



Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales
ISSN: 2362-616X
revistamillcayac@gmail.com
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

Gomes, David F. L.
La Escuela de Frankfurt, el pensamiento decolonial y sus
debilidades complementarias: hacia un universalismo desde el Sur
Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales, vol. VII, núm. 13, 2020, Septiembre-Febrero
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525868774017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

David F. L. Gomes

Universidad Federal de Minas Gerais. Brasil

davidflgomes@yahoo.com

LA ESCUELA DE FRANKFURT, EL PENSAMIENTO DECOLONIAL Y SUS DEBILIDADES COMPLEMENTARIAS: HACIA UN UNIVERSALISMO DESDE EL SUR

Resumen: En este ensayo analizo la cuestión del pensamiento crítico, algunos de sus límites y de sus posibilidades, desde un diálogo entre la Escuela de Frankfurt y el pensamiento decolonial. Mi hipótesis es que los estudios de la Escuela de Frankfurt traen consigo un importante potencial de crítica, cuyo alcance no se limita al Norte, pero en la medida en que no logran percibir adecuadamente las implicaciones de sus elaboraciones teóricas más allá de las fronteras del Norte, quedan ineludiblemente limitadas y necesitan de complementación. La organización más reciente de un conjunto amplio de autoras/es reunidas/os alrededor de la categoría de la colonialidad emerge como una alternativa de complementación que conlleva igualmente una profunda fuente para el trabajo de la crítica. A pesar de eso, el rechazo de cualquier universalidad restringe el potencial del pensamiento decolonial en algunos de sus rasgos más fuertes. Propongo entonces el concepto de un universalismo desde el Sur.

Palabras clave: Escuela de Frankfurt, Pensamiento Decolonial, Universalidad, Crítica, Sur Global

Frankfurt School, de-colonial thinking and their complementary weaknesses: towards a universalism from the South

Abstract: In this essay I analyze critical thinking, more specifically, some of its limits and possibilities, based on a dialogue between the Frankfurt School and the de-colonial thinking. My hypothesis is that the Frankfurt School studies have an important critical potential that goes beyond the limits of the North; but as long as they are incapable of perceiving the implications of their theoretical ideas beyond the northern borders adequately, these works are unavoidably limited and lack complementation. The recent organization of a great group of authors around the concept of "coloniality" is an alternative that also leads to an important source of critical work of thinking. However, the refusal of all kinds of universality can inadequately limit the de-colonial thinking in some of its strongest features. Thus, I propose the concept of a universalism from the South.

Keywords: Frankfurt School, De-colonial Thinking, Universality, Criticism, Global South



I

Por lo menos desde que Max Horkheimer escribió su célebre texto, “Teoría tradicional y teoría crítica”, el conjunto de trabajos de los autores y las autoras con vinculación al Instituto de Investigación Social de Frankfurt han sido tomados como sinónimos de teoría crítica.

Esa rotulación trae consigo dos problemas principales. En primer lugar, presupone que los textos desarrollados en el seno de referido Instituto sean textos críticos, dejando en gran medida a sus lectoras y a sus lectores la obligación de probar que no lo son – cuando el procedimiento debería darse al revés: los textos de las personas vinculadas al Instituto es que deberían hacer carga de la prueba de su contenido crítico.

En segundo lugar, esa rotulación hace del adjetivo “crítica” casi un privilegio de los textos de las autoras y de los autores que desarrollan sus pesquisas en el Instituto de Frankfurt, como si aquello que se hace fuera de esa institución no tuviera –al menos en principio– el mismo valor y no fuera digno del mismo atributo de criticidad. No que eso pueda ser, sin más, tomado como una consecuencia de una postura subjetivamente activa de integrantes del Instituto hacia el rechazo de todo lo que se hace fuera de su círculo de influencia, definiéndolo como no-crítico: es más bien un resultado objetivo de la actitud, esa sí subjetivamente activa y en algún grado intencional, de tales integrantes al reivindicar haber logrado alcanzar los criterios que permiten definir lo que es y lo que no es crítico.

II

El debate sobre la cualidad crítica o no de los trabajos internos a la Escuela de Frankfurt es tan antiguo como la propia Escuela. Si nos restringimos solo a las peleas internas, pueden tenerse en cuenta las divergencias entre T. Adorno y W. Benjamin o entre T. Adorno y H. Marcuse, en la llamada “primera generación”². También se puede pensar en los escritos de J. Habermas, reconocido en general como el más destacado representante de la “segunda generación”, sobre sus antecesores³. De igual manera, son de ese mismo colorido las críticas de N. Fraser a J. Habermas o de A. Honneth, exponente de la “tercera generación”, a nombres tanto de la primera como de la segunda generación⁴. Así, no voy a detenerme sobre esa disputa, reduciéndome a decir que, no

² La historia de la “primera generación” es marcada por esas polémicas, que en general tuvieron menos un desarrollo textual explícito que una ubicación en los bastidores y en la literatura epistolar privada. Algo de esas polémicas puede ser encontrado en Wiggerhaus, 2002 y Nobre, 2008.

³ Por ejemplo, en Habermas, 2010b: 389-453. Es interesante hacer mención también a las críticas de los autores de la “primera generación” a J. Habermas, por ejemplo en Pinzani, 2009: 20

⁴ Por ejemplo, en Fraser, 1985; Honneth, 1999



⁵ Por ejemplo, la vieja cuestión de qué es la crítica y cuáles son los criterios de la crítica, algo que se ha tornado casi una compulsión patológica en el ámbito de la Escuela de Frankfurt, emerge una vez más en la reunión de textos organizada por Rahel Jaeggi y Tilo Wesche: Jaeggi, Wesche, 2009.

obstante sea un debate ya antiguo, él todavía sigue bastante vivo⁵.

