muy sutiles.¹ La verdad puede ser un objeto, por abstracto e intangible que fuese, un ejemplo en el lenguaje común sería la expresión “me apego a la verdad”,

como un objeto que impone condiciones, tal y como ocurre en el campo del derecho —la verdad como objeto auténtico—. Otro sentido es la expresión “es verdad, está oscuro”, se trata de un uso para confirmar aquello que se afirma, por si hubiera dudas y se tenga que comprobar el hecho empíricamente —la verdad como objeto real—. Cuando decimos la frase “el verdadero tequila es el de Jalisco” se

1. ANA ISABEL OLIVEROS, Verdad en LUIS VEGA REÑÓN y PAULA OLMOS GÓMEZ (Eds.). *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (Madrid: Editorial Trotta, 2011).



plantea una preferencia, pero sobre todo se argumenta la autenticidad de lo que se entiende por tequila. Cuando apelamos a la confianza mediante frases como ¡de verdad! se busca validar lo que decimos, aquello que es de fiar, auténtico, real, consistente y acorde a lo que se enuncia —la verdad como adecuación de la realidad—.

Las definiciones de la “verdad” han variado desde la antigüedad a la actualidad, dependiendo de la perspectiva con la que se acerque el sujeto al problema en cuestión. La mirada más esencialista u ontológica la encontramos en pensadores como Platón, Parménides, Heidegger que conciben una realidad monolítica, evidente, universal e irrefutable, es decir, una verdad racional y lógica, pero abstracta, sin lugar al diálogo con los datos que se obtienen de los sentidos.¹ El filósofo John Austin fue un precursor en entender lo “verdadero” como una relación lingüística pragmática entre lo que se cree y se asevera con lo que se observa,

de la conexión entre los enunciados con los hechos y sus circunstancias correspondientes: “la relación entre las palabras y el mundo”. Se trata entonces de una constante evaluación de los enunciados que ocurren en un contexto de carácter descriptivo.³

En su teoría de la Acción Comunicativa, Habermas⁴ concibe “la verdad” como un acto de habla dentro de un contexto de justificación que propicia la intersubjetividad. Se trata de un acto de habla constata-tivo orientado al entendimiento, que tiene como función exponer estados de cosas del mundo objetivo, cuya pretensión de validez —algo que presentamos como susceptible de comprobación intersubjetiva— es lo “verdadero”, siempre vinculado a los enunciados que afirmamos en la práctica comunicativa cotidiana y que intentamos confirmar y justificar con los otros, con los que nos relacionamos, convencer al otro de algo dentro de un marco de controversia y de disputa.

2. *Ibid.*

3. JAIME NUBIOLA, “J. L. Austin: análisis y verdad”, *Anuario Filosófico*, 10, 2 (1977), 211-224.

4. JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. tomos I y II (Buenos Aires: Taurus, 1990).

Los medios de comunicación y las noticias falsas

Un actor de suma importancia en la enunciación de “lo verdadero” han sido los medios masivos de comunicación. Thompson habla de los medios de comunicación como espacios predominantes para la transmisión de formas simbólicas —complejas— que perpetúan las relaciones de dominación —asimétricas—, dando como resultado que la cultura moderna se mediatizara y que, por ende, el significado se mantenga al servicio del poder.⁵ Fowks coincide con otros estudiosos al señalar que los medios de comunicación construyen el relato de los hechos y que, además, son los que escogen a qué voces le dan lugar en narrativas desiguales.⁶

Cuando hablamos de los tomadores de decisiones, nos referimos no solamente a los dueños de las empresas de medios, sino a los grupos de poder —empresarios y actores políticos predominantes— quienes, en su búsqueda de mayor control de la realidad, la distorsionan con emociones —un ejemplo es el miedo— y prejuicios —un ejemplo son los estereotipos—, causando a la postre una serie de daños en los intereses públicos, en la vida democrática, en la participación de los ciudadanos, en la economía en todas sus escalas, en la confianza de los usuarios, todo esto bajo la captura de la desinformación. Un ejemplo claro ocurre en las campañas electorales, donde la democracia entra en alarma por ser un campo muy fructífero para la desinformación.

Para explicar la complejidad de este fenómeno, aunque no nuevo sí consolidado, en el discurso público, comen-

zó a emplearse el término “posverdad”; el diccionario de Oxford lo define de la siguiente manera: “denota circunstancias en que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública, que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal”.⁷ Si bien, casos como el Brexit y la presidencia de Donald Trump constatan la llegada de la posverdad en el año 2016, la desinformación ya estaba dando frutos de una manera impresionante, ahí tenemos el caso de Pizzagate y la pizzería Comet Ping Pong o el asesinato de Seth Rich, empleado del The Democratic National Committee (DNC), ambos fueron víctimas de teorías de conspiración en ese mismo año.⁸

Si bien las empresas periodísticas mantienen una importante presencia en la opinión pública, son las redes sociales digitales las que difunden más mensajes masivos noticiosos o de “tipo noticiosos”, mediante ciertos comunicadores en internet —youtubers, influencers, tiktokers, entre otros—. Algunos de ellos sin profesión ni ética reproducen mensajes sin verificar en sus canales, empatando sus intereses con los intereses políticos o empresariales con el ánimo de lucrar a costa de la información. Una parte importante de la sociedad ha dejado de creer en la prensa y de consumir noticias, buscando declaraciones u otras versiones en la red que, lejos de permitir el contraste y evaluación de la información, consiguen avivar las creencias personales en forma de cajas de resonancia.

Siguiendo a Fowks, entendemos la inmediatez como “un valor periodístico que trajo una mayor cantidad de noticias no confirmadas o falsas, y ha golpeado uno

5. JOHN B. THOMPSON, *Ideology and modern culture* (Cambridge: Polity Press, 1990).

6. JACQUELINE FOWKS, *Mecanismos de la posverdad*. (Lima: FCE, CISEPA, PUCP, 2017).

7. OXFORD UNIVERSITY, *Oxford English Dictionary* (Oxford: University Press, 2018).

8. ANDREW ROSSI (director). (2020). *Posverdad. Desinformación y el costo de las fake news* [Documental]. HBO productions.

de los principios del periodismo: la verificación de la información”.⁹ Tres elementos se unen, los generadores de contenido “no profesionales” de noticias, la supuesta “gratuidad” de las redes sociales digitales y la inmediatez que trajo consigo un flujo constante de cantidades enormes de información no verificada; el resultado de esta mezcla produce casos de desinformación y, por ende, de posverdad.

En el 2016 se reveló como palabra del año al neologismo *Post-truth*; en el 2017 otra más sería seleccionada como la palabra más utilizada: *Fake news*. ¿Qué es una noticia falsa? Son informaciones falsas diseñadas para hacerse pasar por noticias con el objetivo de difundir un engaño de forma deliberada.¹⁰ Aunque desde sus inicios la prensa ha inventado historias, los antecedentes de la ausencia de evidencia o informaciones segadas, incompletas y ambiguas se remontan a la antigüedad —el engaño, el rumor y la propaganda son un ejemplo—.¹¹ Es interesante como algo tan añejo vino a expresarse con el término “noticias falsas” que se acuñó por primera vez a fines del siglo XIX en los Estados Unidos.

Las noticias falsas buscan emular a las noticias con dolo, si meramente fuera producto del error humano se consideraría *misinformation* —información errónea sin intencionalidad—, pero aquí estamos ante la *desinformation* —que difunde información con el propósito de engañar—.¹² Sabemos que las plataformas de los gigan-

tes tecnológicos como *Google*, *Facebook*, *youtube*, *Tik Tok* y *twitter*, representan la mayor fuente de difusión de noticias falsas, sin embargo, aunque no es suficiente, las plataformas digitales han mostrado una postura activa para mitigar la circulación de la desinformación entre sus comunidades.

Las *Fake news* buscan introducirse en medios legítimos, y en la medida de lo posible, prestigiosos. Ritcher Morales señala que adolecen de lo que los griegos denominaban *alétheia* —la sinceridad de los hechos y la realidad—, para los romanos *veritas*. “Si comunicar la verdad de las cosas es informar, mentir es desinformar, viola el derecho a la información. La expresión noticia falsa es contradictoria en sus términos porque la falsedad no es noticia”.¹³

La posverdad y las *Fake news* —aunque esta última palabra es problemática— están relacionadas, pues representan la maquinaria, los medios, el dominio y las herramientas para buscar el poder a toda costa, para atraer los votos del electorado, las visitas a sitios web, los *likes*, los *retweets*, los seguidores, los comentarios en las redes sociales digitales, por lo que la veracidad dejó de ser relevante en el juego de las campañas electorales. Para el sistema neoliberal es más lucrativo instalar una opinión pública, que sea reproducida inmediatamente por los propios usuarios, que promover la reflexión y el pensamiento crítico. Es más

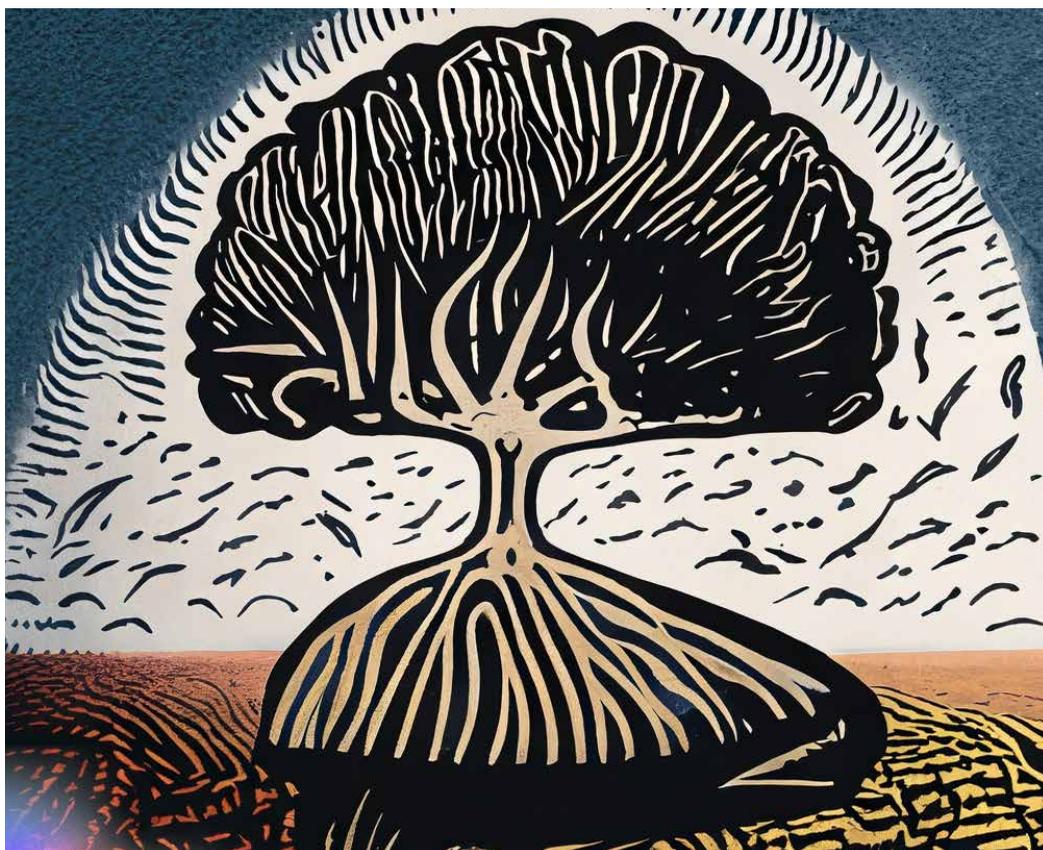
9. JACQUELINE FOWKS, *op. cit.*, 18.

10. MARC AMORÓS GARCÍA, *Fake news. La verdad de las noticias falsas* (Barcelona: Plataforma Editorial, 2018).

11. ULRICH RITCHER MORALES, *El ciudadano digital. Fake news y posverdad en la era de internet* (México: Editorial Océano, 2018).

12. L. FLORIDI, y A. A. MORÁN REYES, “Pasos a seguir para la filosofía de la información”, *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 35, 2 (2012), 213–218. <https://bit.ly/3AkKis2>; S. SEQUOIAH—GRAYSON y L. FLORIDI, Semantic conceptions of information, en E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2022. <https://stanford.io/3OTcnLb>; G. SIMÓN RÍOS, Misinformation y desinformation en la infodemia, en J. OYARCE CRUZ (coord.), *Infodemia. La otra cara de la información* (RIA editorial, 2021).

13. JOSÉ MARÍA DESANTES GUANTE, et al., *Derecho a la información II. Los mensajes informativos* (Madrid: Colex, 1994), 57.



sencillo como sociedad creer en historias que nos hablen de realidades empatadas a nuestras emociones y creencias personales, por muy erróneas que sean.

El régimen de la información

La pandemia por Covid-19, además de una crisis sanitaria, vino a agudizar más la problemática de la desinformación y a reflejar las carencias en las competencias informacionales. Dicha emergencia sanitaria reflejó dos grandes problemas informativos y de comunicación social: por un lado, que la desinformación supera a la agenda política y por otro lado, la ausencia de criterios para discernir hechos sobre ciencia y salud en los medios informativos y en las redes socio

digitales¹⁴; el término “infodemia”, acuñado por la Organización Mundial de la Salud, habla de un tipo de propagación de información —en algunos casos correcta, en otros no— respecto de un tema en particular. Se trata de un exceso de información que impidió a las personas encontrar fuentes confiables en un escenario pandémico.¹⁵ La cantidad de información existente en el mundo crece sin cesar, es sumamente difícil medirla, ya que todos somos productores de información y que, además se produce en contextos muy diversos y sin ninguna clase de regulación.¹⁶

Vivimos en una sociedad de la información, eso es innegable, y esta tiene al menos diez características, algunas de ellas son la abundancia, la desigualdad y la desorientación: más información, menor

14. LUIS ROBERTO CASTRILLÓN, La desinformación en tiempos de Covid-19: una infodemia advertida. *La desinformación en la era del coronavirus* (Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales, 2022).

