



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Una transformación de la política desde vidas humanas sostenibles

MARCOS, Jairo

Una transformación de la política desde vidas humanas sostenibles

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. 85, 2019

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961112005>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Una transformación de la política desde vidas humanas sostenibles

A transformation of politics from sustainable human lives

Jairo MARCOS

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961112005>

Recepción: 14 Marzo 2019

Aprobación: 14 Abril 2019

RESUMEN:

La transformación de la política exige ensanchar los límites del hombre privilegiado por el canon occidental. Tras dicha hipótesis, este artículo plantea la política como apertura al Otro-humano. Posicionada en y desde las periferias de Enrique Dussel, la filosofía política presenta alternativas a las ontologías de herencia moderna; una transformación basada en el carácter dependiente de una humanidad necesitada de cuidados y en la repolitización de las cuatro dimensiones entre las que Boaventura de Sousa Santos ubica la política como praxis política colectiva: no solo la dimensión ciudadana, sino también la productiva, la global y la doméstica.

PALABRAS CLAVE: cuidados, política, transformación, víctimas.

ABSTRACT:

The transformation of politics requires a widening of the limits of the Western-canon privileged man. Once settled this hypothesis, this article proposes politics as an opening to the Other-human. Positioned in and from the peripheries of Enrique Dussel, political philosophy presents alternatives to the ontologies of modern inheritance; a transformation based on the dependent nature of a humanity in need of care and on the repolitization of the four dimensions among which Boaventura de Sousa Santos locates politics as a collective political praxis: not only the citizen dimension, but also the productive, the global and the domestic one.

KEYWORDS: care, politics, transformation, victims.

I. INTRODUCCIÓN

1*

Las raíces etimológicas vinculan la política con el término griego *πόλις* (*pólis*), ciudad, que desde la Grecia clásica es considerado el *locus enuntiationis* por excelencia para las problemáticas comunes que incumben, frente a los intereses privados y en oposición a lo inútil, a quienes se proyectan dentro de los confines de dicha *pólis*. El Hombre (privilegiado, de ahí su mayúscula), que no las mujeres ni los esclavos ni los salvajes ni los niños ni una larga letanía de medio-hombres o no-hombres, fue definido por ello como un *zoon politikón* (Cfr. Aristóteles: ca. 330 a.e.c./1991), un animal político, el único ser con capacidad para dotarse de sociedades con las que gestionar su vida colectiva. Aquellos modos de organizarse cambian con el tiempo en función de los intereses, hasta convertirse en las instituciones sociales de la sociedad glocalizada contemporánea y las luchas por hacerse con su control². Pero ni las formas ni el contenido de ese poder social, tampoco sus accesos hasta él, son neutros. Deconstruidos los unos y los otros, queda la política como praxis, como la práctica colectiva de relacionarse entre sí los seres humanos finitos e interdependientes.

Estas interdependencias recíprocas, aunque asimétricas conforman la política en el más amplio sentido. Así pensada, la política no es siquiera un contrato social acabado, sino una práctica ana-dialéctica (*más allá del lógos*) y social abierta que incumbe no ya a los seres humanos en exclusiva, sino también a la Naturaleza y al resto de los seres vivos. La política se revela entonces como una *praxis* en la que interactúan lo Otro y lo Mismo, ante un horizonte de justicia que posibilita restituir los derechos negados de las víctimas. Es así que este artículo plantea una política periférica con respecto a los cánones espacio-temporales de Occidente, pero sin forma ni contenido únicos.

Alejada del fundamento y despojada de toda esencia, la política deja de situarse en términos de Verdad, y el pensamiento crítico deja de preocuparse por las condiciones de conquista y mantenimiento del poder, convirtiéndose en trans-ontología de la actualidad más allá del contrato social moderno. La transformación filosófica planteada en estos párrafos se confiesa así política situada. Y dado que, desde Heidegger (Cfr. Heidegger: 1927/2009), el ser (humano) acontece como verbo y ya no es sustantivo, esta trans-ontología de la actualidad se vincula críticamente al contexto sociohistórico: “Sabe que no debe responder a la Verdad, sino solo a la necesidad de recomposición de la experiencia para una humanidad histórica” (Vattimo: 2004, p. 109) ³. El debilitamiento de la verdad no deslegitima empero el giro ético hacia el nos-Otras, las víctimas, exigible a toda filosofía transformada y transformadora.

