

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
(Org.)

# VOZES/VOCES FILOSÓFICAS SOBRE O/EL ECOMUNITARISMO

HOMENAGEM AO PROFESSOR  
CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA  
E A SIRIO LÓPEZ VELASCO NO SEU 70 ANIVERSÁRIO



El Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva concibió este libro como un homenaje a mi 70 aniversario. Hoy las circunstancias de una inesperada enfermedad hacen que el homenaje deba ser prestado en primerísimo lugar al profesor Claudinei y su familia. Agradecemos a tod@s quienes han colaborado en esta obra.

**Sirio López Velasco** 



**Vozes/voces filosóficas  
sobre o/el Ecomunitarismo**



# **Vozes/voces filosóficas sobre o/el Ecomunitarismo**

Homenagem ao Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e  
a Sirio López Velasco no seu 70 aniversário

Organizador

**Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**Fotografia de Capa:** Ashkan Forouzani

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da (Org.)

Vozes/voces filosóficas sobre o/el Ecomunitarismo: homenagem ao Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e a Sirio López Velasco no seu 70 aniversário [recurso eletrônico] / Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

414 p.

ISBN - 978-65-5917-248-1

DOI - 10.22350/9786559172481

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ecomunitarismo; 2. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; 3. Sirio López Velasco; 4. Festschrift; 5. Coletânea;  
I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

---

**Presentación** **11**

Sirio López Velasco

---

**Breve Perfil de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva** **12**

---

**1** **14****O lugar da interpelação ética: o colóquio Dussel/Velasco**

Claudinei A. de F. da Silva

A Sirio López Velasco

---

**2** **34****Réception et utilisation du marxisme en Afrique Noire**

Thierno Diop

---

**3** **47****Cuba, Socialismo y Ecomunitarismo**

José Alberto de la Fuente Arancibia

---

**4** **74****Literatura y Ecomunitarismo**

José Alberto de la Fuente Arancibia

---

**5** **115****A Ditadura da Beleza e o Ecomunitarismo**

Carolina López Israel

---

**6** **124****La propuesta ecomunitarista de Sirio López Velasco sobre la democracia**

Pablo Guadarrama González

**7** **145**

---

**Hacia un Estado Plurinacional que proteja a las nacionalidades indígenas**

Ileana Almeida

**8** **158**

---

**A Proposta Ecomunitarista sob o olhar humanístico de Sirio Velasco**

Jara Lourenço da Fontoura

**9** **180**

---

**Efectividad y Justificación**

Enrique Puchet

**10** **185**

---

**La filosofía intercultural y el mejoramiento de la convivencia humana**

Raúl Fornet-Betancourt

**11** **197**

---

**Crise ambiental ou crise civilizatória? Novos impasses, novas alternativas**

Humberto Calloni

**12** **223**

---

**Desafíos ecomunitaristas, ética ambiental y territorios interétnicos. Homenaje a Sirio López Velasco a sus 70 años**

Ricardo Salas Astrain

**13** **253**

---

**Ecomunitarismo e contemporaneidade**

Elisabete da Silveira Ribeiro

Marvyn da Silveira Ribeiro

**14** **266**

---

**Ecomunitarismo: uma luz no fim do túnel**

Eduardo Solari

**15** **292**

---

**Dialética da invisibilidade**

Sebastião Rodrigues Gonçalves

**16** **315**

---

**Ética da Produção e Econômica Transcendental**

Euclides Mance

**17** **341**

---

**Historia social de la humanidad**

Alfredo Iglesias Diéguez

**18** **373**

---

**Capitalismo transhumanista vs. Revolución de los *humanish*: Desafíos para la ética ecomunitarista**

Antonio Salamanca Serrano

**Libros de Sirio López Velasco** **409**

---

**Las Autoras y los Autores** **412**

---



## **Presentación**

*Sirio López Velasco*

El Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva concibió este libro como un homenaje a mi 70 aniversario. Hoy las circunstancias de una inesperada enfermedad hacen que el homenaje deba ser prestado en primerísimo lugar al profesor Claudinei y su familia. Agradecemos a tod@s quienes han colaborado en esta obra.

## **Breve Perfil de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**

Claudinei Freitas da Silva nascido em 1969 na cidade de Ivaiporã Estado do Paraná, filho de Maria Valdelice Mendes de Freitas e Izaque Camilo da Silva.

Estudos: os primeiros quatro anos na Escola Estadual Idália Rocha, 5<sup>a</sup> à 8<sup>a</sup> serie estudou no Colégio Estadual Raul Rodrigues Gomes, ingressou no Seminário Menor na Diocese de Apucarana, em 1986, permanecendo até 1988. Em 1989 ingressou no Seminário Maior, Junto ao IFA – Instituto de Filosofia de Apucarana, ficando até 1990. Nesse período realizou atividades pastorais junto às comunidades carentes. Em 1991 ingressou na antiga FACITOL – Faculdade de Filosofia de Toledo, atual UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e Tutor (2013-2016) do PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (Stricto Sensu), na mesma área. Atualmente é o Coordenador do PPGFIL - Programa de Pós-Graduação (Stricto Sensu) em Filosofia da UNIOESTE / Gestão 2019-2021. Integra o Comitê de Assessores de Área da Fundação Araucária / Período: 2020-2024. Além de organizar dossiês temáticos e 7 livros, é autor de 2 livros, vários capítulos de livros, artigos, resenhas, traduções, entre outros trabalhos. Dentre as obras traduzidas, destaca-se os "Fragmentos Filosóficos (1909-1914)" de Gabriel Marcel (Edunioeste, 2018). É Editor-Fundador da Revista DIAPHONÍA/UNIOESTE, Editor

Associado da Revista ALAMEDAS/UNIOESTE, da PHENOMENOLOGICAL STUDIES - Revista da Abordagem Gestáltica (ITGT), da PHENOMENOLOGY, HUMANITIES AND SCIENCES e integrante do conselho científico de editoras e periódicos. É membro da Association International "Présence de Gabriel Marcel" de Paris, do CEMODECON/IFCH/UNICAMP, membro fundador da Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (ABRAPFE), do GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos (ANPEPP) e do GT Fenomenologia (ANPOF) e do KAPHIPSI - Círculo de Pesquisas Interinstitucionais em Filosofia e Psicanálise junto à UNICENTRO. É, desde 2018, o Coordenador Geral do GT Fenomenologia (ANPOF). Também é o Líder do Grupo de Pesquisa QUIASMA certificado pelo CNPq, via UNIOESTE. Ademais, participa de diversas redes de pesquisa a partir das seguintes correntes e autores: Tradição Fenomenológica (especialmente, Husserl, Gabriel Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas) e suas interfaces com a psicanálise, os trabalhos clínicos de Kurt Goldstein e F. J. J. Buytendijk, as obras de Bergson e Buber, mantendo, ainda, vivo interesse pela cultura e pensamento latinoamericano. Focos temáticos: corpo, desejo, linguagem, ethos, natureza e obra de arte.

## O lugar da interpelação ética: o colóquio Dussel/Velasco <sup>1</sup>

*Claudinei A. de F. da Silva* <sup>2</sup>  
*A Sirio López Velasco*

### Estado da questão

A exposição que se segue visa demarcar, em suas linhas gerais, uma pauta cuja agenda remonta pouco mais de trinta anos de colóquio. Trata-se de reconstituir, minimamente, o vetor teórico da categoria de “libertação” em sua chave interpretativa mais eloquente e decisiva protagonizada, a nosso ver, pelas obras de Enrique Dussel e Sirio López Velasco. É propriamente esse conceito emblemático que nas mãos de ambos os autores assume ora uma leitura convergente, ora divergente programaticamente. Por uma parte, a convergência se dá quanto à necessidade de se vislumbrar outro horizonte emancipatório (utópico) de resistência e luta como orientação pós-colonialista e pós-capitalista de libertação, desde a América Latina. Por outra, a divergência de fundo quanto à estratégia teórico-prática dessa emancipação. O que o leitor tem, em primeira mão, são duas formulações originais em que ambos os pensadores se dedicam a refletir, mais profundamente, o lugar da interpelação do Outro enquanto Outro cujo rosto é eticamente negado em sua exterioridade última e carnal.

---

<sup>1</sup> Agradecemos ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, editor da Revista *Dialectus*, que, gentilmente, autorizou a republicação do texto.

<sup>2</sup> (Brasil, cafsilva@uol.com.br).

Para então acalorar o debate, partamos do primeiro lugar de interpelação ética: o programa dusseliano de uma filosofia da libertação e sua perspectiva profética do Outro como rosto.

### **Interpelação ética I: Dussel e a libertação profética do rosto**

Em seu pioneiro e célebre estudo, *Filosofia da Libertação na América Latina*, Dussel ensaia algumas premissas programáticas. Ele, então, argumenta:

A proximidade metafísica se realiza inequivocamente, realmente, diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado (Dussel, 1982, p. 26).

Retrata ainda Dussel (1982, p. 47) que “o rosto do homem que se revela como outro [...] não é algo; é alguém”. Esse “alguém” cujo rosto clama por justiça se revela, antes de tudo, como “pessoa, como provocação e juízo por sua simples revelação” (Dussel, 1982, p. 49). Ele é, enfim, esse “outro como rosto interpelante, revelante, provocante” (Dussel, 1982, p. 50). O outro é esse “juízo” que “provoca” como “alguém” que invoca responsabilidade e, portanto, carece de serviço: caso contrário, seria uma simples coisa ou objeto sem qualquer apelo ou clamor de justiça. Dussel, sem dúvida, situa essa interpelação à luz de um certo eco levinasiano cujo fundo acústico é, seguramente, *Totalité et infini* (2006). É verdade, admite ele, que a ética deve explicitar de que “mais além” da totalidade se situa o outro, algo que Levinas mostrou bem “a partir da fenomenologia, mas não a partir da economia política” (Dussel, 1987, p. 261). É sob esse escopo preferencial, mas não exclusivo, que Dussel quer pensar com e para além

de Levinas. É preciso, pois, reconhecer o outro para além de sua manifestação puramente fenomênica (Dussel (1982, p. 64). Esta é uma formulação profunda, não há a menor dúvida, mas ainda insatisfatória, já que se mostra “abstrata” (Dussel, 1982, p. 190) e universalista. Ora, Dussel localiza justamente esse déficit da ética levinasiana para, enfim, agregar em sua concepção uma teoria da produção anticolonialista ou anticapitalista crítico-libertadora desde também um espaço geopolítico privilegiado. Trata-se de uma teoria que seja capaz de reconhecer “o povo em movimento”, quer dizer, “descobrir o novo, o outro, aquele que interpela como um sempre além e que só fala àquele que tem o ouvido adestrado: ao que pensa desde a opressão para que nasça a filosofia na América Latina” (Dussel, 1982, p. 193). Por essas palavras, Dussel situa o lócus originário desde onde essa interpelação filosoficamente se institui: não mais a partir de um “centro norte-atlântico”, eurocêntrico, mas da “periferia”, de um “terceiro mundo” assolado pelo imperialismo do “primeiro”.

Por isso, nossa filosofia da libertação fixará sua atenção no passado do mundo e na espacialidade, para detectar a origem, a arqueologia de nossa dependência, debilidade, sofrimento, aparente incapacidade, atraso (Dussel, 1982, p. 31).

O que esse lugar originário da interpelação evidencia é que “o rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular” (Dussel, 1982, p. 50). Nesse âmbito, a noção de rosto se amplifica consideravelmente já que transcende a singularidade de alguém, pura e simples, ou seja, o rosto assume inúmeras figurações que vão desde, p. ex., a identidade de gênero, classe social, cultura ou etnia. Esse traço é importante no contexto aqui teoricamente presumido, uma vez que o autor põe em cena um novo rosto

(não apenas singular, mas plural) à luz de uma reflexão verdadeiramente libertadora: “o rosto (*prósopon*, em grego, *persona*) do pobre, sua corporalidade; é ela mesma, a *palavra* originária de onde parte a filosofia da libertação que não pensa palavras, mas *realidade*” (Dussel, 1982, p. 249).

No entanto, essa realidade que parece urgir mais que simples palavras já que interpela como a *palavra originária* por excelência, assume outros aspectos semânticos. Dussel entende que “o ‘rostro’ indica o que aparece do outro, de sua corporalidade, de sua realidade ‘carnal’” (Dussel, 1987, p. 19), mas o “pobre não apenas sofre em sua carnalidade, em sua sensibilidade, a falta de bens materiais de consumo. Sofre também a falta de outros bens” (Dussel, 1987, p. 79). Quer dizer, o sentido dusseliano do rosto se projeta além também da economia política. É que o sofrimento do pobre exprime outra carência que transcende as condições materiais de existência na acepção de Marx; é um sofrimento tanto carnal (material) quanto espiritual. O rosto, por expressão, também passa a se identificar, em sentido místico ou religioso. Por isso, tomado, positivamente, o oprimido enquanto “rostro” é “esse pobre aí, ‘*Ecce homo*’, suplicando por trabalho, por salário, que, em sua fome, é o próprio Cristo” (Dussel, 1987, p. 141).

Ora, é precisamente aqui, que Dussel demarca um importante índice de seu movimento reflexivo. Há um traço decididamente teológico, por princípio, nessa formulação. O reconhecimento do outro encontra na figura de Cristo e em sua mensagem evangélica, um lugar desde onde sua voz pode, efetivamente, ser ouvida. Dussel então planta uma baliza: “Quando o outro fala a partir de si, não pela compulsão da tortura que na desesperança o inclina a delatar, revela sua exterioridade, sua alteridade que a razão nunca poderá perscrutar desde si mesma” (Dussel, 1982, p. 52). O que isso quer dizer? Dussel sugere que essa alteridade interpelante

se situa noutra horizonte; horizonte este, em rigor, inabarcável pela razão. O clamor de justiça do rosto do outro só se torna audível via outro critério: a fé. Ora, é esse argumento que a proposição abaixo não deixa a menor sombra de dúvida:

Aceitar a palavra do outro porque ela o revela sem outro motivo senão porque ele a pronuncia, é a fé. O que me revela não tem outro critério de certeza a não ser a própria realidade do outro como outro. Não aceito o que me revela nem pela evidência de seu conteúdo, nem por ser certo. Aceito porque atrás de sua palavra se encontra a própria realidade de alguém, imediatamente, aberto e exposto a uma abertura metafísica em relação à qual a abertura ontológica ao mundo é uma longínqua imitação. Revelar é expor-se ao traumatismo, como aquele que abre sua camisa diante do pelotão de fuzilamento. Crer é lançar-se no vazio porque o outro afirmou que no fundo do abismo há água e não se corre perigo. Relação metafísica por excelência, proximidade, revelação, fé, racionalidade histórica suprema, humana. (Dussel, 1982, p. 52-53).

Dussel marca bem sua posição: a revelação do outro pressupõe menos um ato racional e mais uma profissão de fé<sup>3</sup>. O *ethos* libertador presume essa exigência; exigência que transcende toda evidência racional como critério último de aceitabilidade. Por isso, ele escreve que “crer é lançar-se no vazio” do qual o outro é a condição última de uma interpelação irrenunciável. O outro (aqui, como povo) assume um lugar hermenêutico de primeira ordem porque também radica uma expressão

---

<sup>3</sup> Isso tudo, muito embora, o autor milite em favor de um ateísmo, a saber, a do “antifetichismo ateu” (Dussel, 1982, p. 104ss). Quer dizer: Dussel (1982, p. 65) caracteriza “a consciência ética como a capacidade que se tem de escutar a voz do outro, palavra transontológica que irrompe de além do sistema vigente [...]. As condições de possibilidade para poder ouvir a voz do outro são muito claras [...]. Em primeiro lugar, para poder ouvir a voz do outro, é necessário que sejamos ateus do sistema ou descobrir seu fetichismo. Em segundo lugar, é necessário respeitar o outro como outro [...]. O outro é o único realmente sagrado e digno de respeito sem limite. O respeito é silêncio, mas não silêncio daquele que nada tem a dizer, e sim daquele que tem que escutar tudo, porque nada sabe do outro como outro”. (Dom Romero, conferir, Dussel, 2007, p. 9; 10; e 2007, p. 122). A figura de um “Messias” como alguém que guia o povo se torna emblemática nesse cenário. Há um acento sempre reincidente seja na imagem do líder, seja na do profeta-mártir. Há, portanto, um culto à personalidade, à ideia de um “salvador da pátria”, isto é, como referência patriótica e, portanto, libertadora (Dussel, 1982, p. 83). Sob esse aspecto, demos uma vez mais a palavra a Dussel (1982, p. 83):

sagrada de interpelação. O pobre se reconhece também como verbo que se faz carne. Nesse sentido, o clássico dito *vox populi vox Dei!* parece tomar aqui um valor semântico inestimável.

O político libertador é o protótipo do homem político, mais ainda se se leva em consideração que hoje, nas formações sociais periféricas a última instância é política. [...]. Seu projeto de libertação nega a negação dos oprimidos e afirma sua exterioridade. São como Moisés ou Maomé, os símbolos de um povo que nasce, que cresce, que vive. São profetas da vida e não da morte; fundadores da liberdade e não assassinos dela.

É assim que, a par desse registro claramente teológico, a categoria de povo assume um estatuto singular como vetor messiânico à luz do próprio texto dusseliano. Várias narrativas, de inspiração bíblica, dão o tom desse discurso à medida que o povo cujo rosto é o oprimido em suas mais variadas facetas encarna, por vezes, uma identidade profundamente religiosa ou sacral, a exemplo do “povo de Deus” guiado no deserto (desde América Latina) por inúmeros líderes (Che Guevara, Fidel, Sandino, etc) ou Moisés”.

É assim também que, em suas *20 Teses de Política*, Dussel ainda mantém premissas desse gênero quando, p. ex., ao parecer tomar para si o testemunho de um jovem de dezoito anos citado por Marx: “a própria religião ensina que o ideal a que todos aspiram é o de sacrificar-se pela humanidade” (Dussel, 2007, p. 113-114). Essa ideia de sacrifício se alia à do mártir como aquele que, em tal processo de libertação, exerce, de fato e de direito, uma missão profética. Como bem acena Dussel (1987, p. 104), o que temos aqui é a expressão de uma “heroicidade política” que visa cumprir cada vez mais certa “função escatológica”.

Assim, o reconhecimento dessa interpelação sacral exige, mais uma vez, essa proximidade pela fé. Isso implica, vale reiterar, que toda

decodificação do apelo do outro se situa “não no nível da interpretação racional, mas daquele da aceitação de seu significado porque ele o diz (é assim um ato histórico e perigoso de fé” (Dussel, 1982, p. 131). De resto, “a única maneira de decodificar adequadamente o significado pela palavra interpelante, subversiva, é realizando uma ação prática de serviço que permite ao que recebe a mensagem (M’) aceitar realmente o âmbito de exterioridade onde se encontra o outro (R’)” (Dussel, 1982, p. 131). Desse modo, “o outro se revela (*parousia*) apocalipticamente como sendo em seu rosto, em sua carnalidade crua, em sua pessoa a mesma mensagem indecifrável, além de todo código. O ‘dizer’ como exposição antecipa ‘o dito’ como expressão” (Dussel, 1982, p. 129).

Ora, é essa “semiótica da libertação” aqui entrevista que sofre uma reviravolta decisiva no alargamento de um debate menos “externo” e mais “endógeno” ao programa dusseliano de uma filosofia da libertação. Essa virada ganha considerável representatividade na obra do filósofo uruguaio radicado no Brasil, Sirio López Velasco sob um giro de análise não só crítico, mas programaticamente propositivo que tem no “modelo argumentativo” um novo lugar ou âmbito de “interpelação ética”.

### **Interpelação ética II: Velasco e a via crítico-transcendental argumentativa**

Velasco identifica insuficiências no modelo ético precedente. Vários são os questionamentos internos por ele dirigidos a Dussel. Entretanto, não nos deteremos em cada um deles, mas concentrar-nos-emos, apenas, num pano de fundo privilegiado desse colóquio, a saber, o lugar da interpelação do Outro. Sob esse prisma, uma questão-chave, desde já, põe-se, decisivamente:

Como é possível a existência de uma relação que não afete o Outro no seu caráter de Exterioridade e que ao mesmo tempo não anule a exterioridade do

polo que sendo na circunstância Totalidade, não deixa de ser, segundo a própria lógica dusseliana, o Outro do Outro? (López Velasco, 1991, p. 105).

O que Velasco problematiza na empresa dusseliana é a inter-personalidade alterativa ali fundada; questão essa que se desdobra, em pelo menos, noutras três:

- a) Como é possível que na relação face-a-face o Outro siga sendo mistério-de-Exterioridade-incompreensível (ana-lógico)?
- b) Como conceber que a Exterioridade do Outro possa ser preservada quando minha atitude de serviço para com ele supõe uma incursão minha no seu projeto?
- c) Como compatibilizar um pensamento que define cada homem como sendo um Outro merecedor de amor-de-justiça serviçal com as exigências estratégico- táticas do projeto libertador? (Ibidem).

Como fica patente, a resposta dusseliana para a primeira pergunta, salta aos olhos. Conforme examina Velasco, a compreensão do nexo interpessoal com a exterioridade-liberdade do Outro se funda, a bem da verdade, na fé e não na razão. O fator intrigante dessa posição por assim dizer “fideísta” e, portanto, “irracional” ou “trans- racional”, é que transcende e abole um princípio racional (isto é, rigorosamente filosófico) no intuito de levar às últimas consequências o sentido último daquele nexos. É que Dussel termina por postular um princípio recalcitrante da cosmovisão metafísica medieval cujo círculo hermenêutico é, por demais, conhecido: parte-se antes do “crer” para depois “compreender”. A “fé no Outro” deriva desse apelo; apelo francamente oriundo de uma tradição que, diga-se de passagem, a obra de Dussel sempre diagnosticou como sintoma de um pensamento da Totalidade. Por isso, tal cariz teológica que a sua ética libertadora assume convictamente já marca, aqui, um dos pontos de inflexão no colóquio

aberto pela sua própria doutrina; colóquio esse que Velasco prolonga criticamente ao conferir estatuto a uma ética da libertação para além de toda e qualquer epifania sacral ou mística dusselianamente consentidas.

Quanto à segunda pergunta, tudo indica que Dussel não escapa ao risco de cair num “discurso tautológico do Mestre” (López Velasco, 1991, p. 108). A alteridade latino-americana é uma fonte que não se escuta no pensar alterativo. Assim,

Por outro lado, advertindo que o povo não é só o Outro exterior à Totalidade, mas também outro-como-oprimido, isto é, parte funcional da Totalidade que introjetou os valores desta, Dussel vem nos falar da tarefa que caberia ao Mestre no sentido de discernir entre o “melhor” e o “pior” das vivências populares. Para realizar-se tal tarefa nosso filósofo exige que o Mestre se dote de “um critério firme e uma teoria real e clara”. O problema é que Dussel não nos proporciona nem este critério firme nem essa teoria real e clara (López Velasco, 1991, p. 108- 109).

A crítica é bem pontual: a teoria dusseliana carece de maior substância e, portanto, clareza. Problemático aqui é a atribuição de discernimento que só o Mestre, de direito, possui: o projeto de exterioridade não deixa de ser determinado por certa instância totalitária (1982, p. 100 -101). Ora, que lugar então é este desde onde se discerne e se critica? Quem criticaria o discernidor? A posição dusseliana nessa matéria se mostra teoricamente insatisfatória.

Agora, em relação à terceira pergunta, o projeto dusseliano revela-se, novamente, pouco convincente; e isso, sobretudo, à luz da história. Vamos lá. Dussel reconhece na revolução sandinista um exemplo paradigmático de projeto libertador. Ora, o que entra em jogo aqui é o “status do opressor e seus instrumentos”, problematiza Velasco (1991, p.

110). Há uma contradição jamais enfrentada no programa dusseliano que vacila a respeito da relação libertação-violência:

Na sua obra assistimos sobre essa questão a um constante vai-vem da reflexão dusseliana que, ora liga a libertação à *conversão e perdão* do/ao opressor, ora justifica a *violência defensiva* do oprimido empurrado a uma *guerra justa*, para concluir definindo o mártir como o tipo humano por excelência (López Velasco, 1991, p. 110).

De novo essa contradição interna à lógica mesma do argumento dusseliano expõe, pelo menos, duas dificuldades de princípio: a tese anterior da Alteridade digna de serviço como o poder totalitário do Mestre (ou do Mesmo) e, as contraproducentes consequências práticas à luz da experiência histórica (em regimes totalitários). Dussel parece se tornar vítima da ilusão retrospectiva de um ideal totalitário (metafísico em sua fundamentação última) que, ele próprio, alveja desde o princípio de suas críticas.

É levando em conta alguns desses déficits teóricos, internos mesmo à obra dusseliana, que Velasco busca refinar sua linha argumentativa e, com isso, avançar rumo à perspectiva de um novo paradigma ético que opere outros instrumentos, em particular, o modelo pragmático da filosofia da linguagem ordinária. A teoria austiniana dos *Atos de fala* (*Speechs Acts*) complementada por Grice (1982), p. ex., lhe parece um quadro teórico mais adequado para pensar-aprofundar-fundar a noção de “exigência de justiça” formulada por Dussel. A questão de princípio é: por que essa exigência não é devidamente atendida nos termos mesmos da doutrina dusseliana?

A resposta de Velasco, sob esse ângulo, é clara e objetiva: “para que o interpelado se responsabilize e sirva o Outro, é preciso que *antes entenda, interprete, decodifique* as palavras do Outro como sendo exigências de

justiça” (López Velasco, 1991, p. 115). Velasco realiza um estudo crítico e pontual (1991, p. 115-123) da rede conceitual de Austin e Grice cujo inventário não adentraremos aqui. Nos limitaremos, apenas, em destacar que a devida compreensão da exigência acima posta é incompatível com uma simples profissão de fé. Antes, ela deve justificar-se racionalmente, isto é, interpelar-se no âmbito de uma interação linguística que “suponha uma ‘lógica’ estruturada da linguagem ordinária; lógica que, nas suas dimensões não-clássicas, tanto a teoria dos *Speechs Acts* como os modelos pragmáticos esforçam-se em elucidar” (López Velasco, 1991, p. 123).

Parece ser de difícil defesa, à luz de uma “filosofia” que se pretende efetivamente “libertadora”, cumprir a “exigência de justiça” sem levar em conta em quais condições pragmaticamente linguísticas, e, portanto, racionalmente criativas, a interpelação do Outro se reconheça enquanto tal. A validade intersubjetiva, então requerida, só adquire plena audiência mediante um processo argumentativo racional, e não conforme a hipótese pura e simples de uma empatia de crenças. Como volta a se manifestar Velasco (1991, p. 174):

[...] a ética dusseliana está enraizada num decisionismo subjetivista incapaz de argumentar, sem cair numa petição de princípio de tipo humanista (fundada por sua vez ao que parece numa petição de princípio teológica) contra um decisionismo subjetivista de signo oposto.

Ora, é preciso ir além desse subjetivismo decisório e teológico de princípio a fim de pensar um modelo ético mais profícuo que “pressupõe que todos os interlocutores se reconhecem reciprocamente como tendo os mesmos direitos à argumentação” (López Velasco, 1991, p. 187). Uma posição como a do egoísmo ou solipsismo, produtivo/linguístico, nessas condições, contradiz, flagrantemente, o fundamento último da ética

comunicacional. É nesse momento que, além da filosofia da linguagem ordinária, Velasco encontra na obra de Apel, um sugestivo argumento:

A ética da comunicação desvela diante de quem argumenta uma dialética entre uma comunidade real de comunicação (aquela da qual ele é membro mediante um processo de socialização) e uma comunidade ideal de comunicação que, por princípio, estaria em condições de compreender adequadamente o sentido dos seus argumentos e de determinar definitivamente a sua verdade. Assim, quem argumenta, pressupõe de certo modo, a comunidade ideal na comunidade real. (López Velasco, 1991, p. 188).

Tal princípio apeliano parece a Velasco (1991, p. 7) um pressuposto irrevogável de toda práxis que se quer “libertadora” cujas “pretensões de validade lógico-normativas podem e devem ser argumentativamente construídas, expostas, debatidas e revisadas”. É essa a essência de uma “ética argumentativa” posta numa nova agenda. Sem dúvida, não deixa de ser verdade que Dussel já havia posto em xeque certo cientificismo (ideológico) da filosofia analítica, conforme atestam tais linhas:

[...] a filosofia analítica que pretende que estudando a lógica, filosofia da linguagem, epistemologia ou filosofia da ciência, já fez tudo o que a filosofia podia pensar e assim reduzem a capacidade de reflexão filosófica a pensar entes da razão; impedem o esclarecimento da realidade prática e poética; castram a filosofia em sua possibilidade de crítica política e histórica. É necessário assumir a valiosa filosofia analítica dentro de um marco político e dialético que a abra ao amplo mundo das realidades dos oprimidos, como nações, classes e pessoas (Dussel, 1982, p. 175).

Até aqui, Velasco acompanha Dussel quanto à crítica acerca do caráter puramente sintático-semântico (ou se quiser, essencialista) que a filosofia analítica se reveste, mormente, em sua primeira expressão como tendência ou movimento. O positivismo lógico, do qual o Círculo de Viena

fez escola, edita uma concepção de linguagem que em nada emancipa, em horizonte argumentativo, princípios éticos conforme vislumbra Velasco. A voz do outro e sua exigência de justiça só podem ecoar como um ato de fala feliz (no sentido austiniano) à luz de uma pragmática de agir comunicativo (sentido apeliano), mas criticamente incorporado a partir de uma ética argumentativa emancipadora (perspectiva velasquiana). Por isso, a filosofia analítica que “reduz o grito ao silêncio”, para parafrasear Dussel (1982, p. 180), com todo o seu malabarismo lógico, é estéril em face da interpelação radical do Outro. O real problema dusseliano é que, embora tenha entrevisto esse limite do empirismo vienense, ele pouco avança, como examina Velasco, no sentido de explicitar em quais condições o apelo de justiça do Outro é um clamor, *de jure et de facto*, intersubjetivamente válido. A estratégia metodológica velasquiana se reorienta, radicalmente, a partir desse questionamento imprescindível. É preciso perguntar, antes de tudo, pelas condições pragmáticas e consensuais nas quais a exigência de justiça não é um mero *flatus vocis*, isto é, uma pálida *interpellatio* de um subjetivismo espontaneísta.

O melhor encaminhamento dessa crítica é o que, na linha perseguida por Velasco, reconfigura o conceito de libertação noutra chave de leitura. Para tanto, em seu programa de uma ética argumentativa, ele deduz com o operador de “condicional” da gramática profunda da pergunta que instaura a ética, “Que devo fazer?”, três normas fundamentais. (López Velasco, 2003; 2005). Em síntese, a *primeira* norma obriga zelar por nossa liberdade individual de decidir; a *segunda* preceitua realizar consensualmente essa liberdade e a *terceira* obriga zelar pela saúde da natureza humana e não humana, preservando-a e regenerando-a. A decisão individual livre, a liberdade realizada pelo consenso e o zelo da natureza humana e não humana vislumbram, como normas essenciais,

outro horizonte possível da libertação. É o que formula Velasco (1999, p. 45):

Sobre a base das três normas da Ética defino a Libertação como um processo histórico de construção da liberdade consensual de decisão acerca de nossas vidas, através da discussão e da luta contra as instâncias de dominação intersubjetiva e auto-repressão alienada; processo do qual faz parte o estabelecimento de relações produtivas e estéticas de caráter preservador-regenerador entre os seres humanos e o restante da Natureza.

É nessa perspectiva mais ampla das três normas éticas em foco, segundo tal modelo argumentativo, que a tese da libertação pode realinhar-se programaticamente. Como vemos, o termo “libertação” assume outro acento sem perder, é claro, seu brio ético como exigência fundamentalmente indispensável. O que se propõe de novo? O princípio de uma ética argumentativa fundada no consenso, levando em conta, sobretudo, a inexistência de qualquer contraposição entre consenso e dissenso o que redundaria nos termos de Austin (1990), numa flagrante “contradição performativa” Esse controvertido tema é aprofundado por Velasco a partir de uma fina análise crítica do pensamento pós-moderno de Lyotard (1979) que parece confundir dissenso e consenso. Ora, essa confusão ou simples oposição conceitual “mais parece ser uma ‘contradição performativa’ ou ‘contradição ilocucionária’ no sentido de Austin, na medida em que o conteúdo ilocucionário do ato linguístico se contrapõe à força ilocucionária veiculada pelo mesmo” (López Velasco, 2005, p. 18). Chega a ser curioso, nota Velasco (2005, p. 247), que “Lyotard quer criar consenso acerca da importância do dissenso, mas se engana (de fato contradiz o que faz em seu livro) ao acreditar que a atitude da época (pós-moderna) refletida em seu livro, representa a superação do consenso pelo dissenso”. Nisso, cabe advertir: “todo consenso é sempre provisório.

As normas da ética são históricas, e a história está sempre aberta” (Idem, op. cit., p. 19). Ora, é esse elogio ao dissenso que, depois de Lyotard, volta à cena, novamente com Rancière que associa o princípio do consenso tanto à noção de democracia em sua versão liberal quanto a um certo marxismo especulativo supostamente pretendido pela teoria da razão comunicativa de Habermas. Na contramão de ambas as tendências, predica Rancière (1996, p. 374): “É preciso que se instaure uma cena de conflito. E essa cena não é apenas a oposição de dois grupos, é a reunião conflituosa de dois mundos sensíveis: o mundo em que os plebeus não falam e o mundo em que falam. É isso o que chamo dissenso: não um conflito de pontos de vista nem mesmo um conflito pelo reconhecimento, mas um conflito sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados. O dissenso não é a guerra de todos contra todos. Ele dá ensejo a situações de conflito ordenadas, a situações de discussão e de argumentação”. Essa matéria vai longe, da qual Dussel (2007, p. 26-27), também não se evade. Este quer pensar o consenso num horizonte que transcende a modernidade, isto é, numa “civilização *trans*-capitalista, *trans*-moderna e não *pós*-moderna que ainda é moderna, eurocêntrica, metropolitana” (Dussel, 2007, p. 94). De todo modo, para o leitor interessado, fica a sugestão de uma discussão mais pormenorizada tanto da versão liberal da democracia quanto da teoria da ação comunicativa de Habermas, além, é claro, de Lyotard, levadas a cabo por López Velasco (2005, p. 238-249; 2017b).

Ora, trata-se aqui de dois princípios que “estão em uma relação dialética onde um se transforma no outro” (López Velasco, 1999, p. 44).

Isso posto, um processo de libertação real e, de passagem, concreto, será aquele que, efetivamente, seja capaz de acompanhar esse movimento dialético, assumindo a dimensão profunda dessa relação que é a alma

mesma da argumentação e da práxis. A libertação só será uma transformação real se não separar-se da história como processo; processo esse sempre aberto e plural e, em tal medida, intersubjetivo no intuito de uma emancipação do outro como outro. Sob esse prisma, a relação com a Natureza se mostra, prioritariamente, segundo a clássica tese de Marx, como uma relação dialética. Não há como pensar o homem e a alteridade fora dessa relação. O migrante que é separado de sua terra e de sua gente, se desumaniza justamente porque a Natureza fora desprovida do princípio de preservação-regeneração ético e dialeticamente requerido, mas também conforme pontua Velasco, porque as duas primeiras normas da ética não são satisfeitas, a da liberdade de decisão individual e a do consenso argumentativamente requerido. Ora, é nessa mesma trilha que Velasco elabora sua proposta sob o conceito de “ecomunitarismo” cujo delineamento é assim formulado:

Chamo “Ecomunitarismo” a ordem social utópica pós-capitalista (talvez nunca alcançável, mas indispensável horizonte histórico guia da ação) capaz de se articular com base nas três normas da Ética e de manter-se pela postura de seres humanos em atitude de libertação (López Velasco, 1999, p. 45).

Aqui, cabe precisar, ao menos, um importante conceito haurido por Velasco, a noção de utopia. Ele esclarece:

O ecomunitarismo é hoje uma ‘utopia’, haja vista que, no capitalismo, ‘não está em nenhum lugar’ (é, literalmente, *ouk – topos*). Saber se algum dia poderá ocupar um lugar com as características genéricas antes descritas é uma questão que somente a ação humana poderá resolver. É bom que se diga de imediato que, ainda que isso seja discutível, o que vale a partir das normas éticas transcendentemente deduzidas é o caminho histórico que aponta para o ecomunitarismo, que não é outra coisa senão o processo histórico de libertação” (López Velasco, 2005, p. 194-195).

O “ecomunitarismo” uma vez proposto nesses termos, ressignifica substancialmente o lugar da interpelação ética a partir de sua dimensão linguisticamente pragmática. Trata-se, a bem da verdade, de outra semiótica da libertação como paradigma ético alternativo vislumbrado sempre na direção de um horizonte pós-capitalista como utopia orientadora da práxis.

É, pois, nessa perspectiva que a obra de Velasco, ainda em curso, se torna expressão emblemática de um movimento reflexivo que, em ritmo latino-americano, reabre uma agenda permanente de colóquio.

### **Conclusão**

À guisa de conclusão, vimos que, para Dussel, o rosto do pobre, além de sua feição desfigurada pela lógica do capital, se expressa também como um rosto sagrado, cujo reconhecimento se dá, antes de tudo, por um ato de fé. Sua natureza não é só heroica (Che Guevara), mas soteriológica, profética (Dom Oscar Romero). É aí que se infunde a interpelação ética *tout court* como lugar privilegiado de enunciação.

Já Velasco edita outra interface de agenda. Sua perspectiva alia até certo ponto o programa dusseliano naquilo em que este é capaz de problematizar, qual seja, o ideal de libertação tão necessário quanto premente. No entanto, Velasco se afasta do caráter subjetivista, humanista ou mesmo místico que esse ideal pode sugerir. Por isso, ele reclama outro lugar em que a interpelação ética se instale de maneira mais crítica e propositiva. Trata-se, agora, de reconhecer o rosto do Outro via uma ética comunicacional na qual interpelante e interpelado estejam em condições mais equânimes de discurso tendo como princípio regulador o consenso; ética essa pautada nas três normas fundamentais rumo ao ecomunitarismo como perspectiva utópica. O que o filósofo põe em debate

é uma nova ordem socioambiental pós-capitalista que também promova, para além de sua versão liberal burguesa, outra alternativa democrática de inspiração socialista em pleno século XXI (López Velasco, 2017a; 2017b).

Como vimos, o contexto ecomunitarista põe em xeque o ideal “humanista”, resquício de certa concepção democrática, ainda alimentada na ótica dusseliana. Aqui, não apenas, a figura do líder revolucionário, mas do mártir (profeta) e até mesmo do líder carismático é que se visa criticamente como expressão de certo personalismo mistificador não raras vezes revestido por atores políticos de “esquerda”. Para o ecomunitarismo, “não há espaço para que refloresça o culto à personalidade (autoridade) nem para que se mantenha a tentação da reeleição indefinida que hoje afeta inclusive dirigentes que dizem optar pelo ‘socialismo do século XXI’” (López Velasco, 2017b, p. 130).

Em suma, é esse capítulo que ora se inscreve na história presente num raio de abrangência mais amplo e complexo das relações sociais, culturais e econômicas. Trata-se de uma reflexão jamais evasiva, mas engajada concretamente. Ela nos convida a tomar parte no desafio constante de repensar o lugar desde onde interpelamos.

## Referências

- APEL, K-O. *Estudos de moral moderna*. Tradução de Benno Dischinger. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo/Piracicaba, SP: Loyola/Unimep, 1982 (Coleção Reflexão Latino-Americana, 3, 1).

\_\_\_\_\_. *Ética comunitária*. Tradução de Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. (Série III: A libertação na história; vol. 8).

\_\_\_\_\_. *20 teses de política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão popular, 2007.

GRICE, H. P. *Lógica e conversação*. In: DASCAL, Marcelo (Org.). *Pragmática: problemas, críticas, perspectivas da linguística*. Tradução de João Vanderley Geraldi. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1982.

LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. 10. ed. Paris: Kluwer Academic, 2006.

LÓPEZ VELASCO, S. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ética de la liberación*. Rio Grande, RS: Edgraf, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos lógico-linguísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*. Rio Grande: Ed. FURG, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*. Porto Alegre: FI, 2017a.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. Porto Alegre: FI, 2017b.

LYOTARD, J-F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

RANCIÈRE, J. "O dissenso". In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 367-382.



## 2

### **Réception et utilisation du marxisme en Afrique Noire**

*Thierno Diop*<sup>1</sup>

*Les pays où le marxisme a servi comme instrument pour l'analyse des sociétés sont passés par deux étapes, une caractérisée par la l'application mécanique des principes du marxisme qui débouche sur des échecs dans la lutte pour renverser l'ordre existant , l'autre , par une appropriation du marxisme qui permet de mener la lutte à la victoire. L'Afrique n'a pas dérogé à cette règle. C'est la première étape que nous analysons en nous appuyant sur les écrits de Majhemout Diop, dirigeant du premier parti se réclamant du marxisme au Sénégal.*

#### **Réception du marxisme**

Dans l'histoire des idées, le marxisme apparait comme un produit des sociétés occidentales, Sa naissance cst liée à la crise du capitalisme des années du XI Xe siècle. Le marxisme ou socialisme scientifique se présente comme la solution aux maux engendrés par le capitalisme :

«Par son contenu, le socialisme moderne est, avant tout, le produit de la vue immédiate, d'une part, des oppositions de classes qui règnent dans la société moderne entre possédants ct non possédants, bourgeois et salariés, d'autre part de l'anarchie qui règne dans la production (1) ».

Par une analyse minutieuse de la société capitaliste, Marx est arrivé à la conclusion que portant des germes autodestructeurs, le système

---

<sup>1</sup> (Sénégal, sidiop12@yahoo.fr)

capitaliste, avec son cortège de déséquilibres sociaux, n'est qu'une étape transitoire qui, nécessairement, doit conduire au communisme. Comme doctrine philosophique, économique et politique, le marxisme est le produit du bilan critique de tout ce que l'humanité a produit de meilleur au XIX<sup>e</sup> siècle : la philosophie classique allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme français. Il déclare ouvertement qu'il constitue l'arme du prolétariat dans sa lutte contre la bourgeoisie. Grâce à l'attrait qu'il exerce sur les masses opprimées, le marxisme irradie petit à petit vers le reste de la planète. Excepté l'Europe, il se présente partout ailleurs comme une théorie importée, quand bien même son importation s'expliquerait par l'existence de problèmes créés par le même capitalisme dont le développement tentaculaire a engendré des contradictions dont la résolution exige le recours au marxisme.

L'Afrique noire a fait sa rencontre avec le marxisme à une phase décisive de l'histoire de l'humanité. Il s'agit des lendemains de la Deuxième Guerre mondiale, véritable point de fracture de l'histoire universelle caractérisé par la défaite de l'Allemagne hitlérienne, la victoire de la révolution chinoise, la montée des luttes de libération nationale dans différents endroits de la Terre. Ces trois événements ont imprimé au cours de l'histoire mondiale une accélération semblable à un véritable maelström entraînant dans son sillage des sociétés jusqu'alors considérées par certains en dehors de l'histoire mondiale. Tirées hors de leurs trajectoires, les sociétés africaines vont entrer dans une nouvelle phase de l'histoire durant laquelle elles vont, petit à petit, prendre leur place dans le concert des nations libres. Cette entrée tardive dans le processus historique mondial est allée de pair avec le désir de se hisser au niveau des sociétés les plus avancées. C'est dans ce contexte historique particulier que l'Afrique est entrée en contact avec le marxisme. Presque partout, les intellectuels patriotes ont été les vecteurs de l'idéologie marxiste. En

l'absence d'un capitalisme autochtone et d'une véritable bourgeoisie dont une partie, celle des idéologues bourgeois qui se haussent jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique et qui rejoignent les rangs du prolétariat pour apporter à ce dernier la conscience révolutionnaire, seuls les intellectuels patriotes pouvaient s'acquitter de la tâche d'importation de la théorie marxiste. D'ailleurs, l'ambiance dans laquelle baignaient la plupart d'entre eux, les problèmes auxquels ils étaient confrontés, les préparaient mieux que toutes autres personnes à être les vecteurs du marxisme. Ce n'est pas le marxisme originel (celui de Marx et d'Engels) que les intellectuels africains ont importé, mais le marxisme tel qu'il était constitué dans la « formation idéologique bolchevique » des années 30 du XX<sup>e</sup> siècle. Sclérosé, ce marxisme fonctionnait, comme l'a indiqué Charles Bettelheim, comme grille de figures idéologiques à appliquer à la réalité. Non obstant cette fonction, le marxisme de la « formation idéologique bolchévique » n'était pas fidèle sur bien des problèmes au marxisme originel, parce que se présentant sous la forme d'une réalité contradictoire au sein de laquelle coexistaient et s'affrontaient des éléments marxistes et des éléments non marxistes, ceux-ci par leur terminologie passant cependant pour marxistes. L'importation du marxisme par une couche particulière de la société, les intellectuels petits-bourgeois ne s'étant pas totalement suicidés pour renaître en éléments prolétariens, selon l'expression d'Amilcar Cabral, souvent coupés de leurs réalités nationales, enthousiastes et impatientes, a conféré deux statuts particuliers au marxisme, selon qu'on l'acceptait ou le rejetait: celui d'être un moyen de combler imaginativement l'écart entre une situation présente non désirée et une situation inexistante, mais désirée, celui de voiler la réalité à ceux à qui on veut faire accepter cette même réalité et à ceux que l'on veut empêcher d'avoir accès à cette réalité pour l'analyser en vue de la transformer. Dans le premier cas, le marxisme fonctionne

comme idéologie, c'est-à-dire comme anticipation d'une réalité non encore advenue ; dans le second cas, il sert à présenter une réalité, non telle qu'elle est, mais telle qu'on veut qu'elle soit. Le premier statut caractérise une démarche qui se veut marxiste, mais qui ne l'est pas réellement. Cette démarche consiste à partir non de la réalité pour aboutir à la théorie mais à inverser le processus. C'est le propre des intellectuels patriotes qui, ayant importé le marxisme dans une situation de sous-développement historique de leurs sociétés par rapport à la patrie du marxisme, et soucieux de voir leurs sociétés se hisser au niveau de celles où le marxisme est l'idéologie dominante, mais incapables d'arriver, à court terme, à ce résultat, ont vécu, à l'instar des Allemands dont parle Marx dans *L'idéologie allemande*, une situation dans laquelle ils ne furent pas sur le plan théorique les contemporains de leur histoire réelle. Dans ces circonstances, le marxisme s'est déployé comme un « masque de l'écart entre les façades ou îlots de la modernité en Afrique, et les structures sociales et culturelles profondément écartelées par le double impact du colonialisme direct et du néocolonialisme2 ». En raison de cette situation particulière, il va de soi que le rapport entre la réalité et la théorie soit inversé. La théorie n'est pas considérée dans sa connexion avec la réalité, sur laquelle elle doit reposer et qu'elle doit en retour éclairer. Elle est plutôt à l'image de l'idée hégélienne, démiurge de la réalité. Il est dès lors compréhensible qu'à « l'analyse concrète d'une situation concrète », pour reprendre l'expression de Lénine, on substitue le subjectivisme, attitude consistant à prendre ses désirs pour la réalité. Ce subjectivisme est lié au dogmatisme et à l'aventurisme. Ce dogmatisme est visible dans les écrits de Majhemout Diop, *Contribution à la critique des problèmes politiques en Afrique noire*, Paris, Editions Présence Africaine, 1958 et dans *Classes et idéologies de classe au Sénégal*, Editions du Comité Central.