15. Organización Panamericana de la Salud, *Entender la infodemia y la desinformación en la lucha contra la Covid-19*, 2020. OPS, <https://t.ly/dmVx>

16. A. Cornella, “El uso de la información en las empresas”, *El profesional de la información*, 7(1998), 10.

comprensión y un acceso desigual a internet; otra de ellas es la heterogeneidad, la red se ha vuelto un foro de manifestaciones diversas, dando cabida a los prejuicios y a los discursos de odio.¹⁷ Por su parte, Scott Lash habla de una sociedad desinformada de la información donde el valor de la información es efímero y no hay lugar para la reflexión y el argumento razonado, por el contrario, persiste la irracional sobrecarga informativa, la información errónea y la información descontrolada.¹⁸

Paradójicamente, vivimos en una era de la información donde la desinformación es una constante¹⁹ y donde los medios de comunicación e internet ocupan un lugar privilegiado en las luchas del poder político, usando como principal arma al “escándalo”; se trata de una sociedad red en la que existen tanto movimientos interconectados que aprovechan la revolución tecnológica para resistir como una “política informacional impulsada por las tecnologías”.²⁰

Byung-Chul Han habla de la infocracia como un nuevo régimen, uno que ha dejado atrás al régimen disciplinar hacia los cuerpos —control biopolítico—, inclusive al régimen de la mediatización —la mediocracia y la importancia del espectáculo—. En la infocracia el espectáculo lo hacemos todos, nos producimos a nosotros mismos para ponernos en escena en las redes sociales digitales —entre más datos generamos, más eficaz es la vigilancia—.²¹ No importa el discurso, sino el algoritmo que aspira al control de las mentes —control psicopolítico—, por encima del control de

los cuerpos. La basta información y la digitalización se apodera de la esfera política y provoca distorsiones y trastornos masivos en el proceso democrático, la democracia está degenerando en infocracia, es decir, esta última es más rápida que la democracia —lenta, larga y tediosa— y es más seductora, pues te hace creer que eres libre de pensar y hacer lo que deseas.

En el régimen de la información se acabó la pretensión de validez de la acción comunicativa, principalmente porque “el otro” ya no existe, lo dejamos de escuchar para alimentar el narcisismo —cajas de resonancia—. Ni los argumentos ni los razonamientos tienen cabida en los *tweets* o los memes que se propagan de forma viral, la infocracia tiene sus lógicas, por eso la infodemia sigue vigente, es resistente a la verdad. Estamos ante un capitalismo de la información que se basa en la comunicación y en la creación de redes que busca que el sujeto del régimen no se sienta dócil u obediente, sino que se crea libre, auténtico y creativo, un ser que se produce y se realiza a sí mismo.²² Este capitalismo de la información se apropia de técnicas de poder neoliberales usando nociones como la libertad, la comunicación y la comunidad, dejándonos a merced de las operaciones algorítmicas, presas del dataísmo.

De acuerdo con Castrillón, el fenómeno de la desinformación puede verse como un “proceso de infección de la comunicación pública” causados por una circulación cuantiosa de datos, mensajes y contenidos imprecisos, falsos, engañosos o mal intencionados.²³ La desinformación se magni-

17. Raúl Trejo Delarbre, “Vivir en la Sociedad de la Información. Orden global y dimensiones locales en el universo digital”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, 2011.

18. S. LASH, *Crítica de la información* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002).

19. PASCUAL SERRANO, *Desinformación. Cómo los medios ocultan el mundo* (Barcelona: Ediciones Península, 2020).

20. MANUEL CASTELLS, *La era de la información. Vol. II, El poder de la identidad* (Madrid: Siglo XXI editores, 1999), 361.

21. Byung-Chul Han, *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. (Madrid: Editorial Taurus, 2022).

22. *Ibid.*

23. LUIS ROBERTO CASTRILLÓN, *op. cit.*, 15 y 24.

fica y fragmenta la realidad que vivimos, los medios se nutren de la propaganda y los grupos de poder —principalmente la clase política y empresarial— utilizan la maquinaria de las noticias falsas y engañosas para que la sociedad alcance un estado de desorientación y niegue la idea de “la verdad”. Ante este pésimo escenario es vital tomar en cuenta al periodismo de verificación, clave para la supervivencia de la democracia porque ofrece información documentada a los ciudadanos para la toma de decisiones. Si bien se trata de un proceso imperfecto que trata de llegar lo más cerca de la verdad posible es, hasta este momento, la única forma de combatir a la desinformación.

La apuesta por una cultura de la verificación de información

Una de las grandes apuestas para hacerle frente al fenómeno de la posverdad es sin duda el esfuerzo colaborativo del *Fact Checking* o periodismo de verificación, mismo que resulta ser un *boom* en América Latina y a nivel mundial, pero que hay que precisar lo siguiente: la obtención de datos y su posterior contraste siempre ha existido en el periodismo, pero los medios pioneros en especializarse en el tema fueron *FactCheck.org*, creado en 2003, y *politifcat.com*, lanzado en 2007, ambos en Estados Unidos.²⁴

Aunque posverdad resulta ser un neologismo “La desinformación no es un fenómeno nuevo, existen algunas dimensiones que contribuyen a su crecimiento: 1) Aumento de dispositivos móviles; 2) Crecimiento del uso de las redes sociales; 3) Navegación multipantalla; 4) Sesgos”.²⁵ El combate a la desinformación es una acti-

vidad permanente, se verifica el discurso público, se promueve la alfabetización mediática e informacional y se abordan temas en materia de derechos humanos e igualdad para contrarrestar el discurso de odio y otros potenciales daños —salud pública, vida de las personas, sistema económico, funcionamiento de la democracia, la confianza en los otros—.

En esa misma tesitura, un primer paso es matizar el uso de la palabra *fake news*, ni todos los contenidos virales son totalmente falsos, ni tampoco es conveniente pensar que todos los contenidos falsos son productos noticiosos. Por consiguiente, será mejor referirse a estos contenidos como desinformaciones o contenidos desinformantes: contenidos que circulan en distintos medios, pero sobre todo en redes sociales digitales y servicios de mensajería instantánea, en los que se inventan cosas que no sucedieron, se sacan de contexto o se los tergiversa para cambiarles el sentido. Ejemplo de formatos en los que pueden circular son las cadenas, los audios, los videos, las fotos y los posts que circulan por *Instagram*, *Twitter*, *TikTok*, *Youtube*, *WhatsApp*, *Facebook*, siendo las últimas tres las que más se utilizan en México para el consumo de noticias.

En resumen, no se aconseja usar el término noticias falsas o *fake news*. Por un lado, porque las desinformaciones que circulan no necesariamente son lo que habitualmente pensamos como una “noticia” y, por otro lado, porque hubo una apropiación por parte de ciertos políticos, a nivel global, del término para designar a los medios con los que no acuerdan. Expertos han desarrollado varias metodologías para identificar contenidos

24. IVÁN ECHT, Periodismo, fact checking y open data como herramientas para el fortalecimiento democrático en LAURA ZOMMER (Ed.) *El boom del fact checking en América Latina Aprendizajes y desafíos del caso de Chequeado* (Chequeado y Konrad Adenauer Stiftung, 2014).

25. ANA LAURA GARCÍA LUNA, et. al., Enseñanza del fact checking entre profesores [Diapositiva de PowerPoint], 2022.

sospechosos y aplicarles técnicas de verificación, un acierto es la tipología de contenidos desinformantes:

- La sátira o parodia. No pretende causar daño, pero posiblemente engañe.
- Conexión falsa. Cuando los titulares, imágenes o leyendas no confirman los contenidos.
- Contenido engañoso. Uso engañoso de información para incriminar alguien o algo.
- Contexto falso. Cuando el contenido genuino se difunde con información de contexto falso.
- Contenido impostor: Cuando se suplantán fuentes genuinas.
- Contenido manipulado. Cuando información o imágenes genuinas se manipulan para engañar.
- Contenido fabricado. Contenido nuevo que es predominantemente falso, diseñado para engañar y perjudicar.

En México las investigaciones académicas sobre desinformación y noticias falsas han sido de perspectivas variadas y un tema que ha venido a complementar los estudios es el *fact checking*.²⁶ Un caso emblemático en el país donde la posverdad, las noticias falsas y la verificación estuvieron presentes fue en el contexto del sismo ocurrido el 19 de septiembre de 2017 —fecha en la que se conmemora el aniversario del terremoto de 1985—. De León cuenta que la iniciativa Verificado19S —creada después del sismo de 2017— demostró ser una herramienta clave para contrarrestar la desinformación que circulaba desde cuentas falsas. De Verificado19S surgió un año después Verificado 2018,

una red creada para monitorear el ecosistema informativo y los bulos en el proceso electoral, coordinada por el medio *Animal Político*, mismo que anteriormente había demostrado experiencia en el tema con el proyecto de verificación el Sabueso. Existe medios en México que han surgido de estas iniciativas o que han optado por especializarse desde sus inicios en el *fact checking*, ahí tenemos a *verificado.mx*, quien recientemente, junto con otros medios aliados, coordinó un curso para enseñar *fact checking* a profesores de distintas universidades del país, con el objetivo de comenzar una red internacional de formadores que compartan la metodología en las aulas para ser replicada por estudiantes de periodismo y comunicación.

En América Latina los medios que destacan en el periodismo verificador son chequeado.com —Argentina—, colombiacheck.com, boliviaverifica.bo, Lupa —lupa.uol.com.br en Brasil—, la mayoría forma parte de la International Fact Checking Network —IFCN—, una red internacional conformadas por medios y periodistas que se dedican a la verificación de hechos y se rigen por un código de principios. Otro referente es la Cumbre Global sobre Desinformación que se llevó a cabo el pasado 17 de noviembre de 2022, creada para ser un espacio de encuentro para compartir conocimientos y construir alianzas.

La alfabetización mediática e informacional —MIL por sus siglas en inglés— es otra apuesta pedagógica para plantarle cara a la desinformación, dicha apuesta consiste en una serie de estrategias que se utilizan actualmente en las aulas de educación media superior y superior, pero que debería complejizarse un poco más si

26. SALVADOR DE LEÓN, Fake news en México: del oficialismo a la posverdad en ANDRÉS CAÑIZÁLEZ, MARIELA TORREALBA y LEÓN HERNÁNDEZ (Coords.) *América Latina: Fake News, poder político y desinformación en tiempos de Covid-19* (Ediciones Andrés Bello, 2022).

desea llegar a sectores más amplios de la sociedad, de otra forma será difícil lograr los resultados que espera la UNESCO.²⁷ Un rol importante en la MIL lo juegan los *fact checkers*, especialmente en la formación de profesionales de la información y de ciudadanos capaces de identificar contenido desinformante.

Es necesario buscar un balance entre lo que se quiere inculcar y los sentidos que buscan las personas desde sus propias prácticas informativas que están presentes en la vida cotidiana.²⁸ Dicho esto, podríamos asegurar que la principal apuesta sería consolidar una cultura de la información que tome en cuenta tanto los usos y significados como los procesos de verificación de datos para detectar narrativas digitales amplificadas de forma artificial —viralidad inorgánica— impulsadas por agencias de desinformación.

Reflexión final

La incertidumbre es algo inherente en nuestras vidas como sociedad actual, sin embargo, existen formas para distinguir, entender, analizar y evaluar los datos, los hechos y las opiniones. Tenemos el enorme desafío de ser cuidadosos con el negocio de la desinformación, anteponer un pensamiento crítico, y profesionalizarnos en el manejo de la información que consumimos y que compartimos. El papel de los ciudadanos que apuestan por criterios de validación será central en los años venideros, no solamente por la influencia de las tendencias y las capas de información, sino por la necesidad de identificar piezas que pretenden engañar, ponderar

su relevancia, usar herramientas digitales abiertas, buscar el contenido original del contenido, y así confirmar las sospechas.

¿Qué está pasando con la libertad de expresión? No confundamos ese derecho humano con la “libertad” para mentir, esa práctica es la que se tiene que erradicar. Para eso, debemos añadir que los *fact checkers*, y los periodistas en general, tienen una tarea fundamental, más en un país como el nuestro donde asesinan a comunicadores por el ejercicio de su profesión y que desde la tribuna presidencial los pretenden denostar con señalamientos, con calificativos o con todo un aparato de supuesta verificación de noticias. Pugnemos por un escenario de transparencia, de libre acceso a la información pública y de constante evaluación de los datos, lejos del reino de la posverdad que desestiman el valor de la credibilidad, la precisión, las fuentes primarias y la racionalidad.

Veamos la información como un producto y hagamos la analogía de entenderla como la comida que se nos presenta de muchas formas —*fast food* por ejemplo—, y así pensarla en función de un consumo inteligente, buscar calidad en lugar de cantidad, llenar las necesidades espirituales e intelectuales en lugar de las superficiales —comerciales e industriales—. Finalmente, entre más nos informamos, más responsabilidad adquirimos con la casa común y más reflexionamos, eso nos permite tomar mejores decisiones, formular otras preguntas y generar nuevos conocimientos, lo que conlleva también a reconocer nuestras ignorancias, a actuar con fundamentos, a incidir en el entorno y posteriormente, a inquirir y a cambiar la realidad.

27. CARLOS CARBALLAR, “La alfabetización informacional, más allá de solo enseñar a buscar información”, Amidi (1 de junio de 2022) en <https://www.amidi.org/alfabetizacion—informativa/>

28. R. SAVOLAINEN, *Everyday Life Information Seeking. Encyclopedia of Library and Information Sciences* (NY: Taylor & Francis, 2010).



Bibliografía

- Amorós García, Marc. *Fake news. La verdad de las noticias falsas*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2018.
- Carballar, Carlos. (1 de junio de 2022). La alfabetización informacional, más allá de solo enseñar a buscar información. *Amidi*. <https://www.amidi.org/alfabetizacion-informacional/>
- Castells, Manuel. *La era de la información*. Vol. II, El poder de la identidad. Madrid: Siglo XXI editores, 1999.
- Castrillón, Luis Roberto. La desinformación en tiempos de Covid-19: una infodemia advertida. *La desinformación en la era del coronavirus*. Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales (INAI), 2022.
- Cornella, A. “El uso de la información en las empresas”, *El profesional de la información*, 7(1998), 10.

