

Crítica del realismo político moderno. Notas contra la domesticación de las resistencias

by Iván Felipe Galíndez Ortegón

English Abstract

As an oppressive, closed, and self-referential Totality, capitalist modernity requires a political conception and practice that sustain it, allowing it to conjure up resistance against it. It thus resorts to political realism as a single matrix of rationality, based on the principle of the imposition of the strong over the weak, with no other criterion than that of the mere expiration of the 'opposite', nor any other ontology than that of the being that hides its contradictory historical development in the past, as well as the possibility of future ruptures. To defend themselves, the liberation projects and their philosophies must produce not an impotent utopianism, but a new political realism that, without ingeniously ignoring the geographies of the Totality, can constitute itself as an effective instrument of struggle from the distinction against 'the Same', and against the identical and different internal to the binomial capital-State. This work is a philosophical proposal on the matter.

Resumen en español

Como Totalidad opresiva, cerrada y autorreferencial, la modernidad capitalista requiere de una concepción y una práctica de *lo político* que la sostengan, permitiéndole conjurar las resistencias en su contra. Recurre entonces al *realismo político* en tanto que matriz única de racionalidad, sustentada en el principio de la imposición del fuerte sobre el débil, sin otro criterio que el del mero vencimiento del 'opuesto', ni otra ontología que la del ser que oculta su contradictorio desarrollo histórico en el pasado, tanto como la posibilidad de rupturas futuras. Para defenderse, los proyectos de liberación y sus filosofías deben producir no un utopismo impotente, sino un realismo político nuevo que, sin desconocer ingenuamente las geografías de la Totalidad, sea capaz de constituirse como instrumento efectivo de lucha desde la *dis-tinción* frente a 'lo Mismo', y contra lo *idéntico* y *di-ferente* interiores al binomio capital-Estado. Este trabajo es una propuesta filosófica al respecto.

Resumo em português

Como Totalidade opressora, fechada e autorreferencial, a modernidade capitalista requer uma concepção e uma prática política que a sustente, permitindo-lhe invocar resistência contra ela. Recorre, assim, ao realismo político como matriz única de racionalidade, baseado no princípio da imposição do forte sobre o fraco, sem outro critério senão o da mera expiração do 'oposto', nem outra ontologia que a dá o ser

que esconde seu desenvolvimento histórico contraditório no passado, bem como a possibilidade de rupturas futuras. Para se defenderem, os projetos de libertação e suas filosofias devem produzir não um utopismo impotente, mas um novo realismo político que, sem engenhosamente ignorar as geografias da Totalidade, seja capaz de se constituir como um instrumento efetivo de luta a partir da dis-tinção contra 'a Mesmo', e contra o idêntico e di-ferente interno ao binômio capital-Estado. Este trabalho é uma proposta filosófica sobre o assunto.

El realismo político de la modernidad

La tradición que va de Tucídides, en la Grecia clásica, a Maquiavelo, en los albores de la modernidad, Carl Schmitt, durante el nazismo y la Guerra Fría, hasta llegar al momento de la preparación de la fase más mortífera de la acumulación capitalista, el neoliberalismo, con Leo Strauss y Henry Kissinger, garantiza una concepción y una práctica específica de *lo político* encaminada a sostener y profundizar el proyecto civilizatorio de la Modernidad. Su principio –que también es su contenido– podría ser enunciado así: “que el más fuerte imponga su poder al más débil y a este no le quede sino obedecer la voluntad de aquel”¹.

Ese principio político moderno genera la concepción de lo que hoy conocemos como *realismo político*. Pero el realismo político, por su parte, tiene un fundamento y un principio ontológico que pudiera ser expresado así: “*lo que es es y lo que no es simplemente no es*”. Sin embargo, aquí hay un ocultamiento. Ese realismo oculta qué hace que lo que hoy es pueda ser, y qué hace que lo que no es no pueda ser. Gracias al legado de Marx y buena parte del pensamiento crítico posterior, sabemos que el agente productor de las condiciones de posibilidad para que algo sea o no sea es el proceso histórico que hizo posible lo que hoy es y existe, y al mismo tiempo, provocó que otras posibilidades no se realizaran. Así, el realismo político moderno invisibiliza entonces qué produjo al ser *como* ser y al no-ser *como* no-ser, y de ahí, una vez puesto en marcha ese dispositivo, le es fácil producir una nueva invisibilización: que, si el proceso que lo produjo hubiera sido distinto, lo que hoy es pudo no ser, y que lo que hoy no es pudo ser, si sus condiciones históricas creadoras también hubieran sido otras.

Se trata de una ontologización del ‘ser’ exclusivamente como lo *actual-visible* o sólo como aquello epistemológicamente autorreferencial, auto justificado, que aparece como visible, y dentro de los márgenes de éste, a lo que se admite como potencial.

No obstante, este realismo debe tejer más finamente su auto justificación, previendo posibles críticas y prácticas en contra suya. Por eso, al sucumbir ante el peso de la historia y su determinación sobre el presente, produce un nuevo dispositivo ideológico: confunde la necesidad *retrospectiva* con la necesidad

teleológica. Para la primera, 'A' puede ser hoy, porque ocurrió 'B', 'C', 'D'..., pero si esto último no hubiera acontecido –sino 'C', 'F' y 'X'–, habría entonces otras posibilidades y no necesariamente 'A'; en cambio, para la segunda, 'A' es hoy, porque al ser el fin, todo estuvo encaminado a producir 'A' y sólo 'A'. Entonces, ese realismo obtiene como síntesis una especie de naturalización del presente, pero también del proceso que lo produjo: “hoy, sincrónicamente, 'A' es 'A', porque diacrónicamente la historia que la produjo tampoco pudo ser distinta”.