## Utilisation du marxisme

Majhemout Diop est le premier dirigeant du premier parti se réclamant du marxisme au Sénégal, Le Parti Africain de l'Indépendance (P.A.I.). Ce parti qui a vu le jour le 15 septembre 1957 à Thiès « est une organisation politique qui accepte les principes du socialisme scientifique et les applique pour la conquête de l'Indépendance de l'Afrique noire et pour la construction d'une société socialiste Africaine » in *Manifeste du Parti Africain de l'Indépendance (P.A.I.)*.

Les écrits de Diop reflètent une étape importante de la pratique théorique du marxisme au Sénégal. Cette étape, nous l'appelons préhistoire théorique, période durant laquelle on entretient avec le marxisme un rapport qui inhibe toute capacité de réflexion critique. D'ailleurs, il ne peut en être autrement, car dans la sympathie, le sujet et l'objet de connaissance fusionnent, ce qui constitue un obstacle à toute connaissance objective. La vérité, dit Bachelard, est fille de la discussion et non de la sympathie. Nous devons questionner cette préhistoire théorique, pour avoir dans quelle mesure elle est indispensable à l'avènement d'une autre étape que nous nommons histoire théorique, période marquant le divorce d'avec toute attitude sentimentale vis-à-vis du marxisme, et durant laquelle il est possible d'avoir une attitude objective à l'égard du marxisme pour s'approprier son essence : « l'analyse concrète d'une situation concrète » selon les termes de Lénine.

Le passage de la préhistoire théorique à l'histoire théorique ne s'effectue pas de façon linéaire, mais sous le signe de la discontinuité. Dans le cas du Sénégal, il a été rendu possible par le refus de la réalité d'être mutilée dans le lit de Procuste du dogmatisme de Diop. Ce refus s'est matérialisé par une impasse dans l'action révolutionnaire. La reprise de celle-ci suppose, entre autres conditions, la recherche de la ou des causes

qui ont rendu une théorie par essence critique et révolutionnaire incapable de conduire la lutte avec succès. L'analyse révèle que l'une des réponses à cette question réside dans l'inadéquation de la théorie et de la réalité. La théorie devenue autonome par rapport à la réalité perd toute capacité de rendre compte de cette même réalité. Si, comme l'a indiqué Lénine, toute pratique révolutionnaire suppose une théorie révolutionnaire, la théorie doit être élaborée à partir de la réalité avant de pouvoir l'éclairer.

La transplantation mécanique des catégories marxistes dans la réalité sénégalaise a été source de bien des erreurs. Pour n'avoir pas su, d'une part, que les catégories marxistes, quelle que soit leur valeur, constituent le fruit du travail de l'esprit humain appliqué à une réalité donnée, et que d'autre part, leur utilisation exige qu'elles soient testées pour être rectifiées et enrichies au contact d'une réalité nouvelle, Diop a fait des catégories marxistes le demiurge de la réalité. Dans de telles conditions, il va de soi que le refus de la réalité de se laisser prendre dans des catégories constitue une invitation à un réexamen des rapports entre catégories et réalité. C'est à partir de ce moment qu'il est possible de se rendre compte de l'inversion initiale du rapport entre réalité et catégories et de la nécessité de procéder à son inversion. Cette inversion et de l'inversion est rendue possible à la suite d'échecs au cours de la pratique révolutionnaire. C'est dire donc que, telle la chouette de qui ne lève qu'à la tombée de la nuit, la vérité universelle du marxisme importé n'apparaît qu'au cours d'un processus révolutionnaire d'ajustement et de réajustement de la théorie à la réalité, seule méthode permettant de distinguer ce qui, dans la théorie, est universel ou singulier. C'est d'ailleurs ce que confirment la pratique révolutionnaire de Lénine et celle de Mao. Dressant le bilan de la pratique théorique du marxisme en Russie, Lénine est arrivé à ce constat : « Pendant près d'un demi-siècle, de 1850 à 1890, en Russie, la pensée d'avant-garde, soumise au joug d'un tsarisme sans nom, chercha

avidement une théorie révolutionnaire juste, en suivant avec un zèle et un soin étonnants chaque « dernier mot » de l'Europe et de l'Amérique. En vérité le marxisme, seule théorie révolutionnaire juste, la Russie l'a payé d'un demi siècle de sacrifices Inouïs, d'héroïsme incroyable, d'abnégation dans la recherche et l'étude, d'expériences pratiques, de déceptions, de vérifications, de confrontation avec l'expérience de l'Europe<sup>3</sup> ». Mao est du même avis, quand après avoir reconnu que ce sont les canons de la Révolution d'Octobre qui ont apporté le marxisme en Chine, il constate que ce n'est qu'au terme de vingt années d'efforts et de sacrifices que les communistes chinois sont arrivés à « unir la vérité universelle du marxisme et la pratique concrète de la révolution chinoise<sup>4</sup> ». Pour paradoxal que cela puisse paraître, l'union de la vérité du marxisme et de la pratique de chaque révolution suppose un délai au cours duquel on maîtrise graduellement la théorie. Les erreurs de Diop étaient donc inévitables. Diop n'a pas été le seul à être victime du dogmatisme. Dans le programme du P.A.I, il est écrit : « Pour autant que le développement de la société africaine obéit dans ses grandes lignes au développement de toute société humaine, il ne faut pas en conclure que ce développement ne se différencie pas dans ses lois secondaires du développement des sociétés européennes ou asiatiques par exemple. On trouve comme particularités locales: la persistance des structures communautaires, la persistance du caractère patriarcal de l'esclavagisme, les différentes variétés de transition entre le système capitaliste et tous les systèmes antérieurs, la coexistence et l'intrication des différents systèmes, le caractère complexe du capitalisme africain (développement du prolétariat sur la base d'un capital surtout étranger impérialiste; compradores grecs, libano-syriens, hindous, etc., faiblesse subséquente de la bourgeoisie africaine: caractère bureaucratique et parlementaire de la fraction gouvernante de cette bourgeoisie, laquelle, artificiellement suscitée par l'impérialisme auquel

elle a lié son sort, se distingue par son manque total de conscience nationale, importance de la petite bourgeoisie, retard dans la prise de conscience du prolétariat, caractère accru de l'alliance de la classe ouvrière avec la paysannerie, etc.). **Tous ces traits spécifiques à l'Afrique noire d'expression française, jouent et joueront dans l'avenir un certain rôle non négligeable. Au risque de commettre de graves erreurs, il faut en tenir compte. Mais ce serait également commettre de très graves erreurs, que de prendre ces lois secondaires Pour des lois fondamentales.** (C'est nous qui soulignons) ». Programme du Parti Africain de l'Indépendance in *Classes et idéologies de classe au Sénégal*, Éditions du Comité central, 1964, pp. 155/156. Ainsi s'exprimaient les marxistes du P.A.I. Pour n'avoir pas su tenir le juste milieu entre les deux extrêmes: universalité des lois de développement des sociétés humaines et spécificité des sociétés africaines, Diop et ses camarades sont tombés dans le dogmatisme malgré leurs appels réitérés contre tout dogmatisme. La démarche de Diop ne consiste pas à élaborer une doctrine du socialisme en décelant les insuffisances du marxisme pour les compléter ou en repérant les éléments du marxisme incompatibles avec la réalité africaine, mais à se servir de cette dernière pour illustrer l'universalité des principes du marxisme. L'étude des causes du retard du continent noir, celle de l'évolution de la société africaine en général, sénégalaise en particulier, enfin celle de la structure d'ensemble de cette société constituent le champ de la « pratique théorique » de Diop. Le retard de l'Afrique tient, selon Diop, à trois causes : l'isolement du continent, sa pénétration tardive, l'action de la traite des esclaves et celle de l'impérialisme. Quand il explique les causes de l'isolement du continent noir, Diop s'appuie sur deux facteurs, l'action du milieu et la pénétration tardive du continent. Du point de vue géographique, Diop montre que la position de l'Afrique par rapport aux autres continents a constitué un handicap. L'existence de déserts et

l'inhospitalité de certains points de la côte ont eu pour conséquence l'absence d'échanges avec les autres continents. Cette absence d'échanges est aggravée par la massivité du continent qui se traduit par le fait que le cœur de ce dernier se trouve à 1800 km des côtes. L'existence de montagnes et l'exubérance de la nature s'ajoutent aux facteurs géographiques explicatifs du retard du continent. La traite des esclaves, en dépeuplant l'Afrique, a contribué à creuser davantage l'écart entre celle-ci et les autres continents. Brossant le tableau d'évolution des sociétés africaines, Diop montre que, dans leurs grandes lignes, ces sociétés obéissent au schéma des cinq stades: communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, capitalisme, socialisme. Sur la base de cette affirmation, Diop décrit la structure d'ensemble de la société sénégalaise. Ce que révèle l'analyse de la « pratique théorique » de Diop, c'est outre certaines de ses affirmations non fondées, le fait qu'il s'écarte souvent de ce qu'enseigne le marxisme. Dans son explication du retard de l'Afrique, Diop s'apparente plus à Hegel qu'à Marx. Les thèses avancées par Diop ne sont que la reproduction du discours de Hegel sur l'Afrique noire dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Sur le plan méthodologique, Diop s'écarte du marxisme sur la question de la dialectique et sur celle de la théorie de la connaissance. En insistant sur le rôle des facteurs externes dans l'explication du retard du continent, Diop montre qu'il ne maîtrise pas bien la dialectique. Pour celle-ci, la cause du développement des choses réside à l'intérieur des choses. Les facteurs externes jouent certes un rôle, mais leur action n'est pas du tout décisive. Sur le plan de la théorie de la connaissance, Diop est empiriste dans sa justification de la théorie des cinq stades. En effet, il semble oublier la démarche méthodologique selon laquelle si, dans l'étude scientifique des choses et des phénomènes, l'attitude correcte consiste d'abord à partir des faits concrets, l'élaboration d'une vision scientifique de ces choses et phénomènes consiste à ne pas

s'arrêter aux faits concrets, mais à les dépasser et à les reproduire sous forme de « concret pensé » dont la supériorité par rapport au « concret perçu » est de saisir ce dernier dans son essence grâce à la formulation de lois, de catégories, etc. Faute d'avoir utilisé cette démarche, Diop se contente de la collection de faits pour prouver la validité de la théorie des cinq stades. La nécessité interne en vertu de laquelle il y a passage d'un stade de développement à un autre est passée sous silence. A cette exigence, Diop substitue une démarche téléologique ayant pour conséquence la transmutation du matérialisme historique en philosophie de l'histoire, semblable à certains égards à celle de Hegel, mais avec cette différence que Diop est moins cohérent que Hegel. Le mauvais usage des textes de Marx constitue le dernier indice de l'écart de Diop par rapport au marxisme. Quoique certains des écarts de Diop tiennent à des causes personnelles (formation marxiste non soignée), on ne saurait les mettre tous à son compte personnel. Le contexte théorique dans lequel Diop a exercé sa « pratique théorique » explique certains de ses écarts par rapport au marxisme. Diop est entré en contact avec le marxisme au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale par suite de la nécessité de contrer les forces politiques, qui, en complicité avec le colonisateur, voulaient éteindre le flambeau de la lutte des peuples africains. La conduite d'une contre-attaque efficace passait par la création d'un parti armé du marxisme-léninisme. Dans le contexte historique de l'époque, sauf rares exceptions, toutes les sections de l'Internationale Communiste dépendaient étroitement du Parti Communiste de l'Union soviétique, dépendance allant de pair avec l'acceptation du marxisme dans sa version soviétique ou stalinienne. Sur un certain nombre de questions, ce marxisme s'était écarté du marxisme originel. Pour n'avoir pas pris leurs distances vis-à-vis de la révolution d'Octobre 1917 et de la version dominante du marxisme en U.R.S.S., la plupart des sections de

l'Internationale ont fait leurs les erreurs théoriques contenues dans l'opuscule de Staline, un des chapitres de l'histoire du Parti Communiste bolchévick: *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. L'acceptation sans esprit critique de la version stalinienne du marxisme tient en grande partie à l'attitude de sympathie de nombre de sections de l'Internationale pour la révolution d'Octobre et la construction du socialisme en Union soviétique. La révolution russe de 1917 a inauguré une nouvelle étape dans l'histoire de l'humanité, étape caractérisée par la prise en charge par tout un peuple de son destin en vue de réaliser une société débarrassée de toute exploitation de l'homme par l'homme. La sympathie pour cette révolution et la théorie qui a permis sa réalisation a bloqué toute capacité de réflexion critique des sympathisants. Cette sympathie alliée surtout au désir de la couche sociale du continent la plus ouverte au progrès : les intellectuels désireux de hisser leurs sociétés au niveau des sociétés les plus avancées, chose impossible dans les conditions de l'époque, a conféré au marxisme un nouveau statut, celui d'anticipation d'une réalité non encore advenue. Le dogmatisme constitue le pendant théorique de l'attitude sentimentale à l'égard du marxisme .Ce dogmatisme, en tant qu'il est, selon Roger Garaudy, « l'illusion ou la prétention d'être installé dans les choses et de dire la vérité absolue et définitive sur elle » conduit à s'écarter du marxisme et à bloquer son dynamisme interne. L'historicisme et le criticisme font du marxisme une théorie par essence antidogmatique. Le marxisme comporte un noyau de vérité absolue en ce sens qu'il a fourni des instruments théoriques qui ont permis d'avoir prise sur la réalité .Ce noyau de vérité est pris dans un processus infini de croissance constante ne se faisant pas de façon mécanique , mais selon un développement qui exige , à chaque étape ,une réorganisation du dispositif conceptuel existant. Dans le dernier quart du XXe siècle, l'histoire a connu de grandes nouveautés. Les sciences et les

techniques se sont développées à une vitesse vertigineuse, des peuples jusqu'alors considérés en marge de l'histoire, ont fait leur irruption sur la scène politique mondiale, l'ancien camp socialiste s'est désagrégé. Tous ces problèmes inédits témoignent de la nécessité pour le marxisme de se hisser au niveau des exigences de l'époque. La libération des peuples d'Asie et de l'Afrique a, selon Garaudy, cessé de faire de l'Europe «le seul centre d'initiative historique, le seul créateur de valeur de civilisation, de culture» Le marxisme doit prendre en considération cette nouveauté et dialoguer avec d'autres civilisations pour ne pas être simplement occidental. Aujourd'hui, les échecs connus un peu partout en Afrique par ceux qui se réclament du marxisme ont créé les conditions objectives permettant le passage de notre préhistoire théorique (période de relation sentimentale avec le marxisme) à l'histoire théorique (période où il est devenu possible d'avoir un rapport objectif avec le marxisme). L'histoire théorique ne doit pas être en rupture avec le marxisme dans ce qu'il renferme d'universel, mais elle doit contribuer à développer cet universel à partir du particulier. Seule une telle attitude peut constituer l'amorce d'une nouvelle ère de floraison au terme de laquelle l'Afrique apportera sa contribution à une théorie qui se veut universel.

## Notes

(1)Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, classique du marxisme, édition bilingue, Paris, Editions Sociales 1977, p.81.

(2)Yves Benot, *Les indépendances africaines : idéologie et réalités, tome I*, Paris, Maspéro, 1975, p 35.

(3) Il s'agit seulement d'une image. La vérité révolutionnaire n'est pas antérieure à la pratique révolutionnaire. C'est à travers elle que l'on se rencontre de la valeur de la théorie.

(4) Lénine, *la maladie Infantile du communisme*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1970, p.74) Mao Zedong, *Réformons notre étude*, Beijing, Editions en langues étrangères,1967, p. 1.

## Referências

BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Vrin, 1957.

BENOT, Yves, *Idéologies des Indépendances africaines*, Paris Maspéro, 1970.

\_\_\_\_\_, *Les Indépendances africaines ,tome 1, Idéologies et réalités*, Maspéro, 1975.

BETTELHEIM, Charles ,*Les luttes de classes en U.R.S.S., tome 2, 2<sup>ème</sup> période 1923- 1930*, Paris, Seuil / Maspéro, 1977.

DIOP, Majhemout , *Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1958.

\_\_\_\_\_, *Classes et idéologies de classe au Sénégal*, Editions du Comité Central.

DIOP, Thierno, Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme, Paris, L'Harmattan, 2010.

ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique, classique du marxisme, Edition bilingue*, Paris, Editions sociales, 1977, p.81.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie Vrin, 1970.

Manifeste du Parti Africain de l'Indépendance (P.A.I.) *statut du Parti Africain de l'Indépendance, Thiès 15 septembre 1957.*

## Cuba, Socialismo y Ecomunitarismo

*José Alberto de la Fuente Arancibia*<sup>1</sup>

### Introducción

Lo que viene a continuación es un puñado de reflexiones motivadas por las opiniones del filósofo Sirio López sobre su texto “*Las ideas del Che y un breve resumen de la historia económica de la Cuba revolucionaria*” (2020).

Agradezco a Sirio el hecho de compartir un escrito que me pareció sumamente inspirador para detenernos un poco en un nuevo recodo del pensar, con alcances del pasado o para situarnos en el porvenir -según sea la perspectiva de cada lector-, sobre la relación (diferencias) de Ernesto Che Guevara con Fidel Castro<sup>2</sup>, durante la década de los '60, y tal vez, aventurar un ejercicio de conjeturas y nociones respecto al destino cubano que se abre con la puesta en vigencia de la *Constitución de la República de Cuba*, aprobada y vigente a partir de 2019, que viene a reemplazar la que regía desde 1976, proyección esta última de aquella que venía regulando a la sociedad desde 1940, con todas las reformas que le introdujo el movimiento revolucionario. Los actores principales ya no están: el Che falleció en octubre de 1967 y Fidel en noviembre de 2016.

Otro objetivo que me justifica en estas reflexiones sobre Cuba, socialismo y ecomunitarismo, es pensarlas como guía de discusión para

---

<sup>1</sup> (Chile, Josepepe.delafuente@gmail.com)

<sup>2</sup> En adelante los nombraré con la usanza gramatical más próxima y reconocida como el Che y Fidel, personalidades sobresalientes de la historia del pensamiento y de la acción política de América Latina, luchadores por la reivindicación de los pobres y despojados de la tierra.

situarnos -junto a los estudiantes- en una situación concreta y validar, ante los ojos de todos, una modalidad crítica de historiar un problema (de apariencia extemporáneo), donde están en juego las ideas que siguen vigentes para restituir la dignidad de los pobres del mundo: el alcance de la lectura que hace el Che sobre la realidad del proceso revolucionario y su precisión para proceder a través de su crítica teórica. Me parece que esta cuestión metodológica, el cómo leer la realidad, el mundo y los textos, es una habilidad intelectual que suele poner a prueba nuestros prejuicios e ideologías.

### **Planificación socialista, su significado**

Al precisar que estas son reflexiones, quiero decir que no estoy en condiciones ni pretendo realizar un examen exhaustivo, de proyección academicista del texto aludido y menos del conjunto de la obra de Sirio, la cual me parece una contribución trascendental para situarnos a imaginar la posibilidad del poscapitalismo y las correcciones para la transición al socialismo, en países que han visto frustrados sus intentos, en los últimos decenios, como Chile, Bolivia, Ecuador, Venezuela, Nicaragua. No obstante, al resituar la lectura con las interesantes variables que entrega el análisis, para auspiciar en esta etapa del empeño del socialismo cubano, otras contribuciones teórico-críticas y la importancia de la vía ecomunitarista, me obligo a releer y retomar la pertinencia de la Carta que le envió el Che a Fidel el 26 de mayo de 1965, recién publicada-fragmentada en 2006 y dada a conocer completa recién en 2019. En el año de la mencionada carta, el Che, se alistaba para asumir tareas en el Congo (luego en Bolivia); el 3 de octubre de 1965, Fidel abre y lee una segunda carta del Che, quien agradece y justifica su despedida. En uno de sus párrafos, declara: “Hago formal renuncia de mis cargos en la dirección del Partido, de mi puesto de ministro, de mi grado de comandante, de mi

condición de cubano. Nada legal me ata a Cuba, sólo lazos de otra clase que no se pueden romper como los nombramientos”. Ya en junio de 1964, el Che había anticipado observaciones, en respuesta a Charles Bettelheim, en su texto *La planificación socialista, su significado (1964)*<sup>3</sup>, en la cual formula preguntas similares como estas: “¿Por qué pensar que lo que “es” en el período de transición, necesariamente “debe ser”? ¿Por qué justificar que los golpes dados por la realidad a ciertas audacias son producto exclusivo de la audacia y no también, parte o en todo, de fallas técnicas de administración”? (p.6) La pregunta obvia que surge ¿Qué lo pudo haber sorprendido a Fidel, si la discusión ya estaba puesta sobre la mesa? ¿Por qué Fidel no dio a conocer, años antes, la mencionada misiva, cuya intención del Che era “referirse a los problemas básicos del Estado y hacer una crítica constructiva, para contribuir a la resolución de problemas que continúan siendo graves”? El Che, en su Carta, demuestra un sólido dominio de cómo se está entendiendo y aplicando la economía política en la coyuntura del proceso revolucionario cubano y advierte cuatro problemas fundamentales en camino al socialismo: “1) Errores en la política económica. 2) El sistema de financiamiento presupuestario. 3) La función del partido y 4) recomendaciones generales”. 45 años después, el periodista Joffrey Golberg y Julia Seweig, de la revista *Atlantic Monthly* (2010), le preguntan a Fidel, en el contexto de las tensiones que hay en el mundo por la situación de Irán y atisbos de una eventual guerra nuclear, si puede ser exportable el modelo cubano. Su respuesta es “el modelo cubano no funciona ni siquiera para nosotros”. Después de una opinión de

---

<sup>3</sup> El Che responde al artículo de Charles Bettelheim “Formas y métodos de la planificación socialista y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas”, aparecido en la Revista N° 32 de Cuba socialista. El Che responde a lo que considera dos errores fundamentales: 1) a la interpretación de la necesaria correlación que debe existir entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción” [...] 2) la insistencia de darle a la estructura jurídica una posibilidad de existencia propia. El compañero Bettelheim insiste con reiteración en que la naturaleza de las relaciones de producción es determinada por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y que la propiedad de los medios de producción es la expresión jurídica y abstracta de algunas relaciones de producción...” (p.4). [www.archivo.juventudes.org](http://www.archivo.juventudes.org)

Seweig sobre el exceso de estatismo en la conducción económica, al día siguiente Fidel dice que había sido malinterpretado por el periodista, que su intención era decir que “es el capitalismo el que ya no sirve para los Estados Unidos ni para el mundo”. Otros puntos importantes de la Carta enviada a Fidel, tal vez por el carácter anticipatorio del Che, se refieren al problema de la estrategia de la planificación como categoría implícita al socialismo, lo cual conduce a errores de improvisación y subjetivismo, a políticas de bandazos y éxitos parciales, donde la Junta Central de Planificación (JUCEPLAN) no contribuye a la política de conjunto. Si el proceso socialista no va suprimiendo categorías capitalistas, especialmente la de mercancía (entre empresas y en la vida cotidiana de la gente), es probable que el proceso hacia el socialismo no termine bien. El Che reconoce, al plantear las relaciones del Estado y el Partido, que no ha podido responder a la interrogante de por qué ha fallado la participación de los trabajadores en la marcha productiva ascendente de las empresas; en otros términos, no se está contribuyendo a la creación del Hombre Nuevo. La Carta concluye en su último párrafo con la duda de “creer que no ha dicho nada nuevo, y con la sensación de que esto es una pérdida de tiempo para todos, porque tengo copias de otros escritos anteriores de tono parecido y realmente poco ha cambiado desde entonces y nada de lo fundamental”.

### **Lo escuchado, leído y sabido**

Cuando en aquellos años, los jóvenes de entonces que emprendíamos tareas revolucionarias en otros países de América Latina, fuimos imponiéndonos de estas controversias, quedamos con muchas “lagunas” e interrogantes sin poder responder; las conjeturas eras muchas y no podíamos eludir los problemas de la burocracia, el culto no superado a ciertas personalidades, la arrogancia de grupos endogámicos y anómicos

con poder al interior del Partido, presiones indebidas de sectores foráneos al proceso revolucionario, escaso conocimiento de la teoría para ir razonando sobre las vivencias revolucionarias, etc. Hoy como ayer, se trata de apoyar con fervor el sacrificio heroico que ha hecho el pueblo cubano para superar el capitalismo, avanzar al socialismo y continuar venciendo los obstáculos para enrumbar hacia una sociedad poscapitalista de auténtica prosapia solidaria, basada en normas y valores orientados por una ética y emociones que respondan a una profunda madurez de la conciencia humana. Creo que el Che, en el momento oportuno, puso su inteligencia y conciencia crítica a los ojos del resto de la dirigencia y no fue suficientemente escuchado. Con las nuevas perspectivas que da el recuento histórico y la rectificación de los errores, espero que estás virtudes y debilidades no se sigan replicando en el escenario de un cambio de época, cuyos desafíos para la humanidad son globales, obligando a cada país a dinamizar sus planificaciones en un contexto de crisis del neoliberalismo, sin renunciar a la utopía de rescatar al planeta de las tendencias destructivas del capital financiero transnacional (tratados de libre comercio, bloqueos económicos, culturales y monopolios extractivos de materias primas destinadas al crecimiento desenfrenado y acumulativo de poder y dinero).

Dadas las referencias y alusiones que vuelvo a consignar en la lectura y relectura de diferentes documentos, con el propósito de continuar avanzando en mi reflexión y evidenciando la importancia del ecomunitarismo, he precisado acotar mi interpretación a base de los textos que voy describiendo e interpretando. Como marco general, he revisado *Ética marxista* del filósofo y pedagogo soviético A.F. Shishkin, editado por Grijalbo en 1966 y traducido al español por Andrés Fierro Menú y Adolfo Sánchez Vázquez, libro respaldado por la Academia de Ciencias en sus secciones de “Materialismo Histórico y Ética”. En el primer párrafo del

prefacio, se lee: “El objetivo supremo del Partido es construir la sociedad comunista, en cuyo estandarte campea: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades” (p. 11). De mis antiguas anotaciones de lectura al margen, al término del capítulo IX, anoté: reeducar es más difícil que educar. En mi larga trayectoria de educador, aprendí que los lunares de la vieja sociedad (tradiciones y costumbres adoptadas o impuestas), perduran en la lógica de quienes desean cambiar las cosas y estorban la dialéctica del espíritu crítico de las nuevas generaciones. Si duda que las capas medias y los trabajadores, en la sociedad burguesa, son los más perjudicados. Otro libro importante es el *Manual de Economía Política* (Academia de Ciencias de la U.R.S.S. y del Instituto de Economía), impreso en 1955, traducido por Wenceslao Rose y editado por Grijalbo, en español, en 1956. Ambos libros los comencé a leer orientado por un profesor de filosofía, hace cincuenta o más años atrás, cuando me iniciaba en el conocimiento del marxismo para explicar por qué mi conciencia social no encajaba en la sociedad burguesa chilena y machista en que vivía; por cierto, que después vinieron lecturas en fuentes de los clásicos del marxismo y del leninismo; y mi praxis política, después de la trayectoria que tuve de militancia revolucionaria, la canalicé a través de la pedagogía ¿En qué sentido son obras obsoletas y qué de ellas está vigente? ¿Qué sentido tiene volver a leerlas?

El acabado conocimiento que tenía el Che de estas y otras referencias, le permitió desplegar su capacidad para cuestionar muchas aseveraciones y conceptos de los clásicos y de escribirle a Fidel (el 26 de mayo de 1965), en una coyuntura que era clave para el devenir de la revolución cubana. Ahí está el simultáneo ejercicio crítico que hace el Che en sus *Apuntes críticos a la Economía Política*, trabajo que no se difundió durante 36 años y que aparece recién en 2006, editado por Oceansur, bajo el cuidado de

María del Carmen Ariet García<sup>4</sup>. Es interesante -para más adelante confrontar- recordar algunas conclusiones del *Manual de Economía Política* de la U:R:R:S, con las concordancias y diferencias teóricas que tiene el Che: la economía política marxista, se opone a dogmatismos; Marx y Engels hacen el estudio científico del capitalismo; el socialismo (modo transitorio de producción) es la base histórica de la transformación de la sociedad capitalista; la teoría de la dictadura del proletariado, se refrenda con la siguiente referencia a Lenin, diciendo que es la “forma específica de la alianza de clase del proletariado con las grandes masas campesinas, bajo la dirección de la clase obrera, y como el tipo superior de la clase proletaria, que expresa los intereses de la clase trabajadora. La misión es aplastar a los explotadores y su poder, conducir a las masas trabajadoras y construir el socialismo” (p. 601), hasta que se consiga la disolución del Estado. En las conclusiones de sus *Apuntes críticos a la Economía Política*, el Che señala que los dirigentes soviéticos dieron un paso atrás en la organización de la industria, porque hibridizaron el sistema económico con enclaves capitalistas. Al letargo, deviene la represión stalinista. Aplican una ley del tránsito del socialismo al comunismo, mecánica y mojígata; intentan acomodar la realidad soviética a la teoría, desechando el análisis y los broncos problemas que se acarrearían (p.212). En lo más relevante para el conocimiento que nos convoca, El Che en sus *Apuntes críticos a la Economía Política*, va descubriendo que en el manual soviético hay problemas no resueltos como en las relaciones económicas entre países que construyen el socialismo, técnicas de planificación, debilidades en los nuevos métodos de dirección, el remanente de categorías mercantiles que obstaculizan el desarrollo de la conciencia, el alto gasto en defensa que

---

<sup>4</sup> En la nota editorial que encabeza el texto, se dice que “la redacción de los apuntes es sistematizada en el período que comprende los años 65-66, durante su estancia (del Che) en Tanzania y Praga, con posterioridad a su misión internacionalista en el Congo” (p.2).

obstaculiza el desarrollo del comunismo, etc. ¿Cómo asumir la transición socialista? ¿Cómo entender la verdadera esencia de la Economía Política del Che en países subdesarrollados?, aceptando que el “comunismo es un fenómeno de conciencia” y que en el proceso al socialismo hay que eliminar categorías capitalistas como mercancía, interés bancario, cooperativas (por su carácter privado), Ley del Valor e incluso sindicato (porque son trincheras economicistas frente al poder burgués), crédito, interés, renta, bancos, lucro, usura, etc. Con la redacción de su manual, el Che cree “que está ayudando a los estudiantes para que no sigan aprendiendo verdades eternas en las publicaciones que vienen de la U.R.R.S [...] las actitudes de muchos dirigentes que dan patadas con lo que leen en los textos” [...]. Hay que “pensar con honestidad y rigor científico, no ocultar nada por motivos tácticos ni plantear interrogantes sin solución” (p.32). El trabajo, siendo un factor distinto al de la productividad, es una obligación para que cada ser humano cumpla con su deber social.

### **Cómo asumir la transición socialista**

Intentando entregar sugerencias novedosas, interpretaciones, proyecciones y un mínimo de información para el avance de las ideas, retomo el texto *Las ideas del Che y un breve resumen de la historia económica de la Cuba revolucionaria*. Sirio López, aspira a que la justa intención de sus ideas, en algún tramo del proceso en que se vaya evaluando la aplicación de la Constitución de la República de Cuba y en camino al poscapitalismo en la mayoría de los países del planeta, se complementen y depuren conceptos hasta incluir su propuesta teórica y empírica del ecomunitarismo, utopía concebida en las circunstancias temporales y sociales del entrante siglo XXI, basada en un lenguaje que facilita el ejercicio de una ética no dogmática que propone el ejercicio de

una nueva narrativa sociopolítica y ecológica, recogiendo la riqueza acumulada del proceso revolucionario, con el propósito de adoptar normas de acción y de convivencia, en un plano superior, como la libertad (individual y social), el desarrollo de la capacidad consenso y el respeto a la naturaleza humana y no humana en todas sus manifestaciones. En su texto, Sirio López plantea que la historia de la economía en Cuba revolucionaria, se aleja de las ideas del Che y de inmediato hace referencia a los “Lineamientos del VI congreso del Partido Comunista cubano” de 2011. En resumen, entre los nudos críticos más relevantes, concuerda con el Art. 42 de la nueva Constitución que elimina los prejuicios discriminatorios por motivos de raza, color de piel, sexo, nacionalidad, creencias, etc., y proclama la educación para todos<sup>5</sup>. Preocupa cómo la dirigencia asume las deficiencias de los factores internos y/o externos en términos de desorganización, burocracia, paternalismo, imprecisiones y exigencias. Es un imperativo convocar a todas las fuerzas patrióticas, de manera honesta, oportuna y crítica, a solucionar los problemas. En este horizonte, Sirio López reitera que la labor de los dirigentes es atender la crítica, corregir concepciones erróneas y no escindir al Estado de la economía. La experiencia de 35 años de Poder Popular y de 5 años de los órganos del Sistema del Poder Popular, aconsejan evaluar el funcionamiento de este último: sistema electoral y división político-administrativa, dificultades de las nuevas provincias en Artemisa y Mayabeque, autonomía de los municipios y adecuación democrática de la participación ¿Qué otros pasos dar para seguir construyendo el socialismo? El Che planteaba evitar las relaciones mercantiles entre

---

<sup>5</sup> En 2014 la UNESCO reconoció que “Cuba es el país de América Latina y el Caribe con mayor Índice en el Desarrollo de la Educación, fue la única nación que logró cubrir los objetivos. 1: Extender y mejorar la atención y educación de la primera infancia, 2: Lograr la universalización de la enseñanza primaria, 3: Garantizar que los jóvenes tengan iguales oportunidades de acceso al aprendizaje, 4: Reducción del 50 por ciento de los niveles de analfabetismo de la población adulta y 5: Mejorar la calidad de la educación para todos”.

empresas y que el país completo fuera una gran empresa estatal. Repensar los incentivos a los trabajadores como “ideal de participación”, de tal modo de comprender que el “comunismo es conciencia más producción de bienes materiales”. Hacia 1975, por influencia de la U.R.R.S, cambian ciertas directrices económicas que contradicen puntos de vista guevarianos en términos de salarios, ausentismo, indicadores de gestión, etc. Se concretan iniciativas como la nacionalización de la banca, la reforma agraria y la diversificación de exportaciones. Con la caída de la U.R.R.S, se produce en Cuba una recesión que incide, al finalizar 2009, en la reducción de alimentos, remesas de dólares, baja del PIB y de la inversión extranjera. En 2016, se produce otra recesión, los huracanes y los cambios de clima afectan al país. Se comienza a observar la introducción de categorías capitalistas en la economía. Aumenta la preocupación por un alto número de jóvenes que no estudian ni trabajan, junto a retrocesos sociales como el contrabando y la prostitución. No obstante, la solidaridad de Cuba, con la presencia de médicos y médicas, no cesa en Venezuela y en Brasil, y sigue desarrollándose la biotecnología. Sobre este panorama, las conclusiones de Sirio López no son halagüeñas y señala que las ideas del Che podrían revertir la coyuntura, tendiendo a la frugalidad ecológica a base de seguir fortaleciendo las relaciones comunitarias. La planificación de la economía comienza a desconsiderar al país como una gran empresa nacional. Por cierto, se pueden esgrimir algunas causas como la falta de recursos energéticos (petróleo), dependencia alimentaria y tecnológica, el bloqueo norteamericano, falta de repuestos, la pérdida de infraestructura debido a los huracanes y el deslome paulatino del neoliberalismo occidental. La nueva Constitución cubana, en su Art. 22, reconoce formas de propiedad sobre determinados medios de producción.

## **Ecomunitarismo en horizonte poscapitalista**

A quienes nos preocupa el destino de Cuba y la necesidad de profundizar en las herramientas teóricas para seguir avanzando hacia la comprensión y viabilidad de un cambio socio-planetario, el ecomunitarismo como filosofía de la liberación, no puede ser desatendido y menos omitido entre los jóvenes. El ecomunitarismo y su obligatorio ético es una utopía democrática, de carácter filosófico, participativo directo, pedagógico y socio-ambiental que emerge de la evolución histórica y cultural de la humanidad. Basado en las normas éticas de la libertad (individual y social), el consenso y la naturaleza, define “la liberación como un proceso histórico de construcción de la libertad consensual de decisión acerca de nuestras vidas a través de la lucha contra las instancias de dominación intersubjetiva y de auto-represión alienada, salvaguardando las relaciones productivas y estéticas de carácter preservador-regenerador entre los seres humanos y la naturaleza”. Sirio López califica al “ecomunitarismo como el orden utópico poscapitalista, capaz de articularse a base de las tres normas de la Ética” y de mantener la voluntad y las emociones en actitud de liberación. Retoma la tradición y concepción pedagógica problematizadora de Paulo Freire. En su relación con las ciencias, se pregunta: “¿Debemos hacer todo aquello que nos permite hacer la ciencia y la tecnología?”.

He aquí una sucinta referencia, basada en la entrevista que le hiciera a Sirio López la académica Mariel Cisneros<sup>6</sup>: Responde: “[...] , después de 1986, cuando ya ejercía la docencia en el Posgrado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, en Porto Alegre,

---

<sup>6</sup> “Una visión ecomunitarista desde América Latina”. Revista Iberoamericana Social: red social de estudios sociales, editada por la Asociación Reconocer, Sevilla, España. 2/6/20. Mariel Cisneros L, Phd., Analista cognitiva, doctora en Difusión del conocimiento. UFBA, Brasil. Antropóloga. Máster en educación artística. (<https://iberoamericasocial.com/una-vision-ecomunitarista-desde-america-latina/>)

Brasil, fundé allí con algunos alumnos el Centro de Estudios de Filosofía Latinoamericana, y a partir de él, la revista “Libertação-Liberación”, de la que salieron sólo tres números (dos de ellos bajo mi responsabilidad), por la sencilla razón de que mi trabajo dedicado a la Filosofía de la Liberación me valió la expulsión de esa Universidad a mediados de 1988” (p.2). Se reitera que el ecomunitarismo, se fundamenta en tres normas éticas básicas deducidas argumentativamente de la pregunta que insta la Ética, a saber, la pregunta ¿Qué debo hacer? Nótese que con ello pienso haber refundado la Ética en sus bases últimas y pienso haber superado el abismo abierto desde Hume entre locuciones que hablan del ser y las que hablan del deber ser. Esas tres normas nos obligan, respectivamente, a luchar para garantizar nuestra libertad individual de decisión, a realizar esa libertad en la búsqueda de respuestas y acciones consensuales con los demás, y a preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana”. A partir de esa base el ecomunitarismo se despliega en:

“a) una ecología económica y sin patrones (orientada por el principio que reza “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”); b) una política de todos (basada en la democracia directa, y subordinando a ella las instancias participativas y representativas); c) una educación ambiental socialmente generalizada (en las esferas formales e informales, y que va de la infancia hasta el fin de la vida), que incluye una educación sexual libertaria orientada al placer libremente compartido (y que rechaza el machismo y la homofobia) y también una educación física, que integra el deporte formativo (no competitivo ni crematístico); d) una comunicación horizontal y simétrica (que pone en mano de las comunidades organizadas, los actuales monopolios u oligopólicos mediáticos); e) una estética de la liberación (aún muy incipiente en mi obra)” (p.4).

Las rebeliones populares e intentos democratizadores en América Latina y resto de la periferia tercermundista, dentro del modelo neoliberal y del poder hegemónico del capital financiero transnacional, son desviados y sofocados por la fortaleza del aparato militar y la manipulación de los medios de comunicación, especie de latifundio mundial donde todo se expone a través de la circulación de mercancías imperialistas. El proceso de acumulación capitalista, la locura por el “crecimiento” cuasi infinito de los países, con muchas penurias y desvaríos, agudiza el sentido común de los pueblos y la ansiedad por construir un mundo diferente. El capitalismo neoliberal es una incidencia grotesca sobre aquello que la humanidad piensa y siente que se le está usurpando: el derecho a la humanidad plena, a disponer del producto del trabajo individual y colectivo en comunidad participativa y la tierra (naturaleza) como base de sustentabilidad ambiental de todo lo que existe para la diversidad de la vida. Las políticas reformistas son siempre insuficientes para establecer una preponderancia efectiva y dialéctica entre los medios de producción y de las fuerzas productivas, impidiendo a estas últimas la posibilidad de insuflarle voluntades rupturistas para impulsar auténticas transformaciones. El ecomunitarismo abre horizontes para humanizar la jornada de trabajo y recuperar el sentido creador del tiempo libre. En la democracia deliberativa y directa, respetando la armonía con la naturaleza, ya no son necesarios los partidos, donde todo está dividido y tensionado por la lucha de clases naturalizada por la lógica del liberalismo burgués. Descartando ambiciones personales, la corrupción, la burocracia, el narcotráfico, la exclusión y demás formas del individualismo exacerbado, se fortalece la capacidad de consenso sin cálculos ni conductas anómicas. Cuba ingresa a la tercera década del siglo XXI, en medio del acelerado desplome del neoliberalismo y del imperialismo, condicionada por los efectos de una pandemia global y restricciones de crecimiento interno, escasa diversidad

de bienes de exportación, dependiente de la importación de elementos básicos, un creciente gasto fiscal, con empleos precarizados y “por cuenta propia”, salarios insatisfactorios, éxodo de profesionales, baja tasa de inversiones, aumento de la deuda externa, relaciones poco auspiciosas entre el sector estatal y la incipiente activación de un sector privado en la economía, evidencias que se pueden leer como habituales y consuetudinarios fracasos del capitalismo. El caso más patético es Chile; después del golpe fascista civil-militar que derrocó la incipiente iniciativa socialista de Salvador Allende en 1973, se impone el modelo neoliberal más brutal y extremo; Chile convertido en el laboratorio de la Ley del Valor. En la actualidad, el país y su pueblo son rehenes de los “tratados de libre comercio” que incluso, para dirimir conflictos, están por encima de las leyes nacionales (TLC), del capital financiero internacional; Chile convertido en un país cautivo y entregado a la voracidad de las industrias extractivistas de la minería, la pesca, los bosques, la agricultura, la educación, la salud, la seguridad social<sup>7</sup>, los ecosistemas (de muchas

---

<sup>7</sup> En Chile, desde la dictadura neoliberal de Pinochet en adelante, desapareció la Seguridad Social Solidaria (pensiones). Se reemplazó por un fondo de cuenta individual, que acumula obligatoriamente el 10% de los sueldos y salarios de todos los trabajadores. El total acumulado lo capturan 30 grupos de familias y empresarios, quienes los invierten en capital accionario en el mercado (bolsas) y otras instancias comerciales especulativas. La ganancia de estos dineros, son administrados por la Superintendencia de Pensiones y AFP. El 56% se invierte en Chile, y el 44% fuera del país. La especulación en el mercado accionario hace bajar o subir periódicamente los montos globales. Las ganancias quedan en manos de los administradores y las pérdidas se cargan a los imponentes. Actualmente, el pozo acumulado es de casi 201.000 millones de dólares, equivale al 80% % del PIB. Quienes se pensionan, puede obtener rentas programadas o vitalicias; el monto de la cuota mensual no alcanza a un tercio de lo que se ganaba como trabajador activo. Esta es la razón por la cual, el 50% de 1.033.946 afiliados sin contrato escrito, recibe menos de \$150.000 al mes (U\$ 192). El resto, recibe menos de U\$ 380, siendo que el salario mínimo activo es de U\$ 410 al mes. Indigentes, ancianos y jubilados por otras causas, viven por debajo de la línea de pobreza y muchos en calidad de mendicantes, recibiendo una renta mínima solidaria del Estado que no alcanza para comer bien y menos para medicarse (U\$ 100). Este negocio neoliberal es la gran usurpación del producto de los trabajadores, especulado por mano ajena y justificado legalmente por la Constitución de la dictadura. En los directorios de las AFP (Administradoras de Fondos de Pensiones), no hay presencia de los trabajadores, solo financistas de los monopolios que a su vez tienen cautivo el patrimonio minero, agrícola, acuícola, servicios y todo bien que pueda prodigar la naturaleza. Esta ignominia del neoliberalismo es la demostración de la violencia del capitalismo nacional a los productores aislados del país (Fundación Sol. Chile, diciembre de 2019. Periódico “Interferencia”. [www.interferencia.cl](http://www.interferencia.cl) / director Víctor Herrero ([victor.herrero@interferencia.cl](mailto:victor.herrero@interferencia.cl)). Con el brutal impacto de la pandemia del Covid-19, en la economía interna y sus relaciones internacionales (Tratados de Libre Comercio, TLC), Chile vuelve a ser un país pobre que sigue proporcionando grandes riquezas (ganancias) a las transnacionales a base de su naturaleza territorial.

ciudades y bordes costeros contaminados con índices de letalidad); la clase media se va extinguiendo en los conglomerados de pobres vapuleados por la contumacia de una minoría de ricos que han reemplazado a la humanidad chilena por la mercancía, el crédito, el interés, la deuda, la renta, la limosna, la caridad, los bonos aditivos a la precariedad de los salarios, el individualismo llevado al sumun de la exclusión y de la dependencia de los intereses extranjeros. La base persuasiva del modelo es la “teoría del chorreo”, derrame de dinero que nunca llega al bolsillo de los pobres. Posee la mayor desigualdad en ingresos y salarios del mundo. Por su parte, EE.UU. quien le impone y vigila la aplicación de su modelo en Chile, hoy se puede incluir en la galería del subdesarrollo a pesar de su producto interno bruto y de su poderío militar. La pandemia lo ha transformado en un “gigante con pies de barro”. Debido a la peste ya suma más de 40 millones de desempleados, una deuda externa equivalente a su PIB, los más altos índices de contagios y muertes por el coronavirus; no cuenta con un sistema de salud pública masivo y de calidad (apenas 2,6 médicos por cada 100 mil habitantes y 50 millones sin derecho a la salud), y el racismo es un mal de la desintegración social: por ejemplo, estando a 19 Km de distancia una de otra, la ciudad de Lincoln Park tiene 95% de negros; la de Chicago, 80% de blancos y para qué decir del nivel de exclusión social en la ciudad de Portland. Y para mayor desgracia de su pueblo, en la actualidad tienen un Donal Trump como presidente, un narcisista y mercader, con serios trastornos de personalidad.