- De León, Salvador. Fake news en México: del oficialismo a la posverdad. En Andrés Cañizález, Mariela Torrealba y León Hernández (Coords.). *América Latina: Fake News, poder político y desinformación en tiempos de Covid-19*. (Ediciones Andrés Bello, 2022).
- Desantes Guante, José María, et al. *Derecho a la información II. Los mensajes informativos*. Madrid: Colex, 1994.
- Echt, Iván. Periodismo, fact checking y open data como herramientas para el fortalecimiento democrático. En Laura Zommer (Ed.) *El boom del fact checking en América Latina Aprendizajes y desafíos del caso de Chequeado*. Chequeado y Konrad Adenauer Stiftung, 2014.
- Floridi, L. y Morán Reyes, A. A. "Pasos a seguir para la filosofía de la información", *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 35, 2 (2012), 213-218. <https://bit.ly/3AkKis2>
- Fowks, Jacqueline. *Mecanismos de la posverdad*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- García Luna, Ana Laura., et al. Enseñanza del fact checking entre profesores [Diapositiva de PowerPoint], 2022.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. tomos I y II. Buenos Aires: Taurus, 1990.
- Han, Byung-Chul. *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Madrid: Editorial Taurus, 2022.
- Lash, S. *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002.
- Nubiola, Jaime. "J. L. Austin: análisis y verdad", *Anuario Filosófico*, 10, 2 (1977), 211-224.
- Organización Panamericana de la Salud. *Entender la infodemia y la desinformación en la lucha contra la Covid-19, 2020*. OPS, <https://t.ly/dmVx>
- Oliveros, Ana Isabel. Verdad. En Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez (Eds.). *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Oxford University, *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press, 2018.
- Rossi, Andrew. (director). *Posverdad. Desinformación y el costo de las fake news* [Documental]. HBO productions, 2020.
- Ritcher Morales, Ulrich. *El ciudadano digital. Fake news y posverdad en la era de internet*. México: Editorial Océano, 2018.
- Savolainen, R. *Everyday Life Information Seeking. Encyclopedia of Library and Information Sciences*. Taylor & Francis, 2010.
- Sequoiah-Grayson, S. y Floridi, L. Semantic conceptions of information. En E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2022. <https://stanford.io/3OTcnLb>
- Serrano, Pascual. *Desinformación. Cómo los medios ocultan el mundo*. Madrid: Ediciones Península, 2020.
- Simon Ríos, G. Misinformation y disinformation en la infodemia, en J. Oyarce Cruz (coord.), *Infodemia. La otra cara de la información*. RIA editorial, 2021.
- Thompson, John B. *Ideology and modern culture*, Cambridge: Polity Press, 1990.
- Trejo Delarbre, Raúl. "Vivir en la Sociedad de la Información. Orden global y dimensiones locales en el universo digital", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, 2011.

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA DE CARL SAGAN

MARIO LOZANO*

Resumen: En este artículo presento razones para defender que la filosofía de la ciencia expuesta por Carl Sagan en sus textos de divulgación científica puede verse como una forma de racionalismo crítico moderado en el sentido de contar con varias tesis semejantes a las del racionalismo crítico de Karl Popper, pero atravesadas por matices distintivos. Apunto al final algunas críticas que pueden hacerse a los planteamientos filosóficos del astrofísico de Brooklyn.

Palabras clave: Falsacionismo, demarcacionismo, realismo fuerte, fisicalismo, convergencia científica.

* Licenciado en filosofía y psicología. Maestro en lingüística aplicada. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara y del Instituto de Filosofía A. C.

1. La figura de Carl Sagan

Carl Sagan (1934-1996) fue el más grande divulgador de la ciencia del siglo XX. Astrofísico de formación, profesor en las universidades de Harvard y de Cornell, participó en la investigación planetaria e incursionó en ámbitos como la biología y la neurociencia para promover la investigación astrobiológica y la búsqueda de inteligencia extraterrestre. Fue asesor de la NASA y arduo colaborador del programa espacial estadounidense donde participó, entre otras cosas, en el envío de mensajes en sondas espaciales para informar sobre la cultura humana a posibles civilizaciones alienígenas. Sagan destacó además en la difusión del escep-

ticismo científico y en el fomento de la cultura ecológica y de la paz mundial frente al impacto del efecto invernadero por causas humanas y de una posible conflagración nuclear de tintes apocalípticos en medio de la Guerra Fría.

Buen número de vocaciones científicas así como de perspectivas filosóficas que informan una parte nada desdeñable de los imaginarios de aficionados a la ciencia y de pensadores escépticos de la actualidad se deben al ingenio, carisma y retórica del divulgador neoyorquino a través de sus decenas de libros, entrevistas, conferencias y de su reconocida serie documental *Cosmos. Un viaje personal*.¹

1. Algunas de las más célebres biografías de Sagan son la de K. DAVIDSON, *Carl Sagan: a life* (EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999); la de W. POUNDSTONE, *Carl Sagan. A life in de cosmos* (EUA: Henry Holt & Company, 1999); y la de GABRIELLE BORISOVNA, *Carl Sagan*. Col. Great Science Writers (Nueva York: Rosen Publishing, 2015).

2. El racionalismo crítico moderado

Las pinceladas de la filosofía de Sagan sobre la ciencia aparecen dispersas principalmente en sus libros divulgativos escritos con el encanto, las libertades y las simplificaciones de la comunicación de la ciencia dirigida al gran público. Es obvio que en textos de tal índole Sagan no argumenta sus tesis con el afán sistemático y desglosador de los filósofos profesionales influidos por el estilo analítico, ni con el apego a las exigencias críticas de *papers* académicos (conocimiento actualizado del estado de la cuestión, distinciones semánticas finas, diálogo con los pares especialistas, etcétera); por ello, para la elaboración de este texto fue preciso un paciente esfuerzo de análisis y de síntesis que permitió encajar sus arengas como las piezas de un rompecabezas filosófico global y coherente.

Veremos a continuación que la filosofía saganiana de la ciencia, a medio camino entre el verificacionismo positivista y el falsacionismo, es además una clara muestra del falibilismo, del realismo científico fuerte y de una concepción convergentista de la ciencia. No es difícil ver que una consideración cuidadosa de estas propuestas saganianas permitiría ubicarlo en una posición cercana a la del racionalismo crítico popperiano, en una especie de racionalismo crítico moderado; tampoco es difícil reconocer

que sus posiciones admiten múltiples matices y críticas variadas a la luz de los debates en boga en la filosofía actual de la ciencia.

2.1. La ciencia: una forma de pensamiento crítico autocorrectivo

Sagan no presenta ningún estudio conceptualmente minucioso de lo que considera que es la ciencia,² su funcionamiento, sus métodos, la estructura de sus teorías, sus leyes, sus contextos de descubrimiento y justificación, etcétera. Sus ideas al respecto son alusiones generales y pocas veces se detiene a problematizarlas.

Para él, la ciencia no es un mero cuerpo de conocimientos, sino una determinada manera de pensar, un método que busca descubrir cómo funciona el mundo a través del entendimiento de sus leyes. Este método se fundamenta en la experimentación y en un ansia permanente de someter a prueba los dogmas.³

Según Sagan, en el método crítico de la ciencia se combinan la creatividad y el escepticismo. Los más sorprendentes e inesperados logros de la ciencia se han generado a partir de una tensión motriz entre creatividad y escepticismo.⁴

La ciencia es nuestro mejor instrumento de conocimiento, un intento de controlar las cosas, de alcanzar el dominio de nosotros mismos y de dirigirnos a un camino seguro.⁵

2. Como suele ocurrir con casi cualquier autor, hay cambios semánticos en el uso que da Sagan al mismo vocablo "ciencia" que se detectan con facilidad por el contexto donde figuran y que no deben constituir problema alguno para lecturas atentas y caritativas. En ocasiones, por ejemplo, habla de la ciencia para aludir a la ciencia moderna experimental -que llama también ciencia "real" en contraste con la ciencia "falsa" o pseudociencia-, a veces para aludir también a la ciencia antigua -como cuando habla de la ciencia jónica o de la ciencia alejandrina- y a veces a una forma general de conocimiento o de obtención de conocimiento -por ejemplo, cuando habla de la ciencia cabalística, de la ciencia de los cazadores-recolectores o de ciencia "popular" como equivalente a pseudociencia. Entre sus ejemplos de historia de la ciencia figuran tanto casos de Megaciencia o Gran ciencia (*Big Science*) -por ejemplo, el Proyecto Manhattan- como de Ciencia menor o pequeña (*Small science*) -por ejemplo, la investigación en solitario que llevó a cabo Einstein desde la oficina de patentes en Suiza para formular su teoría de la relatividad restringida-.

3. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca* (España: Grijalbo, 1979), 14-16 y 60.

4. *Ibidem*, 45.

5. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios* (Barcelona: Planeta, 2000), 36 y 37.



Sagan argumenta que defiende el valor de la ciencia porque es exitosa, porque funciona; y la ciencia funciona porque comporta un dispositivo de autocorrección.⁶ Esta es para Sagan la esencia del quehacer científico, su capacidad de autocorregirse.⁷

2.2. Falibilismo

Diversas reflexiones de Sagan evidencian una explícita asunción de la falibilidad humana y de la falibilidad de las ciencias: “Nuestras percepciones son falibles. A veces vemos lo que no existe. Somos víctimas de ilusiones ópticas. En ocasiones alucinamos. Tendemos a cometer errores... La sabiduría radica en comprender nuestras limitaciones”.⁸ Con respecto a la falibilidad de la ciencia, dice Sagan:

Quizá la distinción más clara entre la ciencia y la pseudociencia es que la primera tiene una apreciación mucho

más comprensiva de las imperfecciones humanas y la falibilidad... Si nos negamos categóricamente a reconocer que somos susceptibles de cometer un error, podemos estar seguros de que el error... nos acompañará siempre. Pero si somos capaces de evaluarnos con un poco de coraje, por muy lamentables que sean las reflexiones que podamos engendrar, nuestras posibilidades mejoran enormemente.⁹

El falibilismo saganiano, al igual que el de Popper,¹⁰ no se limita a un escepticismo paralizante, sino que asume que podemos aprender nuestros errores.¹¹ Sagan se aproxima también al racionalismo crítico poppeariano en la medida en que encarece la importancia de plantear hipótesis creativas y de criticarlas concienzudamente por medio de argumentos y contrastación experimental -el mecanismo autocorrectivo de la ciencia-, pero se distingue de él princi-

6. *Ibidem*, 40-41.

7. CARL SAGAN, *Cosmos* (España: Planeta, 1982), 333.

8. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 31.

9. *Ibidem*, 31 y 32.

10. Sobre el falibilismo de Popper, cfr. KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos* (España: Planeta-De Agostini, 1992), 673-675.

11. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 38. También cfr. KARL POPPER, *Conjeturas y refutaciones* (España: Paidós, 1983), *passim*.

palmente por admitir el valor de la verificación de tales teorías e hipótesis. Mientras Popper cree que los hechos solo pueden refutar a las teorías e hipótesis científicas y jamás verificarlas (en el sentido de hacerlas “verdaderas”),¹² Sagan cree que los hechos pueden tanto refutarlas como verificarlas.¹³ “Siempre debe existir un modo de verificar la validez de una idea, siempre hay que tener a mano la posibilidad de reproducir cualquier experimento verificador o falsador”, dice Sagan en *El cerebro de Broca*.¹⁴ En otra parte, Sagan asegura que “[...] la verificación de hipótesis cuantitativas es completamente rutinaria y usual en las ciencias físicas y biológicas de hoy en día. Una vez verificadas las hipótesis y dejadas de lado las que no se ajusten a los estándares de análisis indicados, resulta inmediata la necesidad de plantear nuevas hipótesis que presenten una mejor concordancia con los hechos”.¹⁵

Como se indicará más adelante, Sagan sugiere que las teorías científicas pueden ser verdaderas o falsas. Popper, en cambio, niega que las teorías científicas puedan ser verdaderas.¹⁶

Sagan considera que la preparación de los científicos incluye un equipo de detección de camelos o engaños que consiste fundamentalmente en herramientas para el pensamiento escéptico.

Se supone que estas herramientas las emplearían los científicos de modo natural al considerar nuevas ideas.¹⁷ Entre los componentes del equipo para detección de camelos aparecen indicaciones saganianas con un marcado parecido a la epistemología darwiniana de Popper:¹⁸

Baraje más de una hipótesis. Si hay algo que se debe explicar, piense en todas las diferentes maneras en que *podría* explicarse. Luego piense en pruebas mediante las que podría refutar sistemáticamente cada una de las alternativas. Lo que sobrevive, la hipótesis que resiste la refutación en esta selección darwiniana entre «hipótesis de trabajo múltiples» tiene muchas más posibilidades de ser la respuesta correcta que si usted simplemente se hubiera quedado con la primera idea que se le ocurrió.¹⁹

En el célebre libro *El mundo y sus demonios* Sagan habla de la agitación social que prevalece en áreas de la ciencia, los celos, las actitudes conservadoras que buscan apagar la disensión, y destaca la importancia de casos como el de Fred Hoyle, cuyas ideas provocadoras e incluso escandalosas, a veces correctas y a veces erróneas, han

12. Popper señala al respecto que: “[...] no existe nada que pueda llamarse inducción. Por tanto, será lógicamente inadmisibile la inferencia de teorías a partir de enunciados singulares que estén «verificados por la experiencia» (cualquiera que sea lo que esto quiera decir). Así pues, las teorías no son *nunca* verificables empíricamente [...] el criterio de que hemos de adoptar no es el de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas”. KARL POPPER, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1963), 39 y 40.

13. Por su admisión del verificacionismo, sus ideales educativos ilustrados y su demarcación de los problemas de la ciencia frente a lo no científico, se ha llegado a considerar una mayor cercanía de la filosofía de la ciencia de Sagan con el positivismo lógico del Círculo de Viena. Cfr. ALICE FERNANDES FREYESLEBEN, “O século XX e suas razões: Carl Sagan, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend e suas distintas visões sobre o conhecimento científico” en *Temporalidades – Revista de História*, Edição 31, v. 11, n. 3 (Sept./Dic. 2019).

14. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 46. Otras referencias de Sagan a la confirmación o verificación de hipótesis pueden encontrarse en CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 43 y 254.

15. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 70.

16. Cfr. KARL POPPER, *Conocimiento objetivo* (España: Tecnos, 1992), 20 y 22. También cfr. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, op. cit., 294.

17. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 203.

18. Sobre la epistemología darwiniana de Popper, cfr. Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, op. cit., 240-244.

19. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., p. 203.

movido a observadores y a experimenta- listas a ponerlas a prueba, lo que ha dado lugar a significativos avances del cono- cimiento.²⁰ Este tipo de creatividad nos remite a la insistencia popperiana de las conjeturas audaces como provocadoras de avances de la ciencia.²¹

Sagan comparte con Popper la pertenen- cia al grupo de autores demarcacionistas, es decir, aquellos que consideran factible esta- blecer uno o más criterios racionales para distinguir entre ciencia y pseudociencia (o quizá entre ciencia y metafísica, superstición e ideología). Para Sagan y Popper,²² el criterio demarcatorio fundamental es el de la falsabilidad o refutabilidad empíri- ca. A este respecto, entre las indicaciones para detectar camelos dice Sagan: “Pregún- tase siempre si la hipótesis, al menos en principio, puede ser falsificada [sic]. Las proposiciones que no pueden comprobar- se ni demostrarse falsas, no valen mucho”.²³ Desde el punto de vista de Sagan, la pseudo- ciencia -que también llama “ciencia falsa” y “ciencia pop”- es burda imitación de cien- cia,²⁴ más fácil de inventar y de presentar al público,²⁵ y a menudo es infalsable. No debe confundírsele con la ciencia errónea o cien- cia que ha sido refutada:

La pseudociencia es distinta de la cien- cia errónea. La ciencia avanza con los errores y los va eliminando uno a uno. Se llega continuamente a conclusio-

nes falsas, pero se formulan hipotéti- camente. *Se plantean hipótesis de modo que puedan refutarse.* Se confronta una sucesión de hipótesis alternativas mediante experimento y observación [...] cuando se descarta una hipótesis científica se ven afectados los senti- mientos de propiedad, pero se reco- noce que *este tipo de refutación es el elemento central de la empresa científica.*

*La pseudociencia es justo lo contrario. Las hipótesis suelen formularse precisa- mente de modo que sean invulnerables a cualquier experimento que ofrezca una posibilidad de refutación, por lo que en principio no pueden ser invalidadas. Los practicantes se muestran cautos y a la defensiva. Se oponen al escrutinio escéptico. Cuando la hipótesis de los pseudocientíficos no consigue cuajar entre los científicos se alegan conspi- raciones para suprimirla.*²⁶

Sagan cree, al igual que Popper, en el progreso científico. Ahora bien, para Popper las ciencias progresan en la medi- da en que presentan teorías más verosími- les²⁷ (teorías que poseen mayor contenido empírico y resultan, por tanto, más gene- rales, explicativas y refutables), lo cual no significa que se acerquen a la verdad — recuérdese que no hay teorías científicas verdaderas según el falsacionismo poppe- riano—; Sagan, en cambio, está persuadi-

20. Carl Sagan, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 247.

21. Cfr. KARL POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, op. cit., 299, 362 y 519.

22. Dice Popper: “Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio”. KARL POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, op. cit., 60.

23. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 203. La traducción española en *El mundo y sus demonios* de “falsified” en el contexto de la cita por “falsificada” puede inducir a confusiones. En español los términos “falsificar” y “falsear” se refieren a adulterar, alterar, o hacer pasar por verdadero o auténtico lo que no lo es, como cuando se falsifican documentos de identidad. Una traducción más afortunada habría sido la de “falsar”, entendida como refutar o probar que cierta idea es falsa.

24. *Ibidem*, p. 15.

25. *Ibidem*, p. 24.

26. *Ibidem*, p. 31. Las cursivas son mías.

27. KARL POPPER, *Conocimiento objetivo*, op. cit., 61-62, 190-191 y 321-322.

do de que la ciencia progresa acercándose gradualmente a la verdad, aunque lo hace de manera asintótica —así como el límite de una función cociente de una variable es el cero, o se aproxima indefinidamente al cero sin llegar nunca al cero, cuando la variable independiente tiende al infinito—. De acuerdo a Sagan, la historia de la ciencia nos enseña que “lo máximo que podemos esperar es, a través de una mejora sucesiva de nuestra comprensión, aprendiendo de nuestros errores, tener un enfoque asintótico del universo, pero con la seguridad de que la certeza absoluta siempre se nos escapará”,²⁸ o en palabras más llanas “podemos acercarnos asintóticamente a la verdad pero nunca alcanzarla del todo”.²⁹

En el apartado siguiente documentaré el hecho de que Sagan fue también un realista fuerte como Popper.

2.3. Realismo científico fuerte

Si entendemos al realismo científico como una actitud epistémica positiva hacia el contenido de nuestras mejores teorías y modelos que se inclina a creer tanto en aspectos sensorceptibles (sin o con ayuda de la tecnología actual) como no sensorceptibles (ni con ayuda de la tecnología actual) del mundo descrito por las ciencias,³⁰ entonces Sagan es sin duda un realista científico. Pero hay varios niveles de compromiso con esta perspectiva. Diéguez³¹ destaca cinco tesis filosóficas que suelen incluirse en la polisemia de la expresión “realismo científico”:

1. *Realismo ontológico*: Las entidades teóricas postuladas por las teorías científicas mejor establecidas existen, los términos teóricos típicamente poseen una referencia.
2. *Realismo epistemológico*: Las teorías científicas nos proporcionan un conocimiento adecuado (y perfecto) de la realidad tal como es independientemente de nuestros procesos cognitivos.
3. *Realismo teórico*: Las teorías científicas pueden ser verdaderas o falsas.
4. *Realismo semántico*: Las teorías científicas son verdaderas o falsas en función de su correspondencia con la realidad.
5. *Realismo progresivo*: La ciencia progresa teniendo como meta la verdad. Las nuevas teorías contienen más verdad y/o menos falsedad que las anteriores.

Tanto realistas como antirrealistas pueden aceptar algunas de estas tesis sin comprometerse con las otras, pero quien acepte las cinco sería un realista científico fuerte: Popper, Bunge y Niiniluoto serían buenos ejemplos de realistas científicos fuertes.³² Diversas alusiones en sus libros aportan evidencia de que Sagan parece admitir implícitamente las cinco tesis, aunque con leves matices, por lo que cabe identificarlo también como un realista científico fuerte.

En relación al realismo ontológico, Sagan alude en diversas ocasiones a una realidad externa,³³ a un mundo exter-

28. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 38.

29. *Ibidem*, p. 43.

30. A. CHAKRAVARTTY, “Scientific Realism” en E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Puede consultarse en: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>

31. ANTONIO DIÉGUEZ, *Filosofía de la ciencia* (España: Biblioteca Nueva, 2010), 252 y 253.

32. ANTONIO DIÉGUEZ, *El realismo científico. Una introducción al debate actual en filosofía de la ciencia* (España: Universidad de Málaga: 1998), 83.

33. Cfr. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 46 y también Carl Sagan, *Murmullos de la Tierra. El mensaje interestelar del Voyager* (España: Planeta, 1981), 20.



no,³⁴ o a la comprobación de ideas con el mundo exterior.³⁵ Y asume claramente la existencia real de fenómenos relativistas como la dilatación temporal o la contracción en la dirección del movimiento, o de fenómenos cuánticos como la fluctuación del vacío y el efecto túnel:

Consideremos esta afirmación: cuando ando, el tiempo —medido por mi reloj de pulsera o mi proceso de envejecimiento— aminora la marcha. O bien: me encojo en la dirección del movimiento. O bien: me hago más grande. ¿Quién ha sido testigo jamás de algo así? Es fácil rechazarlo de entrada. Aquí hay otra: la materia y la antimateria se están creando constantemente, en todo el universo, a partir de la nada.

Una tercera: alguna vez, muy ocasionalmente, su coche atraviesa espontáneamente la pared de ladrillo del garaje y a la mañana siguiente lo encuentra en la calle. ¡Son absurdas! Pero la primera es la declaración de la relatividad especial y las otras dos son consecuencias de la mecánica cuántica ('fluctuaciones de vacío' y 'efecto túnel,' se llaman). *Nos guste o no, así es el mundo.* [Cursivas más] Si uno insiste en que es ridículo, estará cerrado para siempre a algunos de los mayores descubrimientos sobre las reglas que gobiernan el universo.³⁶

Sagan acredita un realismo epistemológico en sus opiniones al señalar cosas como que la ciencia nos permite descu-

34. Cfr. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 204.

35. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 37.

36. *Ibidem*, 291-292.

brir cómo funciona el mundo,³⁷ es nuestro mejor instrumento de conocimiento³⁸ que nos da una comprensión real de los aspectos más profundos de nuestra especie, del planeta, de la vida, del universo.³⁹ El mundo es cognoscible,⁴⁰ pues, y la ciencia es un intento, en gran medida logrado, de entender el mundo.⁴¹

Sagan insinúa su adhesión implícita al realismo teórico en diversas partes, como aquella donde discurre sobre cómo podríamos los humanos transmitir a una civilización alienígena las ideas de lo verdadero y lo falso mediante proposiciones aritméticas,⁴² o donde señala que en ciencia se llega frecuentemente a conclusiones falsas,⁴³ y cualquier idea valiosa debe ser susceptible de demostrarse como falsa.⁴⁴ En otro lugar Sagan dice estar sorprendido de que las religiones se hayan acomodado tan mal a las verdades que se han descubierto en los últimos siglos.⁴⁵ Es decir, Sagan presupone que las teorías científicas pueden ser verdaderas o falsas, aunque él mismo insistirá en que nunca serán verdaderas de forma absoluta.⁴⁶

Hay expresiones saganianas que sugieren un realismo semántico implícito. Como cuando además de presuponer realidades externas, las toma como referencia para corroborar o refutar teorías científicas. También cuando desacredita suspues-

tas experiencias extraterrestres que no se corresponden con una realidad externa, o experiencias religiosas inducidas por sustancias psicoactivas y que tampoco se corresponden con una realidad externa.⁴⁷ Hay lugares donde Sagan se refiere a cómo una mentira puede ser una idea convencional que no se corresponde ahora —o quizá nunca— con la realidad externa.⁴⁸

En lo tocante al realismo progresivo, Sagan alude explícitamente al progreso de la ciencia en varios pasajes,⁴⁹ y enfatiza que habrá un acercamiento asintótico a la verdad.⁵⁰ Entendemos cada vez más los aspectos del mundo.⁵¹ La ciencia actúa por aproximaciones sucesivas que nos aproximan a una comprensión integral y precisa de la naturaleza, pero nunca termina.⁵² Es decir, la ciencia progresa con teorías cada vez más verdaderas, aunque nunca serán absolutamente verdaderas.

2.4. Convergencismo universal de la ciencia

Si asumimos que el convergencismo (científico) es la perspectiva epistemológica según la cual nuestras teorías científicas se aproximan cada vez más a un conocimiento objetivo de la realidad, tanto Sagan como Popper son, entonces, convergencistas

37. Cfr. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 14.

38. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 37.

39. *Ibidem*, 47.

40. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 16.

41. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 36.

42. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 182.

43. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 31.

44. *Ibidem*, 203.

45. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, op. cit., 234. Aquí Sagan se refiere, desde luego, a lo que considera como verdades del conocimiento científico.

46. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 38.

47. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, p. 182.

48. *Ibidem*, 233.

49. Cfr. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 60 y CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 248 y 254.

50. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 38 y 43.

51. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, p. 234.

52. CARL SAGAN y ANN DRUYAN, *Sombras de antepasados olvidados* (México: Planeta, 1993), 13.

(con sus respectivas peculiaridades). Carl Sagan, en particular, vivió convencido de la unidad universal del conocimiento y de la convergencia científica entre diversas civilizaciones del cosmos.⁵³ Llegó a conjeturar que el universo es comprensible para nuestras mentes quizá por una resonancia entre ambos debida a la selección natural.⁵⁴ Piénsese, por ejemplo, en la ley galileana de caída de los cuerpos. Dice Sagan que quizá solo nuestros antepasados arborícolas que mejor calculaban sus trayectorias, velocidades y aceleraciones de rama en rama fueron dejando mayor descendencia. En general, los organismos biológicos que hallaban demasiado complejo el universo terminaron extinguiéndose, de manera que la selección natural operó como un cedazo intelectual que solo dio paso a cerebros e intelectos mejor dotados para afrontar las leyes de la naturaleza. Y esto valdría también para organismos de lugares distintos a nuestro planeta. En cierto modo, el universo “obliga” a quienes lo pueblan a entenderlo.⁵⁵

Si, como ya se dijo, para Sagan el universo y sus leyes son cognoscibles, y la ciencia es el mejor instrumento para conocer el universo, la ciencia se aproxima a ser un meta-pensamiento transnacional y transgeneracional.⁵⁶ Es un lenguaje transnacional⁵⁷ que iría más allá de los localismos epistémicos o de los chauvinismos. Más aún, sería un lenguaje común a las diversas civilizaciones del universo, un “idioma galáctico”,⁵⁸ porque compartimos un mismo universo y las estructuras de la naturaleza así como sus leyes son iguales en todas partes:

Creemos que hay un lenguaje común que han de tener las civilizaciones técnicas, por diferentes que sean. Este lenguaje común es la ciencia y las matemáticas. Las leyes de la naturaleza son idénticas en todas partes. Las formas de los espectros de estrellas y galaxias lejanas son las mismas que las del Sol o las de experimentos adecuados de laboratorio: no sólo existen los mismos elementos químicos en todas partes del universo, sino que las mismas leyes de la mecánica cuántica que gobiernan la absorción y emisión de radiación por los átomos son válidas en todas partes. Las galaxias distantes que giran una alrededor de la otra siguen las mismas leyes de la física gravitatoria que gobiernan el movimiento de la caída de una manzana en la Tierra, o la ruta del Voyager hacia las estrellas. Las estructuras de la naturaleza son las mismas en todas partes.⁵⁹

El argumento saganiano que justificaría la creencia de que es posible establecer comunicación con civilizaciones extraterrestres sería el que Nicholas Rescher llama “Un mundo, una ciencia”,⁶⁰ que puede parafrasearse de este modo:

1. Si existe un mundo cognoscible único, entonces debe existir un único modo de conocerlo.
2. Existe un mundo cognoscible único. Por lo tanto, debe existir un único modo de conocerlo.

53. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 83.

54. CARL SAGAN, *Los dragones del Edén* (España: Planeta, 2015), 236.

55. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, op. cit., 16.

56. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 39.