Desde una postura realista moderna –cínica, además– podría argumentarse que recurrir al estudio crítico de otras posibilidades que no fueron llevadas a cabo en el pasado no es más que un recurso impotente. No obstante, contra ese argumento puede afirmarse que ‘el haber podido ser distinto’ no niega al pasado tal cual fue; más bien, lo juzga desde el presente, analiza otras condiciones de posibilidad – factibles también, según los propios condicionamientos de cada momento histórico– y deja abierto, en retrospectiva y pedagógicamente hacia el futuro, el papel creador de la *praxis* política humana, desde otras posiciones o escenarios empíricamente posibles. Esa es la razón por la cual ninguna de las dos posibilidades queda necesariamente descartada, o sea, que lo que hoy no es ni existe puede sin embargo existir y ser en el futuro, y que lo que hoy es y existe puede dejar de ser y existir en adelante.

Este ‘realismo’ es, por tanto, un dispositivo ideológico-político reductor de la realidad a una sola de sus dimensiones, que toma por fundamento al ser-actual, cuando en realidad éste es fundado por el proceso histórico que lo arrojó como síntesis suya, y además se trata de un dispositivo que encubre, en su propia actualidad, la existencia de contradicciones invisibilizadas y potencialidades pretendidamente conjuradas.

Pero ¿qué es hoy ese ser-actual en el que se sustenta el realismo de lo político moderno? Es la modernidad como proyecto civilizatorio totalizante y es el capitalismo como su macrosistema de reproducción económica, autorreferente, ciego y regido bajo la lógica única del crecimiento incesante. Ambos, en conjunto, son la Totalidad sin la cual nuestras prácticas políticas –tanto de aceptación, como de resistencia– no podrían ser entendidas. La modernidad y el capitalismo requieren colonizar todas las dimensiones de la vida humana, una de las cuales es la política y *lo político* en tanto que racionalidad suya. Por eso, en primera y última instancia, la forma y el contenido de la versión moderna de *lo político* son agentes reproductores de la modernidad y del capitalismo.

El problema de la eticidad del realismo político y su aparente solución: entre el liberalismo y la crítica fascista

Aun cuando ineludiblemente recurre a él para sostenerse, la modernidad capitalista no puede apelar al realismo político como argumento ético que la legitime.

Está incapacitada, política y narrativamente, para defender, por ejemplo, que durante la pandemia más crítica enfrentada por la humanidad en los últimos cien años, unos pocos países, por su desarrollo económico y su posición geopolítica de poder, tienen acceso a vacunas contra el SARS-CoV-2 para toda su población, y el resto de la humanidad, porque es pobre y periférica, no cuenta con posibilidades reales de inmunización; o que la situación actual del pueblo palestino se explica por el poder militar y geopolítico del Estado de Israel, y no por una “guerra” entre dos bandos, en una aparente situación de horizontalidad. Tiene que encubrir su contenido de dominación.

Por ello, aunque desde la posición de este realismo sea legítimo que quien domina domine y quien obedece obedezca, a pesar de que así se generen ineludiblemente resistencias agrupadas en relaciones de adversidad y enemistad, en lo político moderno es imposible que –entre adversarios y, menos aún, entre enemigos– la ética tenga lugar para la defensa de la vida de unos y otros. Ya que ambos están opuestos en esa relación de enfrentamiento regida bajo el principio de la imposición del fuerte sobre el débil, quien ataca no puede tener pretensión de bondad, pues de tenerla, no atacaría, pero tampoco puede quien resiste al ataque, porque la pretensión de bondad ante su enemigo provocaría continuar dominado, o si decide luchar, ser derrotado. Lo político queda aquí reducido a la permanente implementación fáctica de una sola estrategia: vencer al otro sin ningún otro criterio que el del mero vencimiento. Por tanto, el orden fundado en la dominación impide una *praxis* política con determinaciones éticas por fuera del enfrentamiento exclusivamente estratégico y militar o cuasi militar.

Precisamente de esa imposibilidad surge uno de los instrumentos para invisibilizar la existencia de relaciones de poder que configuran de manera estructural e intencional a la vida humana socializada bajo la lógica del capital y la colonización de lo moderno sobre otras posibilidades civilizatorias: el liberalismo, o mejor, los liberalismos político y económico.

Por cuestiones de extensión, no será posible desarrollar la anterior acepción del liberalismo y su repercusión en lo político, pero para continuar, basta con mencionar que el individualismo como principio metodológico liberal no logra justificarse: además de carecer de fundamentos éticos factibles, no cuenta con referentes históricos. Analítica y críticamente, entonces, se asume al liberalismo como un instrumento ideológico de la modernidad capitalista para producir imaginariamente una humanidad abstracta, un mundo donde no existen explotados ni explotadores, desigualdad social y concentración de la riqueza, relaciones de poder deliberadamente creadas, leyes injustas o sujeciones estructurales; sólo existen ‘ciudadanos’ iguales ante la ley, velando legítimamente por sus propios intereses en un sistema horizontal de mutua competencia. Así, ocultando la lucha de clases y de grupos, igual que la dramaticidad de la guerra como horizonte inevitable en la modernidad, o las relaciones de poder directamente expuestas o mediadas a través del derecho y la cultura, el liberalismo ha logrado falsear al mundo *realmente*

existente, como si éste fuera un espacio de convivencia sin politicidad, invisibilizando así la dominación, opresión y sujeción de un pequeño fragmento de la humanidad sobre el resto.