III

Por lo tanto, el segundo problema, el privilegio de la rotulación de una teoría como una teoría crítica, es el problema que ocupa el centro de mis preocupaciones en el presente texto y el punto de partida desde el cual intentaré conducir mi argumentación. Mi hipótesis inicial es esta: los estudios de las autoras y de los autores de la Escuela de Frankfurt traen consigo un importante potencial de crítica, cuyo alcance no se limita al Norte; sin embargo, en la medida en que no logran, en razón de su ubicación geopolítica, percibir adecuadamente las implicaciones de sus elaboraciones teóricas más allá de las fronteras del Norte, tales elaboraciones se quedan ineludiblemente limitadas y necesitan de complementación; la organización más reciente de un conjunto amplio de autoras y de autores reunidos alrededor de la categoría de la colonialidad emerge como una alternativa de complementación que conlleva igualmente una profunda fuente para el trabajo de la crítica; apesar de eso, el rechazo de cualquier universalidad, como si toda universalidad fuera siempre el universalismo del Norte, restringe el potencial del pensamiento decolonial en algunos de sus rasgos más fuertes. Para seguir, hoy día, con el trabajo de crítica es necesario así pensar sobre el sentido y las implicaciones teóricas y prácticas de un universalismo desde el Sur.

IV

Para empezar, me gustaría tornar más claras las limitaciones de la Escuela de Frankfurt a que me refiero partiendo de dos ejemplos más o menos recientes en la historia de esa tradición teórica.

El primer ejemplo viene de Jürgen Habermas. Ya en las décadas de 1950 y 1960, él había rechazado la teoría del valor-trabajo marxiana desde principalmente una lectura del llamado “Fragmento de las máquinas” (Marx, 2011: 578-596), un pasaje de los “Grundrisse”. Esa lectura le permitía plantear que la suposición de una sociedad futura en la que la ley del valor desarrollada por K. Marx no estuviera más activa no se

trataba de una mera suposición cuanto a un momento futuro. Al revés, esa sociedad ya se hacía actual en las sociedades del capitalismo tardío, sobremanera como resultado de un acoplamiento entre ciencia y técnica que logró hacer de la ciencia ella misma una fuerza productiva. En ese escenario, la explotación directa del trabajo humano – más correctamente, del más-trabajo o sobretrabajo – no sería más el fundamento último de la dinámica del capitalismo: la tecnología ocuparía ahora en la dinámica económica el puesto central desde el cual se pudiese explicar sus estructuras y su desempeño en el ejercicio de sus funciones (Habermas, 2013: 351-430).

A pesar de los cambios que su teoría ha sufrido desde entonces (Habermas, 2014: 36), ese postulado ha permanecido más o menos estable. Y a mi me parece que ello es claramente una consecuencia de la posición geopolítica de la labor teórica de J. Habermas: la suposición de que la explotación directa y brutal de la fuerza de trabajo humano hubiera sido superada por la tecnología de tal manera que el fundamento mismo del capitalismo no necesitara más de aquella explotación y fuera posible pensar un equilibrio sostenible entre capitalismo y democracia solo puede sonar razonable si se olvida la dinámica del trabajo y del capital fuera de los países del Norte. Pues en esos países todavía hoy no es ni un poco difícil ver como esa creencia habermasiana no se sostiene.

Un síntoma reciente – pero ni de lejos el único – de la fragilidad de esa tesis es ofrecido por la presión hacia una explotación aún mayor de la fuerza de trabajo humano en un contexto de crisis económica: según los portavoces del interés del capital en un país como Brasil, el esfuerzo de superación de la crisis debe necesariamente pasar por estrategias que aseguren la explotación aumentada de la fuerza de trabajo de uno al largo de su vida – medidas como la reforma de la previsión social y la reforma de la legislación laboral – y no por un proyecto de medio o largo plazo que pudiera reestructurar todo el sector económico alrededor de innovaciones tecnológicas.

Como si no bastara, en escritos más recientes J. Habermas ha defendido fuertemente la extensión de la dimensión política de las sociedades humanas desde el cuadro del Estado-nación hacia el cuadro de algo como una “comunidad cosmopolita” (Habermas, 2012: 95). Por un lado, él no cree que esa defensa sea solo la defensa de una distante utopía. Pero, por otro lado, entiende que los temas



sobre los cuales esa república sin conformación estatal podría tener injerencia no alcanzan los problemas de la desigualdad económica entre distintas naciones del mundo (Habermas, 2012: 94-106), restringiéndose a cuestiones de “naturaleza jurídica y fundamentalmente moral” (Habermas, 2012: 101).

Así, a él no le parece que la expectativa de una unión global en contra del mercado igualmente globalizado y alrededor de temas como los derechos humanos sea, en países fuera del Norte, imposible de ser conducida sin un cuestionamiento radical de la desigualdad distributiva internacional – el viejo tema de la división internacional del trabajo y los asuntos correlatos, como los problemas de la compartición de tecnología, la degradación de la naturaleza, el envío de la renta al exterior o nuevamente la explotación de la fuerza de trabajo humana (por ejemplo, en condiciones semejantes al trabajo esclavo, incluso de niñas y niños).

Finalmente, es bastante conocido y muchas veces recordado el explícito reconocimiento, por parte de J. Habermas, de la supuesta limitación de sus reflexiones teóricas: ellas no podrían tener validez para algunos países, como el mismo Brasil, cuyas características serían aquellas que en general definen lo que sería el Sur Global. Tal reconocimiento de esa supuesta limitación puede ser más bien leído como expresión de una limitación más profunda: sostener que los postulados de su teoría de la sociedad no valen para las sociedades del Sur Global es una demostración bastante fuerte de incomprensión de lo que sean esas sociedades: una demostración de como, en el fondo, permanece activa una mirada colonialista, una perspectiva que presupone una diferencia jerarquizante entre Norte y Sur – jerarquía que hace precisamente del Sur el elemento subalternizado.