57. *Ibidem*, 400.

58. CARL SAGAN, *La conexión cósmica. Una perspectiva extraterrestre* (Argentina: Orbis, 1986), 39.

59. CARL SAGAN, *Cosmos*, op. cit., 311.

60. NICHOLAS RESCHER, “Extraterrestrial Science” en REGIS JR., EDWARD, *Extraterrestrial. Science and Alien Intelligence* (USA: Cambridge University Press, 1985), 89.



Leamos el argumento en palabras de Sagan, donde advierte que esa convergencia intelectual debida a una misma realidad exterior nos permitiría establecer comunicación:

[...] existe un argumento -o quizá es solo una esperanza- para asegurar que podríamos comunicarnos con representantes de civilizaciones tan exóticas, a saber, que tanto ellos como nosotros tenemos que enfrentarnos con las mismas leyes de la física, de la química y de la astronomía. La composición de una estrella y sus propiedades espectrales no

son fundamentalmente imposiciones de los científicos sobre la naturaleza, sino más bien lo contrario. Hay una realidad exterior que no podemos ignorar sin peligro, y de hecho podemos describir una gran parte de la evolución de la especie humana como una concordancia creciente entre las imágenes formadas dentro de nuestros cerebros y la realidad en el mundo exterior. Por lo tanto, por diferentes que sean los puntos de partida, ha de producirse necesariamente una convergencia gradual en el contenido y la disciplina intelectual entre diversas especies planetarias.⁶¹

61. CARL SAGAN, *Murmillos de la Tierra*, op. cit., p. 20.

Las tecnologías podrían converger en aspectos como el uso de radiofrecuencias para las telecomunicaciones o la codificación de mensajes en textos e imágenes. De este modo, sería dable esperar que alguna civilización técnica extraterrestre recibiera y decodificara nuestros mensajes en forma de señales de radio o, como remota posibilidad, en forma de texto o imágenes grabadas en soportes escriturales durables montados en sondas espaciales; otra alternativa de contacto consistiría en que nosotros recibiéramos radioseñales externas provenientes de alguna civilización avanzada e hiciéramos lo propio al decodificarla. Proyectos en los que participó Sagan como el SETI, el mensaje del radiotelescopio de Arecibo, o la inclusión de placas en las sondas Pioneer 10 y 11, así como de discos en las Voyager 1 y 2, hallaron una parte fundamental de su justificación en estos supuestos.

2.5. Fisicalismo

El realismo popperiano es trialista, porque Popper cree que la realidad se forma de tres mundos —el físico, el de productos mentales o culturales y el de experiencias psicológicas—;⁶² el realismo saganiano es, en cambio, monista fisicalista (solo acepta la existencia del mundo físico o material). La asunción de una ontología fisicalista o materialista es clara y categórica en varios pasajes saganianos. Un argumento recurrente en sus planteamientos es el relativo a las pruebas fehacientes con que contamos de la existencia de materia y energía, pero la falta de tal tipo de pruebas sobre la existencia del espíritu como entidad independiente de la materia:

Hay muy pocas dudas de que, en el mundo cotidiano, la materia (y la energía) existen. Tenemos la prueba a nuestro alrededor. En contraste, como he mencionado antes, la prueba de algo no material llamado «espíritu» o «alma» es muy dudosa. Desde luego, cada uno de nosotros tiene una rica vida interior. Sin embargo, considerando la formidable complejidad del asunto, ¿cómo podríamos demostrar que nuestra vida interior no es debida totalmente a la materia?⁶³

En otra parte, Sagan señala: “Vuelvo a decir que sabemos mucho sobre la existencia y las propiedades de la materia. Si se puede entender un fenómeno determinado de manera verosímil en términos de materia y energía, ¿por qué debemos plantear la hipótesis de que sea otra cosa —de la que todavía no tenemos buenas pruebas— la causante?”⁶⁴

En un texto donde se exponen las ideas de Sagan sobre el tema de Dios y de las religiones podemos leer: “¿Cuál es la prueba de que somos más que seres materiales?» No creo que nadie dude de que la materia forma parte de nuestra composición. Y la pregunta es: ¿cuál es la prueba convincente de que no constituye el todo?”⁶⁵

Para cerrar esta descripción general de la filosofía de la ciencia de Sagan, en el cuadro comparativo siguiente se resumen las principales semejanzas y diferencias entre el racionalismo crítico popperiano y lo que aquí he dado en llamar *racionalismo crítico moderado saganiano*.

62. Cfr. KARL POPPER, *En busca de un mundo mejor* (España: Paidós, 1994), 17-49.

63. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, op. cit., 258.

64. *Ibidem*, 288.

65. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, op. cit., 259.

	Racionalismo crítico popperiano	Racionalismo crítico moderado saganiano
Seméjanzas	Falibilismo.	Falibilismo.
	Énfasis en la crítica y refutación de hipótesis para el progreso del conocimiento.	Énfasis en la crítica y refutación de hipótesis para el progreso del conocimiento.
	Énfasis en la creatividad y en las conjeturas audaces para el progreso del conocimiento.	Énfasis en la creatividad y en las conjeturas audaces para el progreso del conocimiento.
	Demarcacionismo.	Demarcacionismo.
	La refutabilidad distingue a la ciencia de la pseudociencia/metafísica.	La refutabilidad distingue a la ciencia de la pseudociencia.
	Epistemología evolucionista.	Epistemología evolucionista.
	Realismo científico fuerte.	Realismo científico fuerte.
	Convergentismo.	Convergentismo.
La ciencia progresa.	La ciencia progresa.	
Diferencias	La ciencia progresa hacia la verosimilitud (la generalidad y la refutabilidad), no hacia la verdad.	La ciencia progresa hacia la verdad.
	Las teorías científicas no pueden ser verdaderas, pero sí pueden ser falsas.	Las teorías científicas pueden ser verdaderas (aunque nunca de modo absoluto) o pueden ser falsas.
	Rechaza la verificación de ideas científicas.	Acepta la verificación de ideas científicas.
	Trialismo ontológico.	Monismo ontológico (fiscalismo).

3. Anotaciones críticas breves al racionalismo crítico moderado de Sagan

La filosofía de la ciencia de Sagan se inserta en el proyecto político moderno guiado por el ideal ilustrado del progreso social a través de la educación, los valores liberales, la democracia y la ciencia. Perspectiva que ha levantado todo tipo de polémicas desde distintos frentes en la academia, pero no parece oportuno ni necesario

incluir tales discusiones aquí. Consideremos mejor las principales tesis saganianas recién expuestas.

Sobre el verificacionismo positivista se han apuntado críticas agudas que son tópicos en filosofía de la ciencia: de las proposiciones singulares de hechos no se siguen lógicamente las proposiciones universales -de las hipótesis, leyes, teorías científicas, etcétera- (por lo que concordar con los hechos no hace verdadera a esa hipó-

tesis, ley o teoría), la observación está cargada de teoría y no existen los hechos positivos autónomos, etcétera. Al falsacionismo popperiano se le ha cuestionado su falta de apego a lo que muestra la historia de la ciencia o las fallas de su criterio de falsabilidad para demarcar la ciencia de la no-ciencia: existen, por un lado, diversos enunciados pseudocientíficos falsables y, por otro, enunciados científicos no falsables —en teoría de cuerdas, por ejemplo—. La analogía darwiniana de competición entre teorías científicas que Popper y Sagan suscriben es vista por Chakravarty como una tautología.⁶⁶ Las teorías mejor adaptadas serían aquellas cuyas predicciones y retrodicciones se confirman a través de la observación y los experimentos. Y decir que las teorías exitosas son las mejor adaptadas equivaldría a decir que las teorías exitosas son las teorías exitosas, lo que no explicaría gran cosa.

El realismo fuerte saganiano es susceptible de diversas críticas antirrealistas, como cualquier otro realismo fuerte. Quizá las principales objeciones a un realismo de este tipo sean, como apunta Diéguez⁶⁷ el argumento de la inconmensurabilidad de teorías o de marcos conceptuales de Kuhn y Feyerabend (para quienes los conceptos y enunciados de teorías o paradigmas científicos distintos se vinculan con redes semánticas, valores y ontologías diversas que dificultan su comparación en términos de cuál se apoya en “mejor evidencia objetiva” y, por tanto, cuando se estima el valor de teorías rivales contarían más aspectos extralógicos como las ideologías e intereses de los científicos), el argumento de la metainducción pesimista de Laudan (si en el pasado ha habido teorías científicas exitosas —explicativa-

mente, predictivamente—, pero que se han encontrado falsas —como la teoría del flogisto, la del calórico o la del éter electromagnético—, no podemos garantizar que nuestra actuales teorías exitosas sean verdaderas, o aproximadamente verdaderas, y se refieran a una realidad), y la tesis de la infradeterminación de las teorías por los hechos (la misma evidencia empírica puede servir para apoyar teorías diversas e incluso incompatibles, por lo que la evidencia empírica sola no bastaría para elegir entre teorías rivales y no sería posible saber cuál es verdadera, o aproximadamente verdadera).

El fisicalismo o materialismo asumido por Sagan es una tendencia filosófica muy generalizada entre científicos, y quizá algo menos entre filósofos. Ciertamente hay perspectivas no materialistas que parecen hallarse en franco descenso como el vitalismo o el dualismo; sin embargo, es preciso reconocer el carácter problemático de las doctrinas materialistas por las dificultades del concepto de materia:

El materialismo es una doctrina confusa [...]. Nadie sabe hoy día a ciencia cierta lo que es la materia (otra cuestión es la de que muchos crean saberlo). Tampoco lo saben los físicos de partículas, los especialistas a quienes el resto de los mortales deberíamos preguntar qué es la materia. Ciertamente, si se les hacen preguntas ontológicas de este tipo, algunos físicos (los más osados) darán ciertas respuestas esotéricas acerca de “ondas de probabilidad” o de “puntos de singularidad del espacio-tiempo”, o algo por el estilo. Se trata de respuestas que la mayoría de las personas que se autotitulan materialistas no entienden;

66. A. CHAKRAVARTY, *A Metaphysics for Scientific Realism: Knowing the Unobservable*. (EUA: Cambridge University Press, 2007), 5.

67. ANTONIO DIÉGUEZ, *Filosofía de la ciencia. op. cit.*, 258.

por lo demás, tales respuestas cambian de sentido cada cinco o diez años, y en ellas ni siquiera los propios especialistas están de acuerdo.⁶⁸

De manera que hay quienes consideran que la apertura y evolución del concepto de materia parecen refractarias a un materialismo entendido como una doctrina exclusiva y excluyente.⁶⁹ Para Lewontin, no son los métodos e instituciones de la ciencia quienes llevan a aceptar una explicación material del mundo fenoménico sino, muy al contrario, por su adhesión *a priori* a causas materiales los científicos se ven llevados a crear un aparato de investigación y un conjunto de conceptos que producen explicaciones materiales, sin importar cuán contrarias a la intuición ni cuán desconcertantes sean para los no iniciados en ciencia.⁷⁰

En lo tocante a la creencia sagariana de una ciencia universal y convergente que posibilitaría la comunicación con civilizaciones extraterrestres, existe una panoplia de críticas acreedoras de atención. Por ejemplo, Rescher señala que la ciencia alienígena podría tener formulaciones lingüísticas muy distintas a la nuestra, otros intereses u otros marcos conceptuales.⁷¹ Kukla, por su parte, señala estos cuestionamientos:

- a) Para los constructivistas sociales, cada ley científica es una convención negociada entre los científicos, no un descubrimiento, y las fuerzas sociales determinarían

el tipo de mundo construido por cada comunidad de investigadores; sería escasamente probable que sus convenciones y nuestras convenciones coincidieran.

- b) Desde la óptica de la relatividad conceptual, aún si se acepta la existencia de un único mundo común, los hechos reconocidos como verdaderos dependerían no solo de ese mundo sino también de los conceptos y categorías que se eligieran para representarlo, y es muy poco probable que las decisiones conceptuales coincidan entre civilizaciones distantes.
- c) Aún en el supuesto de que compartiéramos un mundo y un mismo esquema conceptual, la parte que nosotros conociéramos de las verdades científicas podrían no coincidir con la parte que ellos conocieran.⁷²

Seguramente muchos no quedaron satisfechos por la forma en que Sagan encajó sus ideas sobre el estatuto epistemológico privilegiado de la ciencia en la atmósfera intelectual de las últimas décadas del siglo XX, atmósfera signada por amplias tendencias de relativismo epistémico debido a la influencia de autores como Kuhn, Feyerabend o Latour. A los pensadores posmodernos, por ejemplo, los despachó junto al movimiento de la *New Age* como parte de las tendencias anticientíficas de la época sin reconocerles mayor mérito intelectual.⁷³

68. ULISES MOULINES, "¿Por qué no soy materialista?" en J. ESQUIVEL (comp.), *La polémica del materialismo* (Madrid: Tecnos, 1982), 18.

69. JUAN ARANA, *Materia, universo, vida* (Tecnos: Madrid, 2002), 180.

70. R. LEWONTIN, "Billions and Billions of Demons", *The New York Review of Books*, enero de 1997. http://www.drjbloom.com/Public%20files/Lewontin_Review.htm

71. NICHOLAS RESCHER, "Extraterrestrial Science" en *op. cit.*, 83-116.

72. A. KUKLA, "The One World, One Science Argument". En *British Journal of Philosophy of Science*. 59 (2008), 73-88.

73. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, *op. cit.*, 250.