Posicionada en y desde las periferias ⁴ que perfilan miradas exteriores y feministas, la filosofía política transformadora presenta alternativas a las hermenéuticas ontológicas. Así planteado, este escrito pone encima de la mesa, en primer lugar, transiciones hacia esa política transformada y transformadora, transiciones que pasan todas ellas por una apertura al Otro plural, a tiempos y espacios otros que los occidentales. Se trata, en suma, de una repolitización de las dimensiones olvidadas de la política, a saber, la productiva, la global y la doméstica. Los cuidados colectivos e intersubjetivos aparecen así, sin necesidad de ningún sujeto histórico salvador, como la vía hacia una repolitización mundial que dignifique también a las víctimas.

II. TRANSICIONES HACIA UNA POLÍTICA TRANSFORMADA Y TRANSFORMADORA

La transición Hacia una filosofía política crítica (Cfr. Dussel: 2001, pp. 43-64) tiene sus antecedentes filosóficos más inmediatos en los apuntes de Marx (Cfr. 1867/2000), Freud (Cfr. 1966/2009), Nietzsche (Cfr. 1872/1969), Foucault (Cfr. 1975/2002) y, principalmente, Lèvinas (Cfr. 1961/2002), de quienes bebe Dussel a la hora de articular una filosofía política transformadora en torno a seis tesis: el principio vida (la obligación universal de reproducir y cuidar de la humanidad ⁵); el principio democracia (la participación consensual y simétrica, libre y consciente de las víctimas); la razón política, que toma en consideración las posibilidades reales (el equilibrio entre medios, fines y vida humana); la razón político-crítica, que asume la responsabilidad de los efectos negativos no-intencionales (desde sus momentos pasados, presentes y futuros); la razón político-crítico-discursiva, por la que las víctimas se convierten en agentes activos de transformación; y la razón político-crítico-estratégica, que organiza esos procesos de liberación desde la praxis [la puesta en escena de la tesis once sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marxist Internet Archive: 2018)]. Seis tesis para momentos de transición, pues no se trata de una meta definida y precisa, sino que las alternativas están en construcción y así deberían permanecer, siempre abiertas, para no degenerar en nuevas Totalidades excluyentes.

El grito desde las periferias difunde el eco de las otredades transformadoras políticas más allá de la responsabilidad inter pares ⁶, que subsume y amplía como un compromiso humano por las consecuencias ecosistémicas de ámbito global que recaen, principalmente, en las víctimas y periferias de la Totalidad ⁷. La exigencia transformadora política pretende una justicia que no se conforma con esa equidad que “se integra sin demasiados problemas en el modelo de la economía de mercado bajo la forma de igualdad de oportunidades. No parece exigir otra cosa que una cierta redistribución de la riqueza y, no siendo una igualdad absoluta (sería igualitarismo), puede convivir perfectamente con la existencia de una desigualdad aceptable. (...) La justicia (...) conlleva (...) una implicación vivencial a partir del reconocimiento del otro” (Oller, 2004: p. 5).

Es el clamor de justicia que surge desde los menos iguales, las víctimas, desbordando las fronteras en todas las direcciones y sentidos, a sabiendas de la extrema dificultad de su arraigo en la era del consumo virtualizado. Porque esta ética de la justicia tampoco se conforma con una política de la abundancia, colmada

de bienes de consumo y prosperidad automática, en la que “hablar de felicidad, sin mayores aditivos, rompe poco o nada con el discurso hegemónico: que todo el mundo sea feliz, que los insaciables consumidores consuman todo lo que puedan. Crezcamos, que aumente la renta per cápita. Desarrollo. Progreso. Felicidad” (Pérez-Orozco: 2014, p. 233). La tensión entre los anhelos individuales y colectivos solo se entiende desde la interdependencia finita del ecosistema.

Con estas coordenadas políticas y ante un ser humano abierto y doliente, la justicia política radica en la humanización, en una dignificación de los seres humanos que transforme las directrices de la Totalidad y en una justicia que se expanda por encima de los derechos políticos y sociales, hasta abordar el reconocimiento de la Naturaleza: “En las condiciones actuales, solo la radicalización de la democracia (...) puede invertir el proceso de deshumanización de la humanidad actualmente en curso” (Santos: 2011/2012, p. 140). Por cierto, una democracia que, al igual que sucede con la política, tampoco se identifica con una forma de gobierno concreta, con una configuración ejecutivo-judicial definida, tampoco la occidental⁸, sino con la praxis pública en favor de la justicia y dignidad de las víctimas, Sures de geografía diversa, mujeres y vidas sobrantes mediante. A la postre, una democracia des-centrada, pensada como horizonte (y no como círculo cerrado) en el que caben otros mundos diversos, también pero no solo el occidental⁹.