Carl Schmitt y la enemistad ontologizada. Hacia un develamiento de la amistad en resistencia

Ante esta despolitización, y sobre todo frente a las múltiples resistencias teóricas y práctico-políticas que le son consustanciales, la modernidad capitalista ha producido distintas críticas de sí misma, una de las cuales –brillante entre otras– es la esgrimida por el jurista y teórico político Carl Schmitt. El autor católico y fascista alemán no escribió *El concepto de lo político* como una crítica de lo político moderno, sino de su ocultamiento, también moderno, por parte del liberalismo. Construyó un arma contra la invisibilización liberal del principio ontológico ‘realista’ de la modernidad: la teoría de la enemistad en tanto que fundamento de *lo político*, bajo el horizonte de la estatalidad, esto es, la concepción de que a la política le subyace una situación dramática que pone en juego la vida misma, más allá de la sola discusión moral o económica.

Para el jurista alemán *lo político* es la distinción entre amigos y enemigos. Así, dice Schmitt, “el enemigo político [...] simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia, basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo” (Schmitt 2009, 57). Aunque el pensador católico y fascista entendió que la enemistad no sólo “está ahí”, sino que es *decidida*, fue sin embargo incapaz de desarrollar fenomenológicamente esta tesis que, para efectos del presente ensayo e incluso contra el propio Schmitt, tiene la virtud de comprender al enemigo no como algo sustancial u ontológico, sino como producto de la deliberación y la voluntad de agruparse políticamente con otros y frente a otros. Del modo en el que se tratará en las siguientes líneas, dicha agrupación y oposición real será legítima en unos casos e ilegítima en otros, y eso no dependerá de fundamentalismos ideológicos ni de posiciones relativistas.

En el mismo sentido, una lectura rigurosa de Schmitt puede llevar a afirmar que el jurista tampoco comprendió que con tal definición de lo político –la distinción entre amigos y enemigos en una relación de enemistad mutua–, distinguirse de y decidir a otro como enemigo no es el fundamento de lo político, no sólo porque existen otras fundamentaciones, sino porque a este momento de distinción le precede otro que a su vez lo funda: la constitución de cada grupo como amigo (propriadamente político), es decir, el agrupamiento previo bajo la forma amigo-amigo de quien decidirá poner como enemigo suyo a otros. En realidad, sin relación primera de amistad no habría nadie que decidiera la enemistad. Por tanto –contra Schmitt–, el fundamento de la enemistad es la amistad. Ésta debe constituirse como relación primera, para posteriormente hacer posible –lógica e históricamente– enemistarse con otros.

Por ello, no puede existir enemistad sin amistad, pero sí es posible una amistad sin que la enemistad exista: para fundarse, a la enemistad le basta con la voluntad de una de las partes, que se impone sobre la otra sin la consideración de la voluntad de ésta. La amistad, en cambio, es bidireccional; de no existir en concordancia la voluntad de los implicados, simplemente no se realiza. No obstante, sería un error no distinguir política y fenomenológicamente el origen a) de cada proceso asociativo en amistad y b) de cada una de las partes involucradas en la enemistad política.

Considerada en sí misma como totalidad, en la enemistad política hay en realidad una enemistad fundada y otra asumida. Ésta última es a la que se refiere el concepto de ‘enemigo’ de Carl Schmitt, pero el jurista alemán no logró distinguirla de aquella, precisamente por no haber analizado fenomenológicamente su surgimiento y porque las consecuencias lógicas de esa reflexión lo habrían llevado a aceptar la enemistad en el interior del Estado, principio absolutamente adverso al nacionalsocialismo y al fascismo en general, incluso como posibilidad teórica.

Ahora bien, tal como se vislumbró líneas atrás, si fundar la enemistad requiere como condición lógica e histórica constituirse en amigo, lo mismo sucede con el hecho de asumirla, pues solamente quien también logra constituirse de ese modo puede asumir la enemistad puesta, por fuera de su voluntad, en su contra. La amistad es entonces el fundamento tanto de a) la enemistad que se funda, como de b) la enemistad que se asume. El primer caso (a) es siempre una decisión ilegítima: se trata de un amigo que ilegítimamente funda a otro –con el cual no existían antecedentes de negación de la vida o de la forma de vida– como enemigo suyo, y en cuanto tal, es una relación dominadora. El segundo caso (b) es una enemistad que se resiste a la dominación del otro, y en cuanto tal, siempre es legítima, por ser defensiva. Por su parte, la amistad política como consenso de dominación es el opuesto ético de la amistad política como consenso de resistencia. Ésta última será el referente ético-político del presente ensayo.

Carl Schmitt, que tampoco pudo distinguir entre legitimidad e ilegitimidad de la decisión de enemistarse frente a otros, tomó a la enemistad como un todo ya-dado, o sea, como una totalidad originaria –además, interiormente indiferenciada– en la que cada uno de los términos de la relación simplemente es ‘enemigo del otro’. Se trata entonces del recurso genérico de las narrativas hegemónicas para invisibilizar, a través de la falsa homologación de las partes, el carácter legítimo de unas luchas, por ello liberadoras o emancipadoras, frente al carácter dominador y genocida de la modernidad capitalista y sus múltiples métodos de realización permanente. De pronto, aparecen como extremos igualmente válidos, por un lado –el de la *realpolitik*–, la aniquilación del ‘terrorista’, el ‘subversivo’ o el ‘rebelde’, y por otro, la liberal y abstracta condena a la violencia “venga de donde venga”. Ninguna de esas posibilidades es capaz de sustentarse éticamente, pero las dos totalizan el imaginario sobre los conceptos, las categorías y las prácticas de la política.

La potencia de la eticidad y su circunscripción política

Quizá el pensamiento crítico, tanto como el realismo político cínico, podrían cuestionar que, si el mundo ya se rige y reproduce con el principio único de la acumulación de fuerza impositiva, pues *homo homini lupus*, no hay entonces ninguna utilidad práctica de la ética, y que recurrir a ésta, lejos de beneficiar, debilita. Ese argumento es fácilmente refutable. Las formas, los contenidos y los objetivos de lo político moderno surgen de la dominación y para la dominación, y las grandes mayorías no están conformadas por dominadores. Desde la lógica y la posición del dominador es perfectamente comprensible la deificación del realismo moderno, pero los dominados tienen que producir otra epistemología y otra práctica políticas, so pena de continuar dominados. El realismo moderno los ha llevado a introyectar al opresor en la concepción de sí mismos y a pretender homologarlo.