Cromer consideró a Sagan como un kuhniano optimista, es decir, alguien que cree que las revoluciones científicas siempre comportarían mayor conocimiento y poder.⁷⁴ Keay Davidson, biógrafo de Sagan y de Kuhn, llegó a considerar que los periodistas científicos como él mismo habían sido por mucho tiempo crédulos propagandistas de la ciencia debido a su poco conocimiento de la historia de la ciencia, por lo que les recomendaba olvidar a Sagan y leer a Kuhn.⁷⁵ Al reseñar *El mundo y sus demonios*, Lewontin advirtió contra la filosofía saganiana de la ciencia que a menudo la ciencia ha hecho promesas que no ha podido cumplir (como obtener una cura contra el cáncer) lo que solo puede producir un cinismo generalizado ante las afirmaciones del método científico, que la ciencia admite frecuentemente afirmaciones sin pruebas adecuadas (como la sociobiología de Wilson o

las vulgarizaciones del darwinismo de Dawkins) y que en ciencia sí tienen lugar los argumentos de autoridad.⁷⁶

Por razones que no siempre son claras, Sagan ignoró a menudo diversas críticas a sus ideas sobre las ciencias. Cabe pensar en causas que van desde el tiempo que habría tenido que restar a sus múltiples ocupaciones hasta el hecho simple de haberlas considerado irrelevantes. Lo cierto es que las tendencias históricas, sociales y procesuales que echaron raíces en la filosofía de la ciencia desde los años sesenta no parecen haber incidido de manera significativa en sus puntos de vista generales, y también lo es que habría sido interesante verlo profundizar sus argumentos. Las perspectivas filosóficas saganianas aquí expuestas encuentran matices valiosos así como alternativas de defensa dignas de consideración y es muy probable que Sagan mismo habría echado mano de varias de ellas.

74. A. CROMER, *Connected Knowledge. Science, Philosophy and Education* (Nueva York: Oxford University Press, 1997), 8.

75. K. DAVIDSON, "Why science writers should forget Carl Sagan and read Thomas Kuhn. On the troubled conscience of a journalist" en ROEL, R. E. y SÖDERQVIST, T. (ed.) *The Historiography of Contemporary Science, Technology, and Medicine: Writing recent science* (USA y Canadá: Routledge, 2006).

76. R. LEWONTIN, "Billions and Billions of Demons". *The New York Review of Books*, enero de 1997. http://www.driblem.com/Public%20files/Lewontin_Review.htm

Bibliografía

- Arana, Juan. *Materia, universo, vida*. Tecnos: Madrid, 2002.
- Borisovna, Gabrielle. *Carl Sagan*. Col. Great Science Writers. Nueva York: Rosen Publishing, 2015.
- Chakravartty, A. *A Metaphysics for Scientific Realism: Knowing the Unobservable*. Cambridge: University Press, 2007.
- Chakravartty, A. (2017). "Scientific Realism". En Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>
- Cromer, A. *Connected Knowledge. Science, Philosophy and Education*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Davidson, K. *Carl Sagan: a life*. EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999.
- Davidson, K. (2006). "Why science writers should forget Carl Sagan and read Thomas Kuhn. On the troubled conscience of a journalist" en Roel, R. E. y Söderqvist, T. (ed.) *The Historiography of Contemporary Science, Technology, and Medicine: Writing recent science*. USA y Canadá: Routledge, 2006.
- Diéguez, Antonio. *Realismo científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. España: Universidad de Málaga, 1998.
- Diéguez, Antonio. *Filosofía de la ciencia*. España: Biblioteca Nueva, 2010.
- Esquivel, J. (comp). *La polémica del materialismo*. Madrid: Tecnos, 1982.
- Fernandes Freyesleben, Alice (2019) "O século XX e suas razões: Carl Sagan, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend e suas distintas visões sobre o conhecimento científico" en *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 31, v. 11, n. 3 (Set./Dez. 2019).
- Kukla, A. (2008). "The One World, One Science Argument". En *British Journal of Philosophy of Science*. 59 (2008), 73–88.
- Lewontin, R. (1997). "Billions and Billions of Demons". *The New York Review of Books*, enero de 1997. http://www.drjbloom.com/Public%20files/Lewontin_Review.html
- Moulines, C. U. "¿Por qué no soy materialista?" en Esquivel, J. (comp). *La polémica del materialismo*. Madrid: Tecnos, 1982.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1963.
- Popper, Karl. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. España: Paidós, 1983.
- Popper, Karl. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. España: Tecnos, 1992.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. España: Planeta-De Agostini, 1992.
- Popper, Karl. *En busca de un mundo mejor*. España: Paidós, 1994
- Poundstone, W. *Carl Sagan. A life in de cosmos*. EUA: Henry Holt & Company, 1999.
- Regis Jr., Edward. *Extraterrestrial. Science and Alien Intelligence*, USA: Cambridge University Press, 1987.
- Rescher, Nicholas, "Extraterrestrial Science" en Regis Jr. Edward. *Extraterrestrial. Science and Alien Intelligence*, USA: Cambridge University Press, 1987.
- Roel, R. E. y Söderqvist, T. (ed.). *The Historiography of Contemporary Science, Technology, and Medicine: Writing recent science*. USA y Canadá: Routledge, 2006.

- Sagan, Carl, et al. *Murmullos de la Tierra. El mensaje interestelar del Voyager*. España: Planeta, 1981.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. España: Planeta, 1982.
- Sagan, Carl. *El cerebro de Broca*. España: Grijalbo, 1984.
- Sagan, Carl. *La conexión cósmica. Una perspectiva extraterrestre*. Argentina: Orbis, 1986.
- Sagan, Carl y Druyan, Ann. *Sombras de antepasados olvidados*. México: Planeta, 1993.
- Sagan, Carl. *El mundo y sus demonios*. Barcelona: Planeta, 2000.
- Sagan, Carl. *La diversidad de la ciencia. Una visión personal de la búsqueda de Dios*. España: Planeta, 2007.
- Sagan, Carl. *Los dragones del Edén*. España: Planeta, 2015.

GUSTAVO ESTEVA: A CRITIQUE OF DEVELOPMENT AND OTHER ESSAYS* **

Gustavo Esteva

Routledge, Nueva York, 2023

CARLOS TORNEL*

* Investigador y activista mexicano, actualmente es investigador en la Universidad de Durham. Desde 2012. Su trabajo se centra en las luchas territoriales y la resistencia contra las “energías renovables” y las posibilidades pluriversales que emergen de otras relationalidades energéticas. tornelc@gmail.com

Gustavo Esteva es quizás uno de los pensadores del postdesarrollo y de los intelectuales públicos “desprofesionalizados” más comprometidos de nuestro tiempo. Su nombre suele estar asociado con su trabajo sobre el postdesarrollo: su ensayo de 1992 titulado “Desarrollo” se convirtió en la pieza central del volumen editado por Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, que encarnaría el pensamiento y la acción de Gustavo hacia la reivindicación, la defensa y la creación de bienes comunes a lo largo de toda su vida. Sin embargo, Esteva contribuyó en gran medida a varias escuelas de pensamiento, por lo que esta es una visión incompleta de una de las personas que más han contribuido a la práctica, la organización y la enseñanza de la esperanza. Transformado por una serie de convulsiones sociales, económicas y políticas de la segunda mitad del siglo 20th, sobre todo las huelgas y los movimientos obreros y campesinos de México a finales de 1960, sus encuentros con pensadores como Iván Illich y Raimon Panikkar y los levantamientos indígenas y zapatistas (un

movimiento que más tarde llegaría a asesorar) durante 1992 y 1994, respectivamente, Esteva pasaría a colaborar con muchos otros y hacer importantes contribuciones al marxismo, el anarquismo y los diálogos interculturales. Conocí a Gustavo Esteva en 2015. Mi primer encuentro con él fue una de las transformaciones intelectuales y existenciales más profundas de mi vida. Seguí en contacto con él hasta marzo de 2022, cuando lamentablemente falleció. Sin embargo, la obra y la enseñanza que dejó sigue siendo una de las propuestas más críticas y completas del pensamiento postdesarrollista y pluriversal. Por lo tanto, espero que esta reseña llame la atención a la obra de Esteva, así como a los numerosos escritos que están siendo recopilados y traducidos por algunos de sus colaboradores y amigos más cercanos.

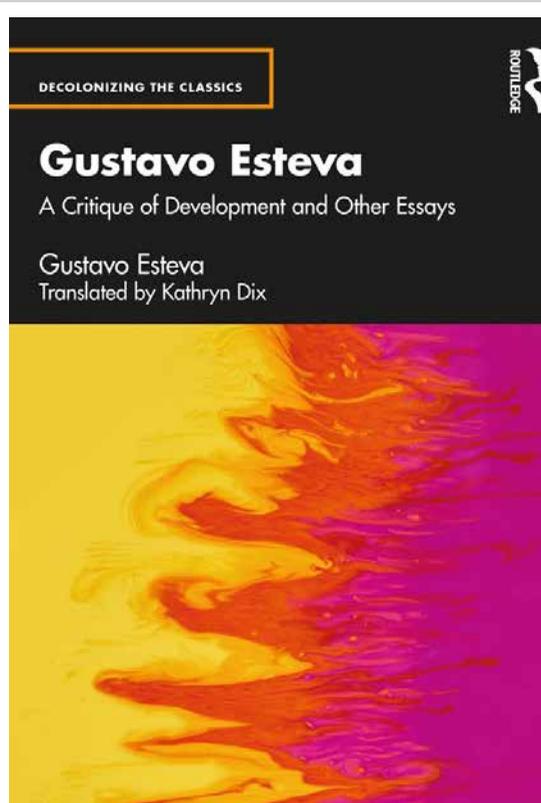
Gustavo Esteva: Crítica del desarrollo y otros ensayos —un libro que Gustavo supervisó personalmente al final de su vida— no es sólo una prueba del compromiso inquebrantable de Gustavo con una transformación autonómica pluriversal más allá del Estado, el patriarcado, el mercado y

* Este texto fue publicado originalmente en inglés en la Revista Antipode y se encuentra disponible en: <https://antipodeonline.org/2023/04/11/gustavo-esteva-a-critique-of-development-and-other-essays/>

** Nota sobre el texto: Las referencias a los pasajes citados de este libro, son traducción del autor, por lo que cualquier error o inexactitud son su responsabilidad.

la democracia formal, sino también es un testimonio de su búsqueda incesante de la posibilidad de crear una pluralidad radical de convivencia entre mundos. El libro, que consiste en una serie de ensayos escritos por Esteva a lo largo de su vida intelectual, ofrece un corpus de trabajo y una trayectoria intelectual difícil de resumir en un volumen, y mucho menos en una reseña de libro. Sin embargo, el trabajo de cuidado que Gustavo, sus editores (Rafael Escobedo y Bernd Reiter) y la traductora (Katheryne Drix) invirtieron en estos textos — cada uno cuidadosamente seleccionado y presentado en un orden particular (algunos de ellos traducidos al inglés por primera vez), junto con notas introductorias del propio Esteva— proporciona una visión sistemática y completa sobre su obra que se extiende a lo largo de cinco décadas.

El libro comienza con Esteva en una conversación con Teodor Shanin que tuvo lugar en 1992, pocos meses después del colapso de la Unión Soviética. La conversación está protagonizada por un sentido de urgencia política ante la transformación y la autonomía (la entrevista se titula acertadamente “Repensarlo todo”), como refleja Shanin en el diálogo: “Las comunidades parecen ser una solución a este problema que estamos discutiendo” (p.16). El diálogo es, como sostiene Gustavo, una visión certera y asertiva de las múltiples crisis del colapso de la civilización occidental, a medida que el capitalismo deviene en un estado de crisis permanente. Este es un punto clave que Esteva retoma en el segundo ensayo, “Más allá del desarrollo”. En el, Gustavo explica cómo él mismo se convir-



tió en “subdesarrollado”, un proceso que se originó el 20 de enero de 1949, con el discurso inaugural de Harry Truman. El desarrollo transformó las necesidades, de algo que se hace (como la caca) a algo que se requiere o de lo que se carece — como la tecnología, la modernidad o el progreso—. El mito del desarrollo se incrustó rápidamente en la vida de la gente, eliminando la alteridad y humillando a los que se resistían. En una pequeña introducción al texto de Iván Illich —quien sería una influencia clave en el pensamiento de Gustavo y un amigo durante el resto de su vida— señala cómo el trabajo de Gustavo con los “marginales” en zonas como Tepito —un barrio periférico en el centro de la Ciudad de

1. En una magnífica conversación con David Caley, Esteva da el ejemplo de las personas que arreglan zapatos de puerta en puerta en la Ciudad de México. El avance de la modernidad y el desarrollo desaparecieron la industria del cuidado de las cosas, “en el mundo del desarrollo es mucho más fácil comprar un par de zapatos nuevos”. Pero las crisis suelen regresar a las personas las capacidades de idear formas alternativas de cuidado, de subsistencia y de resistencia. Los reparadores de zapatos aún existen en las calles y los barrios de la Ciudad de México. Ver: <https://www.davidcaley.com/podcasts/2014/12/3/part-moon>

México — se convirtió en la base de una economía moral, un proceso que comienza resistiendo a la humillación de los programas de vivienda del gobierno tras el terremoto que sacudió Ciudad de México en 1985, e inaugura múltiples posibilidades comunitarias de liberación que les llevan a reclamar y regenerar sus bienes comunes, oponiéndose a la supuesta “necesidad de expertos”.¹ Como argumenta Esteva, “para ellos, desligarse de la lógica económica del mercado capitalista o del plan socialista se ha convertido en una cuestión de supervivencia: intentan poner la esfera económica al margen de sus vidas; la interacción dentro de estos bienes comunes impide que la escasez (en el sentido económico del término) aparezca en ellos, lo que implica la redefinición de las necesidades” (p.286).

En los años setenta, Esteva, que seguía siendo un marxista ortodoxo comprometido, veía la pregunta de Lenin (“¿qué hay que hacer?”) desde una perspectiva diferente. En México, “los protagonistas del cambio social” (capítulo 3) no eran los obreros, sino los campesinos. Esteva vio surgir una nueva clase, que muy bien podría seguir siendo explotada por el capital mediante formas salariales o coloniales de explotación, pero de nuevo vio a los *marginales* como una posibilidad de emancipación, como una nueva forma de configuración comunal que podría crear un apoyo comunitario para liberarse de la subordinación al capital. Su trabajo sobre los bienes comunes y la noción de *comida* se convirtieron en un punto de entrada a este enfoque transformador. Citando a Eduardo Galeano², Esteva solía decir que vivimos tiempos paradójicos, en los que “quien no teme al hambre teme a la comida”. Esteva veía el desarrollo como fuen-

te de escasez y productor de hambre. Al transformar “food” en “eating” o “comida” porque “no existe una palabra en inglés para el término *comida*” [p.60]), la noción pretende mostrar que, encarnando la simple idea de pasar de los sustantivos a los verbos, la gente puede recuperar sus propios caminos, y hacer añicos el mito del desarrollo.