III. APERTURA AL OTRO-HUMANO A LOS OTROS ESPACIOS-TIEMPOS

Transformar la política exige ensanchar los límites del estrecho Hombre ‘democrático’ occidental, lo que “ha significado históricamente dos cosas: hacer reconocer la cualidad de iguales y de sujetos políticos a los que la ley estatal repelía hacia la vida privada de seres inferiores; y hacer reconocer el carácter público de tipos de espacio y de relaciones que eran dejados a la discreción del poder” (Rancière: 2000/2012, p. 80). Esta apertura al Otro-humano (mujeres, esclavos, personas iletradas, población extranjera y todos aquellos sectores sociales sin reconocimiento para participar en la vida pública) y este ensanchamiento por el Otro-espacio/tiempo (reconfiguraciones de lo privado y lo público, lo universal y lo particular, en cuanto espacios y tiempos políticos) son las ventanas abiertas hacia vidas y experiencias políticas otras: “Solo son o pueden ser realmente democráticas las sociedades que renuncian a encerrarse en sí mismas y a unificarse alrededor de una creencia única” (Harribey: 2004/2010, p. 94).

Esta doble apertura política al Otro-humano y al Otro-espacio/tiempo reafirma, en primer lugar, la inmanente provisionalidad de la humanidad, es decir, el carácter transitorio y verbal del ser humano. El sujeto- siendo obliga a una revisión radical y transversal de la actual praxis política; incluidos los derechos humanos, cuya forma y contenido teóricos se tambalean en cuanto lo humano deja de estar prefijado de antemano. Fuera de toda abstracción o neutralidad universalizables, se desvela su carácter ideológico,. La concepción vigente de los derechos humanos se construye mediante “presupuestos (...) claramente occidentales” (Santos: 2010, p. 69) que pivotan en torno a una naturaleza humana pretendidamente universal, al alcance de la razón y superior a la de otros seres; se trata de la esencia que definiría al individuo, naturalizado en el sujeto por antonomasia para tales derechos ‘humanos’, volcados en la defensa de la absoluta autonomía de una suma de mónadas libres. Ni rastro del ser humano como sujeto-siendo abierto al Otro plural, pese a que “somos seres sociales, no individuales; nos han hecho individuos, no sabemos vivir solos, sabemos vivir en sociedad y queremos vivir en sociedad, queremos tocar a los otros y crecer con los otros, y eso se hace a través de la política” (Ceceña: 2010, p. 85).

La concepción práctica de los derechos humanos tampoco corre mejor suerte. Si el des-cubrimiento de la Europa eurocéntrica evidencia que la imposición hegemónica de Occidente se produjo sobre numerosas violaciones de los derechos humanos, sufridas todavía hoy por un sinnúmero de víctimas periféricas, resulta evidente que su aplicación no ha sido ni es respetada por quienes los propugnan y defienden. En suma, una vez en esta tesitura, no es que los derechos humanos ya no sirvan siquiera como criterio de mínimos, sino que éstos han de ser revisados desde una óptica transformadora:

Una concepción antiimperialista, o al menos no imperialista, de los derechos humanos internacionales debe cuestionar qué es lo que se significa con lo humano y aprender de las varias formas y maneras mediante las cuales se define en diferentes ámbitos culturales. Esto implica que los conceptos locales de lo ‘humano’ o, es más, de lo que son las condiciones y las necesidades básicas de una vida humana, deben someterse a reinterpretación, ya que hay circunstancias históricas y culturales en las que lo ‘humano’ se define de forma diferente o se resignifica y, por tanto, también se definen de forma diferente sus necesidades básicas y, como consecuencia, sus derechos básicos (Butler: 2004/2005, p. 314).