No podemos soslayar la expectativa nacional e internacional de la puesta en vigencia, a partir del 10 de abril de 2019, de la quinta Constitución de la República de Cuba, aprobada en referéndum por el 86,8% de los votos. Han transcurrido casi siete décadas desde que el Movimiento 26 de julio intentara el asalto al Cuartel Moncada y a 61 años del triunfo de la revolución, el 1 de enero de 1959. Una mirada desde la

perspectiva socialista ecomunitarista, nos va señalando que es un texto político-jurídico interesante, de 229 artículos, más disposiciones especiales, transitorias y finales. Lo que en ella se dice, no se dice y cómo se dice en los cruces internos de su coherencia normativa, nos convoca a imaginarnos un futuro auspicioso y complejo. Un mínimo de perspicacia hermenéutica, nos obliga a situarnos en el derrotero histórico y en la sacrificada lucha del pueblo cubano, para reflexionar sobre su sentido y valorar el carácter orientador que tuvo y permanece para América Latina y los pueblos neocolonizados. En el preámbulo de la Constitución, se omiten, en el primer párrafo del apartado “guiados”, los nombres del Che y de Camilo Cienfuegos, personalidad paradigmática en los inicios de la revolución, fundador del ejército rebelde, comandante, héroe de Yaguajai ¿acaso no lucharon por una “patria libre, independiente, soberana y democrática”? solo aparecen los nombres de Martí, Fidel y alusiones a las ideas emancipadoras de Marx, Engels y Lenin. Por exclusión, se puede inferir que Fidel está considerado por encima de todos, como el único y exclusivo héroe-político y hacedor de siempre y que los demás son nada más que la fuente de inspiración intelectual. En sus *Apuntes críticos a la Economía Política*, en el apartado “X (equis) preguntas sobre un libro famoso”, el Che señala que el error de Stalin estuvo en ceder a los impulsos del revisionismo. Y Agrega: “El tremendo crimen histórico de Stalin fue el haber despreciado la educación comunista e instituido el culto irrestricto a la autoridad” (p. 212).

### **Nueva Constitución: poder, propiedad y estética**

De mi lectura a la nueva Constitución que comento, aprecio que hay una tensión interna, un ensamblaje no resuelto, acentos ideológicos distintos, entre el Título II sobre fundamentos económicos, artículos 16 a 31, con los demás. En el Art.1, se declara que Cuba es un Estado socialista.

En el Art. 3, se afirma que la soberanía reside en el pueblo a través de la Asamblea Nacional del Poder Popular y en Art. 5, que “El Partido Comunista de Cuba, único, martiano, fidelista, marxista y leninista, vanguardia organizada de la nación cubana, sustentado en su carácter democrático y la permanente vinculación con el pueblo, es la fuerza política dirigente superior de la sociedad y del Estado. Organiza y orienta los esfuerzos comunes en la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista”. En sentido estricto, Martí no era marxista ¿El Art. 5 no le otorga un atributo un poco descontextualizado a la visión de mundo que tenía Martí en la Cuba de su época y a la condición de su época? ¿Por qué se le atribuye tanta hegemonía al Partido? ¿Cómo se compatibiliza este poder con los demás organismos de masas? En los Artículos 22, 23, 29, 31 y 65, se especifican las formas de propiedad y el uso de la tierra en régimen especial<sup>8</sup>. El Art. 65 es un complemento del 31. Este último se refiere a que el “trabajo se remunere en función de la calidad y cantidad, expresión del principio de distribución socialista, “de cada cuál según su capacidad, a cada cual según su trabajo”<sup>9</sup>. Desde el Título IV sobre Ciudadanía hasta el Título VIII sobre los Órganos del Poder Popular, se aprecia que subyace una concepción marxista-leninista compatible con el rigor teórico del Che

---

<sup>8</sup> Se reconocen como formas de propiedad: a) socialista de todo el pueblo, Estado propietario. b) cooperativa de socios propietarios. c) propietarios de las organizaciones de masas y sociales. d) privada, la que ejercen personas naturales sobre determinados medios de producción. e) mixta, dos o más formas de propiedad. f) instituciones, formas asociativas de carácter no lucrativo. g) personal, no constituye medios de producción, solo contribuyen a la satisfacción de necesidades personales. El Estado regula todas las formas de propiedad. Son propiedades socialistas las tierras que no pertenecen a particulares o cooperativas integradas por estos: yacimientos mineros, minas, bosques, aguas, playas, vías de comunicación, recursos naturales (no se pueden traspasar a personas naturales). El Art. 29 especifica que se prohíbe el arrendamiento, aparcería y préstamos hipotecarios a particulares. El Art. 31 define qué es el trabajo, la remuneración, sus complementos, prestaciones y beneficios.

<sup>9</sup> El principio socialista dice “a cada cual según sus necesidades”. En la fase de transición al socialismo del siglo XXI, la remuneración debe ajustarse a la equidad en términos de ganancia y renta. En el ecomunitarismo, se plantean dos preguntas 1) “Cómo calcular la diferencia de retribución admisible éticamente, para no contrariar el sueño estratégico del comunismo de permitir a cada uno su desarrollo universal, y para dar a cada uno y su familia en función de la cantidad-calidad del producto que sea capaz de generar en cada estadio histórico (respetando las tres normas fundamentales de la ética)”. 2) “Qué magnitud de diferencias de ingreso sería éticamente justificable?” (p. 76), en Sirio López, *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del socialismo real del siglo XX*, 2010.

y con las correcciones estratégicas y jurídicas para avanzar en la transición socialista. No queda clara la jerarquía e influencia del Partido sobre los demás organismos y hasta puede ser incompatible con las atribuciones que otorga el Título VI con la Estructura del Estado en sus principios de organización, atribuciones de sus miembros (jerarquías) y funcionamiento de los diferentes órganos, especialmente con la Asamblea Nacional del Poder Popular, el Consejo de Estado y el Tribunal Constitucional. Entonces, surge la discusión sobre la justificación del Partido en el tramo actual de la construcción del socialismo en relación con la nueva normativa político-jurídica constitucional. La puesta en marcha de esta Constitución, en su aplicación temporal y ejecutiva, dirá si la multiplicidad de atribuciones y funciones de responsabilidad de los agentes de los órganos del Poder Popular, se exceden en burocratismo o facilitan el flujo de sus diversos mandatos y decisiones. Hay una serie de otros aspectos que responden al ecomunitarismo socialista, como la revocación de los cargos (Art. 8o), los controles burocráticos recíprocos, la organización de los Tribunales de Justicia y el modo de aplicar las leyes, la igualdad salarial de los diputados con el resto de los trabajadores, quienes participan en la Asamblea Nacional del Poder Popular, ganando lo mismo que en su centro de trabajo original; se constata la amplia cobertura de representación y participación del pueblo en la Asamblea Nacional del Poder Popular. En Art. 32, inciso h) “se promueve la libertad de creación artística y en todas sus formas y expresiones, conforme a los principios humanistas en que se sustenta la política cultural del Estado y los valores de la sociedad socialista”, protegiendo la identidad cubana. Este artículo es muy compatible con el Art. 101, inciso g) “la libertad de discusión, el ejercicio de la crítica y la subordinación de la minoría a la mayoría rigen en todos los órganos estatales y colegiados”. Al respecto, tal vez faltaría recordar la validez de la norma ecomunitarista sobre el ejercicio del consenso y la

importancia de las conversaciones que no subordinan a las minorías. Por el contrario, las acciones comunicativas efectivas, para que se alcancen acuerdos, deben ser simétricas y se basan en el respeto a las diferencias.

El ejercicio de la crítica literaria y artística pone a prueba los límites de la censura y asegura el respeto a las percepciones de las distintas sensibilidades estéticas, en sus niveles simbólicos, metafóricos, bufonescos, irónicos, paródicos, sarcásticos, irreverentes, chistosos, realistas, dramáticos, míticos, épicos, existencialistas, absurdos, surrealistas, fantásticos, creacionistas, antipoéticos y, en consecuencia, debería permitir todas las demás formas de expresión que involucra el imaginario dialéctico de las artes, de la ornamentica y la literatura. El ecomunitarismo aboga por desterrar la deficiencia de la censura o el hecho de que las artes y la literatura tengan un trato desigual y limitado en relación con las ciencias. No olvidar la catástrofe que significó el dogmatismo de Trofim Denísovich Lysenko (1898-1976) para la genética soviética en la agricultura. Trasladado este sesgado razonamiento científico al campo de la estética, el resultado conduce a dejar en manos de censores la tarea de definir/valorar si una obra de arte se ajusta o no al socialismo, y sabemos lo nefasto de esa censura en la U.R.R.S, con la imposición del "realismo socialista", para las artes y la libertad del desarrollo individual en aquella sociedad. La crítica en arte y literatura no es invectiva y los verdaderos críticos nunca han sido "policías literarios", como lo son muchos parásitos del discurso artístico en la industria cultural capitalista.

### **Conclusiones provisionarias**

Para los detractores del socialismo y a los que nunca ha sabido justipreciar el proceso político cubano a partir de las acciones emprendidas por el Movimiento del 26 de julio (1959), aún con los errores y aciertos, los

sacrificios e injusticias cometidas, las compensaciones, ayudas y bloqueos, la migración de los balseros (calificados despectivamente de “gusanos”) y otros desaciertos en la década de los '60 dentro del circuito intelectual Casa de las Américas, con el “caso Heberto Padilla”, la balanza histórica, se inclina hacia la capacidad de resistencia del pueblo en salvaguarda de la dignidad humana<sup>10</sup> para restituir los derechos de toda índole, madurar en los deberes de la solidaridad con los explotados, ignorantes, esclavos, neocolonizados y enfermos del mundo.

En Cuba, se está demostrando que en poco menos de un siglo de acción revolucionaria, la utopía por un mundo que permita el Buen-vivir, continúa siendo posible, tangible y volitiva, sin eximirla de desvelos, martirologos, desavenencias, errores y rectificaciones filosóficas.

La intención de fondo de estas reflexiones ha sido relevar la importancia del ecomunitarismo para la implementación y avance del socialismo del siglo XXI. Será motivo de otro trabajo, revisar el fenómeno político-histórico, desde la cobertura que ofrecen los sistemas de pensamiento dominantes y demás ciencias sociales, para generar espacios que restituyan el vínculo de discusión entre la academia y las conversaciones cotidianas.

Concordamos en que la economía política es una ciencia que debemos cuidarla de dogmáticos, manipuladores y reformistas, de esos que al poco andar comienzan a ver soluciones coyunturales del populismo capitalista para integrarlas al tránsito socialista. En esta etapa de la evolución intelectual de la izquierda y de los pobres, incluido, por cierto, el protagonismo de la mujer ¿Cuál es la importancia del ecomunitarismo, su

---

<sup>10</sup> “Yo quiero que la ley primera de nuestra Republica, sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre”. José Martí.

contribución inmediata en la educación y en la crítica teórica para profundizar en la conciencia ética y restauren el derecho a la soberanía?

Hay que volver a leer las consideraciones psico-afectivas y tratar de hacer un análisis más acabado de las causas de la renuncia del Che, en 1965, con la revolución que él mismo había emprendido y ayudado a impulsar. La dirigencia de hoy debe volver a preguntarse, sin temor ni demagogia, por qué renunció al Partido, indagar si estaba o no equivocado en la dirección del ministerio de industrias, qué importancia le otorgaba al grado de comandante y cuánto le habrá dolido renunciar a su “condición de cubano” ¿Se ha reparado en la gravedad y radicalidad de esta renuncia? ¿Alguien podría decir que esta pregunta ya es anacrónica y extemporánea? ¿Qué su renuncia obedeció solo a una táctica para no comprometer al gobierno de Cuba, con sus acciones guerrilleras fuera de su territorio? Considero que esta decisión del Che fue un acto de desprendimiento doloroso, un desgarramiento interior y una expresión de conciencia superior; solo con una gran fortaleza espiritual, moral y de principios no negociables, se puede asumir esta trascendental consecuencia. Y tuvo razón, solo lazos de otra clase, no lo “legal”, lo siguen atando al pueblo cubano... Los problemas que advierte el Che en aquella época, siguen estando presentes: errores en la formulación constitucional de la política económica<sup>11</sup>, la función del Partido en el contexto del imaginario de la Asamblea Nacional del Poder Popular y las fallas, en distintas coyunturas del proceso, de la participación de los trabajadores en la marcha productiva. He tratado de Abordar esta delicada y casi no explorada cuestión de las divergencias teóricas entre

---

<sup>11</sup> Al respecto, considero propicio recordar lo planteado por el compañero Fidel en el Informe Central al Primer Congreso del Partido el 17 de diciembre de 1975, cito: “En la conducción de nuestra economía hemos adolecido indudablemente de errores de idealismo y en ocasiones hemos desconocido la realidad de que existen leyes económicas objetivas a las cuales debemos atenernos” (Página 10, Informe central al VI congreso del PCC. 2006)

Fidel y el Che, que espero se profundice, no con intención de favorecer al Imperio, sino para aclarar mejor la pertinencia de la teoría ecomunitarista.

Le pido al pueblo y a los cuadros de dirección que superen definitivamente el culto a la personalidad y al autoritarismo, ambos factores son la negación de una sociabilidad inclusiva y fraterna, poco juiciosa y de subjetividad estrecha. Escribía Amílcar Cabral (Batafá, Guinea-Bissau, 1924-1973):

“Criticar no es decir mal o hacer intrigas. Criticar es, y debe ser, el acto de expresar una opinión franca, abierta, delante de los interesados, basada en los hechos y con espíritu de justicia, para apreciar el pensamiento y la acción de los demás, con el objetivo de mejorar ese pensamiento y esa acción. Criticar es construir, ayudar a construir, hacer prueba de interés sincero por el trabajo de los demás, por la mejoría de ese trabajo” (1969, p.1)<sup>12</sup>.

Con el siglo XXI, la humanidad entra a vivir en el escenario de un cambio de época. Nuestros intentos socialistas, en el siglo XX, han sido temporalmente derrotados y hemos tenido que resistir el desengaño de soportar el vacío geopolítico que hemos vivido con la disolución de la U.R.R.S y la fagocitosis del neoliberalismo a los intentos socialistas en otros países. Ahora hemos reiniciado la marcha, zarandeados por la pandemia del coronavirus (Covid-19), la crisis medioambiental provocada por el desregulado crecimiento industrial y por fenómenos zoonóticos de destrucción de millones de manifestaciones de vida (en los campos y agricultura) y el peligro inminente de la destrucción del medio ambiente planetario.

He afirmado que reeducar es más difícil y costoso que educar en la primera instancia de la escolaridad, más aún en sociedades que no son

---

<sup>12</sup> Cabral, A. (1969). *Aplicar en la práctica los principios del partido*. [www.formación.juventudes.org](http://www.formación.juventudes.org)

escuelas, sino que socializan a los seres humanos con la misma intención de domesticarlos como rebaños en el corral del poder mercantil. El socialismo tiene esta misión pedagógica en alianza con la filosofía ecomunitarista. No dudamos de que el socialismo es un modo transitorio de producción o la base histórica para la transformación de la sociedad capitalista. En efecto, en esta etapa de la evolución del pensamiento de izquierda, el ecomunitarismo, se debe asumir, entre otras consideraciones de fondo, porque:

- a) es una filosofía de la liberación que adhiere críticamente a la corta tradición socialista de la humanidad en el siglo XX.
- b) su obligativo de carácter ético, en esta coyuntura, es una utopía democrática para la participación directa, asociativa y deliberativa del pueblo en el poder, con la relevante dimensión socio-ecológica-medioambiental
- c) en el actuar cotidiano, no se pueden olvidar las tres normas éticas como fundamento del “qué debo-debemos hacer” en todas las interacciones individuales y colectivas (libertad, ejercicio consensual y cuidado de la naturaleza)
- d) postula una ecología económica (frugalidad), con inclusión de la sexualidad y del derecho al placer
- e) es una estética de la liberación para el incentivo a la libre expresión, de forma y contenido, sin censura ni limitaciones dogmáticas, en las artes y en la literatura. Es una forma de validar la ontología de las conversaciones.
- f) Los sistemas de pensamiento (ideologías y discursos prelocalizados), con la filosofía ecomunitarista, tienen la posibilidad de observar la realidad, sin dogmas frente la dialéctica de la historia.

Concluyo esta reflexión haciendo una reverencia fraterna al pueblo cubano por su esfuerzo para sostener un proceso socialista con tantos avatares y expectativas. Entre las Constituciones de las últimas décadas en América Latina, me parece que las más cercanas a la identidad en la diversidad regional, las que tienen más pasajes que recogen la aspiración

popular y las mejores tradiciones y utopías para perseverar en el camino de perfección al socialismo, son la cubana, la venezolana y la boliviana<sup>13</sup> El acercamiento al análisis de la estructura interna de la nueva Constitución de Cuba, cotejando sus partes, es un esfuerzo que merece ser continuado.

Espero que mi país, Chile, salga muy pronto de la opacidad y postración en que lo tiene sumido el pinochetismo neoliberal. Octubre de 2020 será un mes de expectativas para dejar atrás el blindaje jurídico de la dictadura.

## Referências

Academia de Ciencias de la U.R.R.S, Instituto de Economía. (1954). *Manual de Economía Política*. Moscú, Rusia. Comisión formada en 1951 por: K.V.Ostrovitiánov/ D.T. Shepílov/ I.D. Láptev/ I.I. Kusmínov/ LM. Gatovski. México: Grijalbo, 1956 (traductor Wenceslao Roces).

CABRAL, Amílcar. (1969). *Aplicar en la práctica los principios del partido* (partido africano para la independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC. Unidade e Luta. 6 páginas. [www.archivo.juventudes.org/](http://www.archivo.juventudes.org/) / [www.formación.juventudes.org/](http://www.formación.juventudes.org/). Recuperado 3/7/20

\_\_\_\_\_. *Centralismo democrático, crítica e autocrítica* (artigo tomado do libro A Pátria revolucionária, unidade e luta II). <https://traduagiendo.wordpress.com/202/04/28> [File:///C:/Users/Usuario.DESKOP-8503LTT/Desktop/](file:///C:/Users/Usuario.DESKOP-8503LTT/Desktop/) recuperado el 3/6/20

*Constitución de la República de Cuba*. (229 artículos). Ratificada el 24/1/19. Promulgada el 10 de abril de 2019. [www.cubadebate.cu](http://www.cubadebate.cu)

CHE GUEVARA, Ernesto. (1967). *Obra revolucionaria* (organizada por R. Fernández Retamar). México: Era, 1969.

CHE GUEVARA, Ernesto. (26/3/1965). *Carta a Fidel* (año de la agricultura). La Habana, Centro de Estudios Che Guevara. Texto incluido en el libro *Epistolario de un tiempo*,

---

<sup>13</sup> (desgraciadamente, a la boliviana, la derecha y la CIA, acaban de asestarle un golpe de Estado).

editado por Cubadebate. Carta del Che enviada días antes de su viaje hacia el Congo. Un fragmento se publicó en 2006 y la Carta completa en 2019.

CHE GUEVARA, Ernesto. (1965). *Carta del Che a Fidel* (despedida). Año de la agricultura. 23 de marzo de 1965. Publicada íntegramente, por primera vez, en el libro *Epistolario de un tiempo. Cartas 1947-1967*: Oceansur, 2019 (Cubadebate 14/6/2009).

---

CHE GUEVARA, Ernesto. (1965-1966). *Apuntes críticos a la Economía Política*. Editado por María del Carmen Ariet García, Centro de Estudios Che Guevara, publicado en La Habana, por Oceansur, 2006.

LÓPEZ, Sirio. (13/12/19). *La tarea de Sísifo. Ensayo sobras las dificultades para superar el capitalismo*. <http://www.alainet.org/es/articulo/203835>. Recuperado el 13/12/2019

\_\_\_\_\_ (2/6/20). “Una visión ecomunitarista desde América Latina”. *Revista Iberoamericana Social: red social de estudios sociales*, editada por la Asociación Reconocer, Sevilla, España. Entrevista de Mariel Cisneros L, Phd, analista cognitiva, doctora en Difusión del conocimiento. <https://iberoamericasocial.com/una-vision-ecomunitarista-desde-america-latina/> Recuperado el 2/6/20

\_\_\_\_\_ (16/7/20). *Ecomunitarismo y democracia hoy y mañana: ideas fundamentales*. <https://www.Aporrea.org/ideología/a292879.html>. Recuperado el 16/7/20

\_\_\_\_\_ (2010). *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del socialismo del siglo XX*. Centro de Estudios políticos y sociales Mispet. Facultad de Derecho de la Universidad autónoma de San Luis de potosí. Aguas calientes, México: Torres y asociado.

\_\_\_\_\_ (4/7/20). “Las ideas del Che y un breve resumen de la historia económica de la Cuba revolucionaria” (*Ideología y Socialismo del Siglo XXI*), 33 páginas. Publicado en *Red latina sin fronteras*. [Red\\_sinfronteras@riseup.net](mailto:Red_sinfronteras@riseup.net) / [redlatinasinfronteras.files.wordpress.com](http://redlatinasinfronteras.files.wordpress.com) / [qoshe.com/aporrea-ve/sirio-López-velasco/las-ideas-del-che\\_78156212](http://qoshe.com/aporrea-ve/sirio-López-velasco/las-ideas-del-che_78156212). Recuperado el 4/7/20

\_\_\_\_\_ y María Josefina Israel Semino. (2014). *Confieso que sigo soñando, diario ideológico de una generación*. Uruguay, Montevideo: Baltgráfica

---

\_\_\_\_\_ (2009). *Ética ecomunitarista (para el siglo XXI)*. México, publicado por la Comisión estatal de DDHH de San Luis, Potosí. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Enrique Gutiérrez.

\_\_\_\_\_ (22/7/20). *Bases del sistema del Che contra la pandemia y la pobreza: breve aproximación ecomunitarista*. <https://www.aporrea.org/internacionales/a292349>

\_\_\_\_\_ (2020). *Cuba y América Latina, utopía y realidad futura*. <https://www.aporrea.org/internacionales/a2930041.html>

\_\_\_\_\_ (22/5/20). *Notas sobre la nueva Constitución y el socialismo en Cuba* (versión para imprimir). [lopesirio@hotmail.com](mailto:lopesirio@hotmail.com)

LÓPEZ GARCÍA, Delia. (2017). Ernesto Guevara en la revolución cubana: Che. La Habana, Cuba: Publicaciones universidad de la Habana. [SciELO.sid.sid.cu](mailto:SciELO.sid.sid.cu) / [Editorialuh@faje.uh.cu](mailto:Editorialuh@faje.uh.cu)

*Revista uh*, N°284, 20 páginas. FLACSO, cátedra honorífica Ernesto Che Guevara, U de La Habana.

MARX, Carlos. (1971). *El método en la economía política* (selección de diversos fragmentos de la obra del autor "Fundamentos de la crítica en la economía política. Esbozo de 1857-1858". La Habana, Cuba, México: Grijalbo.

P.C.C. (2011). *VI Congreso del partido comunista cubano*. [www.cubadebate.cu](http://www.cubadebate.cu)

P.C.C. (abril de 2011). *Lineamientos del VI congreso del Partido Comunista Cubano*, <http://www.pcc.cu/congresos-asamblea/cong6.php>

P.C.C. (1978). I Congreso. *Tesis y resoluciones sobre la cultura artística y literaria*. Referencia: Fuente Rojas, Ernesto. La Habana: Ciencias Sociales, pp. 467-510. [www.cubadebate.cu](http://www.cubadebate.cu)

P.C.C. (1980). II Congreso. *Resoluciones sobre la cultura artística y literaria*. Pp. 437-445.  
[www.cubadebate.cu](http://www.cubadebate.cu)

P.C.C. (abril de 2016). *Resolución sobre el Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social hasta 2030: propuesta de visión de la nación, ejes y sectores estratégicos*. Comisión permanente para la implementación y desarrollo. Carlos Pérez S. Dirección de Planificación. [www.cubadebate.cu](http://www.cubadebate.cu)

---

SHISHKIN, A.F. (1966). *Ética marxista*. México: Grijalbo (traducción de Andrés Fierro Menú y Adolfo Sánchez Vázquez)

## Literatura y Ecomunitarismo

*José Alberto de la Fuente Arancibia*<sup>1</sup>

### Introducción

“je sème à tous vents”

(yo siembro a todos los vientos).

Sirio López

He tenido el privilegio de ser invitado a participar del homenaje (*festschrift*) que filósofos y otros intelectuales latinoamericanos le rinden a Sirio López Velasco en su septuagésimo aniversario; es decir, en el múltiplo de diez veces siete, acumulador de sabiduría, de estar cruzando las procelosas aguas allí donde los estuarios de los ríos de Nuestra América chocan y se arremolinan, desatando sus energías y presagios.

Quiero hacer una lectura situada de su narrativa ficcional y referencial, con atención especial en lo testimonial, relevando las primeras y recordando que el ensayo, por ciertas características de su lenguaje, es también un relato hermanado a los géneros literarios en el fluir lírico-cognitivo y en los caudales imaginativos que emergen de sus formas. Las redes de significados verbales, que urden las experiencias de Sirio López, van de la ficción a la filosofía y de los conceptos más acotados a las metáforas más envolventes, utilizando el puente de cimbra que arriesga la búsqueda del sentido en la diversidad de variables, materiales, emociones y mensajes. Para mí ha sido una aventura extraordinaria y entretenida la

---

<sup>1</sup> (Chile, Josepepe.delafuente@gmail.com)

lectura de su obra dispersa y ahora “reunida”, en beneficio del humanismo y la antropología. Nada queda fuera del testimonio factual y fantasioso, de las añoranzas de la tierra natal y de los sueños que claman por recrear y restituir lo que se ha arrebatado por siglos al Buen Vivir de los pueblos latinoamericanos. Novelas, cuentos, cartas, crónicas, poemas, biografías, diarios, ensayos, ucronías, los significativos recados a su nieto Sirio Lorenzo y las declaraciones de fidelidad a su compañera María Josefina. La primera pregunta que me formulé fue qué nexos subterráneos revelan sus secretos y cómo orientar a los jóvenes para que dialoguen con un escritor y filósofo que les ayudará a comprender por qué leer es pensar, por qué esta disposición solitaria y silenciosa que es el leer, contribuye al despliegue de la imaginación como suprema facultad de la inteligencia. Bakhtin dice que el objeto de estudio del campo literario es lo que la obra dice y, por ende, cómo nos interroga y cómo nos lee. Y la otra pregunta que me formulé ya al concluir las observaciones sobre su obra, fue de qué manera, la alta exigente de la crítica cultural y literaria (uruguaya y regional), va a reconocer y situar el conjunto de su obra en la historia de las ideas y de la estética continental.

Conozco a la persona, al filósofo y al profesor Sirio López hace más de veinte años. Entre ambos se ha cultivado una amistad a la distancia. Un día lo escuché, por primera vez, en un encuentro académico en la Universidad del Valle de las Campanas, en la ciudad de São Leopoldo, Brasil. Comenzaba a funcionar, en aquel tiempo, la red “Corredor de las ideas del Cono sur”. Desde entonces, hemos tenido encuentros aleatorios, yo en el ostracismo chileno y él recorriendo el mundo académico de regreso del exilio. Nunca hemos dejado de intercambiar ideas, de escribirnos y opinar sobre lo que hacemos y pensamos. Nuestra muy querida amistad se funda en saber quiénes somos, en nuestras convicciones, especialmente en nuestra consecuente acción política común

y los desvelos permanentes por mejorar las condiciones de vida de la inmensa masa de irredentos, pobres, ninguneados y miserables, integrantes de los pueblos del tercero y cuarto mundo. Su ética y propuesta ecomunitarista, como toda utopía que se precie de tal, en estos tiempos de confuso caminar planetario y de ojos que se espantan ante la cruda realidad, aún es poco difundida, negada o ignorada, pero quienes confiamos en la auténtica liberación, tenemos la certeza de que el ecomunitarismo es un adelantado razonar filosófico-político, no solo porque coincide con muchos diagnósticos de la filosofía de la liberación y de los hombres de buena voluntad, sino porque que es un gran paso adelante para asumir la urgente transformación del mundo, la democracia y la soberanía de los pueblos en sus culturas. En un nuevo y revolucionario orden medioambiental, sabemos que se juega el destino de la humanidad.

## **2. Una semblanza de la persona, del filósofo y del pensador**

Nuestro autor es hijo de Manuela Velasco Delgado, fallecida en abril de 2019. Escritora, periodista, poetisa, de nombre artístico Soledad López. Entre sus obras, se destacan la novela *El precio de la miseria* (1960), *Veinte poemas de amor y un olvido* (1968), *Estupor de rosas desveladas* (1986), edición española bilingüe español-portugués; *Duendes* (1994), libro para niños, etc. Es una de las principales figuras de las letras rivarenses; primera locutora de radio y luego de televisión en la misma ciudad. Amiga personal de la poetisa Juana de Ibarbourou. En el archivo de la Biblioteca Nacional de Montevideo, esperamos que se reúnen sus originales de poemas y narrativas, cartas, crónicas, letras de canciones, recortes de prensa, etc. Esta mamá y otros cercanos dotaron a este hijo de carácter afable, sencillo, conversador, reposado para hablar y calmo para explicar sus asuntos, sin ningún aspaviento de “sabelotodo”. Se comunica con sutiles ademanes cuando escucha; reacciona ante el más leve signo de

injusticia como, por ejemplo, auxiliar a los menesterosos que recaudan monedas para saciar su hambre en las esquinas de las ciudades sitiadas por la mecánica y el miedo. Es el sujeto moral de gran potencialidad heurística y de una admirable habilidad para describir, analizar la realidad y los fenómenos sociales contemporáneos. Es un experto en deontología.

En sus cuentos y novelas hay modismos propios del lenguaje coloquial uruguayo, a veces mezclado con el portugués de Brasil. Su carisma es la de un profesor mondo y lirondo que ha sabido mantener en primer plano de su pensamiento, la importancia de Pablo Freire y su epistemología liberadora en rescate pedagógico de los oprimidos por las garras de la indigencia, y a los niños de la alienante educación bancaria. De sus motivos literarios e ideas ensayísticas, de sus entrevistas y fragmentos de ocasión, se infiere que una nación se explica como tal nación cuando tiene merecidamente claro un concepto de su papel en el mundo, que se cerciora de los hechos que cimentan su pasado y de qué manera se concibe en su presente. Ya veremos por qué me atrevo a afirmar que Sirio López, conjuga su horizonte en el mito de Sísifo, se emparenta con el trabajo artístico y social de Erasmo de Rotterdam, de Tomás Moro, de Friedrich Schiller (aunque todavía no ha escrito teatro filosófico), de Miguel de Cervantes, de Williams Shakespeare, de Carlos Marx, del Che Guevara, de José Martí y tantos otros de la riquísima historia cultural y literaria uruguaya, etc., y que estando siempre interrogado e involucrado “en el gran teatro del mundo” de América Latina, su ecomunitarismo está hecho de la misma madera de los sueños y pesadillas de los nombrados, porque su oficio es ser fiel a un concepto del mundo, traducido en el rigor ético de su utopía y en la caracterización de sus personajes novelescos, cuyas apariencias parecieran no tener importancia colectiva. Interesado por algunos escritores latinoamericanos como Benedetti, Sábato, García Márquez y Borges. De este último, le ha llamado la atención el cuento del libro *El Aleph, Deutsches*

*Requiem (1946)* ¿Cuál es la intención de Borges en este cuento? ¿cómo, a partir de la crueldad nazi, se puede alcanzar el bien? José María Valverde sintetiza el argumento de este relato, diciendo que se canaliza a través de un monólogo en que un torturador nazi, antes de ser fusilado, expone su gran coartada metafísica y pseudonietzscheana. Platón tenía la idea que todo conocimiento no es sino un recuerdo ¿se escribe para el olvido? Por ciertas oraciones que emanan de boca del protagonista Otto Dietrich zur Linde, tornan confusa la narración y la posición del autor, dudándose sobre qué nos quiso decir el narrador-protagonista en primera persona. En el *Libro de arena* (1975), Borges incluye un cuento con el mismo título de una novela corta de Sirio López, *El otro* ¿a quién puede interesar la literatura y los sueños de un heterónimo? ¿a la mujer imaginaria? ¿entregarse por amor para dejar de ser quién y perder la identidad personal? Pero lo interesante es preguntarse, desde el cuento *Utopía de un hombre que está cansado* ¿cuánto tiempo de su evolución, la humanidad lo ha dedicado a vivirlo en la honradez? ¿la nieve del paisaje, impoluto por fuera y podrido por dentro, sigue congelando las magnas utopías?

Nuestro autor es un luchador social que no ha vacilado en identificarse con la herencia de Túpac Amaru, entorno cultural de su identidad, que está situado en lo propio del ensayo, en la contingencia radical, en la coyuntura de la protesta cotidiana, en la suma y resta de las vacilaciones y contradicciones de los países latinoamericanos que recorren, de tumbo en tumba, los laberintos de las dictaduras y de las débiles democracias liberales que se gestaron a inicio del siglo XIX en el vientre de la frase “revolución por la independencia”. Nuestro autor comienza a componer su obra en la segunda mitad del siglo XX y se encausa con bríos hacia el siglo XXI; es el lenguaje de la restitución de la utopía latinoamericana, prisionero de la guerra fría y soportando las derrotas del pensamiento divergente de las izquierdas que no han conseguido madurar una propuesta de integración

en las ideas ¿Cuándo falta para que la Pachamama alumbre al hombre nuevo? Como acertadamente lo dice Arturo Andrés Roig: “la magna utopía americana fue la de Túpac Amaru, como respuesta al fracaso de la tradición lascasiana; el bolivarismo será la respuesta al pensamiento utópico gaditano y constituirá hasta la fecha [...] la utopía magna que se mantendrá dentro del latinoamericanismo contemporáneo [...] y el arielismo rodoniano sobrepasa la contradicción entre lo hispánico y lo americano” (Roig, Arturo Andrés, 1981, pág.48) Es razonable aceptar que el tupacamerismo, en el espacio regional del Sur, activó con creces su proyecto; según Roig, ha sido tan importante como la revolución francesa y el ideal de unidad, ejemplo del pueblo quichua. Ante las evidencias históricas y evolución del pensamiento, muy pocos se pueden restar a valorar la importancia de la filosofía de la liberación de Sirio López, con su utopía para el nuevo orden medioambiental poscapitalista, que implica madurez ética y no solo disponibilidad para la protesta, sino y por sobre todo, una gran consciencia política para “pensar globalmente y actuar localmente”, revisando críticamente las teorías, frustraciones y errores socialistas, en medio de la incertidumbre y desafíos que demanda sustituir el colapso y errores del capitalismo en su dimensión grotesca de neoliberalismo.

En uno de los intercambios de cartas por WhatsApp, le digo a nuestro autor que el estudio de su obra ha sido una tarea lenta para no cometer barbaridades críticas. Ahora confieso que el núcleo de su ficción está regido por un estilo decantado, accesible a cualquier lector, sin refinamientos exagerados en el lenguaje ni atuendos preciosistas; en algunos pasajes, fantástico, porvenirista, en tono familiar y político, describiendo paisajes campestres y ciudadanos, donde el narrador trasluce el apego al territorio de sus desvelos y en los primeros encuentros amorosos que deciden las mujeres protagonistas. Hay un sutil dramatismo cubierto por el tráfago de vivir en circunstancias que aparecen en contra de la voluntad y de ciertas

tradiciones. Desencuentros y diáspora, viajes y regresos, angustias y alegrías, felices casualidades, estadías y trabajos parciales para nuevamente emprender otro destino (en el apartado específico sobre su narrativa, trataré in extenso estos asertos)

Aprecio que su ficción no es ajena a su filosofía y a su curioso realismo romántico. De ahí que me atreva a vincularlo al tipo de intelectual del teatro que es Schiller (1759-1805), nombrado en el medio artístico europeo como el segundo Shakespeare de Europa, por la intensidad de su elocuencia estética en el modo de tratar la idea de la libertad en su magistral obra dramática, de resistencia, de voluntad política, de libertad pedagógica, y en contra de las evidencias de la guillotina de la revolución francesa. El joven Schiller, sin dejar de luchar contra el profesor represivo (Karl Eugen) y de la incipiente modernidad que comienza a distanciarse de la naturaleza, “proclama la superioridad del espíritu sobre las necesidades materiales y la guerra: el poder de la libertad sobre la opresión tiránica de la sensualidad, la fuerza de voluntad sobre el poder de la muerte” (Stelingis, Paulius, 1962, pág. 130). Vencer el miedo es vencer a la muerte. Su gran divisa que escribe en una de sus *Cartas*, es declarar que “para resolver en la experiencia el problema político, es preciso tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza” (Stelingis, Paulius, 1962, pág.158), con lo cual, además, funda su teoría del arte (o poética) para avanzar en la explicación sobre el poder ciego de la necesidad que suele imponerse al destino y a la libertad. A partir de esta proyección de la condición humana, cobra mayor sentido el principio que reza “a cada uno según sus necesidades, de cada cual según sus cualidades”.

El gran esfuerzo de Schiller fue afianzar su personalidad y entregarla en forma pura y auténtica a sus espectadores y lectores. Fue él, quien anticipó el daño que provocaría la modernidad al distanciar a la especie humana de la naturaleza. Al observar la poesía de su tiempo, más que ir a

los poemas, dirigió su atención a los poetas. Afirmó que “todo lo que nos puede dar el poeta es su personalidad” (Stelinges, Paulius, 1962, pág. 111). Lo acompañan sus referentes y amigos, entre ellos Kant, Goethe, Hölderling y los que vendrán después a completar la saga de los escritores de la modernidad y del modernismo ilustrado, con la denominación de “poetas malditos”, Baudelaire, Rimbaud, Hugo. En el cronotopo de estos pensadores, la libertad se concibe como superioridad de quien la tiene o la consigue; la naturaleza, como la maestra del universo terrestre. La belleza, como la representación de la idea de la libertad. Nuestro autor, de nacionalidad uruguaya, nació dispuesto a “sembrar a todos los vientos”, a esparcir y encumbrar sus ideas como los niños cuando juegan a los volantines, a ser recordado como vilano, el diente de león transportado por el viento como si la naturaleza lo hubiese dotado de un paracaídas. Aquí pernocta la flor y el polen de la vida declarado en el epitafio de nuestro autor.

### **3. Secuencia de lectura, obras seleccionadas**

En esta secuencia o “tablero de dirección”, quisiera hacer un aporte para los iniciados que se interesen por esta literatura y pensamiento. Evitar la pedantería pedagógica, supuestos equivocados y el exceso de elucubraciones críticas. Hasta ahora, la producción de nuestro autor la he ido leyendo como “papelería dispersa”, en tanto sus obras las he ido recibiendo, a través del ritmo de su producción, antes de que muchas de ellas hayan sido editadas. En algunas ocasiones, me ha pedido comentarios y la opinión crítica sobre estos sabrosos “panes recién salidos del horno”.

En esta secuencia, espero que especialmente los líderes escolares y estudiantes de filosofía, ingresen a este mundo narrativo y textual, de manera absolutamente espontánea, atendiendo el consejo de quienes nos hemos anticipado a leerla. No obstante, tal vez de manera muy arbitraria

de mi parte, recomiendo que atiendan a su interés inmediato, sea por la ficción o la filosofía, la literatura o la política.

Estamos ante una obra lingüísticamente sincrética, es decir, su creador no inicia su escritura a partir de alguna doctrina o criterios formales preestablecidos o clasificados por la tradición; por ejemplo, la cuestión canónica del género o la angulosa existencia del narrador. Por el contrario, varias de sus obras comienzan enmarcando una perspectiva narrativa, cuyo narrador inicial termina convirtiéndose en personaje. Otro ejemplo, convierte a los filósofos congregados en congresos académicos, colegas en la vida real como sucede en *Las Máscaras*, en protagonistas de novela policial. Y en caso de sus obras narrativas no ficcionales, propiamente su filosofía, con la excepción de las obras *Fundamentos lógico-lingüísticos de la ética argumentativa* y *Ética ecomunitarista*, su disposición estilística vuelve y retoma, en su proceso de redacción, los postulados de sus cuasi razonamientos causales. En efecto, lo que aparenta ser una reiteración o insistencia temática, responde sólo a la coherencia y lógica de la argumentación.

Planteado de manera muy sesgada lo anterior, en el ámbito de la ficción, al iniciarse leyendo el cuento *El primer amor* y al conectarlo con *Amor libertario* del libro *Ucronía*, el lector se percata de que en esa conexión está funcionando el obstáculo romántico y racionalista de los percances líricos y sociales tradicionales, con la reflexión ontológica del amor humano. Entonces, dialogar con estos Discursos Literarios en la secuencia que ofrezco, facilitará comprender más entretenidamente este conjunto de obras. Por su parte, en el ámbito de los Textos Narrativos o filosóficos, recomiendo adentrarse por la puerta de los artículos o ensayos breves como *Píldoras ecomunitaristas*, *La tarea de Sísifo*, *Paradigmas emancipatorios en el siglo XXI: el ecomunitarismo*, etc., para ir ampliando el panorama conceptual “más duro” y así disfrutar de la lectura sobre *Ética*

*ecomunitarista, Filosofía de la educación en la relación educador-educando y otras cuestiones de la educación medioambiental.* Respecto al libro *Fundamentos lógico-lingüísticos de la ética argumentativa*, advierto que, si no se poseen los conocimientos previos sobre lingüística contemporánea, podría resultar dificultoso seguir la rizomática concatenación de ideas para validar los fundamentos de la ética argumentativa. Recomiendo, al lector principiante, ayudarse con algún profesor o profesora de lingüística. Y como última sugerencia, volver a releer las obras principales de Paulo Freire, cuyas tesis están presentes en el ecomunitarismo, en especial *Pedagogía del oprimido*, *Pedagogía de la esperanza* y *La importancia de leer y el proceso de liberación*.

La secuencia de Discursos Literarios corresponde a los editados a partir de 2007 y difundidos de manera mecanografiada en circulación restringida por editoriales. La secuencia de Textos Narrativos y artículos no es exhaustiva, aquí solo se han cifrado aquellos pertinentes para este trabajo. En los apartados siguientes, se harán reflexiones críticas a una muestra mínima de ficciones, de textos referidos al ecomunitarismo, ensayos y artículos de nuestro autor. Invito al lector a revisar, en referencias bibliográficas, “Obras de Sirio López, (orientación de lectura)”, después de las conclusiones: cuentos, novelas, poemas, relatos familiares, biografías y recados, relatos filosófico-literarios, filosofía y política ecomunitarista, pedagogía y diarios.