Sin embargo, sin escapar imaginariamente a tal situación *realmente existente*, esto es, la de un orden mundial –objetivo e innegable– sustentado en la dominación y el agrupamiento efectivo entre amigos y enemigos, hay un lugar donde la ética es posible y necesaria, pero no como especulación filosófica, autocomplacencia moral o conmisericordia, sino como producción de poder y arma de lucha política: en la relación de *amistad* de quienes resisten.

Basada en postulados, principios y criterios de amistad, la resistencia contra la dominación es la verdadera exterioridad de la enemistad como totalidad ontológica. Sin embargo, como se verá más adelante, no se trata de una amistad que imagina un mundo sin enemigos o que pretende convencer al enemigo; su exterioridad consiste, más bien, en plantear la lucha por fuera de las prescripciones de ese enemigo real y concreto, para vencerlo. Ética y políticamente, la relación de amistad vindica otros fundamentos que los de la relación frente al enemigo. Se trata ahora del necesario convencimiento del Otro para vincularse políticamente en un mismo proyecto de resistencia, que no puede admitir, ni conceptual ni prácticamente, el criterio del vencimiento del Otro. En cambio, en la relación de enemistad, sin importar si se trata del momento de su fundación o de su asunción, la racionalidad inmediata es vencer al opuesto, ilegítimamente en el primer caso, pero legítimamente en el segundo. En el otro extremo, la amistad política –a menos que sea una alianza estratégica o una mera ilusión²– impone el largo y lento desarrollo de prácticas y principios ético-políticos sin los cuales el amigo político quedaría como una agrupación impotente ante el poder del opresor, pues al carecer de los medios jurídicos, económicos, políticos y militares de éste, sólo le queda la solidaridad, la disciplina, el afecto, el compromiso y la palabra³.

Otro realismo –uno ético, y en tanto tal, crítico de aquel– debe partir entonces no de un mundo ideal sin relaciones de dominación, sino de la propia realidad que la enemistad dominadora ha creado, pero precisamente para destruir el mundo en el que el desenvolvimiento de la politicidad humana ha quedado marcado por el realismo moderno, y por otro lado, para plantear –ya desde el tiempo presente de la lucha y también como horizonte– la destrucción de lo que hace posible la emergencia

de enemistades irreductibles a otros criterios que el del vencimiento de la voluntad del otro: la propia modernidad capitalista. Tanto en el plano de la política práctica, como en el del análisis conceptual, si el conflicto permanente con posibilidad de la mutua eliminación física entre amigos y enemigos es el ser de lo político moderno – su horizonte último de comprensión–, no se trata únicamente de reconocer que el enemigo existe, sino de tematizar el escenario de la lucha en su contra.

Surge así el problema de cómo plantear, pues, las resistencias contra esa Totalidad opresiva, paradójicamente en medio de lo que ella ha totalizado, determinado por su sentido, atrapado en su matriz epistemológica y vuelto ajeno a otras posibilidades organizativas y horizontes no capitalistas ni modernos.

La respuesta, por supuesto, es práctica y depende de las experiencias organizativas que se batan en el mundo político realmente existente, pero una dimensión de la práctica es la producción teórico-filosófica apegada al desenvolvimiento histórico de lo real y comprometida políticamente con aquellas experiencias.

Así, para dar cuenta de una reflexión que logre articular algunas notas como respuesta a la pregunta sobre la encrucijada del realismo político moderno respecto de quienes pretenden combatir a la modernidad capitalista, es preciso recurrir a los conceptos de ‘di-diferencia’ y ‘dis-tinción’, desarrollados por Enrique Dussel a partir de su lectura de la obra de Levinas, e instrumentalizarlos como categorías explicativas, que además permitan formular aportes teóricos acerca de la radicalidad o la superficialidad de las luchas contemporáneas.

Exterioridad e interioridad de las luchas, como cartografías de su nivel de radicalidad

Al inicio de este trabajo se asumió que el macroyecto civilizatorio vigente es la modernidad capitalista. En los hechos, se trata de una Totalidad cerrada, y como tal, “es el fundamento de la guerra” (Dussel 1973, 188), de una guerra que, para sostenerse, produce su propia filosofía. Según Enrique Dussel, “[la] ontología de la Totalidad y de «lo Mismo» es una filosofía de la *guerra*” (Dussel 1973, 145), porque mutila o expropia la realidad de Otro *como* otro, es decir, su alteridad; elimina al Otro en su dis-tinción no referida ni fundada en ella, y lo hace di-diferencia⁴. Y ya que se trata de una Totalidad, totaliza con su sentido todos los campos prácticos de la vida humana, incluido, por supuesto, el político. Entonces, para el filósofo de la liberación, el ‘otro’ es el *di-ferente* dentro de ‘lo Mismo’, mientras que ‘el Otro’ es el *dis-tinto*, sin referencia a ‘lo Mismo’, es decir, la exterioridad de ‘lo Mismo’⁵.

Al poner en operación estas categorías, descubrimos que la trampa del realismo político moderno de Schmitt consiste en que, en la distinción amigo-enemigo no hay de hecho *dis-tinción* alguna, pues, como partes integrantes de esa totalidad

que es la enemistad, cada término de la relación es *idéntico* al otro, aunque dentro de ésta, cada uno sea *di-ferente* al otro. Puesto de otro modo: en relación con 'lo Mismo', cada uno es idéntico, y en relación con el otro –el opuesto–, cada uno es diferente. Pero en ninguno de los dos casos se trata de un Otro *dis-tinto*: “El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aún un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo*” (Dussel 2008, 337).