V

El panorama se agrava con la obra de Axel Honneth. Quizás el momento más trágico para la historia de la Escuela de Frankfurt sea la parte final de su libro “El derecho de la libertad” (Honneth, 2014: 339-446). Allí, al discursar sobre el Estado democrático y sus desafíos, A. Honneth parece reducir todo el mundo a la Europa. Sin ninguna justificación teórica más sustantiva, los problemas con que se enfrentan la cultura política y el Estado democrático hoy día en el mundo externo

a Europa son simplemente no considerados.

Ello es, en sí mismo, demasiado equivocado para una postulación teórica que sigue reivindicando para sí el adjetivo de teoría “crítica” – más bien, la propia herencia de la teoría que se dice crítica. Pero es todavía peor una vez que no logra un trato adecuado ni siquiera de los problemas que asolan a Europa, pues el carácter interconectado del mundo contemporáneo hace que dificultades de la cultura política democrática y del Estado democrático en diversos países y continentes relacionen directamente a problemas semejantes en países de Europa y del Norte como un todo.

Ese final no muy feliz viene a la secuencia de una reflexión igualmente desastrosa sobre el mercado y su rol social. Desde “Lucha por reconocimiento” (Honneth, 2009: 280), A. Honneth ya dejaba claro que, en el marco de sus reflexiones teóricas, no era inconcebible que la emancipación se diera en una sociedad con economía de mercado. Esa intuición se convierte, en el cuadro de “El derecho de la libertad”, en una casi apología de la economía de mercado, lo que lleva A. Honneth a proponer incluso un nuevo abordaje de – para utilizar sus propios términos – “La idea del socialismo” (Honneth, 2017), abordaje que preserva muy poco de las intuiciones críticas que acompañaron esa “idea” a lo largo de más de dos siglos en su precisa tarea de ofrecerse como alternativa a la vida en una sociedad de mercado.

También cuanto a eso, es difícil creer que la posibilidad de una casi apología ingenua de la economía de mercado no tenga que ver con las limitaciones que conlleva la posición geopolítica en que se desarrolla la teoría del reconocimiento de A. Honneth. Si no por esa razón, es difícilmente concebible que sobre el mercado él no hablaría de “patologías de la libertad”, pero de simples “anomalías” (Honneth, 2014: 234, 296-339) – esto es, de disturbios que, no obstante relevantes, son meramente contingentes, no correspondiendo a la lógica misma del mercado económico. La manera como esos mercados se han desarrollado hace más de cinco siglos en los países del Sur Global no ofrecen ningún lastro para una tal hipótesis, sino al precio de una abstracción tan inmensa frente a los procesos históricos que una teoría que insistiera en esa hipótesis ya no podría pensarse como una teoría social, como una teoría de la sociedad⁶.

⁶ Antes mismo de la publicación de “El derecho de la libertad” y de “La idea del socialismo”, esa era ya una crítica que N. Fraser presentaba a A. Honneth en su conocido debate sobre redistribución o reconocimiento (Fraser, Honneth, 2006).



VI

Desde el Grupo Modernidad/Colonialidad se ha elaborado en los últimos años una nueva propuesta de comprensión teórica del mundo a partir de una categoría fundante: la colonialidad. La utilización de esa categoría ha permitido que se echen luces precisamente en aquello que teorías como las desarrolladas en la tradición de Frankfurt no logran ver: la diferencia colonial no como una dicotomía casi-ontológica y jerarquizante, sino como un clivaje que ha organizado el mundo en la modernidad, generando consecuencias para el Norte tanto cuanto para el Sur. Sin duda, esas consecuencias han sido muy más dañinas para el Sur, y han sido en gran medida el resultado de acciones concertadas de Estados o de agentes privados del Norte. Pero todo eso no permite decir que el Norte y el Sur se encuentran en mundos distintos o épocas distintas del mismo mundo, como si a la modernidad del Norte se correspondiera la pre-modernidad del Sur: no, colonialidad y modernidad no se separan, son como dos lados de una única moneda y es la conjugación misma de las dos que ha producido la diferencia entre Norte y Sur.

No es mi intención rescatar la historia del Grupo Modernidad/Colonialidad, sus divergencias con el pensamiento pos-colonial ni sus divergencias internas. A mí me gustaría solo plantear que el pensamiento decolonial que ha sido generado en el seno del grupo ha ganado cuerpo y sobrepasado fronteras, constituyéndose hoy como una teoría social bastante fuerte y con adeptas y adeptos en distantes partes del mundo. Esa expansión, a su vez, torna más grande y más intensa una característica que ya marcaba el grupo desde su origen: la pluralidad interna, la existencia de variados abordajes que no necesariamente tienen acuerdo entre sí sobre todos los puntos relevantes del debate.

Ese planteamiento es importante en la medida en que la objeción que presento abajo no puede ser entendida como una objeción al pensamiento decolonial como un todo. Ella por supuesto no puede ser erguida frente a Enrique Dussel o a Anibal Quijano, y no lo puede con el mismo sentido ser opuesta a Santiago Castro-Gómez. Además, es por lo menos ambiguo si lo puede frente a Walter Mignolo, a Boaventura Santos y a María Lugones⁸. Así, es necesario que yo haga una confesión: cuando empecé los estudios del pensamiento decolonial, bastante influenciado por lo que hubiera oído

⁸ Por ejemplo, en Mignolo, 2003; Santos, 2008; Lugones, 2014.

en congresos y seminarios, imaginaba encontrar un claro rechazo de toda y cualquier referencia a universalidades, a categorías universales – rechazo que, desde el comienzo, a mí me parecía que precisaba ser criticado. Después de un tiempo de investigación⁹, no he encontrado ese rechazo con claridad en autoras y autores, como los nombrados arriba, que en general se consideran centrales para el pensamiento decolonial. Más bien, lo que yo pude encontrar fue un rechazo a una forma específica de universalidad, a la universalidad eurocéntrica, o más generalmente nortecentrada, cegada cuanto a la diferencia colonial.

⁹ Agradezco a Rayann K. Massahud de Carvalho por el trabajo conjunto allargo de todo ese tiempo de investigación.