#### **4. Breve perspectiva teórico-literaria**

¿Cuál debería ser el enfoque teórico más adecuado para interpelar y analizar el conjunto de la obra de nuestro autor? A fines de la década de los 60 del siglo pasado, Jean Paul Sartre, se preguntaba: ¿qué es la literatura? ¿cuál es su función en los procesos culturales y para qué sirve? ¿cuáles son sus atributos de lenguaje, sus materiales y formas? Ha

transcurrido medio siglo y, en la actualidad, se puede optar entre más de cincuenta modelos, sin olvidar que las mismas preguntas ya se las formularon griegos como Aristóteles en su conocida *Poética*, artistas de “las Bellas letras” cultivadas en la Ilustración como Emil Zola en su ensayo *La novela experimental* (1880) y luego, cada matriz tendencial adentrándose en la modernidad, fue acuñando ismos que se pueden considerar matrices históricas de la estética del sentido: neoclasicismo, romanticismo, naturalismo, simbolismo, impresionismo, expresionismo, existencialismo, vanguardismo (surrealismo) y las distintas corrientes del realismo, sus deformaciones y negaciones (dadaísmo) en las últimas décadas. En América Latina del último siglo, ha ocupado la escena literaria el realismo existencialista, pasando por el realismo maravilloso hasta llegar al realismo espantoso que da cuenta de los caudillismos, dictaduras y aparatos de estado criminales. Todos han sido fundacionales, en cierto sentido míticos y de transformación. Las expresiones artísticas son los testigos críticos de su tiempo. La complejidad de los estudios literarios está en la diversidad de interpretaciones. No hay lectura de una obra que no opere en la tensión subjetividad-objetividad. Cualquier metodología que se adopte exige una delimitación hermenéutica del objeto analítico, donde intervienen ideologías, teorías culturales, visiones antropológicas, movimientos sociales, etc. “La estética de la recepción concibe la literatura inscrita en el círculo autor, obra, lector. La obra literaria es lo que resulta del encuentro de un texto y de la recepción que se haga de él en el circuito de la producción-circulación-recepción” (Jaus, H. Robert, 2006, págs.175,176). Un porcentaje significativo de teorías literarias y posturas críticas del siglo XX, omiten la evidencia más determinante del objeto de estudio que tienen a la vista, se olvidan de que la literatura es un Arte Verbal y no un producto del “giro lingüístico” estilizado por la pragmática del discurso instrumental que ha desplazado a pensadores como Kant,

Baumgarten, Luckács, Bakhtin, Candido, Koscic, Jauss, Gadamer, Tatarkiewicz, Said, Benjamin, Escuela de Praga, Formalistas rusos y la pléyade de tóricos y críticos culturales de América Latina, entre ellos poetas como Vicente Huidobro y Ángel Rama, entre muchos otros.

Simplemente para acordar nodos de conversación sobre las preguntas formuladas, invito a aceptar que en literatura se descubren y emergen ideas, que sus géneros contienen controversias cognitivas y emociones que configuran sus formas, imprescindibles para restituir lo que se ha perdido e insistir en la energía de sus recursos verbales e imágenes entretejidas en las metáforas que se van archivando en la memoria del futuro, aplicando recursos como las figuras de pensamiento y el “hipérbaton histórico”. De este y de cualquier otro modo, la literatura permite expresar y hacer llevadero lo absurdo, lo grotesco, los enigmas, las veleidades, los laberintos de la felicidad y lo satírico de la vida. De ahí que es tan importante no olvidar que el contacto oral, visual, escénico y el ejercicio constante de lectura de obras literarias, le abre al espectador nuevos espacios estéticos de recepción e inusuales “horizontes de expectativas”. Quienes creen que las tramas artísticas y literarias no aportan nada a la historia de las ideas, o a la filosofía misma, al cultivo de la capacidad de sentir desde la belleza y lo sublime, se equivocan de manera despectiva y torpe, simplemente no entienden la importancia del complemento dialéctico entre la verdad del arte y la búsqueda de la verdad en las ciencias. “El problema fundamental para el análisis literario es el gran número de obras, sobre todo de teatro y de ficción: indagar cómo la realidad social se transforma en componente de una estructura literaria, al punto que ella pueda ser estudiada en sí misma, y cómo solo el conocimiento de esta estructura permite comprender la función que ejerce la obra” (Candido, Antonio, 1965, pág. 1) De este problema emana la idea de realismo y qué es la realidad en literatura, realismo que no se puede

dimensionar si no entendemos la realidad, como lo piensa Ernest Bloch, en algo inacabado y en trance de realización ¿Es independiente el arte, como Verbo artístico, de la realidad? Hacia 1850 comienza a surgir la idea de realismo; para los críticos franceses la literatura consistirá en análisis de la realidad. Desde esta concepción, se comienza a sostener, erróneamente, que la literatura es un reflejo de la realidad, una representación indirecta, mediadora, ajena. A su concepción estética, Zola le añadirá su concepto de naturalismo basado en el método experimental. El marxismo ortodoxo, empeñándose en superar el concepto de imitación, también cometió el error, al entender por realismo el reflejo de la realidad cristalizado en obras para una sociedad orientada al progreso en todos los órdenes de la producción. Sin duda que no es fácil dar por concluidas las interrogantes e imbricaciones del arte con todo lo palpable y visible que hay en la naturaleza, en lo objetivo, en lo sólido. Para el artista de la palabra, la realidad no es solo lo que se ve, sino lo que se vive, se sufre, se trabaja y se sueña. “La realidad es un concepto más extenso que la naturaleza, ya que comprende también las obras humanas” (Tatarkiewicz, Vladislav, 1987, pág. 375), además de los procesos culturales, políticos, económicos, religiosos y lúdicos como entramados ideológicos y visiones de mundo que la constituyen como entidad. Al contemplar o pensar un objeto estético, percibimos que el arte expresa el mundo en cuanto lo crea, lo observa, lo convierte en un para sí (de índole individual y colectivo). El diálogo con las obras nos provee de conciencia histórica como seres sensibles en la fugacidad y permanencia. Para Karel Kosik, “la realidad es la unidad del fenómeno con la esencia [...]; toda obra de arte muestra un doble carácter en indisoluble unidad; es expresión de la realidad, pero, simultáneamente crea la realidad, una realidad que no existe fuera de la obra o antes de la obra, sino precisamente solo en la obra” (Kosik, Karel, 1967, págs. 143-147).

Respaldado por esta sintética justificación teórica, percibo y concibo la producción artística de nuestro autor como narrativa testimonial que va más allá de lo confesional y biográfico. En la noosfera de sus novelas, se siente la intensidad de una interioridad sobre cómo el narrador ha vivido los acontecimientos históricos a través de sus personajes. La misma tensión se observa en sus ensayos, diarios, cartas y pulida exégesis lingüística en la fundamentación de su ética ecomunitarista. En el fondo, su testimonio literario y su obra filosófica, es un debate de consciencia para contribuir a una historia de la convivencia de los pobres y marginados del mundo. En este testimonio, se asume lo que no ha generalizado la escuela pública y la academia universitaria como tópico recurrente, en muchos países de América Latina, en sus programas de formación ciudadana. El tema de la formación ética y de la soberanía política de docentes y estudiantes, el fascismo latente y demoledor de la protesta democrática, el populismo, el mal uso retórico del lenguaje político que tanto fascina a los reformistas. Historia, ficción y filosofía no son disciplinas o relatos excluyentes. En su estilo<sup>2</sup> están las marcas llanas y sin hermetismo que fluyen sin preciosismos verbales ni torceduras de lenguaje. Sus novelas hacen participar al lector más de la moral que de la ciencia o de las fragilidades y fortalezas de la condición humana justificadas en el amor. La cronometría de sus asuntos y descripciones de lugares, no solo atienden al tiempo, sino además al fluir de los acontecimientos en el tiempo. Su muestra un relieve de autenticidad más elevado que la originalidad porque

---

<sup>2</sup> Acoto el concepto de estilo como el conjunto de caracteres lingüísticos, ideológicos y subjetivos de intención artística o científica encarnados en las formas y figuras de escritura (materia e ideas). En arte, estos rasgos, al manifestarse en determinadas intenciones temáticas y frecuencias de la sensibilidad, apartándose o transgrediendo las normas canónicas o dominantes, producen e incorporan distinciones en una o en la totalidad de las obras producidas por un autor. Estas distinciones hacen que la obra sea reconocida por la crítica como única, irrepetible, auténtica y genuina. El estilo del filósofo no es tan diferente. Escribe o habla de una manera directa, la belleza de su palabra es coherencia interna y precisión. Nuestro autor, nombra, define, identifica con los pensamientos, descubre o anticipa realidades. Durante su ejercicio de composición, bucea en los sentidos recónditos del lenguaje, acaricia las palabras en su arcana raíz.

las ideas que circulan en los textos salen de la colectividad y no de una inteligencia aislada; la realidad no se copia, se crea por conocimiento de sucesos, costumbres, pasiones y por desatar lo que no se deja ver. Al afirmar que la obra de nuestro autor es la de un realista romántico, estoy señalando que “lo romántico” se identifica con lo familiar y lo colectivo y que en sus relatos las pasiones reemplazan a los héroes. En arte y literatura, uno de los conceptos más esquivos para acotar (por su plurivocidad) es el de romanticismo. Basta confrontar las conferencias de Isaiah Berlin *Las raíces del romanticismo* (Taurus, 2013, 239 págs), para concluir que no lo consigue. El romanticismo no cabe en una sola fórmula, sus pluridimensiones estéticas y políticas obligan a distinguir tendencias y expectativas. No obstante, en la producción de nuestro autor está la superación de lo real e ideal, la naturaleza como la madre del cosmos terrestre, la reivindicación del erotismo, la rebeldía, lo popular y la perfección del saber que invita al espectador a volar más alto en su mención de la democracia como alfabetizadora de la sensibilidad. En muchas de sus parergas sistemáticamente ordenadas, se nos advierte que es probable que la utopía ecomunitarista nunca se realice. Con esta reiteración, me hace recordar la sentencia de Hördénlin, cuando dice “El hombre es un rey cuando sueña y un mendigo cuando piensa”. El romanticismo descubrió el valor intrínseco de la diversidad; transgredió las normas, límites, cánones y convenciones establecidas; descontento con la realidad social de su tiempo, más que preocuparse de las formas, se orienta hacia la acción vital. Si hacemos una muy somera distinción establecida en la historia de la literatura, se han mantenido tres géneros matrices: Lírico, Épico y Dramático. El primero corresponde al “lenguaje de la canción”, en general la poesía escrita en versos. El segundo, al lenguaje de las gestas heroicas, el fundacional (inicialmente escritos en largas tiradas y luego continúa en prosa. En este género se hermana

directamente el canto epopéyico con la crónica y la historia). Y el Dramático, corresponde al lenguaje de las Artes de la representación, en general lo que entendemos por teatro. García Lorca define estas artes (tragedia, comedia, drama, ópera, etc.) como “la palabra erguida en un escenario”. El paso de la Edad Media al Renacimiento, provocará cambios en el canon épico clásico y en los demás géneros, originándose nuevos modos de vivir que se cristalizan en novelas monumentales como *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (1605-1616).

En la secuencia de lectura, he clasificado la obra de nuestro autor en Discursos literarios (Arte verbal) y en Textos narrativos (Verbo artístico), basado en los criterios de Mikhail Bakhtin<sup>3</sup> deducidos de su teoría, de su estética, de su concepción del lenguaje como signo ideológico seguido de su poética sociológica.

El Arte verbal, en tanto Discurso literario, es una composición dialógica, autónoma, exclusiva de la creación literaria en cualesquiera de sus géneros tradicionales, híbridos y por justificarse, de carácter esencialmente ficcionales que se distingue (de otros usos del lenguaje y la gramática) por su literaridad (materiales de construcción lingüística, simbólica, fonética y temáticos de forma y fondo indivisibles). La gracia del Arte verbal está en la cualidad heteroglósica de su estructura; es decir, en la concurrencia de sus diversas y múltiples voces (enmarcadas) que conversan con la imaginación del lector y que implican una ética de la responsabilidad. El Verbo artístico, en tanto Texto narrativo, es una composición monológica, contextual, casi siempre pragmática y factual, común a la historia y a los relatos de las demás disciplinas, incluidas por

---

<sup>3</sup> Cf. A De la Fuente, José (2017): “Literatura, historia y política ¿lenguajes convergentes y divergentes?”, págs. 70-97, en el libro *Construir cultura de la paz en contexto, aportes de la educación e investigación*. Facultad de Educación, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Deslindes sobre los conceptos discurso, texto, diálogo político, para diferenciar Arte verbal de Texto narrativo ¿Qué hace que una obra sea estrictamente literaria y única?

cierto las Ciencias Sociales y las Humanidades (filosofía, sociología, antropología, periodismo, historia, etc); no son ficcionales y menos fantásticos o surrealistas; no se autoexigen un rango estético de alta tensión, solo una sintaxis ajustada a las normas del lenguaje articulado y una precisión semántica ajustada a conceptos. Los Discursos literarios, en la obra de nuestro autor, son sus novelas, cuentos, poemas, *30 camellos* y *Ucronía*. Los discursos no agotan sus interpretaciones. Los Textos narrativos son: *Granos de Maíz*, *Capri inesperado*, aforismos, *Cartas a Sirio Lorenzo*, *Píldoras ecomunitaristas*, todos los textos de filosofía y política ecomunitarista, notas, ensayos, tesis pedagógicas, diarios, polémicas, artículos académicos y lingüística.

Vivimos sometidos a una influencia mediática y digital en que las experiencias estéticas se confunden con meras explicaciones infundadas y opiniones vacías. El doctor en filosofía Leonidas Morales, en su libro *La escritura de al lado, géneros referenciales* (2001), al referirse a la relación género-discurso, plantea el problema del testimonio, incluyendo en los géneros referenciales a la carta, (auto)biografías, memorias, relatos intimistas, ensayos, reportajes, discursos legitimadores del poder, diarios íntimos, cuadernos y agendas del diario, entrevistas, notas, resúmenes, tesis, crítica literaria, ponencias, artículos de revistas académicas, etc. En los géneros referenciales, nuestro autor coincide con el sujeto de enunciación, son lo mismo; en cambio, en las ficciones hay perspectivas narrativas en función de los estilos directo, indirecto e indirecto-libre. Cuando el narrador no pertenece como personaje a la historia que se cuenta, se califica de heterodiegético como ocurre en la novela *Quijote* y cuando pertenece a ella, de homodiegético como ocurre en las confesiones personales y diarios. Y finalmente, el narrador testigo como en *A la sombra del Vesubio*, *30 camellos* o *La luna baja*, cuya modalización transforma a un supuesto narrador o a un personaje incidental en contador de la

historia como sujeto de enunciación. Estas perspectivas son estéticamente importantes porque permiten que la ficción haga lo que solo ella puede hacer e incorpora al lector en el diálogo con los personajes y las emociones que configuran la historia.

### 5.- Discursos literarios: comentario y análisis

Por razones de espacio y extensión, no es posible dar cuenta de todas las obras registradas en la secuencia. Nos concentraremos en el cuento *El primer amor* y en las novelas *Las máscaras* y *Los exiliados*. Antes de este empeño, revisemos algunos alcances de transtextualidad<sup>4</sup>.

El cuento, en su definición, es un relato breve de acontecimientos y situaciones significativas que se ensamblan a una historia. *Ucronía*, por su parte, es un libro aparentemente misceláneo, que se estructura en cuatro bloques de motivos con el ameno propósito de compartir la propuesta ecomunitarista sumergida en la ficción. La filosofía no está al margen. El autor declara que hay guiños a Thomas More, Voltaire, Marx, Borges y hasta Pablo Coelho. En una segunda advertencia, dice “El lector interesado descubrirá en la bibliografía final los libros donde podrá encontrar la exposición técnica de las ideas que aquí divulgamos” (pág.7). En apariencia, al lector lo toma de la mano para comenzar a caminar por el mito de Ariadna, el laberinto y las sorpresas de la vida. El lector va a la última página, la 123 del libro, y solo encuentra 12 obras ajenas a la ficción; si ignoran las obras anunciadas, no le dicen nada. Pero al entrar a los

---

<sup>4</sup> En el conjunto de cuentos *Ucronía*, según la teoría de Gérard Genette expuesta en su libro *Palimpsestos, la literatura en segundo grado* (Taurus,1989), se evidencia el fenómeno retórico de transtextualidad (modo de enunciación). Consiste en reconocer que un cuento o entre los cuentos que componen un libro, están o se establecen relaciones manifiestas o secretas con otros textos y personajes que van de un cuento a otro en peripecias distintas. Las relaciones transtextuales son muy variadas, pueden ser citas, alusiones o evocaciones, dedicatorias, epígrafes, advertencias, paratextos, architextos e hipertextos (textos injertados entre ellos), etc. Según Genette, esta diversidad de textos es un fenómeno derivado de la literariedad. “No hay obra literaria que, en algún grado y según las lecturas, no evoque otra” (pág. 19 de obra citada). Esta técnica provee al lector y al crítico en la posibilidad de desplegar al máximo el abanico de las interpretaciones (cruces intertextuales). En la obra de Sirio López, esto es recurrente.

relatos, se infieren sentencias como estas: el dinero, sin función ecológica, conduce al suicidio de la humanidad. Para evitarlo, hay que integrarse a “Una jornada de Almotásim en Tlön”, formar una familia hasta experimentar los casamientos colectivos, organizar la agricultura de la biodiversidad, leer a Borges, gozar del invento de la siesta, saciar las apetencias conyugales con pareja única o en colectivo. Imaginan cómo será una clase sobre naturaleza y sexo, con el profesor y los estudiantes desnudos. De pronto aparece el texto *Amor libertario*, controversia sobre qué es el amor y el derecho a pernada. La controversia pareciera resolverse en la comunicación simétrica y se insinúa la solución del ejercicio electoral planetario, universal. De pronto aparece el planeta de Karnok, la tierra ya no existe, los terrícolas han sido todos envenenados, aunque quedan algunos con vida en la vía láctea. Los sobrevivientes tienen ansiedad de un profeta, de alquimistas o adivinos que son buscados por La Gitana, La Vieja, La Niña y El Caballo. Se abren las puertas de un convento para estudiar filosofía, recinto donde nadie se habla, se saluda ni se conoce. Por esta tartamudez del alma, las autoridades del convento reconocen que allí hay buena convivencia. Por apresuramiento más que por meditación, la vida ya no concuerda con la naturaleza. En estas condiciones, a creyentes y ateos, no les queda otra opción que inclinarse a la práctica religiosa. Solo los alquimistas saben dónde está la verdad. Finalmente, se preguntan ¿tienen identidad, solo aquellos que se reconocen en la felicidad? Una pareja de sudacas, ambos monógamos heterosexuales, un día cualquiera llamados por sus sexos, deciden poner a prueba su virginidad. Se supone que lo hacen por primera vez en el confesionario del convento. Terminan sus estudios con calificaciones destacadas, se casan, tienen hijos y viven para siempre en el supuesto de su identidad.

En el contexto del párrafo anterior, funciona el argumento del cuento *El primer amor*, ya en su título, comienza a evocar algo interesante. Desde

la experiencia, el cuento posee al menos dos denotativos: el explícito, el que se lee en superficie (realidad) y el implícito que el lector descubre en alguna parte, la oculta o secreta confesión del narrador (fantasía) ¿Qué nivel de motivos es el verdadero? ¿El cruce de lo real y lo ficticio como tercera dimensión, su mensaje enigmático? ¿El desenlace o lo que no se termina de contar, lo sobreentendido? ¿El núcleo del argumento o la interpretación del lector? No se puede precisar si en el texto del cuento *El primer amor* de *Ucronía* todo se hace dentro y fuera del tiempo terrestre, más allá de la gravedad y muy dentro del espacio sideral. Las distancias están superadas por la intensidad de la pasión, donde la luz es un destello del silencio y la oscuridad un resuello de infinito. Todo se sujeta al vacío que está lleno de energía creadora y de partículas invisibles. En el cuento, el amor entre Marcos y María es imposible, ímpetu y tormenta romántica. La evocación de Romeo y Julieta, al lector le anticipan su destino. Marcos se enamora de una mujer pelirroja, joven como él, de una clase social que es distinta a la suya. Para ella, su breve contacto y furtivos encuentros, la empujan a deslizarse por la irrefrenable atracción del amor a primera vista. El tema del cuento, a través de nueve episodios, está bien tramado y resulta ágil e interesante al leerlo o escucharlo. En algunos tramos, hay excursos y explicaciones del personaje protagonista, desdoblado en la omnisciencia del narrador indirecto libre, que tienden a reducir la dinámica de las acciones, la concatenación de anécdotas y el decurso de las peripecias que gozan y sufren quienes participan de la historia de los enamorados. La moraleja es un tópico dramático de la literatura clásica. Más que un recurrente efecto de las pasiones y del flechazo de cupido, es la falta de libertad impuesta por una sociedad retrógrada, que le otorga al matrimonio la licencia de convertirse en gendarme del patrimonio familiar y de clase. El mensaje destapa, en la superficie de la experiencia sociofamiliar, el peso negativo de tradiciones, costumbres y valores de una

sociedad agraria machista, moralista, que impide la plena realización afectiva de los jóvenes, debido a los prejuicios inculcados por una educación conservadora y religiosa inquisidora de padres incapaces de concebir otras formas de realización. El cuento siguiente de *Ucronía*, intitulado *Los deseos*, es una especie de intertexto con el ya comentado; Marcos continúa actuando entre los personajes. Su protagonista, el Maestro, da consejos a los jóvenes para cada estado del pensamiento y control de sus pulsiones. Marcos es recompensado en su dolor (suicidio involuntario de su amada) al aceptar las sentencias de su Maestro, quien le enseña que en el desprendimiento reside la auténtica libertad, que en la superación de los deseos se canaliza la plena autonomía individual.

A continuación, invito a compartir mi lectura de la novela *Los exiliados y otros relatos*. Este discurso da cuenta de un viaje por el exilio, que se establece por un tiempo de formación académica en la Universidad de Lovaina, de una pareja de sudacas que buscan refugio y acogida, abandonando obligadamente su país natal ubicado en un territorio de América del Sur. Es la década de los 70, período de dictaduras y de la canonización del neoliberalismo. Es la expresión de la tormenta romántica y de las pesadillas provocadas por intentos revolucionarios derrotados; por las fantasías e incertidumbres del mañana cada vez que la pareja, lúcida y deslumbrada, comienza un nuevo día haciendo el amor, estudiando filosofía y lingüística, ideando cómo rescatar a la patria de los designios del dictador. Ingresar a Leuven es convertir en realidad el imaginario de un nuevo hipérbaton histórico, revivir sin plan preconcebido la fenomenología histórico-novelesca de *El Elogio de la locura* (1511) de Erasmo de Rotterdam y la *Utopía* (1518) de Tomás Moro. En estas correspondencias novelescas, *Los exiliados* es un acto de fusión de la memoria, con los desvelos de los filósofos y políticos revolucionarios de todos los tiempos. La disposición de adaptarse y comprender cómo vencer

temores, disipar dudas y no decaer en el intento. También están agazapados, en alguna parte del inconsciente literario del narrador, los cuentos de Edgard Allan Poe, especialmente *La carta robada* (1843), donde su narrador protagonista, Auguste Dupin, ejerce el oficio de investigador - en este caso de la pareja de exiliados-, para esclarecer la pérdida, el delito o el asombro, aplicando el método, las conjeturas adecuadas y la observación científica sobre realidad. En la novela hay dos enigmas (uno al menos podría ser considerado de ultratumba): el anacronismo fantástico situado en el siglo XVI, con la aparición de la Gran Dama y cómo llegan las ropas de ese siglo a juntarse en un viejo baúl extraviado, con los atuendos del siglo XX. Esta casualidad alucinada es inexplicable, les provoca una suerte de temor religioso que los hace retroceder en el tiempo hasta volver a 1519 ¿Qué tiempo es real, el que se vive en la ficción de las ideas o el de las remotas pesadillas y sueños? ¿El que se acumula en la memoria como en los cuentos fantásticos de Cortázar? Los protagonistas, como ya se ha insinuado, son militantes revolucionarios de un país suramericano, residentes temporales en calidad de exiliados políticos, portadores de documentos falsos con los alias de Simón y Carolina.

La novela se estructura en nueve episodios bien concatenados, con descripciones siempre en movimiento. Desde la filosofía, el mundo circundante debe convencerse de que “de nada sirve dedicarse a pensar si no se tiene entereza para decir y comunicar lo que se piensa” (pág. 82). Este predicamento está presente en la boca de los estudiantes y profesores, es comentario recurrente en las casas de huéspedes y en los métodos pedagógicos que establece una especie de anacronismo, vigencia o permanencia intemporal de los ejercicios de Tomás Moro y de Erasmo de Rotterdam. Para los jóvenes, ambos sabios y políticos, siguen vigentes entre los disidentes del pensamiento único que instala el capitalismo como mercancía del espíritu. Sienten la necesidad de repensar el mundo, siendo

*Utopía* la obra crucial en el firmamento monárquico, una de las primeras expresiones de la consciencia crítica en los instantes fundacionales de la modernidad occidental. No se renuncia a continuar la lucha, sino por el contrario, con más ahínco se preparan para entrenar la inteligencia juvenil, rememorando la validez del trivium, el cuadrivium y la educación basada en la experiencia y en la lógica del pensamiento crítico. De esta forma, la trama novelesca ofrece pensar en “otro mundo posible” y validar la vuelta al humanismo poscapitalista en las dimensiones del ecomunitarismo. Los motivos contenidos en los episodios más relevantes, redactados sin divisiones, son los siguientes: 1) La incorporación al mundo de la Gran Dama, comienza con Simón y Carolina, ingresando a Francia con documentos falsos. Duermen en un hotel parejero deprimente y “sin convicciones” para el amor. Por falta de dinero, la noche siguiente se van a dormir a una plaza. 2) Al tercer día, Aniceto Antonio los lleva a su buhardilla y los convence de que ya no pueden regresar a su país. Recorren algunos lugares de París. 3) Reunión con Rubio y doce compañeros más. Daniel les sugiere viajar a Bélgica. Van transcurriendo cinco años que sus familias no saben de ellos. En Leuven, les impresiona la gran fábrica de cerveza Stella Artois y cientos de bicicletas estacionadas en el patio de la estación. Son hospedados en un convento de monjas del siglo XIII. 4) En Bruselas, trámite en la ONU para refugiados. 5) Cena de bienvenida preparada por Bart. Les dan de comer chorizos blancos con puré de manzana, plato flamenco. Encuentro con el cura Bénguinage. 6) Ingreso a la universidad, encuentro con el profesor Olislaguer, el secretario académico Wenin y fiesta de disfraces. Los primeros libros que compran son *Elogio de la locura*, *Utopía* y María compra *Historia del ducado de Brabante*. 7) Traslado imaginario y fantástico que los conduce al encuentro con la Gran Dama (Grootjuffrouw en neerlandés), quien solo muestra rostro y manos. Desaparecen los enseres domésticos y dejan de verse otras

cosas; al fondo del jardín comienzan a pasearse religiosas vestidas de gris. María y Roberto empiezan a sentirse exiliados en un territorio abstracto, en el “año del calendario del Señor, 1519”. 8) En una de las aulas de la Facultad, el profesor Waellens les dice: “Erasmus pasa mucho tiempo aquí, al servicio del alma de nuestro rey; además, el profesor Joan Vives es muy amigo de Erasmus. Wallens, le pide a Roberto su opinión sobre la *Lógica* de Aristóteles. Este responde: “En rigor, esa lógica aristotélica no parece muy fructífera a la hora de crear nuevos conocimientos sobre la naturaleza, los animales y el ser humano, que pudieran tener usos prácticos en la vida cotidiana”. María estudia *La Celestina* en sus temas de corrupción, prevención contra el amor cortés y blasfemo y la lucha entre opuestos. El narrador concluye que “cada valor guarda dentro de sí, su vicio”.

9) En el día de las aulas, preside el alegato Tomás Moro y el primero en disputa es un bachiller, y tercian el profesor Crabbe y Roberto. El bachiller les dice que estos intelectuales se pierden en “cuestiúnculas”. Finalmente, Erasmus abandona la mañana, diciendo: “no hay que abandonar el peso de la erudición y la ironía”. María y Roberto, al concluir el encuentro, deciden ir al mercado de la ciudad, compran dos pájaros hermosos y los dejan en libertad ante el asombro de la gente.

La novela comentada, sin duda, es una aventura intelectual, donde los fantasmas de la subjetividad conviven con los razonamientos de profesores e investigadores universitarios, entrenados para mantener actualizados los pensamientos de los ancestros que han expuesto su vida por el derecho a pensar ¿*Los exiliados* es una novela policial? Tiene algunas características, pero en propiedad no lo es. En ella, el narrador se sirve de una suerte de diario de vida, público y académico, para expresar cómo ciertos sucesos personales contribuyen a perfilar identidades. En la novela no hay un detective policial a la usanza del que actúa en la novela gótica o negra, pero hay indicios, huellas, misterios, rastros e imprevistos

que perfilan la intrincada sociabilidad universitaria. En esta novela todo se descubre a favor de la reivindicación de las ideas.

Por su parte, *Las Máscaras*, es una novela que recrea la sofisticación de los conflictos existenciales, acaecidos al interior de la alta academia universitaria, donde los filósofos estudiosos de la construcción y efectos del pensamiento de ilustres camaradas de oficio, reflexionan en torno a la obra de Jean Paul Sartre y su legado; se informan y discuten enmascarando sus propios dislates amorosos, en encuentros solemnes y organizados, agregando una pizca de turismo académico y una cuota de suspenso "por todas esas muertes" que acarrearán las picardías de la vanidad y de la infidelidad. Es una novela que se reconoce ágil, entretenida, que podría situarse en el gótico tardío del siglo XVIII, cuya trama abierta y sin comentarios moralizantes, motiva al lector para que llegue a pensar que el erotismo entre académicos es un laberinto hacia el nihilismo. El espacio sociocultural donde se sitúa el relato, remite a las muertes de distintos profesores en los sitios y en las fechas del Carnaval de Venecia; los protagonistas son investigadores universitarios que no han integrado a su vida real, con la misma reciedumbre existencial del autor de *La náusea* (1938), *El existencialismo es un humanismo* (1946), *Manos sucias* (1948), etc., los propósitos edificantes de la consecuencia del arte de pensar; sus círculos de convivencia y ritos académicos, abundan en vivencias de vacío y soledad que se les van convirtiendo en la peor de las compañías. *Las Máscaras*, es una novela que se lee de "un tirón"; considero que es una excelente "metáfora epistemológica", cuyos protagonistas, los profesores-investigadores de filosofía, sufren la endogamia de círculos cerrados, parte de su tiempo lo dedican a elucubrar para sí mismos hasta no poder esconder sus deslices personales. No es sencillo saber o apostar que su narrador (en tercera persona, indirecto libre) posee un sutil y agudo escarpelo de ironía y humor. Novela redonda, simpática, abierta, rompe

con el rigor y pesadez de la escritura conceptual que tiende al hermetismo y a los bostezos del lector. Es una novela intelectual portadora y expuesta al debate de ideas. Nos recuerda las consolidadas novelas y ensayos de Thomas Mann, de Aldous Huxley, de Albert Camus, de Robert Musil, de Virginia Wolf y de modo especial a *El hombre de la rosa* (1980) y *Apostillas al hombre de la rosa* (1985) de Umberto Eco. En *Las máscaras*, el escalpelo que se usa para acometer crímenes no es el instrumento más pertinente para conciliar el “amor a la sabiduría” con el amor “al prójimo y prójima” en la práctica del mismo oficio. En este espacio, las ideas parecieran derrumbar el proyecto sartreano; hay estados de ánimo atiborrados de figuración académica, afectos tormentosos, simulaciones, atracciones fatales. Y todo ocurre en medio del más solemne boato discursivo.

Esta novela también puede ser vista como la continuación de la parodia o sátira menipea, donde habla más la muerte que la vida, la ironía que el destino, la farándula que la filosofía, el manotazo que la caricia, respetando por cierto las cláusulas de los programas y el tiempo de alocución de las ponencias de cada profesor. Esta novela es cognitiva, se presta para divagar, en boca de los protagonistas, sobre cuál es el real aporte del pensamiento de Sartre a la filosofía y política contemporánea, sus verdaderas razones y motivos. En su calidad de relato permeable a la vida política, literaria, científica, a lo concreto de la existencia, la novela se justifica en la importancia de la ética, la religión, la psicología, el análisis del discurso, porque en general abarca el campo y función de las humanidades. Es obvio que la realidad del mundo universitario incluye las ideas. La finalidad de fabular en una novela intelectual es hacer filosofía. Trascender, construir identidad, establecer la diferencia entre el pensar sistemático y la intrascendencia de la vida cotidiana. Es también una novela policial, no solo por el nudo de su argumento y las intrigas, sino además porque los crímenes ocurren tras el telón de un carnaval,

coincidente con la fecha del festejo a un colega. Angélica, la profesora mexicana, secretaria ejecutiva, se metamorfosea en detective, dada su posición privilegiada en la burocracia universitaria, el acceso a la información confidencial y los hallazgos de la policía. Aquí todo es dual y ambiguo, sutil, silencioso, cínico, huidizo, hipotético, miradas cómplices, pero los crímenes se van aclarando de manera verosímil según el dominio analítico de los agentes. Las víctimas aparecen muertas, desnudas o con poca ropa. El modo de mentir es atestiguar la verdad a través de hechos consumados.

La parodia y la ironía se configura alrededor del homenaje a la persona y pensamiento de Jean Paul Sartre. Durante los días del congreso, los contertulios no pueden omitir y faltar al decoro de despedir a los colegas que van muriendo. Los temas de las ponencias son contradictorios con los sucesos de cada día. En la última mesa del programa sobre filosofía política, le ceden la palabra al joven brasileño Claudio Silva, para que exponga el tema “Una propuesta filosófica para el siglo XXI, el ecomunitarismo”. En el ínterin, Angélica informa que el profesor Ugo Jervolino ha sido hallado muerto en la torre de la catedral de Torcello. En el acto de clausura, la presencia de Sartre ya se ha esfumado en medio del disfrute del cóctel de despedida. Los extranjeros, regresan sin novedad a sus casas. La máscara de los ciudadanos, profesores y turistas carnavalescos, ha cumplido su cometido: ocultar, modificar y alterar la vida cotidiana. Detrás de ella siempre hay una amenaza, pareciera que la más recurrente es el propio rostro ¿Qué queda al sacarse la máscara? La otra facción del rostro, la farsa. Tras una máscara, “una sucesión de acontecimientos misteriosamente encadenados por una fuerza oscura, subterránea, embrujada o demoníaca” (Cerde, Martín, 2014, pág. 30). La fantasía se hace tan verosímil, que pareciera que solo se puede decir y encontrar la verdad en las obras de ficción.

## **6.- Textos narrativos: comentario y análisis**

En la breve perspectiva teórica que he trazado más arriba, he afirmado que la obra de nuestro autor es un debate de consciencia para contribuir a una historia de la convivencia de los pobres y marginados del mundo. Para concluir, en este apartado daré solo algunas pincelas sobre sus ensayos y obras más complejas, precisando la importancia de la antropología poética y la crítica literaria, conectando con la teoría y estética de Mikhail Bakhtin.

Néstor García Canclini, estudiando la obra de Cortázar, nos aporta un novedoso complemento hermenéutico a la antropología poética, disciplina híbrida compuesta de filosofía y literatura. A través de ella, se abordan los dilemas del hombre actual, ubicando al investigador desde el “entre-lugar” de la posesión del mundo y de la relación con él, entre razón y poesía, entre lo individual y lo social, entre el aquí y la trascendencia (que en este caso no es religiosa). Esta antropología, sitúa los discursos y los textos narrativos y nos despeja la mirada hacia la perspectiva disciplinar donde concurre la literatura y la filosofía. Concibe la literatura como “una empresa de conquista verbal de la realidad” (García Canclini, Néstor, 1968, pág. 94). Por su parte, la crítica literaria, es una disciplina comprensiva, interpretativa y analítica que facilita percibir contradicciones y emitir juicios, mediadora entre el autor, el lector, lo que dice y valoran las obras, sus recursos expresivos, y la realidad plasmada en la visión de mundo que contienen. La crítica, para no caer en arbitrariedades, presupone considerar la historia cultural. Las obras no se pueden abstraer de las circunstancias en que son creadas o pensadas. En efecto, la crítica es una forma de observar los objetos estéticos y los pensamientos ajenos con voluntad de entender.

En la obra de nuestro autor, se evidencia una ética de la autenticidad y una consciencia de alteridad que transgrede el orden establecido desde la rebeldía solidaria, acogedora, exigente con los deberes y derechos. Su ensayismo filosófico es una contribución a los estudios eidéticos. “Escribe con fe en las utopías y no elude las peripecias cotidianas que experimentan los pobres para sobrevivir. De manera oracular, asume el futuro como destino, no elude lo trágico ni la hipótesis antropológica del hombre reconciliado” (De la Fuente, José, 2014, págs. 29-36). Su utopía ecomunitarista para un nuevo orden ético y medioambiental poscapitalista, es un brillante juego de posibilidades en medio de la tragedia que podría vivir la humanidad de aquí a un corto plazo. En este eventual escenario trágico, a quienes niegan la sociedad de clases, los daños del capitalismo extractivista y las dictaduras, se les volverá a preguntar y a rendir cuenta en qué contribuyó su “don salvífico para salvar a los pueblos...”. Lo más insinuante es que su obra nos convoca a la posibilidad de redimir y transformar la historia de la humanidad en otra vida, en recuperar el planeta tierra para solazarnos nuevamente con la naturaleza.

Si aceptamos que no solo la literatura, sino que cualquier pensar crítico da cuenta de hechos insólitos y espectrales, los rasgos ensayísticos de nuestro autor, se agrupan en sus géneros referenciales identificados en los textos de filosofía, política y ética ecomunitarista; en el curioso compendio *María y Cartas a Sirio Lorenzo*, en sus cartas, biografías, aforismos, tesis pedagógicas y lingüísticas, polémicas, artículos, etc. Esos rasgos son: 1) La ocasionalidad, especie de herejía con el presente, transgresión y búsqueda utópica. 2) El corregir y retocar de manera que, en textos distintos, se vuelva a lo mismo desde diferentes- ángulos, lo cual contribuye a tomar distancia y decantar ideas (Cerde le llama a esta práctica “función heurística de la escritura”). 3) La incertidumbre o trazado del destino de los pueblos (violencia, demagogia, despojo,

servidumbre, clamor, rebelión, revolución, cambiar la vida y el mundo). Cuando una revolución es sofocada es la utopía la fracasada. “La experiencia está señalando que la ineficiencia de las izquierdas no garantiza la razón ni la eficacia de las derechas. Cada generación tiene su tiempo, pareciera que el nuestro es el de las ruinas, de los vestigios y de la añoranza romántica” (Cerda, Martín, 2014, pág. 55). 4) El pensamiento interrogativo es un rasgo medular en las evidencias que presentan los argumentos de la obra de nuestro autor, incidencias que dependen de la situación histórica. Saber a qué atenernos es aprehender el presente para encarar el destino. Las obras que mejor representan este rasgo son *Fundamentos lógico-lingüísticos de la ética argumentativa y Ética ecomunitarista*, ejercicio incesante y persuasivo de los cuasi razonamientos causales que exigen un alto grado de honradez, desprendimiento y consciencia, especialmente en el ámbito del respeto a la diferencia en la integración intercultural.

Para los recién iniciados o legos en esta filosofía de la liberación, recomiendo comenzar por los siguientes textos y discutir sus lecturas en tertulias grupales, con el propósito verificar los rasgos del ensayismo y reconocer las dimensiones del ecomunitarismo, según este orden: 1) *La tarea de Sísifo, ensayo para superar el capitalismo*. 2) *Ética, ecomunitarismo y la antropología de la pedagogía del oprimido en el siglo XXI*. 3) *Paradigmas emancipatorios en el siglo XXI: el ecomunitarismo*. 4) *¿Por qué luchamos? - por el disfrute compartido de la vida, cuidando el resto de la naturaleza-* 5) *María y cartas a Sirio Lorenzo*. 6) *Confieso que sigo soñando* y cerrar este primer círculo de lecturas con la novela *Las máscaras*.

Ahora trataremos de responder a la pregunta qué es el ecomunitarismo desde la estética. Lo distintivo está en la belleza de pensar de quien comienza por la búsqueda filosófica y simultáneamente se aventura por en el maravilloso lenguaje de la verdad del Arte verbal.

El ecomunitarismo, pensado desde la estética, si los situamos sin reducciones, es creacionismo porque inventa mundos nuevos y cuida la gramática de la reflexión. Aquí la creatividad va acompañada de pensamientos, modelos y métodos novedosos que estaban ausentes en la capacidad operativa del lenguaje, más aún en nuestro mundo actual corroído por la mediática, el pensamiento instrumental y la tergiversación de la realidad gracias a la impunidad de las posverdades<sup>5</sup>. El creacionismo es una nueva “ganzúa” intelectual, cuya teoría se deduce a partir de la evolución y destino del planeta tierra en medio del colapso del capitalismo. Su sello reside en la posibilidad del hombre nuevo al que aspiraba el Che, donde la realización humana participa de productores libremente asociados sin mediar mecanismos mercantiles. Aquí se vive la experiencia del hombre en armonía con la naturaleza. No es una estética ex nihilo porque proviene del devenir histórico de los pueblos en sus culturas. Si la estética es la ciencia de la cognición sensorial, se puede responder por qué la sensibilidad es parte estructural de la condición del hombre en su ámbitos culturales, históricos, sociales y económicos. Lo distintivo de la experiencia estética es la intrínseca relación entre emoción y pensamiento. Para Alexander Baumgarten (1714-1762), quien concibió una estética de la sensibilidad y del conocimiento, nunca se debía prescindir, para percibir la belleza, del análogo de la razón, integrando en este “análogo” a la intuición, al sentido común, a la capacidad de reflexión y al razonamiento.

El ecomunitarismo, al situar a los seres humanos en la preocupación central de la liberación, releva la importancia del respeto a la diversidad y a la diferencia. Tal vez con este predicamento no estamos diciendo nada original porque el romanticismo, en su remolino de ideas y sueños,

---

<sup>5</sup> Al respecto es muy inspirador recordar y buscar correspondencias con el poema “*Arte poética*”, del libro *El Espejo de Agua*, 1916, del poeta chileno Vicente Huidobro. Emulando uno de sus versos, se podría decir que el ecomunitarismo es un pensar que abre mil puertas. Se encuentra en <https://www.memoriachilena.gob.cl> (DIBAM)

descubrió el valor intrínseco de la diversidad y fue hostil a la estandarización y a la simplificación. En el artículo *Identidad y alteridad de América Latina en el desarrollo de la filosofía latinoamericana*, nuestro autor señala que la sociedad liberada debe concebirse pluri e intercultural, incluyendo a los indígenas “aplastados por totalidades foráneas [...], donde el nuevo orden analéctico será el del reconocimiento igualitario del otro en tanto que otro en una mutua identificación” (pág.60)”. En el ensayo *La tarea de Sísifo*, nuestro autor-pensador desdobra su perspectiva y se convierte en heterónimo del personaje mítico, condenado por Tánatos, a vivir en el inframundo de la ciudad de Éfira, antiguo Corinto, castigado por el resto de su vida al no poder dejar asentada una roca en la cima de la montaña. Pareciera que la sabiduría de la persuasión nunca alcanzará para concitar la adhesión de todos, sacar a Sísifo del lastre de la indiferencia y falta de criticidad. No se abre el entendimiento para explicar qué impide sumar fuerzas en comunidad. Las derrotas de los revolucionarios sisifienses en América Latina, aumentan la diáspora de los perseguidos, exiliados, silenciados y muertos. De pronto, Sísifo, se percata de que sus escritos no podrán circular ni ser leídos en otros países, ni siquiera ser difundidos por otros filósofos, cuyos resquemores son incomprensibles. En este contexto desaparece la URRS, se produce el éxodo de balseiros de Cuba hacia Usamérica, el turismo se erige como otro modo de invasión y justificación económica capitalista; en la actualidad, Salvador Allende y las ideas del Che, casi están olvidadas; en otro territorio, se desnaturaliza la revolución nicaragüense. En Bolivia, algunos políticos muy cercanos a Evo Morales, comienzan a justificar una rara ideología indígena neoliberal y a Evo lo destituye un puñado de fascistoides. En el período de Trump, el pueblo usamericano comienza a debatirse en una guerra civil de baja intensidad (un pueblo armado no para luchar por su liberación, sino para matarse entre ellos por cuestiones

raciales, entre otras obsesiones). En el país natal de Sísifo, el Frente Amplio es derrotado. En un ámbito crucial para la izquierda ¿cómo es posible que todavía no circulen estudios con las razones de las derrotas de los proyectos socialistas del mundo? ¿cómo explicar que muchos y muchas sisifienses socialistas sean proclives a la “conversión” para ser promotores del neoliberalismo? Desde el punto de vista de la naturaleza humana (única) y de la identidad humana (diversa), “se trata de entender qué clase de cosas somos en cuanto naturaleza y en cuanto a identidad para perfeccionar y refinar todas las costumbres propias como las ajenas, y de vivir expresando respeto por una y otras, allí donde corresponde” (Orellana B., Miguel, 1994, pág. 62)”.

Y al finalizar esta lectura parcial de las obras referenciales de nuestro autor, no puedo dejar de referirme a su libro *María y Cartas a Sirio Lorenzo*. Mientras leo, recuerdo las cartas que Juan Rulfo le escribe a su amada Clara Angelina Aparicio. En ellas, igual que en este libro, en cada texto, se leen declaraciones de amor, especie de alegoría biográfica que combina el vuelo lírico de la pareja enamorada, con el cariño y legado intelectual al nieto Sirio Lorenzo, además de concluir con una didáctica para niños sobre el ecomunitarismo. El estilo del libro es el de una escritura cíclica, recurrente, de actualización de ideas, recuerdos, arrobamientos y propósitos; sobre todo, es una manifestación de ternura fuera de lo habitual. Intimidad sutilmente contada, desnudando el donaire y la licencia de saberse comprometidos en el cultivo del amor matrimonial, autónomo, cooperador, filial y lúdico en el mismo ideal.