La apertura política transforma, en segundo lugar, las cuatro dimensiones entre las que Santos ubica la praxis humana colectiva, a saber, la ciudadana, la productiva, la global y la doméstica: “Todos estos espacios configuran relaciones de poder, aunque solo las que son propias del espacio de la ciudadanía liberal sean consideradas como políticas” (Santos: 1994/1999, p. 233) ¹⁰. Es decir, la Totalidad privilegia una única dimensión de la política, aquélla que aparece condensada de forma mayoritaria en los comicios a los que están invitados a participar todas aquellas personas que entren en una categoría de ‘ciudadanía’ fuertemente vinculada al paradigma del trabajo, si bien lo hace a través de dos conjuntos cerrados de opciones, el de los partidos candidatos y el del censo electoral, definidos según los patrones de lo Mismo, llámense criterios legales, normativas democráticas, recomendaciones científicas o directrices institucionales. No es suficiente con este espacio político limitado de la ciudadanía para hablar de política, que debe rebosar y rebasar su anclaje al empleo.

Las otras tres latitudes políticas, productiva, global y doméstica, requieren por ello ser repolitizadas. La transformación política del espacio de la producción ataja las violencias de extracción de la plusvalía proveniente del ‘trabajo vivo’ (Cfr. Marx1867/2000) (explotación, precarización, presiones físicas y psicológicas, jornadas extenuantes, condiciones de inseguridad, falta de salubridad, competitividad extrema, etc.) de las que se sirve el capitalismo para su necesario crecimiento bajo lógicas circulares de producción-consumo. Por su parte, la transformación política de la dimensión global de las políticas transnacionales insertas en el sistema-mundo transita por la visibilización y la deconstrucción de las desiguales relaciones de poder glocales, gráficamente situadas en la dominación Centro-periferias, lo que exige “no solo atender a los procesos de alienación cultural de los países y los sujetos poscoloniales, sino sobre todo desenmascarar la alienación del complejo de superioridad occidental como dependiente de la subyugación del ‘Otro’” (Suárez: 2008, p. 61).

IV LA DIMENSIÓN OLVIDADA DE LOS CUIDADOS COMO CUESTIÓN POLÍTICA

Finalmente, la repolitización de la esfera doméstica, en la que prevalecen los valores (hetero)patriarcales, conduce denodadamente a la metamorfosis feminista de la ciudadanía (formada desde la raíz ‘ciudad’) en cuidanía (proveniente de ‘cuidados’). Se trata de la superación del contrato social de herencia ilustrada, sostenido con pretensiones de universalidad en la ficción del Hombre privilegiado: un varón blanco, autosuficiente y competitivo, incluso divinizado, ergo mayúsculo, en sustitución de Dios. “El contrato social moderno capitalista fue excluyente, individualista, jerarquizador y conflictivo. (...) Un nuevo pacto social debe poner la vida, su sostenibilidad y su reproducción ampliada en el centro (...), destronando a la hoy dominante lógica del beneficio y haciendo responsable del mantenimiento de la vida al conjunto social” (Carosio: 2012, p. 22). Este transformador pacto social de los cuidados no se reduce al ámbito doméstico, pero sí encuentra en los hogares la matriz por antonomasia de la reproducción y sostenibilidad de la vida, así como las discriminaciones y violencias que se generan a partir de las disfunciones de dicha matriz.

Transformados, repolitizados ¹¹, los hogares airean el estructural conflicto capital-vida, completando así el tradicional conflicto marxista capital-trabajo (Cfr. Marx: 1867/2000): el capitalismo no succiona únicamente el plusvalor del trabajo vivo, sino también y de forma transversal los cuidados, proporcionados de forma mayoritaria por las mujeres en los hogares, cuidados por otra parte necesarios para unos cuerpos

finitos, vulnerables e interdependientes. “¿Quién cuida de la vida cuando surge? ¿Quién cuida de la vida cuando mengua?” (Butler: 2004/2006, p. 290), preguntas que reubican la sostenibilidad de la vida en el foco de atención de las otredades políticas transformadoras, descentrando así la productividad creciente de los mercados y posicionándose desde las Otras vidas ocultadas y negadas¹².

No hay que olvidar que el ocultamiento y la refutación de los cuidados acarrea consecuencias no menores en las otras dimensiones de la política para las vidas que los sostienen. Recluidas en los hogares, estas mujeres ven limitada o anulada su presencia en la dimensión de la ciudadanía (es la cuestión de la presencia/ausencia en las políticas locales y estatales, así como la cuestión de la afabilidad/peligrosidad que ofrecen los espacios en los que se mueve la ciudadanía, privilegiadamente, las ciudades), la dimensión productiva (es la cuestión del trabajo/desempleo y sus condiciones) y la dimensión global (es la cuestión de la presencia/ausencia en la arena internacional). Las cuatro dimensiones retroalimentan, en suma, un proceso cíclico sin principio ni final establecidos.