VII

No obstante, el diálogo en encuentros académicos –por lo menos en Brasil– con profesoras y profesores, alumnas y alumnos que se dicen orientarse teóricamente por el pensamiento decolonial sigue bastante marcado por el rechazo a la universalidad como tal, es decir, a toda y cualquier universalidad. En este punto, es interesante traer algunas reflexiones de Santiago Castro-Gómez en sentido semejante, en referencia a Ramón Grosfoguel:

Grosfoguel sospecha con razón que los «universalismos occidentales» no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. El universalismo corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores dados a priori que preexisten a la política y que son usados como arma para someter a otras culturas y formas de vida tenidas como «barbaras». En esto concordamos plenamente con Grosfoguel, pero el problema es la conclusión que muchos activistas y académicos sacan de esta crítica: se argumenta que toda pretensión de universalidad debe ser abandonada por completo, a fin de procurar la liberación de las particularidades sometidas. De un rechazo (correcto) al universalismo, se pasa sin más a un rechazo (incorrecto) a la universalidad como gesto fundamental de la política emancipatoria. (Castro-Gómez, 2017: 61)

No voy a discurrir aquí sobre las distinciones entre la posición de S. Castro-Gómez y la mía. Mi interés es antes mostrar que mismo él, que trabaja con autores – E. Laclau, M. Foucault, J. Derrida – conocidos por una negación fuerte



de categorías de totalidad, critica aquello que a él le parece un rechazo equivocado a la universalidad “como gesto fundamental de la política emancipatoria”.

Desde mi punto de vista –que, específicamente sobre eso, es cercano, empero no igual, al de S. Castro-Gómez–, ese rechazo es equivocado por algunas razones, de las cuales voy a detenerme en dos. En primer lugar, él sigue lógicamente dependiente de una negación de la coexistencia mutuamente condicionada del Norte y del Sur, una vez que, al negar que haya puntos comunes entre ambos – puntos, en ese sentido, universales – precisa lógicamente negar el postulado fundante según el cual colonialidad y modernidad son dos lados de una misma moneda y que es del clivaje entre ellas que se producen, en un único acto, el Norte y el Sur. En otras palabras, la negación de la posibilidad de categorías universales de comprensión del mundo arriesga hacer el contrario de lo que parecía ser el intento del pensamiento decolonial, reforzando la idea de una distinción ontológica o casi-ontológica entre Norte y Sur.

En segundo lugar, el rechazo de categorías universales no puede ser solo la negación de categorías del Norte para la comprensión de sociedades del Sur, pues ese rechazo conlleva lógicamente la negación también de categorías del Sur para pensarse problemas sociales que transcurren en el Norte. En otros términos, el rechazo de la universalidad conlleva una limitación del potencial crítico que las teorías desarrolladas en el Sur podrían contener para pensarse no solo el propio Sur, sino el mundo entero.

VIII

Como he dicho arriba, esa versión de un rechazo radical a categorías universales no es fácilmente encontrada textualmente en autoras y autores de elevada estima dentro del pensamiento decolonial: es más común el rechazo a una forma específica de universalismo, al universalismo cuyo punto de referencia sigue siendo el Norte.

Pero en ese caso suele ocurrir que el rechazo al universalismo del Norte se acompañe de un abandono de autoras y autores que han desarrollado sus conceptos y teorías desde el Norte, o por lo menos desde una perspectiva – expresa o no, reflejada o no – nortecentrada¹⁰.

El riesgo de una opción metodológica como esa ha sido

¹⁰ Pienso que sea ese el caso en Mignolo, 2003: 125-130.

debatido hace ya muchos años, estando mismo en la base de una de las más conocidas formulaciones de E. Dussel sobre el diálogo Sur-Sur (Dussel, 2016: 257-294). Así, lo que puedo decir sobre eso no es ninguna novedad: tal riesgo es la pérdida del potencial crítico que el pensamiento hecho en el Norte quizás podría contener para que se pensaran también problemas sociales en el Sur. Por supuesto, no se puede plantear que toda teoría producida en el Norte tenga ese potencial, pero esa es una cuestión que debía poder decidirse en el manejo mismo de una teoría frente a la realidad social que se pretende comprender, y no de antemano, como si ninguna de aquellas teorías pudiera jamás tener algo a ofrecer para el pensamiento crítico en el Sur.

Por esa razón, también esa versión muy moderada del rechazo al universalismo como rechazo solo al universalismo nortecentrado es equivocada: tanto ella como la versión más radical de la negación del universalismo expresan debilidades complementarias a aquellas mencionadas en el cuadro de la Escuela de Frankfurt: allí, el universalismo es cegado cuanto a la diferencia colonial, y, por eso mismo, es paradójicamente no universal, no capaz de pensar el mundo como una totalidad plural, compleja, empero articulada; acá, el rechazo al universalismo arriesga ser no más que otra versión del universalismo nortecentrado, que no más piensa solo uno universal – el del Norte – pero dos – el del Norte y el del Sur –, ambos cerrados en sí mismos y, en el límite, comunicables. En los dos casos, es la perspectiva propiamente universal lo que se pierde. Y esa perspectiva es imprescindible a la comprensión de un mundo que no es ontológicamente global, pero que se ha históricamente tornado uno.

IX

En sus lecturas de K. Marx, J. Habermas ha sostenido una elevada pretensión: comprender K. Marx mejor que él mismo se comprendía (Habermas, 2013: 375). Esa pretensión, típica de un enfoque hermenéutico, deja explícitamente abierto desde entonces el camino para una estrategia semejante frente a los trabajos del propio J. Habermas. Así, empezaré la presentación de la propuesta de un universalismo desde el Sur rescatando algunos rasgos de la vieja discusión metodológica y epistemológica habermasiana, que se queda registrada sobretodo en sus trabajos de las décadas de 1960



y 1970.

El primer paso de esa propuesta es, en ese sentido, aclarar la distinción entre contexto de génesis y contexto de validez de una teoría. No me detendré en muchos de los detalles de esa distinción, reduciéndome a discutir los puntos que importan más directamente a la argumentación que desarrollo acá.