## **7. Conclusiones**

Conocer a un autor a través de sus obras, leerlas críticamente, suele contribuir a profundizar en la imagen que él tiene de sí mismo y de su vida cotidiana. Es una forma de revelar otras facetas de su identidad personal

y cultural. Las obras profundamente indagadas, no solo se estudian, sino que se sienten. La cuerda de la sensibilidad es la base donde el crítico debe ser ponderado e incisivo para no perder el equilibrio. Estudiar una obra es interpelar a quien la ha diseñado, pensado y lanzado al mundo de la vida. Nuestro autor nos pide que lo recordemos como un sembrador a todos los vientos, aventando las semillas de sus pensamientos y acunando la vida en la trama de sus relatos. Identificado en la herencia de Túpac Amaru, su lenguaje nos ofrece afanarnos por la restitución de la utopía.

Uno de los deberes del profesor es evitar la pedantería pedagógica para darle paso a las palabras justas, oportunas y críticas. Sin libertad de espíritu, se limitan los espacios para desplegar el cuerpo en el ejercicio de aprender. Las tesis de Paulo Freire se asumen como propias. No seguir dañando a los niños con el método de la educación bancaria para domesticarlos como animales sin respetar su naturaleza. Las Casas de estudios superiores, lo que hasta el día de hoy denominamos “universidad”, deberán ser restituidas en su pluriversidad, no más constreñidas a su “uni-versum”, especialmente de la burocracia y elitismo de muchos docentes, excluyentes del pensamiento político juvenil, regimentadas por las reglas del juego de las clases privilegiadas y sus elitistas visiones de mundo.

En este intento de saber y contar, considérese que solo he realizado una entrada incompleta y provisoria a la ficción y a la filosofía ecomunitarista. En los años que nos restan, aún es posible que nuestro autor no abandone el ejercicio de la poesía e ingrese a las luces y sombras de la composición dramática. En su obra recopilada hasta aquí, he descubierto vetas de riquísima ley en su vasto territorio mineral.

El ecomunitarismo, ya forma parte del discurso filosófico y de la consciencia no oficial que acompaña los anhelos de hombres y mujeres de buena voluntad; su visión de la naturaleza humana y no humana gravita

en el cuidado de todas sus manifestaciones de lo viviente; lenguaje crítico para no desanimarse en el proceso de liberación y abrir el camino al socialismo, después de tantos siglos de intentos y derrotas. En el ecomunitarismo, no hay una lectura inocente ni neutral de la realidad. Sus correspondencias son parte de un ejercicio dialéctico en la historia de las ideas. En la construcción discursiva de nuestro autor, su ejercicio literario es un complemento de su filosofía como expresión de gratuidad, sea porque en ella subyace lo que se ha perdido, sea porque se integra a la humanidad en su anhelada reconciliación. Filosofía como explicación, razonamiento y convicción, libre de dogmas y de lo “políticamente correcto”.

El método de lectura, utilizado en este avance, me ha permitido hacer preguntas que en esta oportunidad no alcanzo a responder. Por ejemplo ¿cómo seguir orientando el diálogo político para que los jóvenes se reestablezcan en el Buen Vivir? ¿de dónde y por qué se concluye que leer es pensar? ¿por qué leer es, además, desplegar la imaginación como suprema facultad de la inteligencia? ¿para qué nos serviría la literatura si su presencia como Arte verbal, saber aparentemente inútil, fuese solo forma? ¡No!, su justificación y existencia está en lo que las obras dicen, en sus pensamientos recurrentes, en las peripecias y motivos que nos interrogan y nos leen, cambiando la ambivalencia del lector en espectador del mundo traslapado en las palabras; ¿es la estética de la palabra, la fragua donde se temple la más compleja expresión del pensamiento? ¿qué tiempos y espacios son reales, el que vivimos en la ficción de las ideas o los de las remotas pesadillas y los sueños? ¿qué es el realismo en literatura que suele fusionarse al naturalismo? La novela ¿acaso no es un complemento dialéctico entre la verdad del arte y la búsqueda de una respuesta socio-antropológica a las negaciones no resueltas de pobres y perseguidos, donde se interpone la otra lógica del pensamiento juvenil y el

sentido común? Pareciera ser que las utopías, como el ecomunitarismo, son las posibilidades de encarar esas pesadillas y desaciertos en la búsqueda de nuevos modos de vivir. Este es uno de los trasfondos de la novela *Los Exiliados* y de la función de la ironía en muchos pasajes de otras novelas como *Las máscaras*, *Quijote*, *El otro*, etc. Tomás Moro, un referente de *Los exiliados* por medio de los intercambios de voces narrativas, aporta un modo de alcanzar y decir sus verdades que, en ciertas correspondencias, insinúan lo que nos quiere decir nuestro autor. Entre las sutiles ironías de Moro, se afirma que la propiedad privada es el mal de las naciones; que el cristianismo es dañino y contrario a la justicia social; la palabra catolicismo no aparece en ninguna parte del Estado imaginario de *Utopía*; no obstante, la aparente omisión de Moro está en la ausencia de la palabra democracia, la cual no circula en la boca de los ciudadanos de Amaurota, ciudad oscurecida entre brumas, atravesada por el río anhidro, habitualmente seco, y dirigida por Ademus, el gobernante sin pueblo. En este ejercicio de explorar la alteridad, modo posible de conocernos, la palabra es oblicua, huidiza y misteriosa como la vida.

## 8.- Obras de Sirio López (orientación de lectura)

(Editora Phillos, disponibles en <http://www.editoraphillos.com>)

### Cuentos

- 1.-*El primer amor*: Rio Grande, Editora de Furg, 2009
- 2.-*La luna baja*: Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2020

### Novelas

- 3.-*Las máscaras* (inédito), 2019
- 4.-*Los exiliados*: Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2020
- 5.-*Quijote*: (inédito), 2020
- 6.-*Un amor de 1492*: (inédito), 2017
- 7.-*El otro*: (inédito), 2019

### **Poemas**

8.-*Los tiempos* y otros (inéditos, en *Granos de maíz*) (2020)

9.-*Po Tolo* y otros de María Israel (en *Confieso que sigo soñando*). Montevideo, Editorial Baltgráfica -baltgráficaimpresos@gmail.com-, 2007)

### **Relatos familiares**

10.-*Granos de maíz*: (inéditos, crónicas, poemas, aforismos), 2020

11.-*A la sombra del Vesubio*: Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2020

12.-*Capri inesperado*: Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2020

13.-*30 camellos*: Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2020

### **Biografías y recados**

14.-*María y Cartas a Sirio Lorenzo*: Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2020

15.-*Píldoras para Sirio Lorenzo*: (diez conversaciones audiovisuales), 2018

### **Relatos filosófico-literarios**

16.-*Ucronia (Amor libertario, Buscando al profeta)* Rio Grande, Editora de Furg, 2009

### **Filosofía y política ecomunitarista**

17.-*La tarea de Sísifo*: artículo, en <http://www.alainet.org/es/articulo>, 2019

18.-*Paradigmas emancipatorios en el siglo XXI: el ecomunitarismo*, págs 221-247, en *Retos y perspectivas de la filosofía para el siglo XXI*. José Aguirre, org. Madrid, U. de La Rioja, Anthropos, 2014

19.- *¿Por qué luchamos? (disfrute de la vida y cuidado de la naturaleza)* (artículo), 2020

20.-*Ética, ecomunitarismo y la antropología de la pedagogía del oprimido del siglo XXI*, págs. 115-135, en *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*. Flores y Williames, orgs. Brasil, Goiãna Go, Editora Phillos Academy, 2018

21.-*Ética y ciudadanía: el papel del filósofo en el siglo XXI*, (artículo), 2018 en

<http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/1628/%c3%89TICA%62oY%2oCIUDADANIA.pdf?sequence=1>

22.-*Una ética abierta a la interculturalidad* (artículo). Barcelona, Anthropos, 2007

23.-*Ideas y experiencias de la democracia, una mirada ecomunitarista* (ensayo crítico), Porto Alegre, Editora Fi, 2017. [Http://www.abelbrasil.br](https://www.abelbrasil.br)

24.-*Una visión ecomunitarista desde América Latina* (entrevista por Mariel Cisneros) en [https://iberoamericana social.com/una-vision-ecomunitarista desde América Latina](https://iberoamericana.social.com/una-vision-ecomunitarista-desde-america-latina), 2019

- 25.-*El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del "socialismo real" del siglo XX.* (ensayo). Bolivia, edita Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de san Luis de Potosí, 2010
- 26.-*Fundamentos lógico-lingüísticos de la ética argumentativa* (investigación teórica). São Leopoldo, Editorial Nova Armonía, 2003
- 27.- *Las ideas del Che y breve resumen de la historia económica de Cuba revolucionaria*, Págs. 1-31. Caracas, Aporrea, 2020
- 28.-*Ética ecomunitarista, una ética para el siglo XXI.* Bolivia, edita Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de san Luis de Potosí, 2009
- 29.-*Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad* (ensayo), Rio Grande del Sur, Editora de Furg, 2009)
- 30.- *Notas sobre ecomunitarismo, educación ambiental y pensamiento indígena latinoamericano: los Xavantes y el Popol Vuh*, págs.143-154, Brasil, en *Revista Furg*, año 5, N°13, 2018

### **Pedagogía y diarios**

- 31.-*Diez píldoras ecomunitaristas, para el nieto Sirio Roberto.* (Power Point, didáctica para niños), 2018
- 32.-*Filosofia da Educação, a relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista* (ensayo pedagógico). Brasil, Goiânia Go, Editora Phillos Academy, 2018
- 33.-*Cuestiones de Filosofía de la Educación – Diálogo con Vaz Ferreira y otros autores, y otras cuestiones pedagógicas en óptica ecomunitarista*, Goiânia, Ed. Phillos, en <https://www.editoraphillos.com/sirio-López>, 2019
- 34.-*Confieso que sigo soñando* (ensayo testimonial). Montevideo, Editorial Baltgráfica, 2014
- 35.-*Alias Roberto. Diario ideológico de una generación* (biografía política)Montevideo, Editorial Baltgráfica, 2007
- 36.-*Un refugiado en París (I). Un largo viaje (II) – antes y después de la tormenta* (diario político), Rio Grande, Editorial Adgraf. 2001

### **Referencias**

-ALONSO, M: *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*, cuarta edición. Madrid, Editorial Aguilar,

- AMORÓS, Andrés: *Introducción a la novela contemporánea*. Madrid, Editorial Cátedra, 1985
- BAKHTIN, Mikhail: *O Freudismo, um esboço crítico*. Brasil, Editorial Perspectiva, 2004
- BAKHTIN, Mikhail: *Estética de la creación verbal*. Argentina, Editorial Siglo XXI
- BAKHTIN, Mikhail: *Teoría y estética de la novela, trabajos de investigación*. Madrid, Editorial Taurus, 1989
- BARNET, Miguel: *La novela testimonio. Socio literatura*, págs. 795-819, en *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*. Saúl Sosnowski, Vol.4.Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997
- BENJAMIN, Walter: *La tarea del crítico*. Santiago, Editorial Hueders, 2017
- BORGES, Jorge: *El libro de arena*, tercera edición, Buenos Aires, 201
- BERLIN, Isaiah: *Raíces del romanticismo*. Buenos Aires, Editorial Taurus
- BLUME, Jaime; FRANKEN Clemen: *La crítica literaria, 50 modelos y su aplicación*. Santiago, Ediciones PUC, 2006
- BURKE, Peter: *Historia cultural de los sueños*, págs..41-64, en *Formas de historia cultural*, tercera edición, Madrid, Alianza editorial, 2006
- BURGUERA, María, editora: *Textos clásicos de teoría de la literatura*. Madrid, Editorial Cátedra, 2004
- CANDIDO, Antonio: *Literatura e sociedade*. Brasil, edição Publifolha Empresa, 1965
- CERDA, Martín: *Precisiones, escritos inéditos*. Valparaíso, edita UCV y Dársena, 2006
- CHARTIER, Roger: sexta edición, *El mundo como representación, estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Editorial Gedisa,2005

- DE LA FUENTE, José: *Literatura, historia y política ¿lenguajes convergentes y divergentes?*, págs. 70-97, en libro *Construir cultura de la paz en contexto, aportes de la educación e investigación*. Colombia, edita Facultad de Educación, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, 2017
- DE LA FUENTE, José: *La ensayística de Martín Cerda*, págs. 29-36, en *Revista Universum*, año 25, Vol.2, Universidad de Talca, Chile, 2010
- GARCÍA Canclini, Néstor: *Cortázar, una antropología poética*. Argentina, Editorial Nova, 1968
- GENETTE, Gérard: *Palimpsestos, la literatura en segundo grado*. Madrid, Editorial Taurus, 1989
- ROIG, A: *La experiencia Iberoamericana de lo utópico a las primeras formulaciones de una "utopía para sí"*, páginas. 53-67 en *Revista de Historia de las ideas*. Quito, edita U de Zulia, Facultad de humanidades y educación, 1981
- KOSIK, Karel: *Dialéctica de lo concreto, estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*. México, Editorial Grijalbo, 1967
- MORALES, Leonidas: *La escritura de al lado, géneros referenciales*. Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2001.
- NITSCHACK, Horts; BABEL, Reinhard, editores: *La actualidad de Friedrich Schiller, para una crítica cultural del siglo XXI*. Santiago, Editorial Lom.
- ORELLANA B, Miguel: *Pluralismo, una ética del siglo XXI*. Santiago, Editorial Usach, 1994
- RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Editorial F.C.E
- PARRA, Clara; RODRÍGUEZ, Raúl: *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina. Para una antología del siglo XX*. Valparaíso, Editorial UCV y Dársena, 2015

- RUIZ, Carlos; GARCÍA DE LA HUERTA, M: Construcción de identidad y creación de sentido. Santiago, Editorial Universitaria, 2014
- SAID, Edward: *El mundo, el texto, el crítico*. Santiago, Editorial Debate, 2004
- STELINGIS, Paulius: *La idea de la libertad en la obra dramática de Schiller*. Colección El espejo de papel. Santiago, Editorial Universitaria. 1962
- STEINER, George: *La poesía del pensamiento, del Helenismo a Celan*. Madrid, Ediciones Siruela, 2012
- TATARKIEWICZ, Wladislav: *Historia de las ideas (arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética)*. Sexta edición. Madrid, Editorial Tecnos, 1997

## A Ditadura da Beleza e o Ecomunitarismo

*Carolina López Israel*<sup>1</sup>

O conceito do que é belo fisicamente ou não sempre existiu e varia de cultura para cultura, mas hoje em dia com o sistema capitalista, tal conceito se tornou torturante, causando graves problemas mentais e orgânicos em muitas pessoas, a maioria mulheres, tudo em nome do lucro das empresas de cirurgia estética, de cosméticos e das dietéticas. Elas impõem um padrão inalcançável de beleza.

Este artigo se dividirá em três partes; primeiramente tratarei sobre o Mito da Beleza ou Ditadura da Beleza em si; depois tratarei sobre como este fere a ética ecomunitarista defendida por Sirio López Velasco; e, por último, fecharei com uma breve conclusão.

### **A Ditadura da Beleza**

Vivemos em uma sociedade onde a mulher está escravizada pelo Mito da Beleza. De acordo com o psicólogo Augusto Cury “O padrão inatingível de beleza amplamente difundido na TV, nas revistas, no cinema, nos desfiles, e nos comerciais, penetrou no Inconsciente coletivo das pessoas e as aprisionou no único lugar em que não é admissível ser prisioneiro: dentro de si mesmas”.

Mais adiante continua: “Essa ditadura assassina a autoestima, asfixia o prazer de viver, reduz na guerra com o espelho e gera um auto rejeição profunda” (Cury, p.6).

---

<sup>1</sup> (Brasil, carolina.israel@ifrs.edu.br)

O autor fala de revistas, cinema, comerciais e televisão, mas não menciona a internet, até porque não haviam tantos influenciadores e nem mídias sociais na internet quando o mesmo escreveu o livro. Hoje em dia a influência das mesmas nas adolescentes é muito grande, as quais seguem influenciadoras que pregam um mito inatingível de beleza; fora as redes sociais onde existem recursos para a “correção” de certas partes do corpo que se acham feias; até as modelos fazem isto na computação gráfica que tira todos os “defeitos” que possuem como manchas, sardas, pintas, verrugas, estrias, ou celulite. A imagem trabalhada artificialmente nas fotos contribui mais ainda para produzir um padrão tirânico de beleza” (Cury, p.32).

Vemos com isto o quão inatingível é esse padrão de beleza e Naomi Wolf explica amplamente sobre os interesses por trás dessa ditadura da beleza; a autora basicamente afirma que quanto mais a mulher foi ganhando seu espaço na sociedade e direitos, mais foram inventadas outras maneiras de manter a mulher aprisionada e dominada. “Quanto mais numerosos foram os obstáculos legais e materiais vencidos pelas mulheres, mais rígidas, pesadas e cruéis foram as imagens da beleza feminina a nós impostas” (Wolf, p.25).

A autora afirma que o mito da beleza serve para dividir as mulheres e dar muito lucro para as indústrias de beleza, cosméticos maquiagem, dietéticas e cirurgias plásticas. A autora enfatiza o poder dos anunciantes nas revistas. Olhando para nossos dias podemos nos referir aos anunciantes para sustentar os influenciadores da internet.

A seguir destacamos que a autora fala do conceito da beleza feminina e da beleza como um conceito de Verdade eterna: “O ceticismo da época moderna desaparece quando o assunto é a beleza feminina. Ela ainda é descrita- na verdade mais do que nunca antes- como se não fosse determinada como seres mortais, moldada pela política, pela história e

pelo mercado. Mas assim, como se houvesse uma autoridade divina lá encima e que emitisse um mandamento imortal sobre o que faz a mulher agradável de se ver” (Wolf, p.131).

August Cury fala dos problemas da Anorexia e da Bulimia. Naomi faz o mesmo e destaca que se antes se reprimia o desejo e o prazer sexual, agora se reprime o desejo e o prazer em comer; a abstinência sexual foi substituída pela abstenção da comida: “se reprime o apetite da mulher da mesma forma que a cultura vitoriana, através dos médicos, reprimia o apetite sexual feminino: do alto da estrutura de poder para baixo, com um objetivo político” (Wolf, 145); e prossegue dizendo que se antes o sexo por prazer era pecado, agora comer por prazer é pecado: “o sexo dentro do casamento para procriação era aceitável, enquanto o sexo pelo prazer era pecaminoso. As mulheres hoje fazem a mesma distinção entre comer para sobreviver e comer por prazer.” (Wolf, p.146).

Wolf nos fala também das fotografias, e afirma que sempre que tiramos uma, automaticamente comparamos com fotos de modelos; “as mulheres sabem” que as fotografias de moda são iluminadas profissionalmente com a finalidade de imitar essa qualidade radiante. Só que como nós, enquanto mulheres, fomos treinadas para nos ver como imitações baratas de fotografias de moda, em vez de vermos as fotografias de moda como imitações baratas de mulheres de verdade” (p.151). Destaca ainda que a beleza é uma questão pública. Todos colocam sua opinião: “No entanto, a gordura da mulher é alvo de paixão pública, e as mulheres sentem culpa com relação à gordura, porque reconhecem implicitamente que sob o domínio do mito, nosso corpo não pertence a nós, mas à sociedade”(Ibid, p.272).

A autora também faz uma distinção entre cirurgia estética e cirurgia plástica; na primeira apenas se impõe um padrão de beleza, na segunda se

salvam pessoas acometidas de acidentes, queimaduras etc. Afirma que o corpo das mulheres está sendo moldado pelos homens.

A autora chega a comparar essa situação com a Alemanha nazista: “Para que alguém se submeta à cirurgia estética é preciso pensar que algumas partes do corpo não são dignas de vida, muito embora ainda estejam vivas, e que a sociedade concorde com isso. Essas ideias estão se infiltrando na atmosfera, trazendo o desagradável da eugenia pois o mundo do cirurgião estético se baseia na supremacia biológica, algo que supostamente as democracias ocidentais não deveriam admirar” (Wolf, p.383).

Além disso tudo a autora fala que no fim se requer que todas as mulheres sejam de rostos iguais e características iguais.

Apontamos aqui algumas questões teóricas para mostrar o quanto a ditadura da beleza vigora em nossa sociedade e causa números alarmantes de suicídios, baixa autoestima, anorexia e bulimia.

Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), cerca de 4,7% dos brasileiros sofre de distúrbios alimentares; no entanto, na adolescência, esse índice chega até os 10%; esses dados podem ser encontrados em várias revistas e jornais, o que demonstra a gravidade da situação causada pela Ditadura da Beleza.

De acordo com um artigo científico “... os transtornos alimentares são classificados como a terceira doença crônica mais comum em adolescentes, especialmente entre mulheres”.

### **A Ética ecomunitarista e o Mito da Beleza**

Sirio López Velasco criou o termo “Ecomunitarista” a fim de imaginar uma sociedade pós-capitalista, com valores totalmente distintos ao capitalismo; utilizei um de seus livros para demonstrar como a Ditadura da Beleza ataca todo princípio ético.

O autor fala das três normas da ética como base do Ecomunitarismo. Ele diz, investigando a gramática profunda da pergunta que instaura a Ética (a saber, “Que devo fazer?”):

“...defiendo la idea de que al investigar las condiciones de la felicidad de la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’ llegaremos a detectar normas éticas que desde antes nos obligaban, sin que supiésemos, y que ahora pasan a obligarnos de forma reflexiva, aunque podemos decidir apartarnos de ellas a cualquier momento. Claro que la Ética vive del hecho de que no nos sentimos bien cuando hacemos eso último y que tal sensación no está divorciada del hecho de que percibimos que en tal caso estamos fracasando en el uso ‘feliz’ del lenguaje...” (Velasco, 2003, p.19).

E assim deduz três normas éticas fundamentais que nos obrigam respectivamente a lutar para garantir a nossa liberdade individual de decisão, a realizar essa liberdade na busca de decisões consensuais com os outros, e a preservar-regenerar a saúde da natureza humana e não humana.

O autor afirma que o capitalismo rompe com a primeira norma pois o capitalismo dá a mínima liberdade de escolha; e me pergunto se esta norma e a segunda não devem ser aplicadas não somente em nossa relação com o outro, mas também de nós para nós mesmos. Pois essa pretensa liberdade que o capitalismo afirma que temos não está de acordo com o Mito da Beleza, pois ele impõe um padrão praticamente inalcançável; e deve ser inalcançável, senão a indústria estética para de lucrar com as mentes torturadas pelo desejo de alcançar esses padrões de beleza de nossa sociedade.

Mais adiante o autor fortalece seu argumento dizendo: “Debo luchar para garantizar mi libertad de elegir, porque ella es condición de la realización feliz de la pregunta ¿‘qué debo hacer?’” (Velasco, 2003, p.22).

Em relação ao Mito da Beleza se relaciona com a liberdade de escolher o tipo de corpo que quero realmente e que me faz feliz, não tendo que seguir o que é imposto pela mídia e as empresas de estética.

Sabemos que não existe uma verdade absoluta, nem cientificamente falando, pois ela muda conforme as pesquisas, e em se tratando de beleza menos ainda, dado que é algo muito subjetivo de verdade; mas aqueles que disseminam o Mito da Beleza o fazem como se fosse uma verdade absoluta, quando sabemos que ela não existe; no caso da beleza a mídia e as indústrias da mesma ditam um padrão como sendo o único a ser seguido.

Velasco cita a Karl Otto Apel quem fala de três normas éticas sobre a verdade, que são: “a) decir lo que se cree que es la verdad, b) renunciar al egoísmo en una búsqueda colectiva de la verdad, y, c) aceptar a cualquier ser humano como compañero en esa búsqueda” (Apel, 1985, fin del tomo II).

Ora, vemos que no Mito da Beleza não há uma construção coletiva da suposta verdade, e sim somente daqueles que querem lucrar com isto (Velasco, 2003, p.23).

Velasco coloca que a pessoa não está obrigada a concordar com tudo o que diz o interlocutor, e sim que juntas as pessoas devem chegar a um consenso do que será a verdade.

Aqui novamente podemos citar como o Mito da Beleza se faz onisciente ao afirmar que somente sua verdade é a única; na verdade o que é um corpo belo ou não, não deveria ser decidido nem em coletividade, pois é algo individual, e a empresa da estética não menciona que o importante é um corpo saudável (como o exige a terceira norma da ética deduzida por Velasco).

Velasco diz que a afirmação de que minha liberdade termina onde começa a do outro reflete-se a ideia de que uma liberdade pode se sobrepor a outra devido à dinâmica capitalista. Podemos inferir que na

Ditadura da Beleza não há liberdade de pensar diferente ou de escolha, pois ela é mesmo uma ditadura (Velasco, 2003, p.23).

Mais adiante Velasco afirma que o capitalismo fere a primeira norma da ética quando há milhares de pessoas desempregadas, pois elas gostariam de ter a liberdade de trabalhar; da nossa parte podemos afirmar que o capitalismo não respeita esta norma quando se trata do auto-cuidado (Velasco, 2003, p.52).

O autor ressalta, junto a Marx que o capitalismo impossibilita o desenvolvimento integral do indivíduo, e que o sistema social que propõe como alternativa, o Ecomunitarismo, seria uma solução para isto, pois nele o indivíduo se desenvolveria como ser integral.

A Ditadura da Beleza não vê o indivíduo em suas múltiplas capacidades e características, pois somente a beleza física importa, como se a vida do ser humano se resumisse a atingir um ideal de beleza inatingível. Virginia Woolf afirma que a maioria das mulheres quando perguntadas se preferem o sucesso na carreira ou em outros aspectos de sua vida, ou ter um corpo perfeito, afirmam a segunda opção.

Velasco faz uma reflexão sobre as formas de conseguir mudar a sociedade. Assim podemos pensar também em como podemos mudar essa mentalidade do Mito da Beleza; por exemplo, através de escritos em redes sociais (expor as ideias em redes como o You tube), formação de grupos de estudos e círculos de conversa.

Velasco também fala sobre a violência: “Podemos definir un acto violento como todo aquel que sea contrario a cualquiera de las tres normas de la ética (o sea, que no resulte de la efectiva elección libre de alguien afectado por él y/o que no resulte de una decisión consensual de los afectados y/o que no contribuya a preservar-regenerar la naturaleza saludable en seres humanos y no humanos”.

Assim também podemos notar que o Mito da Beleza e o interesse capitalista por trás do mesmo viola, as três normas da ética e pratica uma verdadeira violência contra as pessoas, em sua maioria as mulheres, tanto para sua auto-estima, como sofrimentos físicos, através de procedimentos estéticos doloridos e invasivos.

### **Uma breve conclusão**

Aqui não queremos concluir nada definitivo pois há muito mais para ser discutido e afirmado sobre o assunto tratado, mas podemos notar que o Mito da Beleza é mais uma das armas das quais o capitalismo se serve para ganhar mais dinheiro e que de acordo com N. Wolf é outra forma do Patriarcalismo submeter as mulheres de alguma forma.

Felizmente já há vários movimentos de resistência contra esse padrão imposto pela sociedade, e há muitos canais de mídias sociais com mulheres falando a respeito do assunto, além de palestras e projetos realizados a fim de esclarecer, principalmente as mulheres, sobre o assunto.

Notamos como a Ética ecomunitarista se opõe totalmente a qualquer violência contra o indivíduo, seja ela psicológica, física ou contra sua liberdade e que também prioriza a felicidade do ser humano e o que realmente importa, a saber, o que importa é ser saudável, mentalmente e fisicamente (conforme a terceira norma básica da Ética), Note-se que criticar o Mito da Beleza não é enaltecer o corpo gordo, como muitos acreditam, e sim criticar padrões inalcançáveis e também demonstrar que aqueles que propagam esse mito não estão preocupados com a saúde dos indivíduos (por exemplo nas suas taxas de colesterol, açúcar, etc.) e sim apenas em ter um corpo bonito.

### **Referências**

WOLF, Naomi. *O Mito da Beleza*: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rosa do Tempos, 2018.

VELASCO, Sirio López. *Ética para mis hijos*. Barcelona (España): Anthropos, 2003.

<https://www.folhavoria.com.br/saude/noticia/o8/2020/oms-alerta-que-cerca-de-10-dos-jovens-brasileiros-sofrem-de-disturbios-alimentares>

## La propuesta ecomunitarista de Sirio López Velasco sobre la democracia

Pablo Guadarrama González <sup>1</sup>

La significativa obra de Sirio López Velasco *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*<sup>2</sup> —cuya introducción sintetiza una perspectiva integral de su propuesta, como una posible opción superadora de las falencias de las democracias ensayadas hasta el presente— se inicia de forma pertinente con el análisis de la etimología de este término, que parte del concepto de pueblo (*demos*) en la antigua Grecia.

Se detiene en las limitaciones que desde su origen encierra el mismo en la comúnmente enaltecida democracia ateniense, donde solo tenía voz y voto una minoría conformada por los ciudadanos, pues estaban excluidos de participar mujeres, esclavos, extranjeros y jóvenes antes de que cumplieran sus obligaciones militares. De ahí que tal democracia en realidad deba ser considerada una de las más discriminadoras en la historia política de la humanidad. Sin embargo, numerosos politiqueros —para diferenciarlos de los auténticos políticos, quienes por lo general son algo más objetivos y rigurosos en sus planteamientos— se regodean en concebirla como el “paradigma” de gobierno democrático. Tal falacia, que en verdad debería ser considerada una especie de *paradogma* o embuste, continuaría siendo rememorada y enaltecida por los ideólogos de la democracia burguesa hasta la actualidad.

---

<sup>1</sup> (Cuba, pabloguadarramag@gmail.com)

<sup>2</sup> Véase: Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, Editora Fi, Porto Alegre, RS, 2017.

De forma muy lacónica el autor plantea: “Aquellos ciudadanos eran hombres que en buen número tenían casi todo el tiempo libre (excepto el dedicado a los asuntos familiares y a la administración de sus propiedades, bienes y esclavos) para poder participar de las instancias fundamentales de la democracia directa ateniense, que eran las asambleas, y de los órganos representativos (...) tales hombres no necesitaban desgastarse en jornadas de muchas horas diarias para garantizar su sobrevivencia (asegurada por sus propiedades, bienes y esclavos)”.<sup>3</sup> No le hicieron falta muchos argumentos para demostrar el carácter elitista de aquella forma de praxis política, marcada por una bien establecida jerarquía de clases sociales.

Valora favorablemente en la república de Venecia el intento de buscar alternativas de representatividad que limitaran el predominio de las familias adineradas, y se detiene en el análisis crítico de las conquistas políticas indiscutibles de la Revolución francesa, así como en sus insuficiencias. Revela que en ella se mantendrían planteamientos discriminadores, tal como se observa en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, donde no necesariamente el “pueblo” coincide con todo el “cuerpo social”.<sup>4</sup> El filósofo uruguayo critica de manera acertada el carácter excluyente, no solo en lo referido a las clases sociales —bajo el artificio de la igualdad burguesa y la manipulación de los derechos humanos, ya cuestionados por Marx dado su individualismo—,<sup>5</sup> sino también de género y hasta de generaciones de dicho documento.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>5</sup> “Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”. Karl Marx, “Sobre La

Por otro lado, enjuicia los factores que incidieron en que la burguesía, con su extraordinario poder, tanto económico como ideológico, se permitiera la licencia de establecer el sufragio universal, después de haberlo limitado por mucho tiempo con el objetivo de impedir la posibilidad de triunfo de candidatos que representaran los intereses populares, como eran las nobles aspiraciones de Marx y Engels en relación con el parlamentarismo obrero.

La historia de los procesos políticos ha demostrado que resulta una utopía abstracta pensar que las oligarquías dominantes aceptarán con agrado el hecho de que líderes sociales favorecedores de los sectores populares tomen el poder político por medio de las urnas electorales proporcionadas por las instituciones democráticas burguesas.

Existen suficientes ejemplos demostrativos de que tales élites aparentan participar en procesos democráticos mientras auguran tener las mayores posibilidades de triunfo o mientras consideren posible tolerar ligeras conquistas sociales favorables a los sectores populares, siempre y cuando no resulten demasiado nocivas a sus intereses.

En realidad, cuando en algunas ocasiones han triunfado o se avizora el triunfo de candidatos populares, inmediatamente comienzan a abandonar su ropaje democrático y promueven golpes de Estado o magnicidios, avalados por las grandes transnacionales y los poderes imperiales, como demuestran numerosos ejemplos. Entre ellos se destacan el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán, el derrocamiento de Jacobo Arbez, los golpes de Estado contra Joao Goulart, Salvador Allende, Fernando Lugo, Dilma Rousseff, Manuel Zelaya y Evo Morales, e intentos contra Hugo Chávez y Rafael Correa, así como los extraños “accidentes”

de Jaime Roldós y Omar Torrijos, a lo que se suma la aparición de súbitas enfermedades mortales en algunos mandatarios progresistas.

De tal forma, las dictaduras militares que en América Latina han auspiciado políticas neoliberales utilizan la palabra libertad exclusivamente para el ámbito del mercado, pero para el político tratan por todos los medios de identificarla con expresiones de populismo, en aras de justificar sus prácticas totalitarias. “Habituales practicantes del sincericidio —sostienen Hugo E. Biagini y Diego Fernández Peychaux—, los defensores de la libertad de mercado recurren a la razón cínica para explicar el carácter complementario entre el credo neoliberal y la represión militar en América Latina. Las dictaduras cívico-militares han utilizado la defensa de la libertad y han denunciado supuestos genocidios populistas para legitimar usurpaciones armadas al poder democrático del pueblo, es decir, un régimen en el que lo «democrático» posee un carácter accesorio. De tal modo se yerguen restricciones que limitan las opciones de la ciudadanía y refrenan el avance de una democracia participativa”.<sup>6</sup>

El miedo a la democracia planteado por Noam Chomsky —que presupone imponer como universal el sistema “democrático” de Estados Unidos de América<sup>7</sup> tan cuestionado en los últimos tiempos por no reconocer el voto popular— no se limita a ese país, sino que se trata de expandir a otras latitudes.

López Velasco realiza un profundo análisis de las principales contradicciones que se generan entre el trabajo y el capital en favor del empresario, en especial en cuanto a la supuesta libertad del obrero al permitírsele aparentemente poder escoger entre quien lo pueda explotar

---

<sup>6</sup> Hugo E. Biagini y Diego Fernández Peychaux. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*, Octubre Editorial, Buenos Aires, 2014, p. 179.

<sup>7</sup> “El supuesto subyacente es que el sistema norteamericano de organización y poder social, y la ideología que lo acompaña, debe ser universal. Cualquier otra cosa es inaceptable. Ningún desafío puede tolerarse, ni siquiera la fe en la inevitabilidad de algo distinto”. Noam Chomsky. *El miedo a la democracia*, Planeta, Barcelona, 2017, p. 30.

menos —aunque por lo general las penurias de la miseria le obligan a aceptar la primera opción laboral que se le presente por denigrante que sean sus condiciones—; proceso este que en diversas formas es avalado por la presunta representatividad de la democracia burguesa. Según esta última, todos los ciudadanos son iguales, aunque se sabe que algunos —que constituyen la mayoría— son más iguales que otros.

Vale destacar que el autor pone el mayor énfasis en el profundo impacto ideológico que paulatinamente genera el capitalismo, como medio de subsistencia y pretensión de eternidad, pues según él: “(...) el triunfo de la ideología burguesa, transformada en ideología socialmente tan extendida al punto de que la propia clase trabajadora deja de percibir y luchar contra la falsa libertad del contrato y contra la explotación a la que es sometida mediante él (limitándose a reivindicaciones parciales dentro de su esclavitud); es más, dicha clase alberga en su seno sectores que sueñan con el ascenso social, o sea con la ascensión transformación (siempre posible y real para casos aislados) de un asalariado en un gran capitalista, y, por ende, en un dirigente del país de que se trate”.<sup>8</sup> No en balde Gramsci planteaba que la construcción socialista exigía, ante todo, la gestación de una nueva cultura,<sup>9</sup> y Ernesto (Che) Guevara hablaba de la necesidad de formar un “hombre nuevo”.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 15.

<sup>9</sup> “Yo tengo de **la cultura** un concepto socrático; creo que es pensar bien, cualquier cosa que se piense y, por tanto, un optar bien, cualquier cosa que se haga. Y como sé que la cultura es ella también **concepto basilar del socialismo**, porque integra y concreta el concepto vago de libertad de pensamiento, del mismo modo quisiera que fuese vivificado desde lo alto, desde el concepto de organización”. Antonio Gramsci. “Cultura”. <https://www.cultura.gob.ar/antonio-gramsci-filosofo-marxista-8962/#:~:text=Gramsci%20reivindica%20la%20cultura%20como,cualquier%20cosa%20que%20se%20haga.>

<sup>10</sup> “En este período de construcción del socialismo podemos ver el hombre nuevo que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas. Descontando aquellos cuya falta de educación los hace tender al camino solitario, a la autosatisfacción de sus ambiciones, los hay que, dentro de este nuevo panorama de marcha conjunta, tienen tendencia a caminar aislados de la masa que acompañan. Lo importante es que los hombres van adquiriendo cada día más conciencia de la necesidad de su incorporación a la sociedad y, al mismo tiempo, de su importancia como motores de la misma”. Ernesto (Che) Guevara. *El socialismo y el hombre en Cuba*, Ocean Sur, La Habana, 2011, pp. 9-10.

Por su parte, Enrique Ubieta analiza la extraordinaria significación de las luchas ideológicas que se desarrollan en el campo cultural en todas las épocas, y en particular las que libran los pueblos que emprenden caminos emancipadores, tanto dentro de sus fronteras como más allá de ellas, y en ese sentido señala: “Las guerras militares no pueden emprenderse sin una preparación «cultural» —el objetivo tiene que demonizarse, tal como se hizo durante décadas a través de la literatura, el cine y la prensa, con el socialismo soviético y este europeo, o con el islamismo y la cultura árabe, para situar dos ejemplos—, y son inútiles si no consiguen, previa a la derrota del ejército enemigo, la victoria cultural. Los vietnamitas ganaron la guerra cultural dentro y fuera de su país, y todo el poderío militar norteamericano fue insuficiente. Pero el socialismo soviético perdió la guerra cultural, y de poco o nada sirvió su temido armamento. En el terreno cultural no existe la coexistencia pacífica. El mayor escudo militar de la Revolución cubana es su prestigio internacional, y el respaldo mayoritario de su pueblo”.<sup>11</sup>

De lo anterior se desprende la significativa importancia de la labor de los intelectuales en el esclarecimiento del rumbo hacia una sociedad que supere al capitalismo, analizando las causas que motivaron el fracaso del experimento soviético y de los países de Europa oriental. “El pensamiento socialista contemporáneo y las izquierdas políticas en general —plantea con acierto Antonio Bermejo—, necesitan hoy más que nunca de un sólido destacamento de intelectuales orgánicos alejados de viejos dogmas sectarios y de caducos esquemas de pensamiento estereotipados que otrora incidieron entre otros factores en el derrumbe del modelo euro-

---

<sup>11</sup> Enrique Ubieta Gómez. *Cuba: ¿revolución o reforma?* Ediciones Abril, La Habana, 2012, p. 199.

soviético del «Socialismo Real»<sup>12</sup>. Precisamente la labor teórica de López Velasco se inscribe en esa necesaria tarea.

Sin grandes transformaciones educativas y culturales en los pueblos que deciden emprender el rumbo socialista, estas no tienen muchas posibilidades de éxito<sup>13</sup> –y en esto coinciden la mayoría de los propugnadores del ecosocialismo como Andrés Bansart–,<sup>14</sup> pues para poder superar al capitalismo no basta simplemente con un incremento de la productividad del trabajo o del nivel del consumo de amplios sectores populares. Se trata, en verdad, de algo de mayor trascendencia para la supervivencia de la humanidad, como es la conservación del medio ambiente, que, como sugiere Atilio Borón, no debe ser analizado de forma reduccionista o parcial, sino desde una perspectiva holista: “Por lo tanto el tema de los bienes naturales debe ser examinado desde una óptica totalizadora que rechace el economicismo de los enfoques típicos del pensamiento burgués y la perversa idea de que la naturaleza es una mercancía como cualquier otra. De una tesitura como esta se desprende una conclusión inexorable: quien no esté dispuesto a hablar de revolución debe callar a la hora de hablar del medio ambiente, porque solo mediante

---

<sup>12</sup> Antonio Bermejo Santos. *América Latina y el socialismo en el siglo xxi. La pertinencia de un legado*. Universidad Bolivariana de Venezuela, Caracas, 2011, p. 322.

<sup>13</sup> “(...) el pensamiento socialista, desde sus primeras manifestaciones, tanto en Europa como en América, se planteó no solo la creación de una nueva sociedad con instituciones sustancialmente superiores a las conformadas en el capitalismo, sino también una nueva cultura, en la cual prevaleciesen otros valores humanistas, solidarios e internacionalistas muy distintos de los estimulados por la ideología burguesa. (...) El socialismo ha aspirado a crear las premisas para la erradicación de esos «paradigmas» de la cultura burguesa. Ha intentado –con éxito en ocasiones y con los imprescindibles desaciertos y fracasos de toda obra renovadora– crear las condiciones para que los índices de cultura sean medidos con nuevas escalas. La humanidad no tiene por qué renunciar a continuar su lucha para vivir más dignamente en este siglo xxi, solo porque fracasaron algunos ensayos socialistas, en tanto otros se mantienen en pie”. Pablo Guadarrama. *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia -Taurus-Penguin Random House, Bogotá, 2019, p. 215.

<sup>14</sup> “(...) en el ecosocialismo, todo lleva hacia la cultura. Esta es el alma del ecosocialismo. Las acciones sociales, ecológicas, económicas, educativas y políticas están íntimamente relacionadas entre sí y tienen como objetivo común la calidad de vida, es decir, un crecimiento del ser humano en todas sus dimensiones, unas relaciones dinámicas entre los seres humanos, un equilibrio entre estos y la naturaleza de la cual forman parte: *mens sana in corpore sano*, un ser colectivo con mente sana en un cuerpo social, enérgico y saludable”. Andrés Bansart. *Construir el ecosocialismo. Para una ecología etnopolítica*. El Perro y la Rana, Caracas, 2012, p. 138.

una profunda revolución económica, política y social que nos permita fundar una nueva sociabilidad poscapitalista será posible reestablecer una relación armoniosa entre la sociedad y el medio ambiente”.<sup>15</sup>

Al respecto, resulta imprescindible tener siempre presente lo planteado por François Houtart: “La civilización moderna con su control importante de la naturaleza, su alto grado de urbanización, ha hecho olvidar a los seres humanos que, en última instancia, ellos dependen totalmente de la naturaleza para vivir. Los cambios climáticos les recuerdan a veces con gran brutalidad, esta realidad. Entonces, se trata de definir la relación, no como la explotación de la Tierra, en tanto fuente de recursos naturales capaces de ser reducidos al estatuto de mercancía, sino como la fuente de toda vida en una actitud de respeto de su capacidad de regeneración física y biológica”.<sup>16</sup> De esto se ha de deducir que más importante que dedicar especial atención a las cuestiones formales de la estructura y los agentes de los sistemas políticos, deben ser sus propuestas y acciones en relación con la naturaleza.

Algo muy lamentable denunciado por López Velasco en su libro es que en la democracia representativa tradicional “Paralelamente, tanto en A. Latina como en los EE. UU. y Europa, los ciudadanos descubren que en las instancias decisivas acerca de sus derechos (como lo son las legislaciones del trabajo y las pensiones) sus supuestos representantes no los representan y votan sistemáticamente contra sus intereses y deseos”.<sup>17</sup> Cuando se llega a tales límites, los sectores populares expresan en ocasiones sus frustraciones mediante el abstencionismo durante los procesos electorales –que a la larga resulta un bumerán contra sus propios

---

<sup>15</sup> Atilio Borón. *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Ediciones Luxemburg, Buenos Aires, 2012, p. 104.

<sup>16</sup> François Houtart. “De los bienes comunes al bien común de la humanidad”, en François Houtart y Birgit Daiber. *Un paradigma poscapitalista del bien común de la humanidad*. Ruth Casa Editorial, Panamá, 2012, pp. 37-38.

<sup>17</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 16.

intereses- o votan por algún candidato seductor por sus idílicas propuestas. Winston Churchill sostenía que nunca se miente tanto como después de las cacerías y durante los procesos electorales.

A partir de todo lo anterior, López Velasco arriba a la siguiente conclusión: “Todo ello plantea hoy la necesidad de la redefinición de la democracia (y del pueblo) y de sus diversas modalidades, en perspectiva poscapitalista”.<sup>18</sup>

Su propuesta ecomunitarista se fundamenta en varios principios éticos. Debe tenerse muy presente que, en ocasiones, esta dimensión es subestimada, sin tomar en debida consideración la fuerza de la pulsión moral, no solo aquella de carácter religioso, en las grandes transformaciones sociales. Según Yamandú Acosta: “De esta manera el lugar de la ética en el pensamiento crítico en América Latina, al menos en algunas de sus expresiones, no se explica solamente por la declinación o el colapso de la filosofía de la historia como fuente de sentido, legitimidad y racionalidad. El nuevo lugar protagónico de la ética se explica también y fundamentalmente por una pretensión de racionalidad fundante, presentada con suficiente fuerza argumentativa como para ser defendida con plausibilidad”.<sup>19</sup>

De ahí que la significación potencial de la propuesta ética de López Velasco no debe demeritarse en modo alguno, sino valorarse adecuadamente. Entre los elementos que la caracterizan se destacan: “luchar para realizar nuestra libertad individual de decisión, a realizar esa libertad en búsquedas de respuestas consensuales con los otros (posibles plenamente sólo en una sociedad sin clases), y a preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana”.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>19</sup> Yamandú Acosta. *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Universidad de la República, Montevideo, 2003, p. 294.