V. A MODO DE PUNTO Y SEGUIDO: UNA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA SIN NECESIDAD DE SUJETO SALVADOR

Dado el carácter colectivo de las víctimas, las alternativas pasan por resistir la individualización corrosiva de la ciudadanía desde esfuerzos y generosidades comunes que no erosionen la autonomía suficiente para garantizar espacios de dignidad carnales (no solamente el derecho a la vida, a la mera sobrevivencia, sino el derecho a una vida humana). La conciencia-acción colectiva¹³ de esta pluralidad de subjetividades políticas no deja la realización de las liberaciones transformadoras a ningún sujeto salvador, a ningún liderazgo político mesiánico ni autoritario que sustituya al Yo privilegiado de la Totalidad, el Ego cogito varón-blanco-occidental. Se trata, antes bien, de la reconstrucción performativa de las subjetividades políticas que atraviesan la política: “No hay un sistema estable y coherente de dominación, sino que el poder se recrea permanentemente; (...) no es el sujeto (preexistente) el que predefine el contenido de la política, sino que al dotar de contenido a la política podemos ir construyéndonos en tanto que sujetos políticos” (Pérez-Orozco: 2014, p. 28).

El pueblo trans-ontológico se erige entonces en el protagonista de las otredades transformadora políticas, subsumiendo sin eliminar fórmulas pretéritas como la de ‘clases sociales’¹⁴. Este protagonismo colectivo no conlleva la trasmutación del sujeto revolucionario ahora encarnado en pueblo, sino la expresión pluriversa de subjetividades articuladas como cuerpos dolientes que representan posiciones de sujeto variables a lo largo de sus vidas: un mismo cuerpo es minero-boliviano, o transexual-empobrecido-indio, o prostituta-africana- madre, o precario-periodista, en una extensa letanía de identidades carnales concretas. “El problema estriba en saber si la pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias -en que el sujeto revolucionario se ha pulverizado- son ‘una mera yuxtaposición amorfa’ o pueden ‘redefinirse, reforzarse y sobredeterminarse las unas a las otras’ en una dirección común” (Muguerza: 2006, pp. 626-627).

La interdependencia como condición y la sostenibilidad como necesidad configuran la humanidad digna de ser vivida en términos práctico-colectivos, ana-dialécticos. Por un lado, la interdependencia exigida por unos cuerpos vulnerables y alejados de los cuerpos abstractos de la Totalidad, cuerpos que, empezando y terminando en sí mismos, se baten en los mercados ajenos por completo a la necesidad de recibir y de dar cuidados, de ser cuidados y de cuidar¹⁵, cuerpos independientes por completo de ese Otro plural como a priori ético transformador. El Otro plural que, paradójicamente, sostiene de forma desigual y ocultada encarnaciones vulnerables y ecodependientes, la idea según la cual la vida humana solo es posible vinculada al ecosistema de un planeta que se ha mostrado igualmente finito.

Desde la interdependencia y la sostenibilidad, la política en su sentido amplio de praxis colectiva se convierte entonces en una liberadora filosofía de la sospecha. Des-velar la interdependencia y la sostenibilidad

permite repolitizar los cuerpos en las cuatro dimensiones transformadas de una política que, como trans-ontología, tampoco se separa del Otro-Naturaleza: la biodiversidad no es cuantitativa ni un estatus del que sacar rédito económico; es vital, posibilita la vida a través de una compleja red de relaciones simbióticas que garantizan el equilibrio y la sostenibilidad también de la existencia humana. La Madre Tierra se descubre como ese Otro político colonizado y explotado¹⁶.