Sin duda, una teoría cualquiera encontrase fuertemente determinada por su contexto de génesis. Formulaciones teóricas no surgen de la nada, del vacío de un pensamiento desplegado radicalmente del mundo. Por el contrario, formulaciones teóricas son siempre respuestas a problemas concretos que se vivencian en los contextos en los que las respectivas teorías emergen. Pero la fuerte ligación de una teoría con su contexto de génesis no conlleva la restricción de su validez solamente a aquello contexto específico en que ha surgido.

La posibilidad de extensión de una teoría, condicionada en su génesis por un contexto específico, a contextos otros que no aquello en que ha emergido depende de si se encuentren en esos otros contextos las mismas condiciones generales de fondo que existían en el contexto genético de la referida teoría y que fueron precisamente determinantes para su surgimiento. Si es posible sostener que contextos – sociedades, épocas, realidades sociales en el tiempo y en el espacio – diferentes de aquello en que surgió una elaboración teórica se asemejan a él en características problemáticas que son justamente aquellas a que una teoría intenta responder, entonces la validez de esa teoría puede ser extendida a esos otros contextos – aun cuando tal teoría no haya considerado tales contextos en su elaboración canónica.

X

Si así lo es, es posible sostener la extensión de la validez de dos complejos teóricos cuya génesis es europea, pero las situaciones problemáticas que tienen en cuenta no son ni de lejos privilegio de Europa. En eso consiste el segundo paso de la propuesta hacia un universalismo desde el Sur.

El primer complejo teórico que tengo en mente es la crítica de la economía política desarrollada por K. Marx, esto es, su teoría del valor-trabajo (Marx, 2013-2015). Como él mismo reconoce, la referencia contextual directa de su obra es

Europa occidental¹¹. Pero, al mismo tiempo, su pretensión es la de estar describiendo las leyes generales de estructuración y de funcionamiento del modo de producción capitalista como un todo. Por consiguiente, en la medida en que ese modo de producción se extendió en los últimos dos siglos a los rincones más recónditos de la tierra, la crítica marxista puede igualmente extenderse para muy lejos de Europa y de Inglaterra.

Sin dudas, puede decirse hoy que el sistema capitalista se ha constituido en un sistema global-universal, pues. Por supuesto, siguen existiendo formas no capitalistas de producción económica, pero esas formas ocupan ya hoy en el máximo posiciones marginales en el cuadro de una economía ampliamente globalizada, y a cada día son más abarcadas – aunque no sin resistencias – por la lógica del capital. No se trata acá de una apología del capitalismo, sino solo de una constatación sociológica, una que a mí me gustaría no fuera verdadera, pero que parece largamente corresponder a la verdad de un mundo tornado uno en demasía por acción del – y en obediencia al imperio del – capital (Marx, 2013-2015)¹².

Si el modo de producción capitalista, el sistema económico capitalista, viene a consolidarse históricamente como un sistema global, entonces el complejo teórico que se propuso a estudiarlo y explicar sus leyes generales puede igualmente reivindicar el estatuto de un complejo teórico universal – es decir, adecuado al entendimiento de la estructura y de la dinámica de la economía en los países del mundo como un todo –, aunque K. Marx él mismo no haya estudiado o debatido de manera satisfactoria los problemas del capitalismo fuera de las fronteras del Norte, es decir, los problemas del capitalismo en su relación con la colonialidad¹³.

XI

El segundo complejo teórico es la propia teoría de la sociedad de J. Habermas. Muchas veces comprendida de manera parcial y criticada a partir de esa lectura restringida, la intuición que permanece en su cerner es la de que las sociedades humanas pueden ser definidas como una forma de vida sociolingüística (Habermas, 2010a: 116), esto es, una forma de vida en la que la formación de sus miembros – los individuos y grupos sociales – es fuertemente dependiente

¹¹ Por ejemplo, en su carta a Vera Zasulich, cuya versión final y los esbozos pueden ser encontrados en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/index.htm> (Marx, 2019)

¹² La necesidad de un regreso a categorías derivadas de la crítica de la economía política de K. Marx es enfocada también por Luciana Ballestrin, sobretudo alrededor del concepto de “imperio”, en Ballestrin, 2017.

¹³ Pero es importante tener en cuenta investigaciones que demuestran un interés de K. Marx por la cuestión colonial mayor que el que se suele reconocer en los estudios canónicos sobre el tema: Marx, Engels, s. d. Una apropiación reciente de la obra de K. Marx desde la perspectiva decolonial la ofrece José Guadalupe Gandarilla Salgado: Gandarilla Salgado, 2012. Dejo para otra ocasión la discusión sobre hasta qué punto mi propuesta de lectura de K. Marx y la suya están cercanas o no.



de la comunicación que transcurre en un lenguaje que es específico de la humanidad. Por eso mismo, la integración de las sociedades humanas – su capacidad de mantenerse como una sociedad – es igualmente dependiente, aunque no solo, de la comunicación lingüística. Y, como consecuencia, distorsiones en esa comunicación pueden generar graves problemas para las identidades de los individuos y de los grupos, tanto como para las tareas de manutención de la integración social que ellos deben desempeñar. Todavía más: los principales problemas de una sociedad, de sus individuos y de sus grupos, pueden ser descritos desde la perspectiva de las distorsiones sistemáticas en la comunicación.

Como se percibe, ese núcleo de sentido de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 2010b) no contiene un compromiso con una sociedad específica o una cultura específica: el argumento central es el de que toda y cualquier sociedad humana, como sociedad humana, es mediada lingüísticamente. Por lo tanto, el contexto referencial de los pilares más fundamentales de la teoría de la acción comunicativa es un contexto que abarca todas las distintas comunidades humanas, todas las diferentes sociedades y países. Si así lo es, también acá estamos delante un complejo teórico con validez universal en lo que dice respecto a la humanidad global.