<sup>20</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 16.

Es evidente que su concepción sobre la libertad individual dista mucho de la tradicional perspectiva neoliberal<sup>21</sup> —que incluso atenta contra la anterior liberal al respecto, que otorgaba al menos mayor respeto por la alteridad ciudadana, como se aprecia en Stuart Mill—<sup>22</sup> al proponer la búsqueda de respuestas consensuales, que considera solo podrían alcanzarse en una utópica sociedad sin clases. El hecho de que el filósofo uruguayo tiene plena conciencia de esta última imposible o, al menos, muy poco probable condición, se revela cuando plantea con gran honestidad: “caracterizamos al ecomunitarismo como un orden socioambiental poscapitalista utópico (irrealizable completamente pero indispensable guía para que la acción cotidiana tenga un sentido histórico claramente definido”.<sup>23</sup> Esto significa que parte del presupuesto de una adecuada estimación del papel de las utopías, no simplemente como sueños idílicos, sino como palancas impulsoras de transformaciones graduales o revolucionarias que a la larga posibiliten cambios sociales significativos.

Por supuesto que las propuestas éticas del pensador uruguayo no se presentan por vez primera en esta obra, sino que constituyen el resultado de varios años de sedimentada elaboración teórica,<sup>24</sup> que sintetiza en función de buscar alternativas de superación ética de la obsoleta y endeble democracia representativa burguesa, que desde hace mucho tiempo

---

<sup>21</sup> “El excesivo individualismo preconizado por el neoliberalismo contemporáneo si bien tiene vasos comunicantes con la defensa de la individualidad planteada por el pensamiento liberal anterior, constituye en verdad una extralimitación peligrosa que atenta ideológicamente contra la necesaria cohesión social que exige cualquier sociedad civilizada”. Pablo Guadarrama. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Editorial Magisterio, Bogotá, 2006, p. 94. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Cultura.pdf>

<sup>22</sup> “La única parte de la conducta de todo hombre que es responsable ante la sociedad, es aquella que se relaciona con los demás. (...) La propia defensa es el único fin que autoriza a la humanidad, ya sea individual o colectivamente, a intervenir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros; que el poder solo puede ejercerse con todo derecho contra la voluntad de cualquier miembro de una comunidad civilizada, cuando se trata de evitar daños a los demás”. John Stuart Mill. *Sobre la libertad*. Universidad Autónoma de Centro América, Costa Rica, 1965, p. 32.

<sup>23</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 17.

<sup>24</sup> Véase: Sirio López Velasco. *Ética de la liberación*, vol. I (Oiko-nomia), CEFIL, Campo Grande, 1996; *Ética de la liberación*, vol. II (Erótica, Pedagogía, Individuología), CEFIL, Campo Grande, 1997; *Ética ecomunitarista*, Ed. UASLP, San Luis Potosí, México, 2009.

evidenció sus fisuras; de ahí la necesidad de elaborar nuevos modelos teóricos de vida democrática. Esa es una tarea permanente en la que cultivadores de la filosofía, como él, al igual que otros investigadores desde distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, están obligados a concebir y proponer, además de participar activamente, de manera orgánica y militante, como él también ha sabido hacer, en la lucha por lograr realizar formas societales enriquecedoras de la siempre perfectible condición humana, en lugar de una predeterminada biológicamente naturaleza humana.<sup>25</sup>

La primera forma que sugiere para lograr ese objetivo es: “a) una economía ecológica y sin patrones, en la que los productores libres libremente asociados (según lo determinan la primera y segunda normas fundamentales de la ética) contribuyan cada uno según su capacidad y reciban según su necesidad, para desarrollarse como individuos universales (aunando las actividades manuales e intelectuales en tareas alternadas y rotativas), preservando y regenerado la propia salud y la de la naturaleza no humana con la que interactúan”.<sup>26</sup> De manera explícita puede observarse la dimensión poscapitalista de la misma, a la vez que privilegia la idílica modalidad comunista de participación en el proceso de producción y distribución de la riqueza, que no toma en adecuada consideración que las necesidades humanas son infinitas.

La segunda consiste en la promoción de: “b) una educación ambiental problematizadora que operando tanto en la educación formal como en la no formal socialmente generalizada forme nuevas personas imbuidas de

---

<sup>25</sup> “Aquellos que se aferran a la idea de la existencia de una presunta inamovible e imperfectible naturaleza humana egoísta, individualista, explotadora, discriminatoria, etcétera, por supuesto que pueden encontrar argumentos para justificar desde concepciones discriminatorias, racistas y fascistoideas, hasta las más recientes posturas neoliberales, actualmente de capa caída tras los recientes desastres financieros del capitalismo mundial”. Pablo Guadarrama. “Introducción a la condición humana”, University of Miami, 2018. [https://bioethics.miami.edu/\\_assets/pdf/international/ethics-in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf](https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/international/ethics-in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf)

<sup>26</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 17.

las tres normas éticas fundamentales y de su aplicación en todas las esferas de la vida, incluyendo una educación sexual liberadora (que combata el machismo y la homofobia, y promueva el libre placer consensualmente compartido), una educación física basada en el deporte formativo y cooperativo (en vez del crematístico, individualista y drogadicto, incentivado en el capitalismo), y una educación artística que promueva la libre creatividad de cada persona y el disfrute cultivado de la creatividad ajena y de la belleza de la naturaleza no humana preservada-regenerada”.<sup>27</sup> No cabe la menor duda de que se trata en este caso de una propuesta mucho más factible que la anterior, y para lograrla es posible iniciar las gestiones pertinentes en plazos más cercanos.

La tercera propone: “c) una comunicación simétrica, que ponga en manos de medios comunitarios y/o públicos (regidos comunitariamente) los actuales latifundios de la gran prensa privada, y haga de cada individuo en el seno de la comunidad un creador y divulgador tanto de información y noticias, como de artes y ciencias”.<sup>28</sup> En este caso se puede apreciar en qué medida ha tomado en justa consideración el nefasto papel que han desempeñado los medios masivos de comunicación en manos privadas y el obstáculo que presentarían al logro de trascendentales objetivos de superar al capitalismo. A lo anterior se debe añadir el nefasto papel de control y vigilancia<sup>29</sup> que ha sido creado a través de las redes sociales, controladas por los centros de inteligencia, que manipulan la información

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>28</sup> Ibidem, pp. 17-18.

<sup>29</sup> “Durante mucho tiempo, la idea de un mundo «totalmente vigilado» ha parecido un delirio utópico o paranoico, fruto de la imaginación más o menos alucinada de los obsesionados por los complots. Sin embargo, hay que rendirse a la evidencia: aquí y ahora vivimos en el control de una especie de *imperio de la vigilancia*. Sin que nos demos cuenta, estamos cada vez más siendo observados, espíados, vigilados, controlados, fichados. Cada día se perfeccionan nuevas tecnologías para el rastreo de nuestras huellas. Empresas comerciales y agencias publicitarias cachean nuestras vidas. Con el pretexto de luchar contra el terrorismo y otras plagas los gobiernos, incluso los más democráticos, se erigen en Big Brother, y no dudan en quebrantar sus propias leyes para poder espiarnos mejor”. Ignacio Ramonet. *El imperio de la vigilancia* Editorial José Martí, La Habana, p. 7.

e inducen significativos cambios en la opinión pública, especialmente durante los procesos electorales.

Por último, sugiere: “d) una política de todos, basada en la mayor dosis posible de democracia directa y en la que los espacios indispensables de democracia representativa que corresponda mantener o crear sean confiados a representantes rotativos y revocables en cualquier momento por sus electores (impidiendo la constitución de una camarilla de políticos profesionales disociada del ciudadano común)”.<sup>30</sup> En este punto es donde se orienta su más pertinente propuesta en relación con el objeto esencial del presente análisis, es decir, el perfeccionamiento de la democracia.

Al enfatizar la necesidad de un incremento considerable de la democracia directa, que por supuesto está en dependencia de cómo él define,<sup>31</sup> limitar la democracia representativa<sup>32</sup> a sus justas proporciones, así como establecer una rotación permanente de los elegidos se evidencia el valor de su propuesta de alcanzar una forma de democracia superior a la burguesa. Tal rotación de los representantes la plantea con el objetivo de evitar no solo el posible acomodamiento de algunos de ellos, sino de algo peor, que puedan ser manipulados por fuerzas ajenas a los intereses populares, como sucede en la actualidad en los parlamentos de los países capitalistas. <sup>33</sup> Por supuesto que hasta el presente nadie tiene la fórmula

---

<sup>30</sup> Sirio López Velasco. Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista, edic. cit., p. 18

<sup>31</sup> “Entendemos por democracia directa aquella (ejemplarizada en la Atenas clásica) en la que los ciudadanos deciden directamente y sin intermediarios los asuntos del Estado, desde lo local hasta las directrices de política internacional. En la actualidad se citan como ejemplos de su funcionamiento algunas formas del sistema político suizo y del llamado Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano (NCL, en especial en Venezuela, Bolivia y Ecuador). Son mecanismos principales de la democracia directa el voto en asambleas, los plebiscitos y los referendos (...)”. Ibidem, p. 51.

<sup>32</sup> “A su vez las instancias de democracia participativa son aquellas en las que, dándose por supuesta y predominante una (supuesta) democracia representativa, los ciudadanos disponen de mecanismos concretos para, sobre la marcha, controlar-corriger a sus supuestos representantes o instituciones, y para sugerirles normas o acciones”. Ibidem, p. 52.

<sup>33</sup> “En cada crisis política, la derecha suele retomar su proyecto histórico de parlamentarismo, partiendo del supuesto de que es más fácil para ella elegir congresos con mayoría de derecha –lo que históricamente siempre ha sucedido en Brasil– que elegir a un líder político nacional, con ideas de derecha y apoyo popular”. Emir Sader. “Parlamentarismo realmente existente”. (29-3-2021). <https://www.alainet.org/es/articulo/211589>

mágica para determinar cuál es la expresión perfecta de la democracia. Pero al menos se sabe lo que no debe ser, en caso de que se trate simplemente de un dominio arbitrario por parte de la mayoría de la población,<sup>34</sup> en lugar de una democracia de orientación propiamente socialista.<sup>35</sup>

Luego de analizar algunos de los logros, así como las limitaciones de la democracia representativa burguesa durante la Revolución francesa, demuestra cómo sus contradicciones, y tal vez el exceso de democracia para aquella época, propiciaron su debilidad, lo que facilitó su derrota, así como el triunfo nuevamente del absolutismo,<sup>36</sup> encarnado en Napoleón.

La vida democrática se alejaría como posibilidad real en Europa, mientras que pocos años después se afianzaba en América Latina. Ello puede llevar a pensar que quizá resulta más fácil que esta se establezca cuando las colonias emprenden la lucha por su independencia que en las anquilosadas monarquías europeas, algunas de las cuales sobreviven todavía, lo que de alguna manera pone en entredicho su autenticidad.

Varias décadas les costaría a los europeos intentar establecer de nuevo formas de gobierno democráticas. Pero los tiempos habían

---

<sup>34</sup> “La democracia es aquella que posibilita que todos los hombres participen realmente del gobierno de manera activa e igualitaria o al menos equitativamente, cooperando con el reconocimiento, respeto, tutela y promoción de los derechos humanos. Precisamente aquí radica uno de los talones de Aquiles de la democracia, pues si se concibe el demos, o sea, como el pueblo, lo que significa la mayoría de la población imponiéndose arbitrariamente sobre una minoría, en ese caso el criterio de validez democrático, deja mucho que desear”. Pablo Guadarrama. *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Penguin Random House, Bogotá, t. I, 2016, p. 228.

<sup>35</sup> “La democracia socialista debe expresar fundamentalmente los intereses de los obreros y los campesinos, de los sectores humildes de la población y, cuando no lo hace así y se pone al servicio de una burocracia, que intenta constituirse en una nueva clase social privilegiada, entonces hay que reconsiderar la condición de tal democracia e incluso el calificativo de socialista al país en cuestión”. Pablo Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2018, p. 81. [http://desh.izt.uam.mx/cen\\_doc/cefilibe/images/libros-e/Pablo\\_Guadarrama-Marxismo\\_y\\_antimarxismo\\_en\\_America\\_Latina.pdf](http://desh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/libros-e/Pablo_Guadarrama-Marxismo_y_antimarxismo_en_America_Latina.pdf)

<sup>36</sup> “La agitación reinante y la debilidad del régimen inducían a la burguesía y a los principales dirigentes a inclinarse por una solución militar; finalmente, con el apoyo de uno de los directores, Emmanuel Joseph Sieyès, y de otros altos cargos, Napoleón Bonaparte encabezó el golpe de Estado del 18 de Brumario (9 de noviembre de 1799). La Revolución Francesa había terminado: el Directorio fue substituido por un nuevo régimen autoritario, el Consulado (1799-1804), a cuyo frente se puso, investido de amplios poderes, el mismo Napoleón como Primer Cónsul (y que luego se haría proclamar Emperador, en 1804)”. Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 33.

cambiado a mediados del siglo xix, no solo como consecuencia de la Revolución Industrial, sino también por el nacimiento de nuevas ideologías, como el comunismo, el socialismo y anarquismo. El liberalismo ya no sería el único que se enfrentaría al conservadurismo, que contaba con el apoyo de la iglesia católica, además de mostrar claramente que no se correspondía con los intereses de los sectores populares. Por ello López Velasco analiza las razones que luego propiciarían el primer intento de instaurar una forma superior de democracia con la Comuna de París, en la que “La democracia directa o por lo menos participativa es establecida”.<sup>37</sup>

Todo indica que el filósofo uruguayo elabora su radical propuesta poscapitalista del ecomunitarismo tomando en consideración que “Marx (en «La Guerra Civil en Francia») dirá que la Comuna demostró que no basta con que la clase obrera asuma el poder del Estado vigente para ponerlo a su servicio (pues deberá destruirlo para crear otro, que luego tendrá que extinguirse), y reconocerá todos los méritos revolucionarios de las medidas adoptadas por la Comuna”,<sup>38</sup>

López Velasco analiza la experiencia revolucionaria de la clase obrera rusa en varios intentos por tomar el poder de forma democrática desde 1905, a través de los *soviets*.<sup>39</sup> Un nuevo intento sin resultados favorables se produjo en febrero 1917, en medio de las difíciles circunstancias de la I Guerra Mundial, pero fue también inútil hasta octubre de ese año, cuando los sectores populares orientados por los bolcheviques se convencieron de que por esa vía parlamentaria no lograrían sus objetivos.<sup>40</sup> Ante las

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>39</sup> “El intento revolucionario de 1905 había visto nacer espontáneamente en Rusia a los *soviets*, que funcionaron como órganos de democracia directa de los trabajadores, que, reunidos en asambleas, elegían a sus delegados revocables”. Ibidem, p. 45.

<sup>40</sup> “Al principio de setiembre el Comité Ejecutivo del Soviet tenía una débil mayoría favorable a Kerensky (97 votos) contra 86 votos que defendían la toma del poder por los *soviets*. Una semana después 229 de los delegados del soviet

represiones del autocrático régimen zarista, no había otra opción que asumir el poder de forma violenta.

Una ausencia observada en este libro es la experiencia de las formas de representatividad y participación política en la Unión Soviética, así como en los países de Europa Oriental, con sus grises, pues no todo debió ser blanco y negro, como han tratado de presentarlo gran número de publicaciones hostiles al socialismo. Siempre será una tarea pendiente de los investigadores sociales determinar con la mayor objetividad posible la situación real de las diversas experiencias democráticas ocurridas en esos países, puesto que no resulta muy serio resolver la cuestión de un plumazo calificándolos de totalitarios.

López Velasco dedica especial atención a la vida democrática suiza, pero no señala de manera suficientemente crítica, como se anuncia, cuáles constituyen sus principales falencias, pues al asumir solo los criterios de Enmanuel Daniel al respecto pierde originalidad su valoración.

Particular análisis realiza de las anunciadas formas democráticas del llamado socialismo del siglo xxi a través de las experiencias de Venezuela, Ecuador y Bolivia, indicando logros, pero también errores que consisten básicamente en el mantenimiento de las relaciones capitalistas de producción y la distribución de la riqueza producida por el sudor de los trabajadores.

Enfatiza con acierto que “En materia de interculturalidad, hoy resulta claro, especialmente en el caso de A. Latina, que el socialismo del siglo xxi no podrá fundarse únicamente en fuentes occidentales, sino que deberá

---

de Petrogrado votaron por un gobierno de trabajadores y campesinos, habiendo 115 votos contrarios y 51 abstenciones. Aquí vemos cómo la Revolución de Octubre se preparó con el recurso democrático de votaciones de los delegados de los trabajadores, campesinos y soldados”. *Ibidem*, p. 47.

incorporar dialógicamente las contribuciones positivas oriundas de otras fuentes (particularmente las indígenas y negras)".<sup>41</sup>

Este esencial factor –muy tomado en consideración por Mariátegui, así como por otros pensadores desde distintas perspectivas filosóficas e ideológicas,<sup>42</sup> sin que deba ser hiperbolizado– obliga a que cualquier emprendimiento de carácter socialista en Latinoamérica en la actualidad deba tener muy presente cuáles son los diversos sujetos sociales que deben protagonizarlo.<sup>43</sup>

Algo desactualizado resulta el análisis de la vida democrática cubana, al estar basado en la Constitución aprobada en 1976, en lugar de en la más reciente del 2019. A esto se añade basar sus criterios al respecto en limitadas fuentes –esto es, solo dos autores referenciados, independientemente de su postura revolucionaria–, por tal motivo no resulta prudente valorar con profundidad su análisis, pues algunos de los señalamientos en la actualidad presentan situaciones diferentes.

Aun así, vale la pena destacar algo que con razón llama la atención del pensador uruguayo, quien durante algún tiempo residió en Cuba. En primer lugar, “la Constitución determina que ningún delegado o diputado reciba ningún rendimiento pecuniario”,<sup>44</sup> y además, “los candidatos son postulados por conciudadanos que los conocen y la única divulgación de

---

<sup>41</sup> Ibidem, pp. 59-60.

<sup>42</sup> “En efecto, la historia del pensamiento filosófico en América Latina tiene como eje fundamental el de la supervivencia y regeneración permanente de las vertientes indígenas y afroamericanas, las cuales configuran corrientes diferenciadas de conocimiento y reflexión”. Mabel Moraña. *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2019, p. 13.

<sup>43</sup> “Para abrir el camino del socialismo del siglo xxi como estrategia del cambio histórico, es necesario sobrepasar la discusión académica sobre la existencia de una línea universal de desarrollo y progreso de la humanidad. Es necesario –como plantea la arqueología social– estudiar y entender la historia de los pueblos desde sus formaciones sociales originarias, como fundamento de la estrategia para identificar los diversos agentes sociales y conocer cuáles son los sujetos históricos, los agentes subjetivos que desmontarán las estructuras objetivas de dominación, enraizadas en dichas formas históricas específicas de producción, que servirán de palanca para crear la humanidad nueva, la sociedad nueva”. Mario Sanoja Obediente. *Del capitalismo al socialismo del siglo xxi. Perspectiva desde la antropología crítica*. Banco Central de Venezuela, Caracas, 2012, p. 219.

<sup>44</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 74.

su candidatura consiste en una breve biografía que es afichada en paneles compartidos por todos los candidatos. Tal sencillez (aunque merece alguna reserva, como lo veremos más adelante) contrasta brillantemente con las fortunas que se gastan (en Brasil y en el mundo) en las campañas electorales que permiten acceder a los cargos públicos (tanto más caras cuanto más alto es el cargo pretendido, lo que resulta en el hecho de que sólo personas millonarias o apoyadas por millonarios tienen chances reales de victoria, lo que los compromete a actuar en nombre de sus apoyadores); esa situación no puede continuar en nombre de una democracia digna de ese nombre”.<sup>45</sup>

Tomando en consideración tal forma de elección de los representantes de la población, cuando se nos ha preguntado si en Cuba existe democracia<sup>46</sup> hemos respondido, en correspondencia con el interesante criterio de Maquiavelo, que existe la verdadera. El pensador italiano partía del misantrópico presupuesto según el cual el hombre olvida primero la muerte de su padre que la pérdida de sus bienes; por tal motivo solo aspiraría a la primera magistratura de la república si dicha elección significaba algún beneficio para su peculio propio. En caso de no ser así, no aceptaría tal postulación. Por lo tanto, afirmaba que la verdadera democracia solo se lograría cuando el candidato no quisiera ser elegido.

Esa es la situación de numerosas personas en Cuba, que no aceptan cuando son propuestas por sus vecinos en las asambleas de postulación de candidatos, para posteriormente elegir, en voto secreto, los delegados de circunscripción, que son los representantes de un barrio en la Asamblea

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>46</sup> Véase: Pablo Guadarrama. “Democracia y derechos humanos en Cuba: de la «utopía abstracta» a la «utopía concreta»”, en *Encuentros Latinoamericanos*. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Universidad de la República, Montevideo, vol. IV, n.º.1, enero/junio 2020, pp. 129-151. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/enclat/article/view/620/531>

Municipal del Poder Popular. Pueden existir múltiples razones para tal negación, pero sin duda una de ellas, quizás la de mayor significación, es que deben continuar con sus habituales responsabilidades laborales y, sin recibir ningún tipo de remuneración, atender todos los problemas del vecindario en su tiempo libre. Tal vez por ello Maquiavelo tuviese, si no toda, al menos un poco de razón.

Sin embargo, en los procesos electorales de la democracia burguesa resulta incomprensible que la mayoría de los candidatos no solo desean ser elegidos, sino que en muchas ocasiones invierten en sus campañas de publicidad una cantidad de dinero que supera la suma total de los honorarios que deben recibir durante todo su posible mandato. Alguna razón pecuniaria justifica tal determinación, aparte de los aportes que reciben de empresarios, bancos, instituciones políticas, etc., que seguramente esperan algún beneficio futuro del candidato al que le apuestan.

La Asociación del Rifle en Estados Unidos de América frecuentemente obsequia millones de dólares a algunos senadores, quienes, por supuesto, no votarán fácilmente a favor de leyes prohibitorias de las armas de fuego en ese país, y apoyarán conflictos bélicos en otros favorecedores del complejo militar industrial.

El capitalismo necesita de las guerras para poder reproducirse y estas, a su vez, requieren una eficiente industria armamentista. Por ello, en correspondencia con lo planteado por Karl Schmidt, se necesita construir constantemente algún enemigo para poder subsistir. Al desaparecer la Unión Soviética y la amenaza del comunismo, de inmediato se hiperbolizó la de los grupos terroristas. Cuando en algunos casos no existían adversarios, estos fueron creados, promovidos o apoyados de algún modo por las potencias capitalistas. Aunque después tuvieran que

combatirlos, en tal situación los vendedores de armas tienen más dividendos al abastecer a ambos contrincantes.

El libro termina con la aguda denuncia: “La profunda crisis de la seudodemocracia seudorrepresentativa-pluripartidaria burguesa en Brasil obliga a pensar en una refundamentación de la democracia en ese país”.<sup>47</sup>

Tanto esta obra como otros trabajos de López Velasco han estado orientados a desenmascarar la esencia inhumana y antinaturalidad del capitalismo, que con el auge de las políticas neoliberales y el presunto fin de la historia ha pretendido engañar a los incautos presentándose, en ocasiones, como una propuesta poscapitalista<sup>48</sup> que evita el socialismo y el comunismo. Con su labor, que parte de una perspectiva marxista y socialista, y confluye con la filosofía de la liberación, se ha propuesto contribuir al análisis de las causas del deterioro material y espiritual de la sociedad burguesa, que constituye una amenaza para la humanidad y su hábitat.

En fin, estamos ante una breve y a la vez enjundiosa obra de este filósofo uruguayo que ha dedicado su vida académica y su militante praxis política a buscar alternativas superadoras por medio de una propuesta ecomunitarista del enajenante capitalismo, el cual no solo es hostil a la mayoría de la población mundial, sino también al medio ambiente en que esta habita, sin que en muchas ocasiones las élites neoliberales se percaten de que el ecocidio también afectará a sus descendientes inmediatos.

Sus propuestas motivan numerosas inquietudes, pero precisamente de eso se trata: generar la búsqueda de mejores alternativas democráticas

---

<sup>47</sup> Sirio López Velasco. *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, edic. cit., p. 79.

<sup>48</sup> “Si concebimos la reestructuración capitalista iniciada en la década del 70 («neoliberalismo») como una compleja estrategia de demolición-reconfiguración cuyo objetivo o fin es la *reestructuración del poder ilimitado del capital y sus ganancias*, los cambios de políticas y correcciones en ese camino no deberían conducirnos a creer que corresponden a fines distintos «anti» o «post», cuando cada uno, el capital y sus ganancias, van fortaleciéndose también de manera simbólica”. Beatriz Stolorowicz. *El misterio del posneoliberalismo*. Espacio Crítico Ediciones, ILSA, Bogotá, t. II, 2016, p. 65.

que desde diversas perspectivas demuestren, primero, el carácter endeble de los que creen poseer los *democrátometros* perfectos para exigirles a otros pueblos que imiten sus “modelos”, y en segundo lugar, que se valoren con la mayor objetividad los esfuerzos de aquellos que han emprendido ensayos, unos con éxitos parciales y otros con derrotas superables, para alcanzar formas superiores de democracia no solo política, sino también eminentemente social. El esfuerzo intelectual de López Velasco al respecto resulta encomiable.

## Hacia un Estado Plurinacional que proteja a las nacionalidades indígenas

*Ileana Almeida*<sup>1</sup>

A la memoria del padre François Houtart por interceder constantemente a favor de los pueblos indígenas frente a un mandatario que les negó el derecho a ser ellos mismos.

La idea de un Estado Plurinacional que incluya a los pueblos indígenas en el Ecuador tiene varios antecedentes concretos, lo que indica que realmente hay fundamentos objetivos para su estudio tanto histórico como teórico.

Fue la antropóloga ecuatoriana Gladys Villavicencio la que escribió en 1973, su tesis de doctorado “Relaciones Interétnicas en Otavalo, ¿nacionalidad indígena en formación?”. En su estudio ella da cuenta de la cohesión nacional que hay entre los indígenas de la zona.

Con la llegada de Iuri Zubritski, en los años 70, se planteó por primera vez, la idea de un Estado Plurinacional ecuatoriano, es decir, un Estado que considere a los indígenas no como campesinos ni como pobres, sino como pueblos que han conservado sus lenguas, culturas, territorios, memoria histórica, formas de producción, y que por lo tanto, tienen derecho a la libertad política, a gobernarse a sí mismos y no dejar que otros lo hagan por ellos.

La posición de Zubritski, llevó a que se cuestionara, la interacción del Estado con la nación ecuatoriana (sociedad civil) y con las nacionalidades

---

<sup>1</sup> (Ecuador, ilaloz@hotmail.com)

o pueblos indígenas. Se vio que los intereses estatales coincidían con los de la nación dominante, pero que se contraponían a los de las nacionalidades.

Interesa aclarar una interrogación que surge con la reivindicación de los pueblos indígenas como nacionalidades: ¿es la plurinacionalidad una reivindicación ideológica del “nacionalismo”? La verdad es que hay que hacer una diferencia, uno es el nacionalismo de Estado, y otro es el nacionalismo que salva a las identidades que sobreviven por su cuenta y riesgo.

Así mismo es importante explicar el origen de la categoría de Estado Plurinacional y su travesía por el mundo. Bien se sabe, que los austro-marxistas, entre ellos Otto Bauer y Karl Kautsky plantearon la injusticia que significaba un Estado cerrado al pluralismo nacional en Austria y otros países europeos.

Con el tiempo, la idea del Estado heterogéneo fue tomada en cuenta en el programa de la Revolución Rusa. Uno de los más destacados bolcheviques fue Nikolai Bujarin, quien se exilió en Austria al ser perseguido por el régimen zarista, tomó contacto con los teóricos austro marxistas y aprendió el idioma alemán. Al regresar a Rusia planteó ante los dirigentes revolucionarios la necesidad de un Estado Plurinacional que diera cabida a los pueblos que en el enorme territorio ruso habían subsistido carentes de organización política propia.

Hoy en día, se consideran Estados Plurinacionales los de Bolivia, Canadá, Rusia, China, Suiza. Cada uno de ellos responde a realidades distintas.

### **La resistencia indígena en la historia**

Las categorías de nación dominante, nacionalidad y Estado plurinacional son relativamente nuevas, pero la resistencia indígenas cuenta –en diferentes formas– ya con más de 500 años, ¿Qué les motiva

a los pueblos indígenas a rebelarse en diferentes épocas, qué les motiva ahora?

En Ecuador, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1921, con el apoyo del Partido Comunista, planteó la reivindicación de las tierras en posesión de los latifundistas.

En las décadas del 50 y 60 los indígenas comenzaron a asumir la dirigencia y la organización de su movimiento y las protestas se dirigieron contra los rezagos del régimen de servidumbre. De acuerdo a la Ley de Comunas, las comunidades habían pasado a depender del Ministerio de Agricultura, lo que equivalía a negar el proceso histórico específico de los indígenas.

En 1972 se constituye la organización Ecuador Runacunapac Riccharimui, (Ecuarunari), que refleja cuánto habían avanzado los indígenas en el análisis de su situación social. Para 1974 habían aparecido organizaciones secundarias en cada una de las provincias serranas y comenzaban a surgir otras similares en las provincias amazónicas.

Desde los años 70 los shuar venían planteando, posiblemente por influencia de los misioneros salesianos, que el Estado ecuatoriano hasta entonces no se había interesado por los pueblos amazónicos.

En 1986 se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie), resultado del desarrollo político del movimiento indígena, que objeta el carácter uninacional y hegemónico del Estado ecuatoriano y propone, en cambio, instaurar en los hechos, un Estado plurinacional. La Conaie incluye a la Ecuarunari, que vela por los intereses de los quichuas de la Sierra que son los mayoritarios en el país, a la Confeniae que garantiza los derechos de los pueblos amazónicos, y a la Conaice, que responde a los de la Costa.

En 1995 surge Pachacutik, que no fue el resultado de los postulados indígenas. Más bien es un partido político con objetivos electorales, no

plantea que los pueblos indígenas deben tomar conciencia de sí mismos y decidir su destino.

En la organización de la Conaie se distinguen diferentes niveles: primero, se eligen a los delegados de las bases o centros comunitarios (primer grado); de entre ellos a los representantes de las regiones (segundo nivel); y, luego, entre estos, a los provinciales (tercer nivel) Se establece así un mecanismo de ida y vuelta. Una opinión, una demanda, puede bajar y subir como en una cadena de transmisión. Es una estructura muy democrática, con eslabones que llegan hasta la cúspide y regresa con la decisión tomada hasta las bases. Es curioso cómo se asemeja esta forma de organización a la de los antiguos iroqueses norteamericanos, que –hay que destacarlo– sirvió de inspiración para que el presidente Thomas Jefferson propusiera el modelo federativo para constituir la naciente república de los Estados Unidos de Norte América.

Cuando se constituyó la Conaie, se lo hizo como un “gobierno autónomo”. Tenía en su sede varias dependencias dedicadas a diferentes cuestiones que involucraban a los indígenas: educación, comunicación, salud, tierras y territorios, relaciones internacionales. Tan clara se manifestaba esta organización que el embajador de Francia en Ecuador, en uno de los primeros congresos de la Conaie, se expresó así: “Saludo al gobierno de los pueblos indígenas de Ecuador”.

### **Retos de la organización Indígena**

Actualmente los retos de la organización son múltiples y reflejan la complejidad de la situación del país: discriminación, racismo, desigualdad social, instituciones políticas de dominio, indiferencia cuando no complicidad, del Estado nacional frente a las explotaciones de las empresas nacionales e internacionales en los territorios indígenas.

Hay que aclarar que los indígenas ecuatorianos no plantean la creación de un Estado propio; desean que se creen instituciones dentro del sistema de gobierno ecuatoriano para que velen por sus intereses específicos como la Educación Intercultural bilingüe, leyes favorables, protección a las comunidades rurales, acceso libre a las fuentes de agua, respuestas a los pedidos de sus organizaciones. Se necesita de un organismo que proteja la naturaleza con metas económicas, culturales y ecológicas.

Las clases sociales son solo una de las formas históricas de desigualdad social, el Estado nacional, ha dañado gravemente a los pueblos originarios en la vida cotidiana y en la política. Han vulnerado sus derechos territoriales, económicos, sociales, culturales, sin embargo, de hecho, entre la lucha indígena y otras luchas sociales hay entramados e interrelaciones.

Cada lucha tiene su sujeto, sus objetivos y sus destinatarios. Las reivindicaciones del movimiento ecologista, el del campesinado, el de los obreros, el de los descendientes de africanos, en algunos aspectos coinciden con las del movimiento indígena. Las culturas originarias son en sí mismas ecologías populares; por otro lado la mayoría de los indígenas son campesinos, a medida que salen a las ciudades se van convirtiendo en obreros asalariados. Sería muy beneficioso para todos los implicados, que se consiguiera consolidar la convergencia de sus objetivos y metas sin perder su propia identidad.

Hay indígenas obreros, artesanos, vendedores ambulantes, estudiantes, intelectuales, pequeños industriales, pero todos, tienen la aspiración a ser considerados no solo como ciudadanos, sino también a vivir su pertenencia nacional, la conciencia no puede prescindir de las formas de pertenencia de las que surgieron.

La percepción de la desigualdad nacional en la vida política del país se transformó en intelección política en el Encuentro de Pueblos Indígenas

celebrado en la ciudad amazónica de Puyo, allá por el primer lustro de los años 80 y la ideas teóricas sobre el Estado Plurinacional pasaron a la categoría de propuesta política expresa.

En el tema político indígena es imposible no hablar de las comunidades ancestrales como formas originales de colectividad, aún existen más de dos mil en el país. Sus particularismos no son reconocidos en el Estado nacional, se les impone la burocracia, la lengua oficial, y la educación de la nación dominante. Sí, es verdad que van cambiando por el sistema capitalista, pero continúan siendo la conciencia y la pertenencia común de los pueblos.

El Estado-nación ecuatoriano también puede ser interpretado en relación al capitalismo industrial moderno. Por sobre sus instituciones, la dominación, se externaliza a mercados y al capital. A la cabeza de la desigualdad global se encuentran las transnacionales que se llevan el petróleo y los minerales sin tomar en cuenta la soberanía del país y peor aún, el destrozo de los territorios indígenas.

Buena parte de la generación más joven de los pueblos originarios vive la transnacionalización cultural. La Internet, la telefonía móvil, la televisión y otras tecnologías de punta llevan consigo la permeabilización y aún el desaparecimiento de las fronteras entre los países. En algunos casos, los padres han ido como migrantes a Europa, acelerando la pérdida de la identidad étnico-nacional.

Algunos indígenas proclaman con buena intención: “nada solo para los indígenas”. Es una consigna donde hay algo de cierto, se aspira a un Estado que funcione con igualdad para todos, pero son los indígenas los que corren el riesgo de asimilarse y dejar de ser pueblos y olvidar su origen y condición. La consigna “nada solo para los indígenas” equivale a renunciar a su derecho a lengua, cultura, y nacionalidad propias y por lo tanto a la aspiración de un Estado Plurinacional.

## **El proceso de autonomía**

La reclamación de autonomías equivale a la de la reclamación de identidad de pueblos y a la igualdad de las oportunidades de institucionalidad dentro del Estado. Lograr autonomía es construir un Estado Plurinacional. Hay autonomías de hecho, como las comunidades, que tienen sus dirigentes y su justicia propia, no han necesitado de la sanción estatal para existir: estarían dentro de lo que se conoce como Derecho Consuetudinario. Las organizaciones indígenas han surgido lejos del Estado. Otras son formas peculiares de institucionalidad, son las autonomías de derecho que dentro del Estado pueden adquirir, en ciertos momentos, características democráticas, y conseguir una relativa autonomía favorable a los pueblos indígenas.

En Ecuador tenemos el ejemplo de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), que contó con un grado visible de autonomía durante el gobierno del presidente Borja. Un menor contenido autonómico, pero con cierto grado de descentralización, tuvieron Codenpe y Prodepine, que manejaron varios proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador. Estas instancias fueron incluidas dentro de la programación del Banco Mundial y el Fondo Internacional del Desarrollo Agrícola; fueron establecidas en el gobierno de Sixto Durán Ballén a través de la Senaim (Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas).

Estas instituciones, por supuesto, no implicaban la existencia de un Estado Plurinacional federal, pero eran válidas en la búsqueda de cierta prosperidad económica para los pueblos originarios y para garantizar, hasta cierto punto, el respeto a sus derechos, al menos para que no sean cooptados del todo por el Estado nacional. Eran instituciones que pudieron

haberse desarrollado más y mejor, pero la estrecha visión del presidente Correa les dio otro rumbo.

Los gobiernos no se percatan de que al negar la diversidad y autonomía que reivindican los pueblos originarios se afecta, consciente o inconscientemente, pero de modo irreparable, la integridad y la salud del medio ambiente. Cuando desaparece un pueblo indígena desaparecen, también, conocimientos ancestrales del medio donde se desarrolló. El entorno se agota sin la cultura y se precipita la catástrofe ecológica.

El levantamiento de 1990, llamado también del Inti Raymi fue una sorpresa para la derecha y una lección para la izquierda. A la derecha, porque su ideología obsoleta y soberbia le impide considerar a los indígenas como seres de pensamiento propositivo, verdaderamente político, quizás porque siempre habían estado en situación de servidumbre, volviéndose invisibles a sus ojos.

La lección que recibió la izquierda fue producto de que esta no se había percatado de que la realidad del país no se ajusta siempre a ideas y proyectos que corresponden a otros países y realidades. En consecuencia, los sectores progresistas del Ecuador no fueron capaces de imaginar el potencial de los pueblos indígenas como fuerza política de cambio.

El levantamiento del Inti Raymi no fue el único por entonces. En abril de 1992, la Opip (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) llegó a la capital ecuatoriana con una marcha multitudinaria, la Allpamanda, que obtuvo un acuerdo con el gobierno para legalizar los territorios comunitarios de esa jurisdicción. La marcha resultó impresionante: los indígenas llegaron caminando desde Puyo; emitían sonidos que imitaban los cantos de los pájaros selváticos.

La Conaie, aliada con otros grupos progresistas, propuso a la Asamblea Constituyente del 2008, que se declarara al Estado ecuatoriano Estado Plurinacional y lo lograron.

Desde el Derecho, es un avance histórico grande. En la nueva carta política, la del 2008, se agregó que el territorio es legado de los pueblos ancestrales, que el quichua y el shuar son lenguas oficiales para el uso que determine la ley, que la planificación contará con las visiones propias de los indígenas, sin embargo, la Declaración del Estado ecuatoriano como Plurinacional, fue una decisión políticamente correcta, pero prácticamente inoperante. La falta de democracia, la extremada incompreensión de la categoría de Estado Plurinacional, las débiles propuestas de los propios indígenas, han hecho que el contenido del discurso escrito se disuelva en unas pocas frases reiterativas. Se suele repetir sin cansancio en la burocracia, que el Estado Ecuatoriano es plurinacional, intercultural y multiétnico.

La propuesta de un Estado Plurinacional emerge del contraste entre el país real y el oficial, de la consideración de que no todos en el país tienen el mismo trato y los mismos derechos. Un Estado plurinacional es indispensable si se piensa que es la única manera que tienen los pueblos indios para avanzar en su afirmación nacional.

### **Política negativa y consecuencias trágicas**

Es verdad que cada vez más, hay indígenas incorporados a funciones oficiales burocráticas, pero, en la mayoría de los casos, con el consiguiente sacrificio de su identidad y pertenencia a sus pueblos y nacionalidades.

Es paradójico que durante el mismo gobierno en el país, la Constitución instrumento histórico del progreso del país, declarara al Estado ecuatoriano Plurinacional, y que, en el mismo régimen, el presidente haya desplazado más que otros, a los pueblos indígenas de la vida política.

El presidente Correa reprimió el impulso de los pueblos originarios por permitir la libre y pacífica expresión de su particularismo originario.

Veamos los casos más graves: retiró el presupuesto al Prodepine y al Codenpe, organismos auto gestionados por los indígenas y destinados sobre todo al desarrollo agrícola rural, a dotar de infraestructura a las comunidades, a construir carreteras y puentes, a llevar electricidad y promocionar la comunicación más allá de los límites del territorio comunal. La actuación fue calificada por dirigentes de las organizaciones como ejemplo de racismo y autoritarismo.

Con una actitud de suma arbitrariedad, la Educación Intercultural Bilingüe en 2015 fue incluida en el Ministerio de Educación por decreto presidencial, perdió su grado de autonomía, con esto se destruyó un esfuerzo de recuperación propia del pensamiento, las experiencias, los símbolos propios. Varios de los profesores de los pueblos originarios, fueron desplazados y reemplazados por profesores hispanos que no hablan las lenguas ni conocen la culturas, algunos de ellos dicen que las lenguas y las culturas no importan, y hasta hay quien asegura que se puede enseñar a niños indios “con señas”. Quizás esta medida fue la que más evidenció el desamparo estatal de los indios y al mismo tiempo la pobreza civil del gobernante. Continúa provocando el rechazo airado y el resentimiento indígena.

En su afán de destruir los logros de los pueblos ancestrales, Correa quiso fundar una organización paralela y alternativa a la Conaie: “Alianza indígena por la Revolución Ciudadana”, pero la verdadera organización no se lo permitió, y la por haberla configurado libremente con su cultura, su trabajo, y sentido de nacionalidad de origen. Correa les llamó a los dirigentes “indios fracasados”.

El manejo exclusivo del Estado de los recursos hídricos terminó con la Ley de Aguas anterior favorable a los pueblos ancestrales. No se respetaron las formas ancestrales de manejo del agua fundadas en sabidurías ancestrales. Los indígenas la calificaron de “Privatizadora del

Agua”, así se les privó de su experiencia espiritual y práctica. El Consejo plurinacional para que maneje el agua no fue aceptado.

En 2014 Correa pretendió quitar a la Conaie su casa, sede de la organización, les dio a los dirigentes un plazo de 15 días para desalojarla. Se recibieron reclamos del mundo en protesta a la inhumana medida. Noam Chomsky escribió que quitar su sede a la máxima organización indígena significaba irse contra “una práctica política ejemplar”.

En agosto del 2015, los indígenas se levantaron por el archivo de las enmiendas inconstitucionales. Los líderes indígenas Salvador Quihpe y Yaku Péres fueron ferozmente reprimidos, vejados y encarcelados.

Indígenas de la Conaie, Ecuarunari y Pachacutik se unieron a los ecologistas Yasunidos en 2016 en contra del proyecto del presidente Correa de explotar petróleo en el Parque Nacional Yasuní al que Correa había ofrecido resguardar. Fronteras territoriales e identidades, quedaron sin protección estatal, y expuestas a la transnacionalización.

La política correista es, en los últimos tiempos, el ejemplo más claro del empeño del poder de borrar identidades particulares, de promocionar los prejuicios de los ciudadanos, de excluir de las prácticas de la democracia a los pueblos milenarios, de permitir la explotación económica, ahondada por las desventajas lingüísticas y culturales.

Con el Presidente Moreno la situación no cambió. En su administración no se ha sentido la necesidad de seguir avanzando en un Estado Plurinacional. Bajo la declaración de no disponer del dinero necesario, ni siquiera las escuelas comunitarias han sido repuestas. Es muy evidente que su gobierno no tiene instituciones con las que pueda limitar el capitalismo moderno que ahora amenaza las geografías indígenas.

No sabemos qué actitud tendrá el nuevo gobierno, mucho depende de la idoneidad política de los propios indígenas y del nivel de conciencia

social de los partidos en pugna. La ausencia de una opinión favorable al avance de formas de autogobierno indígena de parte de quienes hacen opinión es clara. En el país no está elaborada una política de Estado Plurinacional, no se asume que la estructura sociopolítica del Estado-nación dominante es ajena a los pueblos originarios. No se nota la ausencia de firmes fundamentos jurídicos para un nuevo Estado.

Mientras tanto los indígenas viven aún con sus principios de igualdad y solidaridad en sus comunidades, son invisibles para el poder, la tierra es cada vez más pobre y agotada, viven con recursos limitados, disponen de poca agua, luz y energías. Muchas solo tienen chaquiñanes. En algunas comunidades “prósperas”, hay arados modernos y unidades de transporte. Logran con mucho esfuerzo entrar al mercado. Podrían industrializar más rápidamente productos que ahora son apetecidos en el mundo: quinua, camote, mellocos. En la Amazonía el cacao y el fruto del árbol de chonta son altamente apreciados en el mundo.

La salvación de lenguas, culturas e historias de los pueblos necesita de programas oficiales, de instituciones especializadas. Ahora hay profesores en todas las lenguas que son al mismo tiempo, investigadores y promotores, pocos van al Ministerio de Educación, se necesitan autonomía para organizar sus entidades.

En las negociaciones con las petroleras y mineras, se omite la consulta previa a los indígenas. No hay representantes en la Asamblea Nacional, ni siquiera se conocen los peligros que acechan a los pueblos indígenas de la frontera norte, cercados a veces, por la guerrilla.