Ahora es posible instrumentalizar los conceptos anteriores y convertirlos en categorías explicativas de algunas experiencias históricas concretas, aunque todavía con un alto grado de generalidad. En México, al igual que el resto de las geografías en que la política moderna y burguesa ha dejado su huella colonial, la competencia electoral tiene un presupuesto no explicitado, sin importar si se trata de una disputa entre proyectos aparentemente distintos, unos de franca derecha y otros de pretendida izquierda: todos los partidos políticos con registro electoral pretenden ser el interlocutor, e incluso el empleado directo del capital dispersado en corporaciones, redes productivas, financieras, comerciales o militares, grupos del crimen organizado y familias oligarcas. En esa misma dirección, Bolívar Echeverría afirma que el capital, ante el riesgo de ser cuestionado o combatido, lanza una amenaza doble: dejar en el 'desamparo' la producción de 'bienes terrenales' y, por otra parte, propiciar ingobernabilidad. Económica y política, tal posibilidad determina hoy, de modo condicionante, el *modus operandi* de la 'izquierda formal', encargada únicamente de administrar los efectos devastadores del capital. El filósofo ecuatoriano radicaliza su tesis al afirmar que toda la política formal (electoral o institucional ligada orgánicamente al Estado) –y, agregamos, toda política circunscrita a las prácticas del realismo moderno cínico, o bien, al liberalismo como su cara visible que paralelamente lo oculta– actúa bajo esa amenaza (Echeverría 2010). Entre la izquierda y la derecha electorales, cada partido político es únicamente una *di-ferencia* interior y funcional al Estado y al capital tomados en conjunto como totalidad, una *di-ferencia* que se reviste de disputa profunda entre proyectos distintos.

Ésta es la misma crítica que en décadas recientes ha recibido la experiencia histórica del *socialismo realmente existente*: “El socialismo, como un más allá del capitalismo que aparecía en los siglos XIX y XX, empezó a entrar en crisis a fines de la década de los años 80 [...] cada vez empieza a surgir más la conciencia de que tanto el capitalismo como el socialismo presuponen en última instancia a la modernidad como su fundamento [...]. Dicho de otro modo, aún en el socialismo seguiríamos teniendo problemas similares a los que produjo o engendró la modernidad” (Bautista 2020, 128). Podríamos afirmar, pues, que el socialismo histórico, siendo *dis-tinto* al capitalismo como modo de producción, sólo fue *di-ferente* respecto de su pertenencia mutua al mismo proyecto civilizatorio que es la modernidad: ambos reprodujeron el mismo concepto de la naturaleza como *cosa* explotable indiscriminadamente; ambos fueron profundamente realistas modernos en su práctica política, reducida casi exclusivamente a la estrategia y el cálculo; ambos apelaron al hiper productivismo y la explotación y enajenación del trabajo; ambos

reprodujeron las estructuras de dominación en el interior de sus zonas de influencia. Por eso –nos recuerda el gran epistemólogo político boliviano–, “ahora uno de los problemas centrales giraría en torno ya no de la superación del capitalismo solamente, sino de su horizonte histórico y cultural que conocemos como la modernidad”.

Sucede lo mismo con las expresiones socialdemócratas en lo político y progresistas en lo económico: no sólo no son *dis-tintas* al liberalismo, no ya respecto de la modernidad, sino que ni siquiera lo son respecto del propio capitalismo. Más bien, conforman *di-ferencias* interiores. Si el liberalismo es el rostro más *idéntico* al capital, el progresismo es su mal necesario, su *di-ferencia* aceptable. Ya se ha estudiado suficiente el problema de los límites del desarrollismo de los gobiernos progresistas en América Latina, pero no se ha logrado desmotar el discurso de su autojustificación como proyectos que se encontrarían en el límite de lo posible en cuanto a transformación profunda y benéfica. Un ejemplo significativo lo conforma la implementación del megaproyecto llamado “Tren Maya”, en el sureste mexicano.

Aunque los beneficios de este megaproyecto no llegarán a las comunidades mayas –ni siquiera bajo los términos del Estado y el capital nacional y extranjero que lo impulsan–, la crítica profunda no es esa, sino que incluso cuando efectivamente llegaran, esos términos de desarrollo no son los de estas comunidades, no las contempla ni en su autoconcepción como comunidades ancestrales o mestizas, ni en la potencialidad creativa de darse proyectos desde sus propios conceptos de vida y desarrollo. Nuevamente se pone en marcha la concepción moderna de desarrollo del siglo XIX, es decir, el despojo, o bien, la moderno-estadista del indigenismo del siglo XX, o sea, la integración al capital, en este caso aun cuando sea como fuerza de trabajo explotada, o según la Teoría de la Dependencia, superexplotada en los futuros polos de desarrollo en torno al Tren. Por tanto, la disyuntiva falsa es optar entre un megaproyecto neoliberal y un megaproyecto en manos y usufructo del Estado, pues ambas opciones sólo son *di-ferentes* entre sí, pero *idénticas* al criterio del valor económico capitalista y a la concepción moderna que convierte la cultura en folklore de consumo masivo y a los pueblos originarios en sujetos de explotación. En el fondo de esta disyuntiva se encuentra la tesis siguiente: el sometimiento del consumo al capital “es la columna vertebral de la modernidad, pues de ella depende el conjunto de sometimientos posibles en la sociedad capitalista” (Veraza 2008). En México, el progresismo y su idea moderna de desarrollo necesita agentes que la implementen, y esto a su vez implica que actúen políticamente según el concepto de *lo político* de esa idea. La izquierda electoral mexicana asume con plenitud esta tarea. La verdadera disyuntiva se da entre a) un megaproyecto regido y determinado por la subsunción real y formal del consumo de la naturaleza, el trabajo humano y la herencia cultural de la civilización maya al capital, independientemente de si es la iniciativa privada o el Estado quien lo gestione, o b) *dis-tintas* formas de reproducción de la vida acordes al desarrollo histórico-autárquico de las propias comunidades mayas y mestizas del sureste mexicano.