XII

El acercamiento de esos dos complejos teóricos no es una tarea simple y sin dificultades. No me voy a detener aquí en los pasos metodológicos y las estrategias conceptuales que iban a ser necesarias para que él fuera sostenible con rigor. Pero es importante por lo menos colocar la énfasis en uno aspecto central que hace muy difícil tal aproximación: el rechazo expreso de la teoría del valor-trabajo marxista de la parte de J. Habermas, discutido arriba.

Como he dicho, ese es un equívoco que se relaciona a la posición geopolítica de la labor teórica habermasiana y a las limitaciones que esa posición genera. Así, el acercamiento entre los dos tiene como premisa que J. Habermas se equivoca en su análisis de la teoría del valor-trabajo. Por lo tanto, si la teoría del valor-trabajo, la crítica de la economía política marxista, es para mí un complejo teórico con validez universal tanto como lo es la teoría de la acción comunicativa,

esta última solo lo es una vez reintegrada a la teoría del valor-trabajo.

XIII

Hay todavía algunas palabras que necesitan ser dichas sobre la teoría de la acción comunicativa.

Ella es una teoría compuesta de muchos elementos distintos. Además de su núcleo de sentido expuesto arriba, también la integran discusiones más concretas, como aquellas bastante relacionadas con la experiencia europea del Estado de Bienestar Social y de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX.

Mi vinculación a ella no va necesariamente tan lejos como para aceptar las interpretaciones de temas concretos de la realidad social del Norte que J. Habermas conduce en su marco: tanto como pienso que él se equivoca al rechazar la teoría del valor-trabajo, también creo que él no está de todo correcto en muchas de aquellas interpretaciones.

Lo que me interesa en la teoría de la acción comunicativa, aquello que pienso que puede tener una dimensión conceptual universal, es estrictamente y fundamentalmente su comprensión de la sociedad humana como una forma de vida sociolingüística para la cual la comunicación sistemáticamente distorsionada tiene impactos negativos profundos.

XIV

Tras haber hecho esas aclaraciones, el tercer paso de la propuesta de un universalismo desde el Sur es ubicar esos complejos teóricos de validez universal, con sus categorías y conceptos, en un nivel bastante alto de abstracción.

Por un lado, los imperativos de autovalorización del capital y la estructura inmanentemente normativa del lenguaje humano condicionan profundamente las posibilidades de la vida de los individuos y de los grupos sociales –de la sociedad como un todo. Por otro lado, solo lo hacen en un nivel que es precisamente tan profundo que tales condicionamientos no se dan a mirar sino en fenómenos otros que no pueden ser adecuadamente comprendidos sin complementaciones teóricas –complementaciones que, en línea general, puedan, sin echarla a la basura, bajar la



¹⁴ Un abordaje distinto de la noción de “pensamiento situado” puede encontrarse en Ramón Grosfoguel: “falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno’. Como afirma a feminista Donna Haraway, os nossos conhecimentos são, sempre, situados” (Grosfoguel, 2008: 115-147).

reflexión abstracta desde los cielos hacia las tensiones de las prácticas sociales cotidianas y, al hacerlo, puedan darle al pensamiento la dignidad de un “pensamiento situado” (Dussel, 2016: 81-101)¹⁴.

Teorías económicas como la teoría de la dependencia, investigaciones históricas, sociológicas y antropológicas que rescatan las narrativas concretas de mujeres, hombres y grupos, abordajes desde la perspectiva de la ciencia política o del derecho, análisis literarios y de comunicación social: todo se suma en el trabajo de crítica para que, además de un trasfondo común, universal, la diferencia colonial emerja en primer plano como categoría explicativa de las realidades sociales tanto en el Norte como sobre todo en el Sur.

En otros términos, sostener la existencia de categorías universales no disminuye en nada la relevancia del análisis de las prácticas sociales concretas de las sociedades del Sur, con sus historias, sus culturas, sus tradiciones y configuraciones singulares. Al revés, esas singularidades son revalorizadas como radicales diferencias dentro de un mundo que, como mundo moderno, es compartido globalmente y dividido colonialmente. Y, dado ese aspecto del mundo, esas singularidades ellas mismas cobran, para su comprensión, la aclaración de su articulación en un mundo tornado uno. O sea, sin el trato de categorías y conceptos universales que, ubicados en un nivel muy abstracto, les aclaren su sentido moderno/colonial, esas singularidades arriesgan perderse en una comprensión equivocada de sí mismas y de su posición en el globo.

XV

Al presentar de ese modo la idea de un universalismo desde el Sur, tengo claro para mí que no estoy muy lejos de las elaboraciones teóricas de Walter Mignolo ni de Enrique Dussel o Anibal Quijano.

Pero en lo que se relaciona a W. Mignolo, su propuesta de “historias locales/diseños globales” y la categoría de “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003), sigue habiendo ciertamente diferencias muy profundas: mi vinculación a la teoría marxista del valor-trabajo y a la teoría de la acción comunicativa habermasiana no me parece ser compatible con las bases de aquello que viene sosteniendo W. Mignolo hace ya varios años¹⁵.

¹⁵ Su posición sobre J. Habermas puede ser encontrada en Mignolo, 2003: 203-209. Su posición sobre K. Marx, y más que todo sobre el marxismo, da a ver en Mignolo, 2017: 12-32.



En lo que se refiere a A. Quijano y E. Dussel, pienso que no haya una tan gran incompatibilidad. Sin duda, es más fácil la conciliación entre mi propuesta teórica y las suyas en lo que dice respecto a la recepción de la obra de K. Marx¹⁶. Pero también cuanto a la teoría de la acción comunicativa creo que la manera como la manejo permita una tal conciliación, no obstante las críticas explícitas de E. Dussel (Dussel, 1998 y 2007)¹⁷.