La repolitización multidimensional surge, en definitiva, desde puntos de partida dis-tintos a los de la Totalidad dominante y también con dis-tintos andamiajes teórico-lingüísticos que los del logos de la ontología fundamental. Una filosofía transformada y transformadora siempre está, en este sentido, necesitada de un discurso que presente y renueve sus propuestas de forma radicalmente creativa, sin consolarse con la mera adjetivación (legitimadora) de los conceptos de la teoría eurocéntrica, tal y como sucede con expresiones como ‘crecimiento (sostenible)’, ‘democracia (directa)’ y ‘desarrollo (alternativo)’. “Los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista, sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. (...) La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate, pero no le permite discutir los términos (...) y mucho menos discutir el porqué” (Santos: 2010, p. 16). No se puede confiar el futuro a categorías impersonales, des-subjetivadas, tales como ‘política’, ‘derechos humanos’ o ‘pueblo’. Las propias víctimas y periferias tienen que preguntarse ¿política para cuántos?, ¿derechos humanos de quién?, ¿pueblo desde dónde?¹⁷

La garantía de las otredades transformadoras políticas no es la certeza absoluta del teorema matemático porque no la tendrá nunca filosofía política alguna. Más allá del problema cuantitativo surge un cuestionamiento cualitativo, una problemática político-filosófica y, en el fondo, social, humana. No es solo una crisis política o ideológica, más o menos global, sino una crisis civilizatoria, todavía más, una crisis humana. Las alternativas deben ser historizadas, sus procesos no tienden hacia ideales objetivos, sino que son acontecimientos ana-dialécticos. Las víctimas irrumpen en el sistema para idear otros modelos más extensivos que, desgraciada pero naturalmente, tendrán nuevas víctimas que lucharán contra los límites de nuevo. Y es que, la praxis política transformadora está condenada a eternizarse desde la propia finitud humana. Se trata de un sempiterno proceso de descentralizaciones y repolitizaciones del Yo y del Nosotros, del mi-mundo y del nuestro-mundo. “La ‘base egológica’ no se abandona nunca porque yo puedo comprender cualquier cosa solo relacionándola con mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con ‘el Otro’” (Schelkshorn: 1994, p. 22). Es una política transformadora siempre abierta y nunca conclusa, pues todo proceso político genera, desde su misma concepción, nuevas exclusiones.

Y ante la sospecha de que mañana ya sea demasiado tarde, es una política transformadora urgente. El tiempo político deja de estar infinitamente disponible: “Ya no podemos dejar para después los asuntos de la vida; deben estar presentes en el hoy o será demasiado tarde” (Lander: 2010, p. 35). Presente y futuro, pasado y presente, pretérito y porvenir, articulados de forma tal que la humanidad no sea devorada ni adormecida ni consumida por ninguna sola de las dimensiones temporales; ni nostálgica estatua de sal virada al ayer, ni resignada adecuación al presente eterno como fin de las ideologías, ni fe confiada en las promesas tecnológicas por venir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (ca. 330 a.e.c./2007). *Política*. Trads. Carlos García y Aurelio Pérez. Madrid: Alianza.
- Butler, J. (2004/2006). “La cuestión de la transformación social”. *Des hacer el género*. Trad. Patricia Soley- Beltran. Barcelona: Paidós. 289-327.
- Carosio, A. (2012). “Aportes feministas a la comprensión y superación de la crisis”. *La economía feminista como un derecho*. Ed. Leonor Aída Concha. México D.F.: Debora Publicaciones. 9-28.

- Ceceña, A. (2010). “Pensar la vida y el futuro de otra manera”. *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Irene León (ed). Quito: FEDAEPS. 73-88.
- Delibes, M., y Delibes de Castro, M. (2007/2010). *La Tierra herida: ¿que mundo heredarán nuestros hijos?* Barcelona: Destino.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fernández, F. (2012). “Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización. Ecología política de la pobreza y decrecimiento”. *El socialismo puede llegar solo en bicicleta: ensayos ecosocialistas*. Ed. Jorge Riechmann. Madrid: Los Libros de la Catarata. 11-25.
- Harribey, J-M. (2004/2010). “*Democracia*”. *Primer diccionario altermundista*. Trad. Julia Bucci. Barcelona: Icaria. 93-95.
- Hegel, G. W. F. (1837/1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1927/2009). *Ser y tiempo*. Trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (1975/2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1966/2009). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Ramón Rey. Madrid: Alianza.
- Herrero, Y. (feb. 2010). “Otra vida es posible. Vivir bien con menos: ajustarse a los límites físicos con criterios de justicia”. *Viento Sur*, nº 108. 27-36.
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. Diego Luis Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jonas, H. (1988/1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Javier M^a Fernández. Barcelona: Herder.
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. Trad. Soledad Laclau. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (2010). “Crisis civilizatoria: el tiempo se agota”. *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Irene León (ed). Quito: FEDAEPS. 27-40.
- Lang, M., y Mokrani, D. (eds.) (2011). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala - Fundación Rosa Luxemburg.
- Lévinas, E. (1961/2002). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- Marx, K. (1867/2000). *El capital: crítica de la economía política*. Trad. Vicente Romano. Madrid: Akal.
- Marxist Internet Archive (MIA) (s/f). “Tesis sobre Feuerbach”. Trad. MIA-Sección en español. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>. Visitada el 12 jun. 2018. Digital.
- Muguerza, J. (2006). “La sinrazón patriarcal”. *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 613-618.
- Nietzsche, F. W. (1872/1969). *El origen de la tragedia*. Trad. Eduardo Ovejero. Madrid: Espasa Calpe.
- Oller, M. D. (ene. 2004). “Ante una democracia de ‘baja intensidad’: la democracia a construir”. *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, nº 56. 1-38.
- Pérez-Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: http://riemann.upo.es/personal-wp/congreso-economia-feminista/files/2013/10/PerezOrozco_Amaia.pdf.
- Rancière, J. (2000/2012). *El odio a la democracia*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Santos, B. de S. (1994/1999). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Oporto: Afrontamento. 232-238. [Traducciones del autor]
- Santos, B. de S. (2000/2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Trad. Joaquín Herrera. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trads. Carlos Morales de Setién, et al. Montevideo: Trilce, 2010.
- Santos, B. de S. (2011/2012). *Portugal: ensaio contra a autoflagelac#o*. Coimbra: Almedina. [Traducciones del autor]