Los anteriores ejemplos, y muchos otros que semánticamente cabrían en el espacio entre los extremos de la *identidad* y la *di-ferencia*, ambas atrapadas y funcionalizadas por la misma Totalidad, pueden permitir comprender que la *política moderna* se levanta entonces como una institucionalización o una mediación para administrar la enemistad dominadora, o sea, no para conjurar el peligro de muerte que según Schmitt ésta implica, sino para funcionalizarlo exclusivamente con miras a sostener la empresa del sometimiento generalizado y la contención de las resistencias.

Para afirmar políticamente proyectos no derivados de 'lo Mismo' hace falta una *praxis dis-tinta de lo político*, a contrapelo de su concepción moderna. Anteriormente se desarrolló la tesis de que la amistad política defensiva es la única *exterioridad* posible a lo que ahora, con Dussel, identificamos como 'lo Mismo'; una amistad cuya eticidad es fuente de poder para combatir al enemigo realmente existente, y llevar a cabo una política de resistencia por fuera de los márgenes del realismo político moderno. Porque si 'lo Mismo', al re-producirse, se re-actualiza, se trata entonces no de reactualizar al presente, sino de actualizarlo como algo que desde esta Totalidad no es potencia; por tanto, un rompimiento de la potencia que la actualidad de lo político moderno lanza hacia el futuro.

Identificación de la domesticación de las resistencias

Una de las estrategias de la política moderna es la creación de falsas luchas, falsas disyuntivas y falsas liberaciones que, en realidad, extienden y profundizan 'lo Mismo'. Sin embargo, existen innumerables resistencias a la modernidad capitalista, aunque no adjetiven de este modo a su enemigo. ¿Cómo identificar entonces aquellas que sólo reproducen la Totalidad, de aquellas que la afectan y proyectan quebrarle sus fundamentos? Y todavía más: una vez posicionados desde la alteridad real, enemiga legítima de esa Totalidad, ¿es posible luchar en el escenario y bajo las prescripciones que ésta ha instrumentado para abrazar al *idéntico*, tolerar o cooptar al *di-ferente* y combatir ferozmente al *dis-tinto*⁶?

Hemos afirmado que, así como el realismo moderno reduce *lo político* a una estructura de dominación y administración o abatimiento de las resistencias, o bien al choque de fuerzas sin eticidad alguna, de igual modo el liberalismo lo hace fincándolo como democracia representativa y división de poderes, ambos concebidos como extensión del individualismo metodológico liberal, ocultando con ello las depredadoras relaciones de poder realmente existentes. En ambos casos, la versión moderna de lo político sostiene la Totalidad como pura *interioridad*, sin alteridad real alguna: los extremos interiores van de la violencia del realismo cínico, a la invisibilización de la realidad y la producción de una humanidad abstracta, sin otro contenido que el de producir y consumir *para* el capital. Toda disidencia que se esgrima desde fuera de los fundamentos de estos extremos es negada en su racionalidad o combatida como perniciosa o anormal.

Para lograrlo, la Totalidad debe producir una confusión interna que sea capaz de desalentar la emergencia de luchas genuinas provenientes del *exterior*. Por eso, hoy, uno de los problemas filosóficos y práctico-políticos fundamentales para las teorías, filosofías y prácticas de liberación, no es sólo el de la crítica de la Totalidad opresiva vigente, sino el de la conflictiva y no suficientemente pensada relación entre, por un lado, el Otro-colectivo que siendo sólo *di-ferente* se reviste de *dis-tinto*, y por otro, el *dis-tinto*, que para 'lo Mismo' parece no existir o, en el extremo opuesto, ser sumamente radical y peligroso. En tal confusión, las resistencias tendrían que cuestionarse si pretenden destruir la casa de la modernidad capitalista, o en cambio sólo intentan ser invitadas a ese techo.

Existe una nueva producción crítica que ha abonado a clarificar el problema, pero en otras dimensiones de este y no propiamente las de la eticidad, el escenario y la praxis de *lo político*. Entre otros, Ramón Grosfoguel asegura que "muchos proyectos izquierdistas reprodujeron dentro de sus organizaciones, y cuando estuvieron en control de las estructuras estatales, las jerarquías raciales/étnicas [...] creadas durante la expansión colonial europea y que siguen presentes en la «colonialidad del poder mundial» [...]. Ningún proyecto radical puede tener éxito hoy si no desmantela estas jerarquías" (Grosfoguel 2014, 398). Sin embargo, habría que agregar a lo descrito por el sociólogo puertorriqueño que esas jerarquías se reproducen incluso sin que la mayoría de las organizaciones y movimientos de izquierda se hayan hecho del control de las estructuras estatales, es decir, ya desde la cotidianidad de sus prácticas políticas, no sólo frente al enemigo, sino ante el amigo. Y ni siquiera se trata solamente de no haber tematizado esas jerarquías como negatividades execrables, sino que la colonialidad moderno-capitalista también se manifiesta en la elección del terreno de lucha y en el propio modo de luchar políticamente, aun incluso antes de la reflexión sobre las reivindicaciones y los contenidos de éstas. Por tanto, en la dimensión política de la izquierda electoral e incluso buena parte de la izquierda que podría denominarse 'social-comunitaria', no es sólo que el contenido de sus programas sea moderno-capitalista, sino que su propia trinchera de lucha ya lo es, igual que el desenvolvimiento de sus lógicas y sus estrategias organizativas. El patrón histórico de estas experiencias ha sido asumir las reglas que su enemigo les prescribió para luchar de manera 'políticamente correcta'. Su ingenuidad consistió en creer que una potencialidad *dis-tinta* a 'lo Mismo' podría ser realizada en 'lo Mismo'.