En lo que respecta a E. Dussel, además, él es el autor decolonial (Pazello, 2014: 39) que más abierto se pone a la posibilidad de utilización de conceptos y categorías de autoras y autores del Norte y quien más se propone también a desarrollar categorías universales¹⁸: la relevancia nunca olvidada de E. Levinas (Dussel, 1977), por un lado, y conceptos como transmodernidad (Dussel, 2016: 257-294), por otro, nos ofrecen ejemplos claros de esas opciones metodológicas, aunque, en términos de estrategia, él sugiera que el diálogo Sur-Sur se debe hacer fuerte antes del diálogo del Sur con el Norte (Dussel, 2016: 257-294).

XVI

Pero, si no estoy equivocado, tampoco en E. Dussel encontrase de manera satisfactoria el planteamiento que no solo llama la atención para las teorías producidas en el Sur y las pone en paridad con el pensamiento del Norte, sino que también cuestiona radicalmente la pretensión de crítica de las teorías que permanezcan, hoy día, clausuradas en los límites de la posición geopolítica del Norte. Ese planteamiento corresponde al cuarto y decisivo paso de lo que estoy llamando de un universalismo desde el Sur.

Regresando a la distinción entre contexto de génesis y contexto de validez de formulaciones teóricas, no obstante la validez de una teoría no se pueda reducir a sus condiciones de génesis, es de todo fundamental a la labor teórica contextos de génesis donde puedan emerger las intuiciones primeras con las que se inicia cualquier teorización. Si es verdad que intuiciones inmediatas pueden mostrarse equivocadas después de la labor conceptual de la teorización, es, por otro lado, muy poco probable, para no decir imposible, que una comprensión teórica adecuada se elabore sin intuiciones primeras que le revelen las tendencias de la estructura y de la dinámica más profundas de la realidad sobre la cual se

¹⁶ Por ejemplo, Dussel, 1988, 1990 y 2012; Quijano, 1995 y 2007.

¹⁷ Sobre ese punto, es aclarador el trabajo de Eneida Jacobsen en Jacobsen, 2012: 790-809.

¹⁸ Aunque él mismo no las defina como “universales”. Agradezco a Flavio Hernán Teruel por el diálogo sobre ese punto.



teoriza.

El clivaje modernidad/colonialidad ha producido una distinción entre Norte y Sur que permite al Norte, por causa mismo de la explotación colonial continuada del Sur, lograr niveles elevados de desarrollo económico, de protección del medio ambiente, de integración social, de estabilidad político-institucional, de protección a los derechos humanos y a la diversidad cultural. Con esa conformación social, los problemas que emergen a la superficie en el Norte y se ofrecen como intuiciones primeras al trabajo de teorización son problemas que ocultan sus fundamentos mismos: la realidad del Norte es demasiado falsa si se toma como referencia la realidad vigente en el mundo como un todo.

Los disturbios más graves del complejo modernidad/colonialidad a nivel global se dan a ver, en estos comienzos del siglo XXI, con claridad en sus fundamentos solo en el Sur. Las desigualdades ocasionadas por la división mundial del trabajo, las dificultades crónicas generadas por desequilibrios en las balanzas de pago, las divisiones de clase y de raza de las que se apropia el capital, la estructura patriarcal en su crudeza cotidiana, la inestabilidad política con la constante amenaza de rupturas institucionales, el sistemático menosprecio de los derechos humanos de la parte de los gobiernos y de grandes corporaciones económicas, la violenta homogeneización cultural con recurso, si necesario, al genocidio cultural e incluso físico de grupos y comunidades: todo eso se puede mirar sin dificultades en la rutina social del Sur.

Así, si el clivaje modernidad/colonialidad hace con que en el Norte la realidad de ese clivaje mundial se revele solamente de manera parcial y superficial, al paso que en el Sur los fundamentos de esa realidad se dan a ver en todos sus colores, una teorización con pretensiones críticas – que, por lo tanto, no puede hoy día renunciar a la totalidad articulada del mundo, pues que es en esa totalidad que se radica el fenómeno de una dominación sin fronteras –, no parece posible sino desde el Sur. En otras palabras, el lugar privilegiado en donde se encuentran las intuiciones inmediatas que pueden ofrecer condiciones de génesis suficientes para una teorización de validez universal es hoy día el Sur Global, no más el Norte Global.

XVII

Con esos planteamientos, no tengo la pretensión de negar que el Norte se enfrente con fenómenos bastante problemáticos y, por esa razón, potencialmente fructíferos para el pensamiento crítico, como el regreso de posiciones de extrema-derecha y la cuestión de las personas refugiadas.

Pero tampoco en esos casos la comprensión adecuada de tales fenómenos es alcanzable si se limita la perspectiva a Europa o a los Estados Unidos. Si es verdad que la existencia y el peso de la extrema-derecha en el escenario político nacional guarda alguna relación con historias propias de cada país, su reciente agrandamiento conectase fuertemente con el dilema de las fronteras y de las personas refugiadas, y ese dilema, por paradójal que pueda parecer, tiene en Europa y en Estados Unidos no más que una manifestación exterior cuyas causalidades profundas siguen atadas a las realidades sociales del Sur.

XVIII

Por otro lado, el privilegio del Sur para el pensamiento crítico de dimensiones universales no se reduce a la crudeza con que en él los problemas globales derivados del clivaje modernidad/colonialidad se presentan. A ese aspecto es necesario añadir otro: las resistencias en el Sur.

Una vez más, no se trata de negar las resistencias en el Norte, pero las condiciones ampliamente desfavorables con las que se enfrentan las resistencias en el Sur hacen con que ellas, en primer lugar, tengan de oponerse a los síntomas más terribles, y así más reveladores, del clivaje modernidad/colonialidad, en el sentido presentado arriba de que en el Norte los fenómenos que se siguen de ese clivaje son manifestaciones parciales y superficiales de los fundamentos últimos de su forma de estructurar al mundo. En segundo lugar, por ello mismo, esas resistencias no son solo cuantitativamente más numerosas en frente de problemas más numerosos, ellas son también tendencialmente cualitativamente más ricas, pues que necesitan hacer un esfuerzo de creatividad muy más intenso en sus tareas cotidianas. Finalmente, encadenado a esos dos elementos anteriores, las resistencias en el Sur raramente no conllevan riesgos drásticos para las vidas de aquellas y aquellos que a ellas se dedican; es decir,



como están siempre en el límite dramático de pérdida de las propias vidas de las personas que las integran, en el Sur las resistencias contienen realmente la fuerza práctica que esa palabra –“resistencia”– exige, lo que ni siempre ocurre hoy día en prácticas semejantes en el Norte.