La comida es más que alimento, es un tejido social, “una expresión vernácula que alude a las actividades e interacciones de los individuos entre sí y con su entorno que les permiten generar, obtener y asimilar los elementos materiales que necesitan para procurarse la vida como subsistencia autónoma” (p. 59-60). Como explica Esteva, “la *comida* debe entenderse más allá del acto en sí, como expresión de sentimientos sociales de unidad, consideración, cercanía y cuidado. *Alimento*, en cambio, es una palabra inmersa en el mundo económico, el mundo de la escasez” (p. 82). Este tejido social conduce hacia una forma de pluralismo radical, que apunta a un horizonte político más allá del Estado-nación, reformulando el sentido de las luchas democráticas y recuperando definiciones autónomas del buen vivir que surgen de centros autónomos de producción de conocimiento. En “Recuperar el camino propio” y “Volver a la mesa” (capítulos 4 y 5), Esteva argumenta que es la sociedad industrial la que impone continuamente *sustantivos* (como *alimentación, educación, seguridad o salud*) como modo convencional de pensamiento, eliminando la manera propia de hacer las cosas de las personas al educarlas “para llevar gafas tintadas con significados supuestamente universales... creando un tipo particular de ceguera” (p. 75).

2. EDUARDO GALEANO, *Patatas arriba: La escuela del mundo al revés*. (Madrid: Siglo XXI, 1998), 54.

En la tercera sección del libro, Esteva aborda la noción de pluralidad como clave hacia la autonomía. En “La alteridad radical del otro” (capítulo 6), Esteva explica cómo fue capaz de dejar de lado las gafas tintadas del desarrollo para abrir su pensamiento a otras realidades o *mundos*. A partir de sus encuentros con Iván Illich y Raimon Panikkar, Esteva explica que las diferencias radicales que nos separan como seres humanos son constantemente negadas (es decir, todos somos humanos) y, paradójicamente, a través del mito de la inclusión o el reconocimiento que borra la alteridad creando sólo formas condescendientes de hospitalidad. Su respuesta a esta paradoja es lo que Panikkar³ llamó «diálogo dialógico» o la posición del *pluralismo radical*. Esteva se pregunta: “¿Cómo podemos, después de reconocer la alteridad radical del otro, entablar un verdadero diálogo con él o ella?”. (p.107). La clave, argumenta Gustavo, es la *hospitalidad*. Gustavo solía decir que recordaba una conversación con Illich, quien le preguntó si podía identificar una palabra para describir la era *posterior al desarrollo*: ¿cuál sería? “Lo que me vino inmediatamente a la mente fue ‘hospitalidad’”⁴. Ser hospitalario, argumenta, no es seguir al otro, adoptar sus puntos de vista, afirmarlos o negarlos. Hospedar al otro significa simplemente abrirle tus propias puertas y aceptar su existencia en su propio lugar. La hospitalidad es lo contrario de la tolerancia, que no es más que una forma más discreta de intolerancia (p.122).

En “*El camino hacia un diálogo de vivires*” (capítulo 7), Esteva sostiene que, si bien los pensadores decoloniales siguen haciendo importantes contribuciones al

reconocimiento de la otredad, sobre todo a través de la idea de un *diálogo de saberes*⁵, un verdadero camino de convivencia requeriría reconocer no sólo que no hay *supracultura*, sino también que no podremos comprender completa y plenamente al *Otro*. Gustavo solía capturar esta actitud en una frase del comandante zapatista Tacho: “dialogar no es simplemente escuchar al otro sino estar dispuesto a dejarse transformar por el otro” (p.146). Aprender a escuchar es dejarse ser transformado por el otro sin perderse en el proceso. O como diría Gustavo, refiriéndose a la forma en que las comunidades indígenas de América Latina mantienen su indigenismo, supone “la tradición de cambiar la tradición de forma tradicional” (p. 135). Escuchar y dialogar con el otro no sólo desplaza la fetichización del “ver” en la modernidad eurocéntrica, sino que también nos permite reconocer la inconmensurabilidad inherente de las culturas, lo cual es esencial para resistir a nociones superficiales y cooptadas como la multiculturalidad o la interculturalidad.

El levantamiento zapatista de 1994 fue para Gustavo un despertar *colectivo*. A partir del llamado a decir “¡Ya Basta!” los zapatistas se convirtieron en uno de los movimientos sociopolíticos más importantes de nuestro tiempo. Los siete principios zapatistas, desde *escuchar al andar*, *caminar al paso del más lento* y *gobernar obedeciendo*, se convirtieron en medios para mostrar la falta de interés por tomar el poder y gobernar un Estado o país, exigiendo en su lugar una forma radical de reconocimiento en sus propios términos, hacia la autonomía, la libertad y la democracia radical. Una “esperanza que también se llama dignidad”

3. RAIMON PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural* (trans J R Lopez de la Osa). (Salamanca: Editorial San Esteban, 1990).

4. ÓRLA O'DONOVAN, “Conversando sobre los bienes comunes: Una entrevista con Gustavo Esteva-parte 1” *Revista de Desarrollo Comunitario* 50, 3 (2015), 531.

5. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Epistemologías del Sur: Justicia contra el Epistemicidio*, (Nueva York: Routledge, 2014).

(p. 170), argumenta Esteva, reflexionando sobre cómo los zapatistas desafían la insistencia modernista en el vanguardismo de las luchas contra el Estado, que rápidamente desembocó en una lucha por el Estado, sustituyendo una intelectualidad por otra. Como escribe, “[d]ebemos reconocer que el Estado-nación, sea la dictadura más feroz o la democracia más suave y pura, ha sido y sigue siendo una estructura para dominar y controlar a la población, para ponerla al servicio del capital. El Estado moderno es el capitalista colectivo ideal” (p.171). En “La Comuna de Oaxaca” (capítulo 10), Esteva reflexiona sobre cómo los movimientos indígenas por la autonomía radical encarnan aún más esa resistencia y la búsqueda de alternativas a la modernidad; una condición de la posmodernidad, argumenta, es un *momento* en el que debemos vivir con una incertidumbre radical, porque sabemos que aquello que dábamos por sentado en la modernidad y sus herramientas (el Estado, las huelgas, los sindicatos y las fábricas), han colapsado.

En la última parte del libro, Esteva sienta las bases de un camino pluriversal. Empezando por un “archipiélago de convivencia”, una idea que relaciona con la metáfora zapatista del barco que se hunde de la modernidad capitalista: Unos pocos, viendo la inutilidad de tomar el control de un barco a la deriva, optan por nadar hacia otras orillas, a crear otras posibilidades. La insurrección, argumenta, no está por llegar⁶, sino que de hecho ya está *en marcha*. Consiste en formas cotidianas de resistencia en estos archipiélagos, en la dispersión rebelde encarnada en formas comunitarias de desobediencia que empiezan sustituyendo sustantivos por verbos como *comer, aprender, curarse, habitar* e

intercambiar. Estos procesos crean múltiples caminos hacia otros saberes, aquellos que han sido históricamente oprimidos y que ahora están resurgiendo. Aquí, la crítica de Esteva al capitalismo, inspirándose en otros pensadores como Anselm Jappe⁷, se centra en reconocer el hecho de que el capitalismo ya no necesita realmente a las personas —las personas son literalmente “buenas para nada”, diría él—, un proceso que está descendiendo rápidamente hacia una forma de barbarie universalizada (p.133), una conciencia que se está haciendo rápidamente visible a medida que millones de personas se *movilizan* contra los múltiples síntomas de un sistema en crisis.

En “La senda convivencial” (capítulo 12), en un estrecho diálogo con las ideas desarrolladas por Ivan Illich, Gustavo reafirma su intención de “escribir un epílogo de la era industrial... para describir el desvanecimiento del monopolio del modo de producción industrial y la desaparición de las profesiones generadas industrialmente a las que sirve este modo de producción” (p.235). Aquí, Esteva argumenta qué tal tarea comienza por recentrar la importancia de las herramientas en el pensamiento de Illich y la noción de un “hombre austero” (*sic*). La era de los sistemas surgió en el momento en que las personas no fueron capaces de manejar herramientas por sí mismas, cuando las herramientas se convirtieron en sistemas que determinaban su realidad. Esteva ve en la recuperación de esas herramientas la clave para crear un camino convivencial alternativo a la sociedad industrial y su constante obsesión por el crecimiento económico y la degradación del tejido social por la confianza inquebrantable en los expertos. “Austero es el individuo que

6. EL COMITE INVISIBLE, *The Coming Insurrection* (Los Ángeles: Semiotext(e), 2009).

7. ANSELM JAPPE, *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos* (trans D L Sanromán), (Logroño: Pepitas de calabaza, 2011).

produce las herramientas de la convivialidad” (p.236) sostiene. Al igual que lo que la simplicidad y la frugalidad implicarían en una sociedad de decrecimiento⁸, y en una crítica fundamental de otros experimentos y corrientes socialistas, sostiene que las alternativas “no podrían realizarse sin sustituir la instrumentación industrial por herramientas convivenciales” (p.237).

En “El día después” (capítulo 13), Esteva aborda la pandemia de COVID-19 como una fuente de mayor incertidumbre y como el cenit de la abstracción del capitalismo y de la confianza de la sociedad industrial en los expertos. Como oímos una y otra vez durante la pandemia: “No volveremos a la normalidad, porque la normalidad era el problema” (p. 246). La pandemia aceleró el ya descrito fin de la era, algo que según Gustavo no es necesariamente bueno. Esto significa que a lo que nos enfrentamos ahora no es ni a una vuelta a la normalidad del capitalismo neoliberal, ni a una forma familiar de modernidad capitalista, sino a algo radicalmente distinto (por ejemplo, lo que el Foro Económico Mundial denominó “*The Great Reset*”). Basándose en el pensamiento de Giorgio Agamben sobre el estado de excepción, Esteva ve la pandemia como un experimento de lo que está por venir, de las formas en las que continuará degenerándose la sociedad de control. Es un proceso en el que el estado de excepción se normaliza y en el que “la democracia” está siendo ‘democráticamente’ desmantelada en casi todas partes” (p. 247).

Sin embargo, el inquebrantable compromiso de Esteva con la esperanza vuelve a manifestarse aquí cuando sostiene que, a pesar de este estado de excepción generalizado, la gente también desper-

tó. Como en muchos otros momentos de crisis, surgió la solidaridad: “Mucha gente empieza a ver de nuevo sus lugares, las personas concretas que les rodean, incluso aquellos vecinos que apenas saludaban” (p. 252). Es ante retos tan grandes cuando *la amistad, la esperanza y la sorpresa* -las tres palabras que Gustavo identifica como “Las claves para la nueva era” (capítulo 14)- emergen como los conceptos políticos que nos permiten mirar hacia otros horizontes de posibilidad. Para Esteva, estas palabras clave son mucho más que simples actitudes; las ve como las formas en que la gente puede arraigar sus luchas en formas convivenciales, como él argumenta, “enraizadas en nuestro suelo social y cultural, alimentando esperanzas con los amigos en un tiempo en el que todos nosotros, inspirados por los zapatistas, estamos creando un mundo completamente nuevo, abiertos a la sorpresa de otra era” (p.279).

Como argumentan Arturo Escobar y Bernd Reiter en el prefacio del libro, Esteva está a la altura de muchos otros pensadores críticos del siglo 20th sin embargo, y dado que Esteva no se consideraba a sí mismo un escritor, un académico, un activista, ni siquiera un pensador en el sentido tradicional, sus relaciones con la academia y los espacios tradicionales de pensamiento se vieron enrevesadas por el proceso de su propia desprofesionalización. Como menciona el propio Gustavo en la introducción, ‘Los textos que aquí aparecen fueron escritos con urgencia y de prisa, todos en esos momentos robados. La mayoría fueron escritos para su presentación pública, y en respuesta a un momento concreto de experimentación de mi distinta realidad.’ (p. 1). Escribía en momentos en los que la crisis del sistema parecía normalizada y

8. SERGE LATOUCHE, *Ensayos sobre el decrecimiento-abundancia frugal: Interpretaciones erróneas y controversias, Parte 1 de 4*. Simplicity Institute Report 14c <https://degrowth.info/library/essays-on-frugal-abundance> 2014), (última consulta: 5 de abril de 2023).

cuando lo que leía -es decir, la teoría- no sólo no explicaba la realidad, sino que a menudo le resultaba ajeno e inconmensurable con su experiencia.

A lo largo de su vida, Esteva mantuvo el compromiso de *pensar-hacer-sentir* desde y con las comunidades de base (*grassroots* en inglés). Se veía a sí mismo como parte de un tejido de múltiples experiencias, un nudo en una red de relaciones concretas (p.99), tanto personales como comunitarias, en los márgenes, donde veía surgir los caminos hacia la convivencia, la autonomía y el *Buen Vivir*. En su obituario, Bernd Reiter comparte un fragmento de su correspondencia con Esteva en el que reflexiona sobre su propia posición *intermedia*, es decir, como habitante de *mundos* diferentes. A pesar de sus dudas iniciales a la hora de aceptar la etiqueta, reconoció que era capaz, como pocos, de experimentar muchos mundos y de encarnar un camino hacia el pluralismo radical: Gustavo es quizá uno de los pocos pensadores que encarnó a lo largo de su vida el lema zapatista, *aprendemos al andar*.

La obra de Esteva sigue siendo crítica porque continúa planteando las preguntas más esenciales que deberían preocuparnos a todos: “cómo cambiar una realidad

que es insoportable, cómo dismantelar un régimen capaz de destruir continuamente tanto el planeta como el tejido social, cómo transformar una realidad que mantiene formas cada vez más intensas de confrontación y violencia como nuevo *status quo*” (p.vii). Mientras seguimos experimentando la crisis civilizatoria de la Modernidad capitalista, el lema que encarnó Esteva debería resonar en cualquier lugar, en cualquier sociedad en movimiento, en cualquiera que experimente una digna rabia, y en cualquiera que grite ¡Basta! *‘contra el miedo: ¡ la esperanza!’* La esperanza es el ancla que nos arraiga al mundo, a un lugar, a nuestros amigos, y lo que da paso a la hospitalidad y a la solidaridad. Sólo con y a través de la esperanza son posibles los caminos hacia la autonomía y la convivencia. Este es el momento de la esperanza radical.

Agradecimientos

Mi más profundo agradecimiento y gratitud a Nicole Blanc por su franqueza y apoyo, a Elías González y Rafael Escobedo que leyeron y comentaron esta reseña y que encarnaron las herramientas de convivencia y amistad que permitieron a Gustavo terminar y publicar este libro.