Las ciudades son inhóspitas para la gente que sale de las comunidades, la falta de lengua y cultura hispanas, agrava su situación laboral. Hace algún tiempo se logró tener una casa en Quito a través del Municipio para que se convirtiera en un Centro Cultural de Tradiciones Indígenas (cine, literatura, música, danza, telares, bordados, videos,

narraciones), pero cuando cambiaron de funcionarios, el Municipio se desentendió.

El Estado ecuatoriano usurpa los derechos de los pueblos indígenas, se apropia de las funciones de los propios pueblos y les exige el cumplimiento de sus decisiones. La política ecuatoriana en relación a los pueblos indígena es antipolítica, no tiene ni compromiso ni justificación.

## **A Proposta Ecomunitarista sob o olhar humanístico de Sirio Velasco**

*Jara Lourenço da Fontoura*<sup>1</sup>

### **O convite**

Quando fui convidada a contribuir com a escrita de um artigo sobre o meu professor de Filosofia, fiquei muito emocionada e perplexa com tanta responsabilidade, pois falar sobre Sirio Velasco é uma honra, mas também muita responsabilidade, porque terei de descrever 30 anos de grandes aprendizagens com esse MESTRE. Por isso, desde já, peço permissão aos leitores se eu, em muitos momentos desta escrita, for um tanto emotiva, e também por parecer falar mais em mim num primeiro instante, mas não conseguirei ser diferente, ao lembrar momentos significativos de minha vida acadêmica e pessoal junto a esse grande ser humano, pois as histórias se entrelaçam.

Em 1991, era aluna do Curso de Licenciatura em Pedagogia na FURG (Fundação Universitária do Rio Grande), quando entrou na nossa sala o professor de Filosofia, um homem alto, cabelos escuros e um pouco de grisalhos, vestia uma camisa clara, uma calça azul escuro, sapatos pretos e trazia consigo uma pasta cheia de muitos papéis. Ele tinha um semblante sério e uma voz forte com um sotaque uruguaio. Naquela ocasião, ele fumava muito, seus dedos eram alaranjados. Suas aulas eram as últimas do período noturno. Eu tinha trauma das aulas de Filosofia, porque no curso de “Magistério” haviam sido muito ruins, pois a professora que

---

<sup>1</sup> (Brasil, jarafonta@gmail.com)

naquela época lecionava essa disciplina era um tanto confusa em suas explicações e não conseguia manter a turma envolvida com as temáticas. Estava apreensiva quanto a essa disciplina e curiosa como seria ministrada em uma graduação a Filosofia. Nessa ocasião, encontrava-me grávida e esperava uma menina. Atualmente está com 31 anos.

Aquele professor de Filosofia chegava na aula e, após dar boa noite para todos(as) nós, começava a falar sobre Ética, formas de ver e observar o mundo, e tantas outras lições\conteúdos. Eu ficava perplexa ao ouvir tanto conhecimento e ele nem se quer abria um livro e já saía dando a aula com tanta firmeza e sabedoria, que eu comecei a me interessar por Filosofia. Minhas colegas diziam: - Esse professor sabe muito, mas é muito sisudo, quase não sorri, Jara!

Normalmente elas saíam antes de terminar a aula e, aos pouquinhos, ficávamos um número bem reduzido de acadêmicas. Eu tinha certeza de que ele era um ser humano muito bom e que eu precisaria ficar o tempo que eu pudesse perto dele, para apreender muito com ele. Aliás, eu já sabia que, para entender suas aulas e também as aulas de Sociologia (minhas disciplinas favoritas na universidade), teria de me dedicar mais do que já me dedicara.

Eu me esforçava muito, já era mãe de um menino de 10 anos, e trabalhava em duas escolas e, à noite, cursava a Licenciatura em Pedagogia. Muitas vezes eu vinha dentro do ônibus colocando as leituras em dia, para poder participar dos debates nas aulas e acabava por passar da parada do ônibus, o que depois me causava muita dor nas pernas, pois tinha de caminhar ainda bons quilômetros a pé e com aquele barrigão.

A cada noite, eu me encantava mais e mais com aqueles conhecimentos filosóficos e buscava outros livros para ler na biblioteca. Eu chegava em casa perto da meia noite e ainda tinha de subir até o quarto

andar, pois morava naquela ocasião no apartamento do Trevo, condomínio Waldemar Duarte, na cidade do Rio Grande.

Ao chegar em casa, tinha de dar conta da família, da louça por lavar, das roupas sujas, dos banhos, da janta, de fazer o almoço para o outro dia, atenção para o marido filho, correções nos cadernos dos alunos, preparar aulas ... Quando terminava tudo, já eram quase 3 horas da madrugada. Então apressava-me para tomar um bom banho e abria os livros para poder ainda ler e aprender, pelo menos um pouco mais, até que o cansaço tomasse conta do meu corpo. Eu tinha de estar nas escolas antes das 8 horas, portanto, deveria estar acordada bem cedo para ter tempo de pegar o ônibus.

Naquela ocasião eu tinha os meus trinta e um anos. Quando somos jovens aguentamos além do nosso corpo a carga e sobre carga diária do nosso viver e sobreviver. Certa noite aproveitei que havia chegado mais cedo na universidade/FURG e comecei a estudar, pois tínhamos uma prova com o professor Sirio. Foi quando me dei conta de que não havia trazido os cadernos com as anotações para estudar. Então o choro foi inevitável e bem nesse exato momento, o professor Sirio parou na porta e me perguntou: - O que houve, Jara? Eu não sabia nem como lhe explicar, pois as lágrimas teimavam em rolar pelo meu rosto e eu só me lembro de dizer-lhe: - Professor, hoje eu vou decepcioná-lo na prova. Foi então que ele disse:

- Jara, não tens que provar nada a ninguém, que não tenhas primeiramente provado a ti própria. Seca tuas lágrimas, ergue a tua cabeça e luta pelo que acreditas. Eu sei quem tu és! E tu sabes quem és? E assim ele se dirigiu para sala com sua pasta cheia de papéis e livros e eu fui atrás dele, pensando comigo: um dia eu ainda lhe darei muito orgulho e para mim própria!

Assim foram se passando os anos e eu aprendendo com aquele professor\educador, a arte de ser gente de verdade. Meus colegas diziam que o professor só sorria para mim e eu lhes dizia que ele também sorria para eles, mas infelizmente eles não sabiam ler o sorriso dele, suas palavras e conhecimentos.

No transcorrer das aulas de Filosofia, eu quis conhecer melhor a teoria freireana, porque o professor Sirio falava nela e foi nessa ocasião que, nas aulas de Filosofia e Sociologia, fui entendendo o que era a tal educação opressora e o quanto alienada eu era, e que precisava urgentemente fazer alguma coisa. Eclodia, naquele instante, dentro de mim um turbilhão de sentimentos, pensamentos, mudanças, transformações. Então, comecei minha militância estudantil junto ao DA de Pedagogia (diretório acadêmico de Pedagogia), cujo o nome é Paulo Freire. Filiei-me aos Sindicatos dos professores (CEPERS\SINTERG), comecei a participar de movimentos sociais\greves, assumi minha militância de esquerda.

É como homens que os oprimidos têm de lutar e não como coisas. É precisamente porque reduzidos a quase coisas, na relação de opressão em que estão, que se encontram destruídos. Para reconstruir-se é importante que ultrapassem o estado de quase coisas. Não podem comparecer à luta como quase coisas para depois serem homens. [...] A luta por esta reconstrução começa no auto reconhecimento de homens destruídos (Freire, 1987, p. 55).

### **Minhas andarilhagens junto ao meu MESTRE**

Fui convidada para ser sua monitora e nem sabia direito o que teria de fazer. Entretanto, sabia que queria ficar perto do meu professor de Filosofia para aprender tudo que eu pudesse. Então ele disse: - Jara, vou te apresentar a minha Sala de Permanência, onde poderás também ficar para digitar as transcrições do livro que eu quero que tu me ajudes. Nessa sala,

faremos nossas reuniões juntamente com outros colegas que também utilizam a mesma e assim foi me explicando como seria a tal monitoria. Então ele me disse: agora vamos na sala de computação aonde poderás também ficar se assim o desejares. Eu nem sabia como ligar um computador, muito menos como usar tal ferramenta tecnológica. No meu apartamento, só havia uma máquina velha de escrever, presente de minha mãe para fazer os trabalhos acadêmicos. Foi então que resolvi tirar as minhas folgas e também a licença-maternidade que já estava no período de usufruir e pude trabalhar na monitoria. Eu gostaria muito de lembrar o nome do rapaz que gentilmente me assessorou, na arte da computação. Nunca tive coragem de dizer ao professor Sirio o que eu estava passando, e foi assim que eu superei mais um obstáculo. Eu não podia decepcionar o “MESTRE”, que confiara em mim para ser sua monitora.

Os anos se passaram e eu me formei em Licenciatura Pedagogia. Dias antes da formatura ele me chamou e disse que gostaria muito que eu não parasse os meus estudos e que ingressasse no Mestrado. Então ele me convidou para tentar o Mestrado em Educação Ambiental o qual estava ajudando a montar na FURG. Eu lhe disse que não sabia se poderia, pois teria de ajudar em casa, financeiramente, e, parar para estudar talvez não fosse possível naquele momento. Ele então argumentou que, sem sonho\Utopia, não somos nada, temos de ter esperança. Porém precisamos nos movimentar, não podemos parar de lutar por aquilo que realmente queremos que aconteça no Mundo e na própria vida!

Foi então que em 1994, sem o conhecimento do meu esposo, eu me inscrevi na seleção para o Mestrado de Educação Ambiental. Nessa época o esposo achava que eu já havia estudado muito e que era hora de parar os estudos, para poder atender mais a família, o lar, as finanças... Estudei! Preparei-me com os xerox e livros que consegui e fui a primeira aluna do Curso de Pedagogia a ingressar no Mestrado, recém-criado na FURG em

1995. E assim fortalecemos a cada dia a nossa amizade e o compromisso de ser a nossa melhor versão de nós mesmos enquanto educanda e educador. Após o término do Mestrado em Educação Ambiental, eu fui convidada para trabalhar na 18ª Delegacia de Educação como supervisora e coordenadora de projetos de extensão. Nessa ocasião em 1997 eu desenvolvi um projeto de Educação Ambiental nas escolas estaduais, e através do professor Sirio Velasco obtivemos o entrelaçamento teórico prático de troca de experiências entre escola e universidade. Eu admirava cada vez mais o meu “Mestre” por sua ética, pelo seu comprometimento com a Educação e acima de tudo pelo seu amor ao ser humano\natureza. Algumas voluntárias desse projeto se tornaram mais tarde professoras da FURG.

### **Aplicação da teoria Ecomunitarista junto aos Projetos Sociais em diferentes cidades do RS**

Em 1995, enquanto cursava o Mestrado de Educação Ambiental na FURG, pude conhecer a Teoria Ecomunitarista, e ela passou a alicerçar o meu fazer pedagógico, acarretando o início da minha luta em prol da resolução dos problemas socioambientais nas comunidades com as quais eu interagia.

Coloquei em prática a Teoria Ecomunitarista em dois grandes Projetos Sociais, um em Pelotas enquanto era professora na UCPel (Universidade Católica de Pelotas-Projeto Ecomunitarismo 1998 a 2005) por sete longos anos, e outra em São Lourenço do Sul junto ao Projeto de rádio\Rádio Litoral Sul/FM 104.3 que atendia 28 municípios todas às quartas-feiras com duração de trinta minutos (Vozes do Campo\ 2014-2017, Projeto de extensão do campus FURG em São Lourenço do Sul). Esses projetos tinham em comum a Teoria Ecomunitarista e a Teoria Freireana como embasamento teórico-metodológico, além de atender e

viabilizar a voz de pessoas humildes e muito sofridas pelo cotidiano existencial.

O projeto Ecomunitarista iniciou em 1998 quando eu era professora universitária da UCPel (Universidade Católica de Pelotas). Nós atendíamos 98 famílias entre pescadores e catadores de papelão que vivam embaixo da ponte que liga as cidades de Pelotas e do Rio Grande, sendo um total de 380 pessoas entre idosos, crianças, jovens e adultos.

Eu costumava passar pela ponte todos os dias, quando fazia o traslado para dar aulas em Pelotas para a turma de Ecologia\UCPel, quando uma cena me chamou a atenção, que foi ver através da janela do ônibus em um dia de inverno chuvoso, uma senhora de cabelos brancos lavando suas partes genitais no canal São Gonçalo. Havia umas pessoas apontando e rindo muito daquela situação e essa atitude me causou muita indignação. Então perguntei àquelas pessoas se fosse sua avó ou mãe passando por aquela situação, se eles estariam rindo daquela forma. Ficou um silêncio no ônibus e algumas pessoas e até o motorista aplaudiram como forma de afirmarem que eu estava certa. Ao chegar na universidade fui logo contando o que havia presenciado e pedi ajuda para meus educandos universitários, perguntando-lhes: *O que devo fazer diante desse fato que eu vi?* E logo em seguida perguntei: E vocês, o que podem fazer para ajudar aquelas pessoas e a professora?

Nesse exato momento nasceu o projeto Ecomunitarismo e nós nem tínhamos a noção que a teoria da Ética Ecomunitarista estaria o tempo todo nos mostrando e apontando os futuros caminhos que teríamos que trilhar. Fomos naquela mesma manhã, eu e meus educandos de Ecologia conhecer a comunidade chamada na época de “Cinturão da Miséria\São Gonçalo” da cidade de Pelotas. E lá ficamos por sete longos anos trabalhando com vários cursos da Universidade\UCPel, e grandes

aprendizagens junto a teoria que fundamentava tal Projeto – Teoria Ecomunitarista do Professor Sirio Velasco.

Enfrentamos o medo, a fome, a raiva, a angústia, o tráfico de drogas, a miséria do corpo e da alma, a morte, e tantas outras situações que nos tiravam as certezas e nos colocavam muitas dúvidas. E nesse emaranhado de situações criamos vários subprojetos tais como: Eco renda, Eco esporte, Eco cultura, Eco familiar, Eco lazer, Eco teatro, Eco reforço escolar, Eco saúde entre outros.

Encaminhamos as crianças e adolescentes para as escolas, conseguimos certidões e carteiras de identidade, criamos frentes de trabalho, realizamos mutirões de limpeza/pintura/reparos dos casebres, demos curso de corte de cabelos, levamos as crianças para fazerem vacinação e cuidarem da saúde, realizamos muitas assembleias até conseguirmos realizar a eleição da liderança feminina, tanto dos pescadores como dos catadores de papelão.... Todos os sábados lá estávamos nós buscando junto com aquela população excluída um viver socioambiental sustentável e ético. E dessa forma envolvemos os educandos, os educadores, a comunidade pelotense, os meios de comunicação e todos que queriam nos ajudar nessa tarefa utópica de “VIVER” em vez de sobreviver! Foram construídas 98 moradias populares em um outro local, terreno que recebeu o nome de CEVAL. As construções foram feitas com o auxílio dos próprios moradores, todos queriam ajudar para verem a sua nova moradia bonita. Essas casas tinham uma sala, um banheiro, dois quartos e uma cozinha. E dessa forma a comunidade voltou a sonhar e acreditar que a esperança\determinação\organização juntamente com a luta coletiva realiza o impossível.

Segundo Velasco, Ecomunitarismo é:

O regime comunitário pós-capitalista capaz de organizar as relações produtivas inter-humanas entre os seres humanos em geral e entre estes e a natureza, conforme as normas éticas que deduzimos transcendentalmente a partir da pergunta: *o que devo fazer/devemos fazer?* (Velasco, 2003, p. 80).

A teoria Ecomunitarista, desenvolvida por Velasco, tem um valor incalculável, pois consegue com muita clareza\criticidade e orientação fazer uma reflexão ao trabalho alienado no capitalismo, mas também consegue propor um viver totalmente diferenciado do atual, em que não haja oprimidos e, sim, seres em eterno processo de libertação solidária\coletiva.

A proposta Ecomunitarista, baseada nas três normas da ética, viabiliza uma série de dimensões ecomunitaristas, desde uma economia ecológica solidária, uma pedagogia problematizadora (tanto para educação formal e informal), uma erótica da libertação, uma política para todos, até uma proposta de comunicação simétrica e horizontal distinta da comunicação assimétrica baseada em ordens. Portanto, romper com o preestabelecido e reconstruir\repensar o que virá não é uma tarefa muito fácil e este processo só se tornou possível graças ao apoio teórico destes educadores\pesquisadores e, em especial, à teoria do educador Sirio Velasco. Ela propõe uma nova ordem socioambiental embasada na ética argumentativa da libertação Ecomunitarista. Por isso, essa teoria nos viabiliza a concretude da ideia de libertação humana e preservação\regeneração da natureza humana e não humana. Dessa maneira, temos um reconciliamento entre os seres humanos com eles mesmos, com os outros e com a natureza ao seu redor. Através da Teoria Ecomunitarista nós possibilitamos a construção de 98 casas populares para pessoas que moravam embaixo da ponte que liga as cidades de

Pelotas a Rio Grande e isso é a prova concreta de que podemos mudar o que muitos diziam ser impossível.

O capitalismo quer a todo instante fazer dessas pessoas apenas números\estatísticas e nós, através da proposta Ecomunitarista, pudemos dizer que eles não são números e sim seres humanos, sujeitos de direitos e fazedores de suas próprias histórias.

Foram sete anos de grandes aprendizagens e esse processo de vivências viabilizou a formação de muitos jovens de cursos e instituições variadas UFPe\UCPe\FURG que se dispuseram a trabalhar conosco de forma voluntariada. Foram eles(as) voluntários (as) junto ao projeto Ecomunitarismo: Adriana Maciel Arruda (Biologia), Altacir Bundg (Economia), Adriano da Fonseca Rosa (Educação Física), Alexandra Mendes Pereira (Voluntária\professora em capoeira), Angélica de Souza (Psicologia), Anne Pinto Brandalise (Direito),Cristina Mendes (Biologia), Cristiane Bretanha Gonçalves da Silva (Pedagogia), Cid Branco (Teatro Popular), Clair Feijó da Fonseca (Mestrado de Educação Ambiental), Clea Fonseca (Educação Física), Eda Passos (Direito), Eva Maria Bittencourt Vergara (Serviço Social), Fábio Luis Nascente Almeida (professor de Capoeira), Gláucia Brockstedt da Silva (Pedagogia), Ivan dos Santos Vaz (Biologia), Jussara Borges Vieira (Pedagogia), José Leonel Rosa (Agrônomo), Jailtom Gonçalves Fernandes (Ecologia), Jaqueline Nascimento da Silva (Química), Marta Marques Àvila (Direito), Mariuza Madruga Saraiva (Serviço Social), Osmar Renato Brito (Biologia\Brigada Militar), Roberta da Silveira (Direito), Vinicius Madruga Simões (Biologia), Grupo de apoio aos enxovais de crianças\Grupo da terceira idade Girasol, Rodrigo Maia (Informática), Neuza Maria da Silva Corrêa (Ecologia), Elida Maciel (Serviço Social), entre tantos outros nomes e cursos como Jornalismo, Medicina, Letras, Filosofia, Ongs, Grupo Cidadania e Vida...

Nesse período muitos educandos defenderam seus TCCs\teses e assim a teoria Ecomunitarista foi marcando a vida de todos nós e nos tornando pessoas melhores. Em 2011 tive a honra de escrever e defender a tese de doutorado na qual falava sobre esses sete anos da aplicabilidade da teoria Ecomunitarista. Eu me esforcei muito, entretanto apesar de toda a minha dedicação e empenho\comprometimento, tenho a clareza que para atender aos objetivos dessa belíssima teoria teria que levar uns dez anos para sua real aplicabilidade. A tese recebeu o seguinte título: *Ecomunitarismo e ação social: Teoria e prática num estudo de caso* e foi orientado pelo professor\amigo Sirio Velasco e foi publicada em outros países em forma de livro.

Após passar no concurso federal incentivada pelo professor Sirio Velasco, fui lecionar no campus de São Lourenço do Sul da FURG. Lá eu criei e coordenei o projeto *Vozes do Campo*. No projeto *Vozes do Campo*\São Lourenço do Sul também pudemos vivenciar a teoria Ecomunitarista, através de um projeto de extensão universitária junto ao programa de rádio da Litoral Sul-*Vozes do Campo*.

Velasco acredita que:

Para fazer possível um mundo de pessoas pacíficas essa Educação Ambiental não pode fugir do combate, pois isso significaria deixar o terreno para os vampiros sem função ecológica, que são os donos do mundo hoje. Para efetivar o que de ela se espera a Educação Ambiental Ecomunitarista deve aprender a combinar o ensino aprendizagem da sala de aula com a ação comunitária (Velasco, 2008, p. 179).

Portanto, ao nos perguntarmos o que devo\devemos fazer diante do desafio de criarmos um programa de rádio para atender a população Lourenciana e demais localidades só o conseguiríamos se tivéssemos como embasamento teórico dois grandes educadores e suas ideias. Foi nesse

momento que a equipe decidiu por alicerçar tal proposta de projeto de extensão a Teoria Freireana e de Velasco\Teoria Ecomunitarista. As demandas que chegavam constantemente por meio dos ouvintes da rádio e dos próprios educandos do curso de Educação do Campo nos davam a certeza que estávamos no caminho certo com esses dois suportes teóricos que se complementavam constantemente dentro dos desafios por nós da equipe organizadora vivenciados.

Essa teoria está vinculada também a uma proposta de Educação Ambiental, portanto, segundo Velasco, temos que apostar:

Numa economia ecológica onde seja superado tanto o trabalho alienado quanto o relacionamento devastador-poluidor da natureza não humana que é inerente à lógica capitalista (guiada pelo afã de lucro, não só por um eventual ‘mau-caratismo’ desse ou daquele capitalista, mas pela lógica concorrencial à qual o capitalista não pode fugir se pretende permanecer na sua condição de tal). A superação do trabalho alienado supõe a superação da alienação do indivíduo em relação ao produto do trabalho, ao trabalho, à atividade produtiva, à natureza (não humana) ao outro ser humano e a si próprio. (Velasco, 2008, p. 474).

E dando continuidade a esse pensar segundo Velasco (2008), todos nós somos atingidos pelo mal do capitalismo, quer sejamos seres vivos, quer a terra, a água e o ar; em síntese, o capitalismo faz mal à saúde de humanos e não humanos. Por isso, ele defende um pensar\agir urgente para um além do capitalismo. Faz-se, pois, necessário criarmos projetos que viabilizem esse libertar-se das correntes do capitalismo. Viabilizem ao povo que se perceba condicionado, entretanto em condições de luta e Liberdade/resistência constantes e atuantes.

E esse projeto originou duas produções em forma de livros. E em 2017 no livro do *Vozes do Campo: lutas, saberes e resistências* escrevemos que:

Nosso projeto, ao tornar-se um programa diário, passou a oportunizar essa luta\resistência coletiva através da escuta dos povos do campo e suas urgentes demandas. Mas, ao mesmo tempo em que viabilizamos, enquanto grupo que gerenciava este programa o “*escutar*”, também nos víamos na condição\dever de problematizar e possibilitar o olhar para novos caminhos dentro da sustentável vivência: a agricultura familiar ecológica. Portanto, tínhamos como dever de cidadania favorecer esta construção de criação de novos caminhos e saídas coletivo-ecológicas. Faz-se importante, também, ressaltar que esses sujeitos de direito do campo deveriam perceber-se. E, ao assim agir e olhar-se, começassem a se permitir, lutar e enfrentar todo o emaranhado capitalista que lhes dificulta a existência e o próprio desvelar a realidade em que se encontravam (Fontoura, 2017, p. 57).

Sendo assim, nosso projeto foi proporcionando a todos os envolvidos a vivência de que a teoria e a prática podiam se fundir, a fim de oportunizar a voz da cidadania tanto individual como coletiva, o convívio harmônico entre os seres humanos e a natureza, a construção da verdadeira educação e da própria ética.

Para Velasco, o Ecomunitarismo é a ordem utópica pós-capitalista capaz de:

[...] realizar plenamente no dia a dia as três normas da ética. Quando se diz “utópica” quer se salientar o fato de que, embora sendo irrealizável no seu todo, o Ecomunitarismo é um indispensável horizonte-guia da ação cotidiana que nos indica em permanência qual deve ser o rumo da nossa caminhada. E como disse Eduardo Galeano, citando o intelectual argentino que criou essa ideia, quando se pergunta ‘para que serve a utopia?’, depois de constatar que ao avançarmos dez passos ela afasta-se mais dez, e ao avançarmos cem passos ela afasta-se mais cem, conclui-se que a utopia ‘serve’ precisamente para isso: para não cessarmos de caminhar. Não é por acaso que os donos do poder econômico, político, militar, cultural e mediático no capitalismo acolheram e acolhem com tanto calor o mito do ‘fim das utopias’ (e da história), pois o

indivíduo ou grupo social que aceitar essa tese estará confessando que não há outro mundo possível para além do capitalismo [...]; por isso é fundamental e faz parte do projeto histórico de qualquer indivíduo ou grupo social o horizonte utópico que a cada dia repete: com esperança, muito saber, muita solidariedade, muito respeito para com a natureza não humana, e muita luta, outro mundo é possível. (Velasco, 2008, p. 474).

O saudoso Paulo Freire em seus diversos livros e palestras alertava-nos que precisávamos lutar como sujeitos históricos, como seres que se reconhecem como seres em ação e para isso necessitamos nos reinventarmos diariamente.

Segundo Freire temos que:

A luta já não se reduz a retardar o que virá ou a assegurar a sua chegada; é preciso reinventar o mundo. A educação é indispensável nessa reinvenção. Assumirmo-nos como sujeitos e objetos da História nos torna seres da decisão, da ruptura. Seres éticos (Freire, 1995, p. 40).

E Sírio Velasco ao pensar sobre a Educação Ambiental como prática de cidadania\ liberdade\comprometimento e ética, afirma que a Educação Ambiental Ecomunitarista na educação formal, deve seguir o seguinte processo:

a) Vincular os conteúdos a problemas socioambientais da vida dos alunos e dos brasileiros nas áreas de: alimentação, saúde, moradia, higiene, trabalho e ecologia, reservando espaços para discutir essas questões sem medo de se afastar do "conteúdo específico", b) promover a pesquisa coletiva e individual, devendo o professor exercer o papel de "auxiliar de planejamento, observação, elaboração de hipóteses, testes das mesmas e elaboração de resultados" numa atividade que visa à "re-descoberta" - "re-construção" dos conhecimentos mediante a reflexão dialogada, c) sair para trabalhos de campo e/ou criar espaços, mesmo que modestos, na própria escola ou instituição educativa, voltados para atividades de pesquisa descritiva ou experimental (sem

descuidar da pesquisa bibliográfica, hoje facilitada pela Internet), d) dialogar na escola (instituição educativa) e/ou "in loco" com conhecedores (escolarizados ou não) do tema em estudo, visando à integração entre os conhecimentos "técnicos" e as suas implicações sócio-humanas... (Velasco, 2008, p. 474).

Temos a certeza que viabilizamos aos ouvintes da Rádio Litoral Sul através do programa Vozes do Campo alicerçados na teoria Ecomunitarismo e Freireana um projeto inesquecível, e tanto é verdadeira essa afirmação que no ano de 2021 esse programa voltou ao ar e está sendo desenvolvido com muito sucesso, sob nova equipe e coordenação todas as segundas-feiras na rádio Lourenciana às 13 horas. E dessa forma a teoria Ecomunitarista de Velasco viabiliza a construção de um "Mundo" melhor, mais humano e ético.

Segundo esse educador (2008), devemos viabilizar, através das normas da ética Ecomunitarista, a liberdade de escolha, sendo viabilizada a decisão em nível individual, assim como também possibilitar a busca do olhar coletivo, através do consenso, e a luta pela preservação\regeneração da Natureza.

### **Velasco e a Pandemia**

A vida nos apresenta muitas lutas, desafios e experiências cotidianamente, e foi nesse período de março de 2021 em plena "Pandemia", que eu ao cuidar de minha mãe, Nilza Fontoura, acabei por contrair o Covid. Foram dias e noites de total terror e muitas dores e medos. Eu vi pessoas chorando, outros morrendo, percebi a falta de material de higiene entre outros utensílios hospitalares, a dor\luta dos enfermeiros e médicos para superarem o caos que se instalou por falta de comprometimento dos nossos governantes\políticos. E se não fosse a mão amiga e generosa dos amigos, familiares, enfermeiros, médicos,

cuidadores eu não teria sobrevivido. E meu professor, amigo, Mestre e Pai de coração, estava lá do meu lado me ajudando a superar a dor da perda de minha mãe pelo Covid e as minhas dificuldades de saúde enquanto eu estava lutando para respirar no corredor da “ALA DA MORTE” do Covid no hospital da Beneficência Portuguesa em Pelotas. Gratidão professor Siro Velasco por não desistir nunca de mim! E para falar sobre essa temática, trago aos leitores uma das belíssimas escritas\reflexão desse grande professor\EDUCADOR.

Transcrevo a seguir um texto de López Velasco:

En todo el mundo, y especialmente en A. Latina, la pandemia del coronavirus reveló un hecho mayor de la sociedad capitalista: empresarios y gobiernos han priorizado el lema “la economía no puede parar”, en detrimento de la salud de las personas. Ello dio lugar a que, sin hacer el *lockdown* casi total de las actividades económicas, reclamado por diversas instituciones médicas y científicas, tal priorización contribuyó al progresivo agravamiento de la pandemia. Las causas de ello son muy simples, y basta citar, entre otras, la facilitación del contagio mediante el amontonamiento de millones de trabajadores que concurren a sus empleos en medios de transporte colectivo repletos de gente, y/o que se apretujan en lugares de trabajo en los que no existe el distanciamiento mínimo entre un trabajador y otro (aún en el caso en el que los mismos usen tapabocas y se higienicen las manos con jabón o alcohol con toda la frecuencia necesaria). Reinó entonces, como siempre, la lógica y la sed de la ganancia que caracterizan a la producción y distribución capitalistas, en detrimento de la salud humana. Y cuando por algún tiempo los gobiernos han accedido a la suspensión de las actividades económicas que juzgaron “no esenciales”(dejando principalmente en funcionamiento la producción y distribución de alimentos y las farmacias), vino a luz una necesidad “insospechada”: para quedarse en sus casas las personas necesitan ingresos que les permitan

comer y cuidar su salud, o sea, subsistir; ello motivó en algunos países la adopción de “auxilios de emergencia”, que, no obstante, han tenido una duración limitada y montos insuficientes. Resultado: millones de los más pobres se vieron obligados a seguir trabajando en sus empleos informales, o (a veces acicateados y presionados por sus patrones) a pedir la vuelta al trabajo en sus ramas de actividad, exponiéndose a sí mismo y a millones de sus familiares y semejantes al peligro renovado del contagio. Hay que notar que en las actividades económicas consideradas “esenciales”, que fueron mantenidas, ni las condiciones de trabajo fueron sistemática y seriamente fiscalizadas, ni el esfuerzo excepcional de sus trabajadores fue reconocido mediante aumentos de salario y otros beneficios. Simultáneamente, y para enfrentar la atención de los millones ya contagiados, las sociedades capitalistas revelaron otra de sus falencias: no tienen un sistema de salud público capaz de atender eficaz y gratuitamente a millones de personas necesitadas de pronto socorro para preservar su vida, la de sus familias, y la de la comunidad en general (por el peligro social suponen quienes son potenciales transmisores del contagio). Así se constató la carencia de instalaciones, profesionales, equipos, remedios, y de algo tan elemental como el oxígeno, para atender a esa multitudinaria demanda. Entonces centenas de miles de personas desesperadas se amontonaron en los predios disponibles, o simplemente fueron rechazadas por el sistema de salud y condenadas a morir en sus casas, sin recibir la atención que necesitaban. Al tiempo en que todo esto ocurría, cuando para tratar de disminuir el ritmo del contagio se determinó también la suspensión temporal de las actividades escolares presenciales y se adoptó la modalidad de la enseñanza remota a través de internet, afloró otra faceta del capitalismo: buena parte de los niños pobres, o simplemente no contaban con internet, o la que tienen es inestable y de poca potencia; ambos fenómenos crearon para esos millones de niños una nueva brecha en las condiciones de aprendizaje que vino a

sumarse a la que ya desde antes de la pandemia y por la división estructural de la sociedad capitalista los inferiorizaba en relación a los escolares de las clases alta y media (donde, además de internet, abundan los televisores, los libros y las madres o padres con escolarización y tiempo disponible para dar el apoyo requerido a los educandos). Finalmente, también se constató que a esas discriminaciones propias del capitalismo, se le suma otra: la racial; así, entre otras, en Brasil una investigación de la ABRINQ (Asociación de los empresarios fabricantes de juguetes) reveló que los niños negros (entre los que hay notoriamente mayor proporción de pobres que entre los blancos, en un fenómeno que se repite en el llamado “Primer Mundo” capitalista, por ejemplo en EEUU) padecen notoriamente más las citadas estrecheces que los niños blancos. Todos estos fenómenos revelan una característica fundamental del capitalismo: la producción social acompañada de la apropiación privada de los bienes y servicios conlleva a una profunda desigualdad de condiciones de existencia; que también tiene un componente racial, pues la proporción de pobres es mucho mayor entre los no-blancos (en especial, en A. Latina, indígenas y negros) que entre los blancos. A todo esto se contrapone el Ecomunitarismo con su propuesta de economía ecológica y sin patrones que aplique el lema “de cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”. En esa organización económica la propiedad de los medios de producción es comunitaria, y también lo es la distribución equitativa y solidaria de bienes y servicios; y en ella las actividades productivas son rotativas, para que cada persona (que previamente ha obtenido gratuitamente de la comunidad la formación necesaria para tanto) ejercite rotativamente sus diversas vocaciones y se realice como individuo integral. De tal forma que cada persona (independientemente del tipo de actividad que desarrolle en ese momento en la trama social de la distribución de lo que en el capitalismo es esa tortura

llamada “trabajo”) recibe del Fondo Común Comunitario disponible, lo que necesita para mantenerse sano y desarrollarse como individuo, y para que otro tanto pueda hacer su familia. Y cuando una emergencia natural y/o social como la que constituye la actual pandemia afecta seriamente la organización de la producción, en la medida en que todos los bienes y servicios que extrapolan la residencia familiar son comunes, la comunidad, regida por la “política de todos” que se basa en la democracia directa (hoy muy facilitada por los recursos de internet), determinará una nueva redistribución más ajustada, pero siempre solidaria, para que nadie quede excluido ni sea indebidamente privilegiado a costa de los demás. Simultáneamente, en el transporte de ida y vuelta de los trabajadores a/de cada centro de producción y distribución cuya actividad se juzgue indispensable mantener, y en dichos centros, serán adoptadas todas las medidas de protección de la salud de quienes allí laboren, al tiempo en que (una vez que todas sus necesidades materiales fundamentales ya están satisfechas) se los distingue con estímulos y premios morales públicos y repetidos, en reconocimiento agradecido por su dedicación al bien colectivo. Hay que notar que en esa economía ha desaparecido el dinero y el salario; el primero porque ya no es más necesario, y el segundo porque ha sido superada la esclavitud asalariada mediante la distribución comunitaria solidaria y equitativa de los bienes y servicios. Entre estos últimos figura una amplia red de salud pública y gratuita, preparada previsoramente para recibir a tod@s sin distinción y con la misma gran calidad de atención, tanto en épocas de normalidad como en situaciones de emergencia. Al mismo tiempo, la educación ambiental ecomunitarista generalizada vela para que tanto en tiempos normales como en emergencias, como la de una pandemia, toda la vida social se desarrolle respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad, superando la destrucción-devastación-contaminación irreversible de la salud de la naturaleza no humana que caracteriza al

capitalismo, y practicando la solidaridad intercultural e inter-étnica que supera al racismo imperante en el capitalismo (heredero, también en lo que respecta a esa lacra, de las sociedades clasistas que lo precedieron). En esa educación ecomunitarista cada niño recibe de y en la comunidad gratuitamente todas las instalaciones, asesoría, equipos, bienes y servicios de los que necesite para desarrollarse como individuo universal; así, por ejemplo, la internet es gratuita y de calidad para todos los educandos, sin distinción de su localidad de residencia ni en función del tipo de actividad que sus respectivos padres estén ejerciendo temporalmente. En y por todas las características citadas (y otras aquí no abordadas) el Ecomunitarismo hace realidad en su día a día las tres normas éticas fundamentales (deducidas argumentativamente de la gramática profunda de la pregunta que insta la Ética, a saber, “¿Qué debo hacer?”), que nos obligan, respectivamente, a garantizar nuestra libertad individual de decisión, a realizar esa libertad en la búsqueda de respuestas consensuales con los demás en las diversas situaciones que nos depare la vida, y a preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana.

### **Considerações finais**

*“Ninguém começa a ser educador numa certa terça-feira às quatro horas da tarde. Ninguém nasce educador ou é marcado para ser educador. A gente se faz educador, a gente se forma como educador permanente, na prática e na reflexão sobre a prática” (Freire, 1995).*

E eu me tornei professora da Universidade Federal do Rio Grande em 2014, com o olhar e as orientações do meu MESTRE.

E foi esse olhar crítico, ético, orientador e humanístico que me possibilitou trilhar caminhos por mim jamais imaginados. Ele me ensinou a transgredir o que eu não aceitava ou discordava com ética, me ensinando

a ler, a ver e interagir com o MUNDO\pessoas! Acompanhou o nascimento\crescimento dos meus filhos\netos, minhas alegrias e tristezas.

Certa vez ouvi dizer que as pegadas se firmam ao longo da jornada e quando falo do professor Sirio Velasco, entendo e afirmo este pensamento. Minha caminhada foi embasada e aplicada em sua teoria e olhando para trás posso perceber a beleza construída na trajetória. Professor Sirio foi e é a certeza de que nunca estive sozinha. Contribuiu muito para o meu conhecimento\crescimento pessoal e intelectual, apontou caminhos, ensinou-me a pensar criticamente e me fez lembrar nesse exato momento de uma antiga história de autor desconhecido que dizia que uma família sempre levava o filho para passar as férias, feriados e dias festivos com os avós, numa viagem longa de trem. Já mais crescido o menino não queria que os pais lhe acompanhassem, pois se julgava experiente, confiante e conhecedor do caminho. Os pais receosos, mas não querendo decepcioná-lo concordavam em deixá-lo partir. No dia da viagem a mãe zelosa dava-lhe infinitas recomendações, o pai mais reservado, mas não menos cuidadoso, abraçou o filho e cochichou dizendo-lhe que no meio da viagem certamente se sentiria amedrontado, assustado e inseguro e colocando-lhe um bilhete no bolso, disse-lhe que o abraße caso lhe acontecesse algo. O trem partiu e o menino grandioso de sua atitude, viajava confiante. Em um terminado momento, as pessoas que transitavam entre o s vagões começaram a comentar sobre o menino que estava viajando sozinho. Desconfiado da reação das pessoas, o menino um tanto assustado lembrou do bilhete que seu pai havia colocado no seu bolso. Curioso abriu-o e começou a ler, - Filho não tenhas medo, pois eu estou no último vagão. *O professor Sirio López Velasco é para mim o pai que está sentado hoje no último vagão, ainda me dando segurança, afugentando meus medos, e me aplaudindo os voos incansavelmente. Então eu lhe digo que o “trem da vida” sempre irá nos unir e mesmo em uma outra longa viagem, em outras*

*dimensões nós com certeza estaremos viajando juntos. Gratidão Meu MESTRE\PAI!*

## **Referências**

FONTOURA, Jara Lourenço da ...et al (org). *Vozes do Campo: lutas, saberes e resistências*, Rio Grande, RS: Ed da FURG, 2017.

FREIRE, Paulo. *A sombra desta Mangueira*. São Paulo: Olho d'água, 1995

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

VELASCO, Sirio. *Introdução à Educação Ambiental Ecomunitarista*. Rio Grande: Ed. FURG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética para o século XXI. Rumo ao Ecomunitarismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Ecomunitarista e a síntese de Freire e Saviani*. *Revista Eletrônica Mestrado de Educação Ambiental*. A. E. v. 20, janeiro a junho, FURG, 2008.

VELASCO, Sirio López (2009). *Ética ecomunitarista*, Ed. UASLP, México, disponible gratuitamente en [https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica\\_mexico\\_final\\_2009](https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica_mexico_final_2009) y en <https://rebellion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-López-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa00fe3411b1610219774>

\_\_\_\_\_. (2017). *Contribuição à Teoria da Democracia: uma perspectiva ecomunitarista*, Ed. Fi, Porto Alegre, Brasil, disponible gratuitamente en <https://www.editorafi.org/196sirio>

## Efectividad y Justificación

*Enrique Puchet*<sup>1</sup>

Si es o no posible aprender del pasado en materia de ideas, es asunto debatible. Hoy, es frecuente asistir a “resurrecciones” de autores y corrientes; pero, según nuestra apreciación, suele tratarse de re-interpretaciones tan subjetivas, que cuesta descubrir el original tras las nuevas lecturas (se agrava, si se pone en cuestión que haya habido “original” alguno o si –como se atribuye a M. Foucault- se cuestiona la nuda existencia de “autores” en general).

Aquí, la pretensión es más limitada. Creemos, a esta altura del XXI, que el siglo XIX –no lo creía Ortega y Gasset- tiene todavía algo que transmitirnos, y que se trata, no por cierto de *soluciones adoptables*, sino de *planteos sobre los cuales volver*.

### X

La fórmula siguiente recoge aproximadamente lo que intentamos destacar:

Aunque no exclusivamente, caracteriza al modo de pensar de los ochocientos **la conciencia de que todo cuanto llega a la existencia obtiene por eso mismo un derecho a ser considerado en su “razón de ser”, radicada finalmente en propósitos humanos eficientes, la cual**

---

<sup>1</sup> (Uruguay, enriquepuchet@gmail.com)

**no cede en su primacía a calificaciones de orden normativo (éticas, jurídicas, consuetudinarias).** Antes del juicio moral sobre instituciones o individuos, el hecho mismo de la existencia –en particular, su advenimiento- es un título de validez.

Tal afirmación llena de consecuencias ha asumido formas diversas. Se pudo confiar en la virtud selectiva de la “lucha por la vida”, o en la animación de lo presente por una racionalidad que debe consumarse, o en el avance indefectible hacia sociedades más y más satisfactorias...El fallo al que atenerse es siempre que cada efectuación es etapa de un proceso histórico-universal al que no sirve superponerle apreciaciones que apelan a las consabidas nociones de *bueno* y *malo*. (¿Cuánto sobrevive de esto, ya sin teoricismos, en cierta extendida complacencia -ejemplos: en el trabajo o en la tarea académica- para la que *todo* es cuestión de acatar “al que *puede más*”?)

Ocurren aproximaciones que no se hubieran esperado.

Auguste Comte ideó una fórmula ciertamente feliz: “La historia nunca estuvo demente”. Es una manera de enunciar la *razón de ser* del advenimiento que prueba su derecho a existir...sobreviniendo, precisamente.

Se recordará que K. Marx, escribiendo para el periodismo estadounidense, en 1853, vio en la dominación británica de la India, con su efecto desquiciante de las estructuras primitivas, un “instrumento inconsciente de la historia” para desplazar lo arcaico por lo nuevo.

### **Con historiadores**

En la obra de historiadores del siglo XIX, exploradas con prudencia de amateur, sale a luz esa suerte de *validación por la existencia* que nos parece característica de la época y que no infrecuentemente se traduce en una resignada “lógica de los hechos”.

Sin que le asignemos un perfil ideológico unívoco, el argentino Bartolomé Mitre (1821-1906), encarado como historiador, es un autor significativo. Por debajo del énfasis de sus párrafos, puede percibirse un hilo conductor, no exclusivo, pero, sí, cardinal. En su **Historia de San Martín** (Biblioteca de La Nación, 6 vols., s.f.), es la idea insistente de que los enfrentamientos decisivos son una cuestión de *poderes* (adecuación, competencia), pleitos que se dirimen según la *eficiencia* de los contendores—no, por tanto, ocasiones enjuiciables según escalas de valores *en sí*.

Textos mitristas como el que citaremos muestran los momentos en que la tesis se expresa a modo de una ecléctica filosofía de la historia (sea o no que reclame este carácter). Se notará cómo un desarrollo a primera vista idealista va a dar a una apología del poderío, de la adaptación más existosa. Digamos que lo que aquí hay es vitalismo neorromántico más o menos conciliable con evolucionismo anglosajón:

*Era (la revolución hispanoamericana) el desarrollo libre del genio espontáneo de nuevas nacionalidades en fermentación, una civilización en germen que se dilataba y se abría paso a través de los grandes obstáculos de la naturaleza, para llevar al través de vastos espacios, por medio de las armas, como las semillas en alas de los vientos tempestuosos, el germen fecundo que debía desparramarse por todo un mundo republicano. En esta pugna, debía prevalecer la ley de la vitalidad y triunfar **el más apto** y mejor preparado para la lucha (vol. II, p. 57; el subrayado es nuestro).*

No es posible desconocer que el vitalismo aparece pensado a la luz de un filodarwinismo proclive a consagrar la “razón de ser” de los trinfadores, de los que prueban, con su éxito, estar mejor aprestados para la acción. ¿Simple realismo? ¿Disposición a aceptarlo todo sin réplica? Una discusión que no puede prometerse conclusiones, será siempre necesaria—desde luego, también al término de estas líneas.

## Legítimo y fáctico

Estas categorías están presentes en un testimonio que nos toca de cerca: el de José Pedro Varela en su polémica de 1876 con Carlos María Ramírez sobre la “viabilidad” del país como tal <sup>2</sup>.