XIX

Para concluir, el vínculo imprescindible, en nuestra época, entre crítica y Sur no tiene una base ontológica o a-histórica. La propuesta de un universalismo desde el Sur tiene una limitación que es aquella que sigue internamente de la crítica: como crítica, ella no puede sino pensar su tiempo presente. En el siglo XIX e incluso en el siglo XX, el Norte fue un contexto donde, como condiciones de génesis, pudieron emerger intuiciones propicias a generar elaboraciones teóricas críticas de alcance universal – las dos de las que me apropio lo prueban. Es igualmente posible que en un momento futuro la situación del mundo se cambie a tal punto que la propuesta de un universalismo desde el Sur ya no se pueda sostener. En ese sentido, mi pretensión es pequeña: ahora, y solo sobre ahora esto se puede plantear, hay una vinculación tan fuerte entre el Sur y la posibilidad de la crítica que difícilmente una teorización crítica desde el Norte podrá tener una envergadura universal sin que sea otra vez un universalismo parcial – luego, no más que un nortecentrismo como tantos otros.

XX

Además, es importante aclarar que no rechazo la posibilidad de que teóricas y teóricos del Norte sigan elaborando teorizaciones críticas, y que esas incluso puedan tener una dimensión global o universal: lo único que planteo es que para eso ellas y ellos necesitarán ubicarse geopolíticamente –es decir, no necesariamente físicamente – en el Sur Global¹⁹.

¹⁹ Ese ha sido el caso, todavía en el siglo XX, por ejemplo de nombres como Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein y Gloria Anzaldúa.

Referencias bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. V. 2, p. 89-117.



- BALLESTRIN, Luciana (2017). Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *Dados [online]*. Rio de Janeiro. V. 60, N. 2, p. 505-540.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2017). Qué hacer con los universalismos occidentales? *Revista Ideação*. N. 35, p. 39-76.
- DUSSEL, Enrique (1977). *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola.
- DUSSEL, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa.
- DUSSEL, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa.
- DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid, México: Plaza y Valdés.
- DUSSEL, Enrique (2012). *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular.
- DUSSEL, Enrique (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- FRASER, Nancy (1985). What’s Critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender. *New German Critique*. N. 35, p. 97-131.
- FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Trad. Pablo Manzano. A Coruña, Madrid: Fundación Paideia Galiza, Ediciones Morata.
- GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona: Anthropos-CEIICH-UNAM.
- GROSGOUEL, Ramón (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. N. 80, p. 115-147.
- HABERMAS, Jürgen (2010a). Preleções para uma fundamentação linguística da sociologia – Christian Gauss Lectures. En Jürgen HABERMAS, *Obras Escolhidas*. V. 1, *Fundamentação linguística da sociologia* (p. 29-136). Trad. Lumir Nahodil.



- Lisboa: Edições 70.
- HABERMAS, Jürgen (2010b). *Teoría de la acción comunicativa*. 2t. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (2012). *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp.
- HABERMAS, Jürgen (2013). Entre filosofía e ciência: marxismo como crítica. En Jürgen HABERMAS. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (p. 351-430). Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp.
- HABERMAS, Jürgen (2014). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Unesp.
- HONNETH, Axel (1999). Teoría crítica. En Anthony Giddens y Jonathan Turner, *Teoría social hoje* (p. 503-552). São Paulo: Unesp.
- HONNETH, Axel (2009). *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. 2a. ed. São Paulo: Editora 34.
- HONNETH, Axel (2014). *El derecho de la libertad – Esbozo de una eticidad democrática*. Trad. Graciela Calderón. Madrid; Buenos Aires: Clave Intelectual; Katz.
- HONNETH, Axel (2017). *La idea del socialismo – Una tentativa de actualización*. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.
- JACOBSEN, Eneida (2012). Escola de Frankfurt e pensamento latino-americano de libertação. En *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, v. 1, São Leopoldo, Brasil: Faculdades EST.
- JAEGGI, Rahel, Wesche, Tilo (2009). *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- LUGONES, María (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*. V. 22, N. 3, p. 935-952.
- MARK, Karl (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider; col. Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo.
- MARK, Karl (2013-2015). *O Capital – Crítica da economia política*. 3v. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2019). *Carta a Vera Zasulich*. Recuperado el 15 de junio de 2019, de <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/index.htm>
- MARK, Karl y ENGELS, Friedrich (s.d.). *Acerca del colonialismo –*

- Artículos y cartas*. Moscú: Editorial Progreso.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- MIGNOLO, Walter (2017). Desafios decoloniais hoje. Epistemologias do Sul. *Foz do Iguaçu*. V. 1, N. 1, p. 12-32.
- NOBRE, Marcos (2008). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus.
- PAZELLO, Ricardo (2014). *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito*. Tesis doctoral. Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná. Curitiba.
- PINZANI, Alessandro (2009). *Habermas*. Porto Alegre: Artmed.
- QUIJANO, Anibal (1995). El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa. En D. Alcázar Sobrevilla, El marxismo de José Carlos Mariátegui – V Congreso Nacional de Filosofía: seminario realizado el 2 de agosto de 1994 (p. 39-47). Lima: Universidad de Lima; Amauta.
- QUIJANO, Anibal (2007). José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. En José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (p. IX-CXII). 3a. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- SANTOS, Boaventura (2008). A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. N. 80, p. 11-43.
- WIGGERHAUS, Rolf (2002). *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Lilyane Deroche-Gurcel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL.

Fecha de recepción: 26 de julio de 2019
Fecha de aceptación: 12 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