- Schelkshorn, H. (1994). "Discurso y liberación. Un acercamiento crítico a la 'ética del discurso' y a la 'ética de la liberación' de Enrique Dussel". *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Trad. Yolanda Angulo. Ed. Enrique Dussel. México D.F.: Siglo XXI. 11-34.
- Suárez, L. (2008). "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Eds. Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández. Madrid: Cátedra. 31- 74.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. Trad. Carmen Revilla. Ed. Santiago Zabala. Barcelona: Paidós.

NOTAS

- 1 Este artículo forma parte de la tesis en la que está sumergido, 'nos-otras, las víctimas. Pensar desde las periferias: hacia una transformación de la Filosofía', codirigida por Juan José Sánchez (UNED, España) y Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México)
- 2 "La sociedad capitalista moderna (...) necesita una instancia que se encargue de aquellas estructuras públicas sin las que no podría existir. Dicha instancia es el Estado y la política, en el sentido moderno (y restringido) del término, es la lucha por hacerse con su control" (Jappe: 2011, p. 58).
- 3 Resulta así una Filosofía de corte hegeliano, comprometida con la historia (Cfr. Hegel: 1837/1986).
- 4 "En una era de globalización, nuestras soluciones políticas no se derivarán de esos que tratan de incluirse, sino de éstos que han estado excluidos. Son quienes mejor comprenden el modo en que nuestros sistemas políticos se han convertido en máquinas de destrucción y empobrecimiento" (Dussel: 2001, p. 34).
- 5 En realidad, Dussel habla de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, no otorgando importancia transversal a la esfera de los cuidados.
- 6 Jonas amplía su ética de la responsabilidad a las generaciones futuras y a la Naturaleza, que entran así en la consideración moral en cuanto fuente de derechos. Como superación del antropocentrismo, su biocentrismo se resume en el hecho de que la vida está por encima de la no-vida, siendo los seres humanos los únicos seres que pueden y deben ser responsables (Cfr. Jonas, 1988/1995).
- 7 Sucede por ejemplo con las cuestiones cortoplacistas del crecimiento o del empleo, reñidas en un horizonte temporal más amplio con la consideración de los riesgos ecológicos y medioambientales, que atañen a todos, pero no de forma simétrica: "Están afectando con mayor gravedad a los más pobres del mundo, que (...) son los que menos culpa tienen" (Delibes & Delibes: 2007/2010, p. 144).
- 8 Los vaivenes del referente occidental de la democracia no siempre han estado ceñidos al sistema representativo sostenido por unos comicios universales en los que participan un abanico cerrado de partidos. En un principio, el concepto 'democracia' hacía referencia al sistema de elección directo y por sorteo que se producía en Atenas entre los voluntarios de un listado cerrado de estamentos sociales privilegiados. "El sistema representativo parlamentario, que tiende a identificarse con la democracia, primero fue nombrado 'gobierno representativo' o 'República' y contrastaba claramente, hasta mediados del siglo XIX, con la democracia, que entonces fue identificada con la anarquía y el reinado del vulgo" (Harribey: 2004/2010, p. 93).
- 9 El uso del término 'democracia' para definir las otredades transformadoras políticas, levanta justificados recelos acompañada de la tesis de que solo hay una democracia posible, la occidental: "Cuando toda la política es olvidada, la palabra democracia deviene (...) el eufemismo que designa un síntoma de dominación que no se quiere llamar por su nombre. (...) La polémica dibuja el retrato robot del hombre democrático: joven consumidor imbécil de palomitas de maíz, de tele-realidad, de sexo seguro, de seguridad social, de derecho a la diferencia y de ilusiones anti-capitalistas o altermundistas" (Rancière: 2000/2012, p. 127). Es respecto a esa cooptación de la democracia que Rancière expresa su odio.
- 10 La división espacial de la política seguida aquí se corresponde con los cuatro niveles que desarrolla Boaventura de Sousa Santos (Cfr. Santos: 1994/1999, pp. 232-238).
- 11 "Hay que convertir en política los procesos intra-hogar, visualizando y abordándolos como asuntos que conciernen al conjunto social, como es el caso de las relaciones de poder y violencia que operan dentro de las casas, así como los resultados de profunda desigualdad que acarrear. (...) Hay que hacer expresamente político todo esto que ya lo es, pero que vivimos en gran medida como personal. Dejar de verlos como el terreno de libertad que no son, entre otras cosas, para que esa libertad sea realmente posible. Hay que explicitar la falsedad de la escisión público/privado, señalando cómo lo aparentemente privado, en el sentido de que es un terreno de autonomía, está profundamente condicionado por estructuras normativas opresivas" (Pérez-Orozco: 2014, p. 247).