Referencias

- El Comité Invisible. *The Coming Insurrection*. Los Ángeles: Semiotext(e), 2009.
- Esteva, Gustavo. “Desarrollo” en *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Wolfgang Sachs. London: Zed Books 1992, 6-25.
- Esteva, Gustavo. *Caminando al borde del abismo: Conversaciones con Gustavo Esteva*. Ed. Kin Chi Lau, Rafael José Rafael Escobedo Torres y David Barkin. De próxima aparición en Palgrave MacMillan.
- Galeano, Eduardo. *Patas arriba: La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Jappe, Anselm. *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos* (trans D L Sanromán). Logroño: Pepitas de calabaza, 2011.
- Latouche, Serge. *Ensayos sobre el decrecimiento-abundancia frugal: Interpretaciones erróneas y controversias, Parte 1 de 4*. Simplicity Institute Report 14c <https://degrowth.info/library/essays-on-frugal-abundance-2014>, (última consulta: 5 de abril de 2023).
- Órla O’Donovan. Conversando sobre los bienes comunes: Una entrevista con Gustavo Esteva-parte 1. *Revista de Desarrollo Comunitario* 50(3), 2015, 529-534.
- Panikkar, Raimon *Sobre el diálogo intercultural* (trans J R Lopez de la Osa). Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologías del Sur: Justicia contra el Epistemicidio*. (Nueva York: Routledge, 2014).

LA DIFERENCIA INVISIBLE

Mademoiselle Caroline y Julie Dachez

Educar SI/Buena Prensa, 2018.

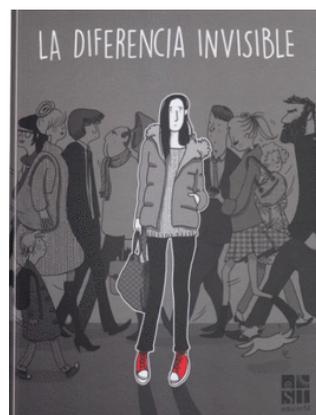
RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES*

* Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA). Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Actualmente es Secretario Académico del Instituto de Filosofía A. C.

En 2018 una adolescente sueca, Greta Thunberg, decidió realizar una huelga frente al parlamento sueco. El motivo: el clima, es decir, el calentamiento global. Su imagen infantil con dos trenzas y su impermeable amarillo pronto llamó la atención en su país y en el mundo. Tampoco pasó inadvertido que, convertida en figura pública, la joven activista del medio ambiente se reconoció con síndrome de asperger y trastorno obsesivo compulsivo. Por cada cinco niños que viven con asperger hay una niña con este trastorno.

La diferencia invisible es una novela en dibujos animados sobre Margarita, una joven con autismo asperger. El libro contiene seis partes, aunque la novela gráfica corresponde al tercer apartado: 1.- La dedicatoria de la autora Julie Dachez. 2.- El Prefacio Carole Tardif y Bruno Gepner. 3.- La historieta sobre la vida de Margarita. 4.- Una guía básica para comprender el autismo con doce apartados. 5.- Un epílogo. 6.- Los agradecimientos de tres de las cuatro implicadas en la elaboración del libro: Mademoiselle Caroline, Julie Dachez y Fabienne Vaslet.

La autora Julie Dachez es investigadora de la neuro-diversidad: como psicóloga social le interesan las actitudes hacia el



autismo, las representaciones sociales del autismo y las estrategias de afrontamiento de los adultos con autismo. Ella misma tiene asperger y como activista, mantiene un blog sobre autismo¹ y de un canal de Youtube². Su alias de *super Pépette* ante sus seguidores en internet, la hacen una mujer con poderes y para representarla en esta nueva aventura gráfica, sólo que, convertida en Margarita, la aspi-heroína de *La diferencia invisible*.

La **historieta** cuenta de una joven mujer con asperger, de sus andanzas y tropezones, del cambio o transformación de su existencia a contracorriente del contexto social “enfermo” por normalizante de la diferencia. Esta novela sobre la vida de Margarita visibiliza un camino de des-ocultamiento de personas diferentes.

Margarita tiene 27 años, es una joven muy sensible y se siente mal porque no empatiza socialmente con los distintos grupos en los cuales tiene que convi-

1. JULIE DACHEZ, Le blog de emoieioietmoi. [consulta: octubre del 2018]. Disponible en <<http://emoieioietmoi.over-blog.com/>>

2. JULIE DACHEZ, “Le syndrome d’Asperger: (tentative de) définition de Julie Dachez [consulta: octubre del 2018] [Youtube]< <https://www.youtube.com/@julied461/videos>>

vir. En el fondo ella sabe que es diferente. Pero no se explica por qué, hasta que en internet encuentra una palabra con la que identifica lo que siente y experimenta: son los síntomas de una triada deficitaria en la comunicación, en la relación social y en los intereses. Cuando recibe la confirmación del diagnóstico de autismo Asperger, Margarita se siente aliviada y su vida cambia. Se entiende a sí misma y comienza un camino que la libera.

Para ser consecuente con el sentido que acaba de encontrar por saberse “aspi” (así se apoda en la novela a quien tiene asperger), Margarita rompe con los estereotipos en torno a este síndrome del espectro autista, y decide a darse una vida a su manera. Como si recibiera una revelación que le permite aprender a asumir su diferencia.

Sin duda la novela es un fragmento del episodio más significativo de la joven vida de Margarita o de Julie Dachez, pero la narradora no es Margarita o Julie, sino Caroline. A través de sus dibujos, Made-moiselle Caroline nos contará la historia de vida de Margarita. Así que no es una autobiografía sino en todo caso, una biografía animada.

En la historia, Caroline trabaja en “La librería de Caro”, y su gran pasión es dibujar. Para cuando Margarita descubre a Caroline dibujando, Caroline ya nos ha contado desde la librería, el viaje emocional sentimental de Margarita, visibilizando su andar por la ciudad como un trayecto de aprendizajes de sentido y dignidad: conversar/nutrirse con sus amigos aspis, conocer/amistar con la panadera, tatuarse/significar su diferencia y camino recorrido, así como compartir/idear con Silvia sus nuevos planes de vida.

A través de los sensibles dibujos y el juego de colores, la diseñadora “la Señorita Caroline” comunica la vida e interioridad de Margarita, habitada de pasiones

(por ejemplo, rojo y amarillo, como sus sentimientos más intensos y vehementes, al iniciar la historia). Lo gráfico nos ayuda a reconocer el “bíos”, la vida, porque nos muestra el contraste entre el mero vivir nudo (zoé) y el hacerse de una forma propia de vivir o del aprender a darse una forma de vida humana y vivirse (*zoe + ethos = bios*). Este cambio vital de Margarita desde su padecimiento que está muy bien ilustrado, se muestra al servicio de una pedagogía del ejemplo. Y es que “leída” la novela, uno tiene la sensación de tener en Margarita a un *ejemplo de vida* (como expresa en el epílogo el “airoso” dibujo).

La vida ejemplar es aquella que implementa en su ser y su haber, aquello que le gustaría enseñar. Como si nos dijera a todos: “vive tú, como te gustaría que vivieran los demás”. Esta invitación comprendida desde el cambio de vida de Margarita, supone dejar lugar para las sorpresas, para los descubrimientos y los encuentros, vamos, para el misterio. Esta apertura de Margarita a una nueva verdad, se convierte en determinación y trabajo de ella sobre sí misma. Y me parece que queda afirmado y significado por ella y en ella, cuando decide hacerse el tatuaje de pez/ave: pues sobrepasando su hipersensibilidad al dolor, su historia y camino de aprendizajes recorrido, consta como inscripción en el cuerpo.

Impulsada sobre todo por su empatía, esta solicitud hacia los demás, se convertirá en un saber nuevo que le permitirá a la protagonista asumir la diferencia y enfrentar los prejuicios hacia ella y sus malestares. De modo que ella ensaya otro modo de atender su padecimiento, a contracorriente de la simulación que la sociedad le refuerza. Su historia pasa del lograr simular (que tampoco puede ser hipocresía ni mentira en Margarita por el mismo síndrome), a un saber del cuidado de sí, que promueve su singularidad y otro modo de vínculo intersubjetivo.

Este cuidado de sí procura una experiencia de encuentro con el propio cuerpo (afecto, voluntad, pasión, sentir, inteligencia, indignación) y con lo otro (naturaleza, humanos, animales o dioses). Julie Dachez **dedica** la novela a quienes tienen asperger, los “aspis” y a los que cariñosamente también llama los “desviados”, es decir, aquellos cuyo comportamiento se aleja de las normas y convenciones sociales establecidas como ella misma lo explica.

Casi al final de la dedicatoria la autora usa la palabra diferencia con relación al asperger como desviación que transgrede socialmente: “Su diferencia no forma parte del problema, sino de la solución...Es de hecho, un remedio para nuestra sociedad, enferma de normalidad” (p. 3). Ahí la palabra diferencia se relaciona con una sociedad que Dachez caracteriza como “*enferma de normalidad*”. En realidad, se trata de una sociedad que normaliza, aplanar la diferencia, es decir, que la oculta, niega o invisibiliza. ¿Cómo se invisibilizan las diferencias?

El **prefacio** de Carole Tardif y Bruno Gepner -docentes de la Universidad de Marsella, profesora-terapeuta y psiquiatra infantil-investigador el otro- y conocedores de los trastornos del espectro autista, advierten que la diferencia se invisibiliza porque la proporción en cuanto a sexo en los trastornos autistas es cuatro veces mayor en hombres que en mujeres. Luego, los testimonios autobiográficos de personas con síndrome de asperger suelen estar escritos o firmados por hombres. De manera que las pocas autobiografías de mujeres publicadas en libros o blogs e internet, pugnan por ser reconocidas ¿Qué tiene relevante la publicación de una novela bio-gráfica de una mujer con autismo?

Primero, el hecho que una mujer se reconozca asperger, no es tan fácil. De entrada, ellas tienen más dificultades en ser diagnosticadas por el desconocimiento de sus particularidades de expresión del

síntoma que los varones. Y segundo y más importante, los profesores Tardif y Gepner advierten que son las mujeres con asperger quienes tienden a invisibilizarse a sí mismas: fuente tanto de sufrimiento oculto, como de un diagnóstico retrasado. ¿Qué las invisibiliza?

Las oculta su mayor capacidad de empatía emocional y cognitiva que los hombres: adoptan conductas sociales de apariencia y toman actitudes para disimular su camuflaje; aprenden a mirar a su interlocutor a los ojos, a integrarse a un grupo de pares, a cumplir las expectativas de los demás, a ir más allá de sus límites, a tolerar las incomodidades sensoriales, emocionales y relacionales, a soportar las burlas y humillaciones, a aparentar y a guardar las apariencias; todo ello a costa de un despliegue brutal de energía que se traduce en agotamiento físico y moral, a expensas de la propia incompreensión, duda, renuncia, abnegación y estrés, y quedando vulnerables al juicio e incompreensión de los demás, al fracaso y la frustración.

Entonces ¿qué tiene relevante la publicación de este trazo biográfico de una mujer con asperger? Lo que hace significativo este libro y novela, es lo que supone: se trata de un arduo camino de trabajo personal consigo mismas, para llegar a ser ellas y por ende visibles. Hacernos de una imagen viva de lo que sienten y viven cotidianamente mujeres con asperger.

Establecido en el 2007, esto es, hace poco más de 15 años, cada 18 de febrero es el día mundial para la concientización del “trastorno de asperger”. Asperger se refiere a un tipo de autismo. Aunque hoy es un concepto en desuso, al menos dentro de los trastornos psiquiátricos. Ahora se habla de Trastornos del Espectro Autista (TAE), clasificación que aglutina características específicas comunes, aunque con una amplia variedad y según la intensidad de los síntomas.

De aquí que el libro incluya una **guía básica** para comprender el autismo que contiene una docena de apartados entre los que se encuentran: una cita de William Hazlitt el humanista inglés, ensayista y crítico literario, algo de historia del autismo asperger, un señalamiento crítico a la sociedad francesa con respecto a esta realidad; caracterización, hipersensibilidad, intereses, estrategias de adaptación, y fortalezas de los “aspis”.

En el **epílogo**: una inquieta joven se acerca y le pregunta a Margarita si no es verdad que se siente mejor desde que supo que era autista. Margarita pasa delante de su pregunta con un aire de libre y como diciendo luego de un trayecto de aprendizajes, “ahora me la creo”.

A través de los **agradecimientos**, el libro es una definitiva muestra y expresión de un trabajo colectivo entre cuatro mujeres: Caroline (la ilustradora), Julie (la autora), Fabienne (que concibió el libro) y Sophie (la editora francesa). Producto colaborativo y resultante de aceptar un proyecto apasionante, de respetar las diferencias e incorporar los aportes distintos.

La novela fue lanzada en el tercer cuatrimestre del 2016 en Francia por la editorial Delcourt, mientras que, con la traducción de Alejandra Pérez Farfán, la obtención del texto original francés por

Rosario García Bonete y con los permisos respectivos- se hizo la versión al español por la editorial Educar SI, sello editorial del Obra Nacional de la Buena Prensa.

La diferencia invisible hace un llamado justo para ir más allá del prejuicio y la discriminación, al evidenciar cómo en la convivencia cotidiana normalizamos nuestros déficits y carencias socio-emocionales para tratar con la diferencia, eso sí, muy bien organizados para negarla e invisibilizarla.

Por el título de la novela *La diferencia invisible*, hay una implícita invitación para abrirnos a lo que hace diferente a cada uno. La historia nos plantea el desafío humano de reconocer lo diferente sin destruir su particularidad, de promover su afirmativo despliegue, pero cuidando que lo diferente no sea un rótulo que oculte la desigualdad social.

Tal vez para quienes conocen del tema y sean cercanos a la realidad del autismo, el libro no represente mayor enseñanza, no obstante, la historieta nos convoca a descubrir que bajo las diferencias se habla de lo distinto y que no vemos, debido a los juicios apresurados y a la negación que hacemos de ellas. Por ello solo me resta animar a descubrir a Margarita y a través de ella y como lectores, a disponernos a una mirada justa de *La diferencia invisible*.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: HANS KELSEN, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