La gran pregunta es: ¿qué está en juego? Para intentar responder, conviene hacer una breve referencia a los límites del progresismo, con el objetivo de abordar el problema que podría denominarse el 'fetichismo de las mediaciones'. Si un gobierno progresista fuera la única mediación posible para realizar proyectos *dis-tintos*, se lo tendría que salvaguardar, sin duda alguna, puesto que se trata de una condición *sine qua non* para que la exterioridad irrumpa en la Totalidad y vaya minando sus cimientos. Sin embargo, el desenvolvimiento real de las experiencias de gobierno desmiente ese planteamiento hipotético. De hecho, prácticamente, y por lo menos en América Latina, incluso desde el progresismo, todos los partidos políticos con registro

electoral, tal como antes se afirmó, juegan a ser el representante de la fracción social que pretende convertirse en interlocutora frente al capital, una vez que accedan al ejercicio de gobierno. En cambio, si lo que está en juego no es el medio sino el fin, es decir, la realización del programa político transformador y productor de 'lo Nuevo', la gran trampa ha sido deshacerse del fin con tal de preservar el medio. Acontece entonces una fetichización de las mediaciones⁷.

Pensar otro realismo políticamente factible, emancipador y liberador

La Totalidad implementa un discurso productor de realidad, el cual se nos dice que las experiencias autonómicas –incluso una de las más profundas en el planeta, la de las comunidades mayas del sureste mexicano y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional– son insignificantes, igual que las luchas por la defensa del territorio (aun en contextos de gobiernos progresistas), o que las luchas por la dignificación del trabajo por parte de los sindicatos independientes y de clase, o que los programas de los partidos de izquierda que no tienen ni buscan registro electoral. Se afirma eso porque el presupuesto de esta crítica es el efectivismo de las luchas desde dos horizontes: el Estado o el capital. Se nos dice que la verdadera transformación se realiza desde las instituciones estatales porque ahí se concentra mayor poder político; en partidos con registro electoral, porque tienen suficientes afiliados y presupuesto también suficiente para hacer “transformar”. Del lado del capital, se nos dice que si la lucha tiene efectos económicos mediatos o inmediatos, es loable, pero no lo es si tiende hacia la producción de valores de uso en el terreno de lo político: nuevas maneras de asumir la presencia política del Otro, nuevas formas organizativas no estatales ni electorales, nuevas epistemologías comunitarias, nuevas construcciones de programas al margen de lo institucional y del derecho positivo e incluso al margen de los cánones de la paz y la guerra de la Totalidad.

Lo oculto de la Totalidad es que el Estado ya cuenta con un sistema de coacción contra todo aquello que, *desde ahí*, es decir, *interiormente*, formule e intente poner en marcha iniciativas, políticas públicas o resistencias que atenten contra los opresivos fundamentos estructurales del propio Estado, o sea, contra sus pilares económicos, producidos deliberadamente para que el capital crezca, sus efectos se profundicen y sus raíces se extiendan.

'Domesticar' viene del latín *domesticus* (lo relativo a la casa), y se extiende a *domus*, de donde se deriva 'domicilio', pero también 'dominio'. La responsabilidad de pensar la *interioridad* o *exterioridad* de las resistencias respecto del lugar donde habita el amo es ineludible. Los movimientos de liberación y emancipación han de cuestionarse si pueden o no admitir –y bajo qué costo– 'lo Mismo' contra lo cual luchan. Ese sería un indicador de su radicalidad o superficialidad, porque si la domesticación es condición de resistir, habría que cuestionar no sólo la lógica de esa estrategia, sino la genuinidad de las resistencias.

¿Qué tipo de realismo político está determinando la orientación de los movimientos comunitarios, sindicales, de resistencia contra el despojo territorial y los recursos naturales, e incluso el de los gobiernos que se asumen de izquierda y sus bases populares en América Latina? ¿Quiénes son los *di-ferentes* que se hacen pasar por *dis-tintos*? ¿Quiénes son los *dis-tintos* que, como el Quijote, “la comedia trágica del idealismo temerario contra la mediocridad de la lucidez realista” (Levinas 2020,10), se plantean una nueva lucidez, esta vez absolutamente realista, crítica e irreductible? Quizá, para quien pretende luchar contra la modernidad y el capitalismo, el realismo político moderno sea un callejón sin salida.

Finalmente, ¿quiénes son los invitados a entrar a la ‘casa’ de la modernidad capitalista y bajo qué condiciones?

Iván Felipe Galíndez Ortegón
Professor at Universidad Autónoma Comunal de Matías Romero
igalin@gmail.com

Notes

[1] Una de las síntesis más depuradas de esta tradición es la del neoconservadurismo estadounidense, que conforma la justificación ideológica y programática de una política ofensiva, puesta como defensiva: no se trata de la creación de un poder para hacer factible la resistencia ante otros, y en tanto que deliberación, decisión y acción defensiva, una defensa válida. Implica, más bien, un poder ofensivo (dominador) que fundamenta con su sentido y bajo su horizonte a *lo político*, *la política* y el *poder político* videntes. No es tampoco la defensa del ‘nosotros’ sino de un ‘yo-colectivo’, contradictorio internamente, aunque totalizado por uno solo de sus fundamentos (el opresivo) y sin otra alteridad que la concepción del Otro como actual o potencialmente peligroso. En el mejor de los casos, la ofensiva es puesta como supuesta defensa preventiva (“ataco al otro antes de recibir un ataque suyo; conquisto a otros o ejerzo el poder para que el otro no lo lance en contra mía, o traiciono para prevenir el ataque); en el peor, emerge la justificación cínica: “te combato porque puedo”. La nueva política expansionista de los Estados Unidos (Romano 2020), al igual que la experiencia histórica de la Grecia clásica, pone de relieve el viejo pesimismo de Tucídides sobre la incompatibilidad entre la ética política helénica (bien común, moderación y justicia) y las mediaciones necesarias para sostener una política imperial. El historiador ateniense redujo ese dilema a la incompatibilidad misma, pero ocultó el verdadero problema, es decir, aquello que la genera: el imperialismo (Cagni 2012, 57).