- 12 “No se trata de entender la producción por un lado y la reproducción por otro, sino de desplazar el eje analítico desde los procesos de valorización del capital hacia los procesos de sostenibilidad de la vida. (...) No se trata solo de visibilizar el otro oculto, sino de cuestionar la escisión en sí misma: ¿de qué nos vale producir nada si no es para reproducir personas?” (Pérez-Orozco: 2014, p. 4).
- 13 “Los seres humanos evolucionaron gracias a la cooperación y el apoyo mutuo, y nosotros seguimos siendo seres humanos que solo conseguiremos fuerza para imponer cambios a partir de la construcción colectiva, de la búsqueda incansable de acuerdos y del cuidado a lo único que tenemos para dar la batalla: nuestros compañeros y compañeras” (Herrero: 2010, p. 36).
- 14 “Las dislocaciones inherentes a las relaciones sociales en el mundo en que vivimos son más profundas que en el pasado, por lo que las categorías que entonces sintetizaban la experiencia social se están tornando crecientemente obsoletas. Es necesario reconceptualizar la autonomía de las demandas sociales, la lógica de su articulación y la naturaleza de las entidades colectivas que resultan de ellas” (Laclau: 2016, p. 310).
- 15 “Todas las personas necesitamos cuidados todos los días de nuestra vida, aunque a lo largo del ciclo vital la intensidad y el tipo de cuidados que necesitemos varíe. Ese ganador del pan también los necesita, y alguien se los da” (Pérez-Orozco: 2014, p. 9).
- 16 “Bajo esta postura, la Naturaleza deja de ser mercantizable o expresable como capital, y deberá ser abordada como un Patrimonio” (Lang & Mokrani: 2011, p. 289). La naturaleza no es ni mercantizable ni instrumental, pues la vida nunca es recurso, y por ende tampoco lo son elementos vitales como el agua.
- 17 No sucedió así, por ejemplo, con la crisis que estalló en 2008 en Estados Unidos para después expandirse por todo el globo. Quienes causaron la crisis fueron quienes propusieron finalmente los esquemas a partir de los cuales superarla, identificándolos como los únicos posibles; la crisis fue generada y ‘solucionada’ dentro de la Totalidad, sin que las periferias propusieran otredades transformadoras alternativas al logos de la Razón excluyente. “Contrariamente a los que vieron en la crisis el fin del neoliberalismo y de la supremacía el capital financiero sobre el capital productivo, la crisis terminó siendo ‘resuelta’ por el mismo capital financiero que la provocó, y su motor principal, Wall Street, está hoy más fuerte y arrogante que antes” (Santos: 2011/2012, p. 25).