[2] En lo político moderno, la alianza se justifica si coadyuva a preservar el poder dominador del aliado más fuerte: no hay referente ético alguno, sólo estrategia o, a lo más, aquello con lo que el más fuerte pretende justificar (ideológicamente) su

preponderancia. Esta versión de la *praxis* política prescribe que se demuestra no ser potencialmente ofensivo si y sólo si se comprueba ser obediente a la macroestructura de la dominación, ya sea para dominar a otros, o bien, para administrar el *status* de ser dominado.

[3] La *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Dussel 1998) es la obra que mejor logra formular filosóficamente este problema. Sin embargo, el presente ensayo asume que los postulados, principios y criterios defendidos ahí por el filósofo latinoamericano son aplicables exclusivamente a la relación amigo-amigo de quienes resisten ante un enemigo dominador y frente a cualquier forma de opresión; pero son inviables, e incluso ingenuos y peligrosos, si se piensan extensibles a la relación de enemistad que ya fue fundada y puede o no ser asumida, o bien, a la relación amigo-amigo de quienes como tal se agrupan ofensiva y no defensivamente frente a otros. Esta tesis, en el fondo, trata de plantear que lo único factible es la *subsunción de la ética en el campo de la política del amigo-en-resistencia*, y que no es posible el proceso inverso y abstracto, es decir, la subsunción de la política (moderna) en el campo de la ética (Autor 2018, 21-41).

[4] “La palabra castellana «di-ferencia» nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferenciada originaria o unidad hasta la dualidad”. Para la modernidad capitalista, o sea, para el horizonte de lo conocido –fundado de este modo en el ser–, éste será el concepto del ‘otro’ (con minúscula) como lo *di-ferente* dentro de lo mismo. En cambio, el ‘Otro’ (con mayúscula) será “el Otro ante lo Mismo, como dis-tinto [...] (de *dis-*, y el verbo *tíngere*: pintar, poner tintura), [pues de ese modo se] indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad que los comprende” (Dussel 1973, 102).

[5] Recuperamos la estrategia del autor de usar guiones en las palabras ‘diferente’ y ‘dis-tinto’, para hacer énfasis en que se trata de conceptos filosóficos – usados también como categorías explicativas– y no de las palabras ‘diferente’ y ‘distinto’, de uso cotidiano polisémico.

[6] De lo ‘irracional’ de la Totalidad, descrito así por Marcuse, Dussel hace la siguiente deducción: “lo más grave no es que [la Totalidad] sea irracional, sino que no tenga «oposición» y que haya orquestado toda forma de control para que una tal «oposición» no pueda nunca jamás ya presentarse (al menos ese es su ideal)” (Dussel 1973, 117-118).

[7] Cuando los objetivos pasan por ganar elecciones, es común que el medio se convierta, en fin, y las reglas de ese medio (las electorales y de representación “popular”, pero también las de la administración pública y el gobierno) han sido históricamente formuladas, salvo algunas excepciones, por quienes, desde la *interioridad* del sistema, siempre han mandado, mas no por quienes habían luchado contra ellos y ahora pretenden hacerlo en la ‘casa’ y con las prescripciones de su “enemigo”. Por eso es perfectamente coherente que un partido político que se asume de izquierda elija entre grupos oligarcas provenientes de las expresiones políticas más conservadoras y neoliberales a sus candidatas y candidatos a puestos de representación popular. No hay ninguna contradicción. Esa es la racionalidad de ese

juego y ellos lo saben.

Referencias

Bautista, Juan José. 2020. "De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna (Hacia una descolonización del marxismo contemporáneo)." En *Pensar Distinto, pensar descolonial*, ed. José Romero Losacco. Caracas: El perro y la rana: 127-138.

Cagni, Horacio Carlosi. 2012. "La influencia de la historia clásica y la guerra antigua en el realismo político estadounidense." *Revista Enfoques*. 10 (16): 47-70.

Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Vol. I). México: Siglo XXI.

_____. 1998. *La Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

_____. 2008. "El «deseo metafísico» en Levinas como solidaridad." En *Lecturas Levinasianas*, ed. Esther Cohen y Silvana Rabinovich, México: UNAM.

Echeverría, Bolívar. 2010. *¿Ser de izquierda, hoy? Vuelta de siglo, 161-172*. México: Ediciones Era.

Galíndez Ortigón, Iván. 2018 "¿Quién es el enemigo?". In *De villanos, enemigos y abominaciones en la imaginería moderna*, ed. Rossana Cassigoli y Sofía Reding. México: CIALC-UNAM: 21-41.

Grosfoguel, Ramón. 2014. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global." In *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, ed. Boaventura de Sousa Santos and Miaría Paula Meneses. Madrid: Akal: 373-405.

Levinas, Emmanuel. 2020. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Romano, Silvina. 2020. *Trumperialismo. La guerra permanente contra América Latina*. Buenos Aires: CELAG-Mármol Izquierdo.

Schmitt, Carl. 2009. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Veraza, Jorge. 2008. *Subsunción real del consumo al capital*. México: Ítaca.