En **La legislación escolar**, de ese mismo año, el benemérito educador ha formulado un diagnóstico tan ácido sobre el Uruguay independiente, que su compatriota cree del caso preguntar si, a juicio del crítico, “la nacionalidad oriental es un hecho posible, un hecho legítimo, o un accidente efímero una aventura criminal”. La respuesta de Varela no deja dudas de su voluntad de atenerse a la pura y simple “verdad de hecho”, de la realización efectiva como criterio para una consideración decidible de lo que es, o no, justificable.

Son sus palabras:

*A riesgo de ser acusado nuevamente de hallarme dominado por un escepticismo desmoralizador, no tendría más que una respuesta que dar a quien me dirigiera una pregunta semejante; es la que me doy a mi mismo al preguntarme si es legítimo el hecho de la nacionalidad oriental. No sé; no sé si la República Oriental, considerada la cuestión bajo el punto de vista del derecho, de la legitimidad, de la justicia, debió ser independiente, o si debió continuar unida a la República Argentina, o si todos los pueblos sudamericanos debieron constituir una sola nacionalidad; no sé, porque no sé qué es lo que constituye la legitimidad o la ilegitimidad de las nacionalidades. Y, a la verdad, creo también que no interesa mucho averiguarlo; por lo poco que conozco de la historia universal, he visto siempre que no es la legitimidad lo que da vida a las nacionalidades sino los hechos...”* (ed. cit., vol. I, p. 158).

---

<sup>2</sup> Los textos componen los dos volúmenes de la colección de Clásicos Uruguayos titulados **El destino nacional y la Universidad**.

Al hablar así, nuestro reformador se muestra imbuído de ese realismo histórico que, generalmente presente en la ideología del siglo XIX, no es exclusivo de lo que vagamente denominamos “positivismo”.

-----

La cuestión lleva más lejos y remite al presente. Si traducimos “efectividad” por *hacer útil*, es bien probable que nuestra inteligencia - comprensión del presente y mundo de ideales- se debata, aún hoy, en la incertidumbre de nuestros ancestros. Oscilamos. Las razones del **poder** - en el sentido de capacidad, aptitud, saber-hacer—se reciben, o con prevención propia de jueces inapelables, o con aceptación a-crítica de “servidumbre voluntaria”. Aquí, hemos insinuado la posibilidad de que exponentes del desenfadado mundo del Ochocientos tengan todavía algo que decirnos sobre el grave asunto de lo existente y lo deseable.

## La filosofía intercultural y el mejoramiento de la convivencia humana

Raúl Fornet-Betancourt<sup>1</sup>

### 1. Observaciones introductorias

Hace ya algún tiempo se preguntaba el famoso sociólogo francés Alain Touraine si, dadas las diferencias culturales que separan la humanidad, seríamos capaces de vivir juntos.<sup>2</sup> Esta inquietante cuestión es hoy todavía más actual que cuando la plantaba Alain Touraine a finales de los años noventa del pasado siglo XX, porque los procesos actuales del llamado mundo globalizado parecen que contribuyen no a mejorar sino más bien a empeorar la convivencia humana, entendiendo por “convivencia humana” no el simple “estar juntos” de una coexistencia en la que se comparte un espacio social sin verdadera interacción entre sus habitantes, sino la práctica comunicativa entre diferentes grupos que da a su “estar juntos” en el marco de una misma sociedad justo la calidad del “convivir”.

De esta cuestión se hace eco la filosofía intercultural precisamente en el sentido insinuado del desafío de contribuir a que en las sociedades del llamado mundo globalizado se pase, para decirlo en una fórmula sintética, de la “coexistencia” a la “convivencia” o “convivialidad”.

Pero antes de pasar a explicar cómo puede la filosofía, y en concreto la filosofía intercultural, contribuir a dicha tarea, se permitirá que diga unas palabras sobre los supuestos que están detrás de esa convicción que se expresa el título de ese estudio, a saber, la convicción de que la filosofía

---

<sup>1</sup> (Alemania, Raul.fornet@kt.rwth-aachen.de)

<sup>2</sup> Cf. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris 1997.

intercultural puede y debe contribuir a mejorar la convivencia humana en el mundo de hoy. Dicho en otros términos, suponemos con ese título que la filosofía, lejos de huir del horror del mundo y refugiarse en la famosa “torre de marfil”, debe plantear cara a ese horror del mundo que se nos presenta en la mala manera en que convivimos, para mostrar que no es un destino inexorable sino una realidad histórica que puede ser transformada. Pero expliquemos con más detalle lo que suponemos:

Suponemos, en primer lugar, evidentemente, que como humanidad convivimos; supuesto que se explica o se justifica, por poner ahora un solo ejemplo, por lo que hoy en día se llama la “crisis migratoria”; un “término técnico” que esconde en realidad la poca voluntad para favorecer políticas de acogida hospitalaria frente a los migrantes. Este hecho, nos parece, es suficiente para ilustrar, como decía, que convivimos mal, que habitamos un mundo que se dice global, pero que es en realidad un mundo que, más que universalizar el bien común, lo que hace es globalizar estructuras de funcionamiento y hábitos de vida que difunden el “mal común”, para decirlo con la drástica y dura expresión en la que el filósofo de la liberación Ignacio Ellacuría (asesinado en 1989 por los militares en El Salvador) condensaba su diagnóstico de la mala convivencia que caracteriza destructivamente a la humanidad actual.<sup>3</sup>

Por otra parte suponemos, en segundo lugar, tal como adelantaba en líneas anteriores, que se trata también de la tarea de la filosofía. Es decir que la filosofía, en tanto que filosofía, puede contribuir al proceso de mejoramiento de la convivencia humana en el mundo actual. Suponemos, pues, que la filosofía no se resigna, que resiste el sentimiento de frustración de la impotencia del pensamiento y de la razón ante el “espectáculo” de la

---

<sup>3</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos Filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador 2001, páginas 447- 450.

irracionalidad y del cinismo, y toma partido contra ese curso real del mundo intentando revertir su inhumana y autodestructiva dirección.

Tenemos, por tanto, dicho en otros términos, confianza en la buena fuerza que puede y debe desplegar la reflexión filosófica en el mundo y en el ser humano.

¿Por qué? Porque la filosofía a la que aquí nos referimos no se define por la pertenencia a alguna escuela o la defensa de algún sistema sino que se determina ante todo, y fundamentalmente, por la fidelidad a la búsqueda de un conocimiento que realice la “relación tierna”<sup>4</sup> que se anuncia como compromiso en su nombre griego de “filo-sofía” y que constituye el verdadero fondo de su característica búsqueda en el tiempo, esto es, el alma de su recorrido histórico como siempre renovada declaración de amor a la sabiduría como compañera de la humanidad en su lucha por lo mejor de sí misma. Ser fiel a esta historia de la “pasión” por la sabiduría significa para la filosofía, dicho más concretamente, fidelidad a una memoria de veracidad y de bondad que la “ob-liga” a dar un presente a la historia que la identifica, y ello en las condiciones dadas en cada tiempo. Por eso, en nuestro tiempo y de cara al tema que nos ocupa en esta conferencia, esa fidelidad quiere decir “ob-ligación” de contextualizar y continuar la historia de la “relación tierna” a que nos hemos referido, comprometiéndose en el empeño de que la convivencia humana se defina por relaciones que generen verdad y bien común, es decir, bondad.

Para subrayar la importancia de este momento en el segundo supuesto de nuestro trabajo, nos permitimos añadir que, a nuestro modo de ver, la conciencia de esa memoria de amor a la verdad y a la bondad es la que alimenta la sensibilidad de la filosofía para sentir “compasivamente”

---

<sup>4</sup> Cf. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en *Gesamtausgabe*, tomo 4, Klostermann, Frankfurt 1981, páginas 155 y sgs.

como un mal que nos destruye en nuestra propia sustancia humana todo el horror de una época adversa que agudiza la fractura, el desgarramiento y la escisión del género humano, produciendo seres humanos carentes del *sentido de humanidad* en un mundo flagelado por la violencia absurda de prácticas de regateo de la vida del otro.<sup>5</sup>

Y tampoco debemos silenciar que, para los que hacemos filosofía, eso conlleva el compromiso de preguntarse en forma autocrítica si la filosofía que hoy hacemos es o no guardiana de esa memoria milenaria.

¿Tenemos nosotros los que hacemos filosofía, los llamados “filósofos” y “filósofas”, conciencia de esa memoria o somos ya parte de la comparsa del “gran teatro del mundo”?<sup>6</sup> ¿Sentimos la memoria de la filosofía como herencia de un fondo ético que despierta en nosotros la “necesidad” de comprometernos con la tarea de reparar esa escisión del género humano que significa la mala convivencia o fomentamos con nuestros hábitos y vanidades la mala convivencia?

Este cuestionamiento autocrítico es, a nuestro modo de ver, de una importancia decisiva. Pues de la respuesta que demos a esas preguntas no solamente depende el sentido y el rumbo de nuestra reflexión filosófica sino también la posibilidad misma del comienzo de la filosofía como parte de nuestra vida. Quiero decir con ello que la filosofía, tal como se entiende aquí, no nace de la erudición ni se realiza como disputa de ideas. La filosofía nace más bien de la experiencia de que en el mundo histórico se ha quebrado la “relación tierna” que debe abrazar todos los seres o, si se prefiere la metáfora de Octavio Paz al término de Hölderlin, a la experiencia

---

<sup>5</sup> Sobre la adversidad de nuestra época ver las reflexiones expuestas en el capítulo “La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis” en mi libro: *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Verlag Mainz, Aachen 2016, páginas 11-24; así como el capítulo “Meditación intercultural sobre la adversidad de la época” en mi libro: *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Verlag Mainz, Aachen 2014, páginas 125-140, y la bibliografía ofrecida en ambos.

<sup>6</sup> Para emplear la gran metáfora del clásico español Calderón de la Barca.

del “cántaro roto”.<sup>7</sup> Sin olvidar, si se prefiere un “filósofo reconocido” como tal mundialmente, que también Hegel partía de que la “necesidad” de la filosofía brota cuando se siente que está ausente de la vida humana la fuerza que la unifica y reconcilia. Su afirmación dice: “La escisión es la fuente de *la necesidad de la filosofía*... Cuando la fuerza de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las contradicciones han perdido su relación viva y su acción recíproca y se hacen independientes, es entonces cuando surge la necesidad de la filosofía”.<sup>8</sup>

De esa experiencia de las contradicciones que amenazan con destrozarse las posibilidades de armonía y equilibrio en un mundo diverso, de las heridas y humillaciones provocadas por la arrogancia y prepotencia de una civilización hegemónica que sustituye el trato tierno por el trato mercantil y militar con el mundo, cerrando con ello el horizonte del diálogo para la convivencia humana hoy, de esa experiencia nace en nuestros días, la filosofía; y nace de ella no como una forma específica de entretenimiento para profesionales del saber sino como una *necesidad* del mundo y de la humanidad. Ese “cántaro roto”, que son nuestras sociedades y nuestro mundo en general, es el que *necesita* de la filosofía, es decir, es la realidad herida la que *necesita* de la memoria de veracidad y de bondad, de la acción balsámica de la reflexión filosófica<sup>9</sup>, para recomponer la integridad de lo roto.

---

<sup>7</sup> Octavio Paz, “El cántaro roto”, en *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona 1979, páginas 255-259.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Diferenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1970, páginas 20-22. *Cursivas* en el original alemán: “Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie ... Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.”

<sup>9</sup> La expresión “acción balsámica de la reflexión filosófica” se inspira en la idea de José Martí de la “solución balsámica del amor”. Ver, por ejemplo, José Martí, “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa”, en *Obras Completas*, tomo 4, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana 1975, páginas 267-279; y “La procesión moderna”, en *Obras Completas*, tomo 10, ed. cit., páginas 75-89. O sea que José Martí podría ser otro de los ejemplos que se pueden aducir para documentar la idea de que la necesidad de la filosofía brota en el fondo de ese sentir con dolor la escisión de la unidad del género humano.

Mencionemos, por último, un tercer supuesto que está también en el trasfondo de las reflexiones que expondré en el punto siguiente. Se trata de la convicción de que la interculturalidad es el método para reconocer en toda su diversidad la memoria balsámica de la humanidad. Y en este sentido suponemos aquí que una filosofía intercultural es aquella que ve la humanidad desde esa memoria y trabaja porque se haga realidad en el mundo escindido de hoy.

## **2. Reflexiones para una mejor convivencia humana desde la perspectiva de la filosofía intercultural**

Teniendo en cuenta por tanto el trasfondo de los supuestos mencionados antes, resumiremos a continuación nuestras reflexiones en los puntos siguientes:

2.1 Cuando en el presente contexto hablamos de convivencia humana no acentuamos su dimensión política ni jurídica, es decir, no ponemos en el foco de nuestra atención el marco formal de las leyes que reglamentan la coexistencia social entre grupos o comunidades de diferente procedencia cultural o religiosa, porque queremos referirnos con ello, fundamentalmente, a las relaciones entre formas de vida respaldadas por los universos culturales en los que los seres humanos intentan lograr la realización de su humanidad. Por eso entendemos además que el intento de mejorar la convivencia humana debe hacerse cargo ante todo de la cuestión de la *calidad* humana de las relaciones entre biografías y/o entre culturas en el diario de la vida. Mejorar la convivencia humana no es, pues, mejorar teorías o modelos sobre la misma. El desafío del mejoramiento radica más bien, en el intento de mejorar las relaciones concretas en el nivel de los encuentros directos “en la calle”.

2.2 Para mejorar la convivencia humana, sea ya en un nivel personal de biografías o en un plano colectivo como interacción entre culturas, hay

que pasar, por tanto, por las vidas y tradiciones de los que fácticamente comparten ya un lugar de vida, intentando hacer de ese “espacio social compartido” justamente un “mundo de vida” comunitario. Y la razón de ello radica, si no nos equivocamos en esta apreciación, en que la convivencia humana, sea buena o mala, es una confluencia de situaciones culturales o, si se prefiere, una convergencia de vidas situadas desde sus diferencias o memorias culturales. La vida humana se abre a la vida por medio de una cultura, y en este sentido las experiencias de vida son siempre inseparables de una experiencia de situación cultural.

2.3 La indicación anterior es central para comprender el significado profundo que late en la convivencia y, con ello, para entender también lo que realmente fracasa o se malogra cuando la convivencia humana es mala, es decir, cuando no merece en realidad tal nombre porque, dicho con una expresión del lenguaje popular, “nos llevamos mal”, y en este caso merece a lo sumo la calificación de coexistencia, como ya decíamos en las consideraciones introductorias. Nos referimos a lo siguiente: la idea de la experiencia de la vida como experiencia inseparable de una situación cultural nos lleva a reconocer que la experiencia de vivir, aunque se revele como personal e incluso individual, es una experiencia que nadie puede llamar suya propia en un sentido excluyente, porque sobrepasa siempre los límites de la porción de vida que cada uno siente como individual. En otras palabras: porque es una experiencia que apunta a condiciones que están “fuera” de lo que cada uno de nosotros puede llamar o identificar como *su* vida individual. La experiencia de vivir es de esta manera, como certeramente ha visto en la tradición filosófica española don José Ortega y Gasset, una experiencia de *participación* en la vida; una experiencia de que se está en o de que se nace a su presencia en presencia y por la presencia de otros. O sea que, en el fondo, para los seres humanos, no hay experiencia de vida si no es en la forma de una original con-vivencia. Vivir

es, pues, con-vivir.<sup>10</sup> La vida de cada uno se teje desde esa con-vivencia fundamental. Y es esta fundamentalidad prepolítica de la convivencia como condición de la posibilidad real de toda vida personal justo lo que constituye su sentido profundo. Este sentido profundo, que podemos llamar ontológico, es además el horizonte a cuya luz resulta comprensible que una mala convivencia, esto es, una falla en el orden o en las formas de la convivencia no sea simplemente una falla política, una situación que hace manifiestas únicamente carencias de civismo o urbanidad, sino que es una situación que afecta a la vida en su sustancia misma. La mala convivencia genera vida *vitalmente* dañada. No es, por tanto, sólo un daño en los ordenes social, político y cultural. Es también, y fundamentalmente, un daño antropológico en la condición humana como tal.

2.4 De ahí que, como se insinuaba ya en el primer punto, las acciones para el mejoramiento de la convivencia humana deben ser concebidas como acciones *radicales* que apunten más lejos que aquellas con las que reclamamos el reajuste del “contrato social” en las sociedades multiculturales del llamado mundo globalizado. Es decir deben ser acciones que luchen por una revolución en nuestra relación con la vida para poner en primer plano el sentimiento del común “tejido vital” que nos funda como “comunidad de iguales” antes de que nos reconozcamos contractualmente como comunidad de diferentes. Pero debe quedar claro que esta propuesta de radicalidad para las acciones que mejoren la convivencia no se trata de subestimar las acciones políticas o sociales. Se trata más bien de indicar que esas acciones en favor de un “contrato social” más justo entre los diferentes alcanzarán sólo su verdadera finalidad –que es la comunicación humana y personal entre los diferentes– cuando se las

---

<sup>10</sup> Cf. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, tomo 4, Alianza editorial, Madrid 1983, páginas 117 y sgs.

enmarque en un horizonte de acción que haga visible la prioridad del insubstituible e irreductible “tejido vital” que, como lazo de participativa unión en la vida, debe cuidar toda política que quiera promover realmente una buena convivencia.

2.5. Una consecuencia directa de la idea anterior es la recomendación de complementar críticamente las teorías del reconocimiento que, desde diferentes perspectivas, ha desarrollado la filosofía política contemporánea de cara a poner sobre bases más justas la convivencia de la diversidad cultural y religiosa en nuestras sociedades actuales. Estas teorías del reconocimiento del otro en su diferencia son, sin duda alguna, una gran aportación a la solución de muchos de los problemas que plantea la convivencia de la diversidad en el mundo de hoy. Pero hay que decir al mismo tiempo que son insuficientes y que deben ser transformadas interculturalmente, sobre todo en lo que concierne a la concepción antropológica de fondo, liberal e individualista, que suponen.<sup>11</sup>

Nuestro argumento para defender la necesidad de esta revisión crítica, resumido muy brevemente, quiere hacer valer lo siguiente:

Si el problema del desconocimiento del otro es, en lo fundamental, una consecuencia de la lógica de una antropología que rompe el “nexo vital”, que rompe la originaria “comunidad de la vida”, una teoría que pretenda mejorar la convivencia humana desde la raíz tiene entonces que empezar por invertir la lógica de la antropología individualista, de la competencia y del conflicto (antropología que podemos llamar sumariamente “burguesa”), para repensar el reconocimiento desde el sentir común del “nexo vital”. Lo que significa precisamente la inversión de la cuestión o el pasar del paradigma conflictivo del reclamo de

---

<sup>11</sup> Ver sobre este punto la visión y la bibliografía presentada en mi trabajo: “¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?”, en mi libro: *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Verlag Mainz, Aachen 2014, páginas 47-60.

reconocimiento al paradigma de la agradecida aceptación del otro. Pues con este cambio de lógica se recupera la “naturalidad” del sentir que lo primero que se le debe al otro es el *agradecimiento* por hacer posible la vida humana con su participación en ella.

2.6 Abundando en esta perspectiva hay que señalar también que el mejoramiento de la convivencia humana en el mundo de hoy requiere, como consecuencia directa de la inversión de la lógica de la antropología individualista, la recuperación intercultural de la experiencia de culturas que saben y transmiten todavía por sus memoria de humanidad la idea de que la afirmación de las diferencias y el reclamo consiguiente de su reconocimiento son momentos segundos, ya que lo primero es anterior a todo contrato social, a saber, la *acogida deferente* del otro en el “nexo vital”. Dicho en síntesis: Antes que el reconocimiento contractual de los derechos de su diferencia y de la consiguiente presencia como *ciudadano* en la esfera pública de las sociedades en las que se le recibe, lo primero que debemos al otro es la deferencia de su aceptación sin reservas como *convivente*. Lo que quiere decir que el reconocimiento legal del otro es, en última instancia, una consecuencia del original reconocimiento vital, justo en tanto que aquel sin el cual no hay “cita” con la vida.

2.7 Por último conviene precisar, para evitar un posible malentendido, que el término de “deferencia” no denomina aquí ninguna forma de cortesía. Nombra una disposición del corazón humano, su cordialidad. O sea que denomina la disposición por la que la convivencia va perdiendo la ambivalencia que la caracteriza en tanto que realidad de fáctica coexistencia, para transformarse en calidad de vida o, si se prefiere, para trasmutarse cualitativamente en convivialidad<sup>12</sup>, esto es, para

---

<sup>12</sup> Ver sobre esto las actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An intercultural*

convertirse en celebración compartida del primer bien común que tiene el género humano: la vida. En este nivel donde, insistamos en ello, la convivencia humana no es simplemente el coexistente vivir juntos sino la mutualidad participativa, la calidad de la vida hace visible y reconocible la unión en la diversidad porque en las identidades de la vida, sean personales o colectivas, se refleja la signatura de la comunidad que, justo en tanto que diferencias *con-viventes*, las habita y por la cual ninguna diferencia puede decir “soy” sin confesar en esa misma afirmación la presencia del otro como aquel otro que desde siempre está ya participando en su vida.

### **3. Observación final**

Por las consideraciones expuestas en el apartado anterior se puede ver que para la filosofía, y especialmente para la filosofía intercultural, la tarea de mejorar la convivencia humana, implica el desafío antropológico de promover una transformación radical de la afectividad humana. Los momentos enumerados en el apartado anterior dejan ver, en efecto, que el mejoramiento de la convivencia humana no es un asunto que requiere solamente un cambio cognitivo o de mentalidades, esto es, un cambio en la manera cómo entendemos al otro. Es también, y acaso fundamentalmente, el desafío de un cambio afectivo, ya que sin una valoración y apreciación de *benevolencia* del otro, sin una afirmación del “querer bien” al otro, no se mejorará la convivencia humana en el sentido propuesto de transformarla en el lugar donde debe acontecer la real y plena humanización de los seres humanos. Son los buenos afectos los que decidirán, en definitiva, si recuperamos como humanidad la fuerza de la reconciliación a la que antes nos hemos referido y relanzamos el curso de

la historia por el camino hacia una nueva humanización; hacia una humanización que llamamos nueva porque nace como resultado de un paciente proceso de escucha del otro y de solidaridad con él en nuestros correspondientes mundos de vida.

Por eso, y como apuntes para el posible diálogo que podemos tener a continuación, queremos concluir esta breve exposición con estas preguntas:

¿Cómo sentimos nosotros como época y como personas la escisión de la convivencia de la humanidad?

¿Nos sentimos mal cuando constatamos, por ejemplo en el trato a los migrantes o refugiados, la ausencia del reconocimiento debido al otro como semejante?

¿Podemos esperar, mejor dicho, deseamos cómo época y como personas activar una política de la convivencia que, por más allá de lo que se debe al otro por ley como ciudadano, promueva el *encorazonamiento* de la alteridad del otro como una dimensión que necesitamos para nacer juntos a una nueva universalidad humana, a saber, a la universalidad que se entiende y vive en cada ser humano como camino para restituir la integralidad de la vida humana?

## **Crise ambiental ou crise civilizatória? Novos impasses, novas alternativas**

*Humberto Calloni*<sup>1</sup>

Chamo de ecomunitarismo a ordem sócio-ambiental pós-capitalista na qual  
os seres humanos reconciliam-se entre si (...)

Sirio López Velasco

Gosto de ser gente (...) porque mudar o mundo é tão difícil quanto possível.

Paulo Freire

Para Platão (...) precisamos tanto do ser quanto do devir (...) pois não  
podemos a conceber a vida nem o pensamento se descartarmos o devir.

Ilya Prigogine

Podemos viver de outro modo

Roger Garaudy

Em diferentes lugares do mundo, nos afastamos de uma maneira tão radical  
dos lugares de origem que o trânsito dos povos já nem é percebido

Ailton Krenak

### **Primeiras palavras**

A humanidade vive uma de suas maiores crises humanitária. Essa crise, a crise atual, traduz, dentre outras razões, o esgotamento do modelo capitalista de produção industrial e o incremento de novas tecnologias substitutivas da mão de obra humana. A substituição do trabalho humano pela tecnologia não é novidade ao longo da história da luta de classes, mas a sua incorporação definitiva em dimensão global no processo produtivo é

---

<sup>1</sup> (Brasil, hcalloni@mikrus.com.br)

devastadora para as classes trabalhadoras. A essa crise outras crises emergem simultaneamente, igualmente de características agudas e planetárias, que dizem respeito aos rumos civilizatórios da humanidade; das conseqüências mortais para todos os seres vivos dos efeitos das alterações climáticas antrópicas geradas pelo modelo capitalista; pela ameaça permanente das guerras tradicionais e a destruição inclemente do meio ambiente dos povos e nações, ocasionando mais de “79 milhões de pessoas forçadas a se deslocar ao redor do mundo”, conforme indica o relatório de impacto da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR) e, evidentemente, da ameaça iminente da guerra nuclear. Além disso, vive-se um igualmente profundo estremecimento de valores morais consubstanciado na banalização da vida humana e não humana; do expressivo aumento da violência entre as pessoas, em todas as suas características possíveis e indescritíveis. Da violência contra a natureza como, a qual o modelo capitalista legitima e se apropria da mesma para insumos de suas mercadorias... Em verdade, esse conjunto de crises tem sido denunciado há várias décadas por intelectuais, educadores e pesquisadores que se ocupam de compreender e explicar a presente situação da humanidade e do planeta Terra. É Noam Chomsky quem afirma que

“Os humanos enfrentam agora as questões mais graves e decisivas que já surgiram em sua história, questões que não podem ser evitadas nem proteladas se quisermos que ainda haja esperança de preservação, talvez de melhoria, da vida humana organizada na Terra” (Chomsky, 2020, p. 59).

Chomsky se manifesta, em relação à crise atual, como crise civilizatória, ou seja, “A crise civilizatória do Ocidente, neste momento, é devastadora (...)” (Ibidem, p.12). Ou, ainda, segundo o linguísta e filósofo, “(...) temos muitos problemas para enfrentar: problemas imediatos como

o coronavírus, que é sério e precisa ser revolvido: e problemas muito maiores, infinitamente maiores, também são iminentes” (Ibidem, p. 15).

Em minha opinião, um desses problemas “infinitamente maiores” a que se refere Chomsky, é o problema dos *refugiados ambientais*, questão que abordarei no último capítulo deste texto.

López Velasco, filósofo e educador, também nos alerta em relação aos danos profundos que o sistema capitalista causa à natureza ao afirmar que

“No que diz respeito à saúde da natureza não-humana, são hoje indiscutíveis os estragos que lhe causa a produção capitalista baseada no trabalho alienado. A tal ponto (...) que o envenenamento progressivo da terra, do ar e da água, faz perigar a sobrevivência futura da própria espécie humana (...)” (López Velasco, 2008, p. 143).

Sabemos que a humanidade viveu *crises humanitárias* ao longo dos diferentes momentos históricos. Porém, bem próximo a nós, o século XX foi pródigo em destruição e morte de milhares de vidas humanas causadas pela irracionalidade de estados capitalistas, pelo egoísmo de indivíduos e grupos organizados a partir de ideologias necrófilas que resultaram, por exemplo, na Primeira e na Segunda Guerra Mundial, sendo que nessa última guerra (re)emergiu a aptidão humana para o que há de mais sórdido e devastador de sua condição, como é do Nazismo e do Fascismo e suas aterrorizantes conseqüências para a existência/sobrevivência dos seres humanos durante a primeira metade daquele século.

Se a humanidade viveu crises humanitárias ao longo do seu desenvolvimento histórico, isto é, em séculos anteriores ao “breve século XX”, as barbáries entre humanos, ou seja, o domínio (posse) e extermínio da própria espécie, nunca cessaram de ocorrer, seja por motivos ideológicos/religiosos, seja por motivos políticos, econômicos, culturais e étnicos.

Estudos revelam que nas comunidades ditas primitivas cronologicamente, o ser humano compartilhava a sua caça com o grupo a que pertencia e considerava a natureza ameaçadora e ao mesmo tempo a expressão do sagrado revelada através de objetos de adoração totêmica. Não havia, nem de longe, a noção de classes sociais tal como atualmente conhecemos. Para Ambrogio Donini, o grau de associação do grupo era sinalizado pela idade, sexo e parentesco. Mais tarde surgem as tribos e as clãs, organizações mais complexas mas com fortes laços afetivos de parentescos e culto aos antepassados. Esse compartilhamento era essencial para o fortalecimento da identidade coletiva e para a sobrevivência de cada qual. Donini ressalta, em seu livro *Breve história das religiões*, que “durante todo o período que precedeu a época glacial, o homem vivia reunido em pequenos grupos de 10-12 indivíduos (...)” (Donini, 1965, p.20). Mas podia chegar a mais ou menos cem indivíduos, segundo outros autores (Morin). Esse dado numérico é importante, pois revela nossa condição atávica para a vivência física e afetiva em pequenos grupamentos, como a família ou local de trabalho; por outro lado, revela também nossa tendência gregária como sói acontecer em outras espécies animais, onde o grupo empresta uma determinada identidade ao indivíduo que se retira ao seu isolamento após a cooperação coletiva.

Nós, ocidentais, tributários da tradição cultural grega (e romana) que definiu a vocação Ocidental para o *logos*, a razão. Vozes libertárias contemporâneas procuram desconstruir esse legado imposto. Por outro lado, parece que sempre resta algo de inconsistente quando se procura explicar o ser humano a partir da noção de razão ou racionalidade. Embora seja certo que a racionalidade humana forjou o mundo tal como ele se nos mostra em sua organização cultural (formações materiais capitalistas, socialistas etc., daí derivando diferentes racionalidades econômicas, sociais e culturais) é certo também que essa mesma racionalidade humana é

constantemente irrigada por fontes originárias de uma espécie de “caos primordial” de onde emergiu a própria razão. Ou, se quisermos, é possível constatar que a razão (igualmente símbolo por excelência da exaltação do Iluminismo europeu) contém, dentro em si, a desrazão, o irracional, a demência, a entropia da/na qual se originou a partir de um processo evolutivo da espécie *Homo sapiens-demens*.

Nestas primeiras palavras gostaria de sinalizar que entender/compreender o ser humano, a sua humanidade, o seu *ser* é não somente uma tarefa urgente do ponto de vista das inúmeras ciências e das filosofias, mas é uma atitude que pode decidir os nossos possíveis destinos ante as crises que ora se apresentam em nível planetário.

### **“Quem somos?” é inseparável de “onde estamos”**

Se refletirmos acerca da noção de humanidade podemos constatar, inicialmente, que esta é uma noção genérica e abstrata. Sua compreensão só é possível a partir dos “efeitos colaterais” das relações entre indivíduos/sujeitos entre si - suas obras, ações, criações e o meio ambiente físico, a natureza; enfim, de suas relações consigo mesmo e com o Outro, seja este Outro humano ou a natureza. Além disso, compreender o humano e sua *hipercomplexidade*, é também não “reduzir o humano ao humano”, tal como enfatiza Edgar Morin (1921 -) ao destacar o pensamento de Romain Gary em que este afirma que “a palavra humanidade contém a desumanidade: a desumanidade é uma característica profundamente humana” (Morin, 2002, p.17). Como indivíduos/sujeitos *estamos na* humanidade, assim como a humanidade *está* em nós. Neste sentido, é possível e desejável pensar a humanidade como objeto de investigação. Ainda que seja um conceito genérico/abstrato, a noção de humanidade passa a ser possível pensá-la

pelas características dialéticas/dialógicas presentes em cada indivíduo humano. Para López Velasco,

“O desenvolvimento universal dos indivíduos é universal não só porque cada indivíduo se desenvolve universalmente a partir de suas vocações (respeitadas as exigências postas pelas normas éticas), mas também porque esse processo se realiza em e graças à interação consciente entre cada indivíduo e o restante dos seres humanos por meio do contato de suas respectivas comunidades de vida” (López Velasco, 2003, p. 86-7).

Para Pascal (1623-1662) citado por Morin, “Quem somos?” é inseparável de “onde estamos, de onde viemos, para onde vamos?”. Conhecer o humano, insiste Morin, não é expulsá-lo do universo, mas aí situá-lo (Morin, 2002, p. 25). Penso que este pensamento atribuído a Pascal é sumamente importante por várias razões: Primeiro, porque a tentativa de conhecer o ser humano tem sido um desafio permanente na história da Filosofia e não acredito que ainda tenhamos chegado a um consenso a este respeito. As tentativas de *nos sabermos* têm encarecido disputas intermináveis ao longo da história do pensamento; segundo, porque somos seres constitutivamente marcados por um processo evolutivo interativo com o meio ambiente físico e social que ainda mantém estruturas cognitivas e orgânicas de milhares de anos e definidas ao longo de 200 mil anos pelos processos de hominização. A emergência do *Homo-sapiens-sapiens/demens* nesse processo é um acontecimento ímpar na história da natureza; terceiro, vivemos no único planeta habitável (da vida tal como atualmente concebemos) e a milhares de anos-luz do centro da nossa galáxia. Comparativamente ao tempo cósmico, estamos há apenas alguns minutos habitando o planeta Terra e já o destruímos na sua totalidade, embora *ainda* e ironicamente estejamos aprimorando a arte de destruição efetiva do planeta a partir do nosso domínio da energia nuclear

e devastação ambiental. Assim que situar o humano no seu *habitat* natural é ao mesmo tempo admirar sua inegável inteligência associativa para as artes, as ciências, o pensamento abstrato e abominar a sua inclemente e aterrorizante aptidão para a destruição, para a crueldade, para a morte. Em terceiro lugar, conhecer o humano é também compreendê-lo como ser em constante transformação no tempo e no espaço, dado que “nada por nós engendrado, vivido, pensado e explicitado se dá fora do tempo, da História” (Freire, 2001, p.19). O tempo e o espaço são elementos intrínsecos à natureza como um todo que definem a possibilidade da emergência dos seres em suas permanentes transformações. Conhecer o humano – sua humanidade e desumanidade - é também distinguir a sua aptidão para a transcendência. Transcendência que se revela a partir de uma imanência e que o diferencia radicalmente das demais espécies vivas, o que fez Karl Marx (1818-1883) afirmar que o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade, ou seja,

“Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade” (Marx, 1867).

A noção de transcendência enquanto realidade imanente ao espírito/subjetividade humana é a aptidão humana para idealizar realidades antes mesmo de sua realização. Desde Platão (427-348 a.C.) a Erasmo de Roterdã (1467-1536) a transcendência, dentre outras configurações, revela-se utopia. Daí que a questão pascalina “para onde vamos” só pode ser pensada/refletida a partir desse pressuposto humano a que Morin denomina de *noosfera*, a esfera da mente/cérebro onde as

ideias são gestadas a partir (ou não) da realidade empírica. No limite, a condição humana desde sempre pautou seus passos, suas aspirações de realidade a partir da sua aptidão para propor alternativas, projetos utópicos de transformação das realidades apresentadas e opressivas, pois para viver “É necessário estar sempre à espera de que um novo conhecimento surja, superando outro que, já tendo sido novo, envelheceu” (Freire, 200, p.19).

Os horizontes esperançosos da condição humana são utopias que gestam realidades libertárias.

### **A desumanidade**

Se entendermos, com I. Kant (1724-1804) que não devemos usar o ser humano como meio para..., mas respeitá-lo como fim em si mesmo, então podemos asseverar que a desumanidade sempre esteve presente nas mais diferentes formações materiais, como podemos constatar ao longo da história humana a partir da leitura crítica da hominização do humano.

O capitalismo é uma formação material historicamente recente no horizonte do desenvolvimento das forças produtivas e apropriações indébitas do trabalho alheio que começa a ser exercido após a horda dos primeiros representantes da espécie humana, ou seja, com a formação de tribos e clãs. Porém, é no capitalismo que se aprofunda a escravidão e a mais brutal e desumana forma de exploração do humano pelo humano, onde a noção de alienação deve ser tomada, dentre outras acepções, na sua mais radical forma de expurgo da comunidade, da desvalia, da exclusão do humano de sua própria espécie; de seu meio ambiente físico e social. Eis o que se pode inferir por desumanidade: uso do humano por outro humano (rei, senhor, dono dos meios de produção etc), afrontando a plausibilidade do imperativo categórico (universal) kantiano. Sim, plausibilidade de um ideal de humano cuja razão pudesse abarcar os mais

diferentes grupos, culturas, sociedades em suas diversidades inerentes. Contudo, embora o humano e as demais espécies animais possuam um caráter universal, ou seja, características físicas, morfológicas, aptidões para a sobrevivência e seus desafios evolutivos de cada espécie, sabemos que - no caso humano - a diversidade cultural e ordenamento social são construídos historicamente, insisto, por grupos/coletivos de indivíduos/sujeitos que retroalimentam formas de ser e estar no mundo em consonância com o *ethos* da cultura/sociedade a que pertencem. Assim que uma ética de características universais não parece exprimir as incontáveis variantes culturais de uma determinada sociedade, ainda que o capitalismo presuma ser/ter características universais ou mundializantes de domínio e poder estruturante de uma ética gestada pelos apóstolos da ideologia da supremacia dos grupos econômicos com o fim de justificar as profundas desigualdades econômicas, sociais e culturais entre os humanos. De qualquer modo, o capitalismo exerce, desde a sua instauração a partir do comércio dos burgos medievais, o mais excludente sistema de uso do Outro (humano e natureza) como meios de apropriação de capital (renda/lucro), domesticação espiritual, ou seja, imposição de ideologias “confortadoras”/conformadoras da opressão que oferecem recompensa aos oprimidos após a morte. Donini destaca que

“A doutrina da imortalidade da alma, na qual se baseia toda crença sobre a retribuição ou sobre a punição do homem no além, começou a prevalecer entre o povo de Israel somente a partir do século II a.C. (...) e que no antigo Egito, houve a ocorrência “de um lento processo de desagregação social, que se transfere para o campo moral e religioso com a esperança do servo e do pobre numa justiça que assegure a eles, se não nesta vida, uma existência melhor pelo menos numa outra” (Donini, 1965, pp. 91-93).

Um dos traços da “domesticação espiritual” no mundo contemporâneo, dessacralizado e à deriva dos fundamentos que antes legitimavam a *vigilância divina* (que, de alguma forma, exercia o poder regulador do *ethos* social), é a atomização do indivíduo/sujeito ou *hiperindividualismo* (o conceito é de Gilles Lipovetsky (1944 - ) ao referir-se à *hipermodernidade*, no âmbito da *pós-modernidade*). Ora, é nesse inédito universo tecnológico que o mercado exerce o poder antes conferido à divindade transcendental. Nele é possível constatar o recrudescimento galopante da exclusão social, a alienação, o controle e o disciplinamento dos fenômenos biopsicossociais ao qual Shoshana Zuboff denomina de “capitalismo de vigilância”, ou seja, “um golpe vindo de cima – a instalação de um novo tipo de poder soberano” (Zuboff, 2018, p. 59).

A noção de desumanidade refere-se naturalmente a saberes e práticas que determinam a alienação e o sofrimento do Outro. Refere-se ao abandono moral da responsabilidade de cada qual para com o seu próximo e com o enfraquecimento da solidariedade local e global.

O trabalho, tal como historicamente tem se constituído como fonte de sobrevivência do assalariado/operário e igualmente fonte da identidade e dignidade humanas, encaminha-se para a sua extinção, cujos sinais já podemos perceber a partir (também) pela expressiva taxa de desemprego formal no Brasil e no mundo. “Ou seja: o desemprego ronda sempre o trabalhador” (López Velasco, 2003, p. 33). Embora o trabalho seja também fonte de sofrimentos físicos e morais, degradante e avassalador, ele tem sido o único instrumento da sobrevivência individual e coletiva em diferentes formações materiais. Notadamente no capitalismo, o paradoxo do trabalho ontológico, isto é, o que caracteriza o ser humano como transformador da natureza em bens de uso, tem tido, portanto, essa dupla constituição: a de conferir certa identidade e dignidade ao trabalhador e fonte permanente de sofrimento físico e psíquico (moral). A alienação do

trabalhador em relação ao seu processo de trabalho, ao produto do seu trabalho, aumenta consideravelmente com as crises cíclicas do capitalismo. No atual estágio do capitalismo, o sistema implode diante da contradição de origem e percebe-se o bruxulear de sua epopéia histórica. A luta de classes, negada pelos partidários do *neoliberalismo* e seus apóstolos intelectuais ou defensores das trincheiras neonecrófilas, continua acentuando cada vez mais as brutais diferenças econômicas entre os detentores do capital e as classes trabalhadoras, hoje, mais que nunca, despossuídas de seus postos de trabalho por crises do próprio sistema, dos governos erráticos, dos conflitos étnicos, das imposturas morais das categorias políticas, etc. Assim que a crise humanitária assenta-se na crise do capitalismo atual, que retroalimenta a crise humanitária; na crise do conceito de trabalho ontológico como definidor da construção da identidade humana; na profunda crise do abandono do humano a própria sorte no capitalismo tardio ou neoliberalismo.

A desumanização do humano centra-se na radicalidade da manutenção e reprodução de sua existência através do trabalho não pago; da sua descaracterização como sujeito (=aquele que decide sobre sua vida) e o seu abandono enquanto indivíduo (=o que dá suporte ao sujeito), deixado à deriva das interações sociais, da cultura e educação que lhe fortaleceriam o espírito cooperativo e vital para sua humanização.

É ainda López Velasco quem sublinha o conceito de trabalho e se pergunta:

“Mas o que caracteriza um ser como ‘humano’ (se excluirmos a dimensão da sua linguagem)? Posso responder: o trabalho”. “O trabalho – continua o autor – é a interação entre a parte da natureza que é o ser humano e o restante da natureza, por meio da qual o primeiro está em situação histórica de permanente autoprodução” (López Velasco, 2003, p.19).

Ora, o capitalismo não somente tem exaurido, praticamente, *todas* as fontes de vida e sobrevivência da natureza (milhares de espécies são mortas por ações antrópicas), mas tem causado danos irreversíveis ao meio ambiente a médio e curto prazos, como é do conhecimento de todos nós; dos governos, dos cientistas e capitalistas, ainda que alguns governantes minimizem ou ironizem abertamente os graves problemas ambientais globais em nosso planeta Terra; problemas críticos sobejamente sabidos em relação à terra, à água, ao ar.

Trata-se da mais profunda crise civilizatória, conforme foi afirmado no início desta reflexão. Crise que se desdobra em crises cíclicas do capitalismo que, por sua vez, deságuam em crises éticas; crises das relações interpessoais, morais; crises do pensamento cognitivo, da formação humana, do sentimento de ser e estar no mundo. Crises de *ser* do ser.

Insisto: O abandono das forças produtivas a sua própria sorte; o “adeus ao trabalho” da era industrial, enfim, o desemprego em massa em nível global apontam para a maior e mais severa crise do capitalismo neste primeiro quartel do século XXI. Como já assinalei acima, o desemprego, como conseqüência do modelo capitalista de produção e sua mais recente crise, atinge o indivíduo/sujeito de forma mortal (autodepreciação e suicídio) e suscita relações interpessoais extremamente danosas ao convívio social, notadamente quando a esses fenômenos, estão presentes governos despóticos, belicistas e corruptos. A exclusão do trabalhador de seu posto de trabalho é a expulsão do convívio social, da deformação dos hábitos familiares relativamente estáveis. É a terra arrasada dos excluídos em migração para outros países, povos, continentes. É o êxodo sem fim dos seres humanos agora substituídos pelas máquinas mais mortíferas já criadas pela tecnociência para o trabalho pós-industrial e bens de serviços: robôs executam o que humanos realizavam anteriormente; a informática

associada à robótica dispensou o trabalhador em praticamente todas as atividades.

Para Harari,

"A revolução tecnológica pode em breve excluir bilhões de humanos do mercado de trabalho e criar uma nova e enorme classe sem utilidade, levando a convulsões sociais e políticas com as quais nenhuma ideologia existente está preparada para lidar" (Harari, 2018, p.39).

A desumanidade expõe-se acentuadamente nas relações interpessoais no uso dos recursos tecnológicos, no trânsito, nos conglomerados habitacionais, nos bairros abandonados pelas políticas públicas, nos governos incompetentes e perversos, enfim, globalizou-se não apenas o aterrorizante desemprego e abandono do humano pelo humano, mas as emoções e os sentimentos de menoscabo ao próprio humano. Ouve-se a todo o momento acusações e denúncias de que “o ser humano é a pior espécie existente” ou “o ser humano não tem jeito...” e assim por diante, numa referência clara ao descompasso gritante entre o ideal de humanidade e a realidade efetiva da prática de violência, do suplício e mortes pelas mais diversas e banais motivações.

A decepção em relação ao nosso semelhante humano está melhor situada no indivíduo/sujeito que, por sua vez, está situado no modelo capitalista de produção. Mas esse indivíduo/sujeito é abstrato quando apontamos o ódio, a perversidade, a intolerância. E é o mesmo sujeito abstrato quando também creditamos a ele o amor, a bondade, a magnanimidade, a fraternidade. É neste sentido que E.Morin compreende o humano tanto quanto a natureza num anel recursivo:

“Os indivíduos humanos produzem a sociedade nas interações e pelas interações, mas a sociedade, à medida que emerge, produz a humanidade

desses indivíduos, fornecendo-lhes a linguagem e a cultura” (Morin, 2001, p.95).

É importante constatar que a noção de humano, para Morin, é *triúnica*, ou seja, o ser humano não é somente indivíduo, mas indivíduo/sujeito-sociedade-espécie. Essa triunidade não é pacífica: sofre inúmeras contradições entre os três conceitos que a compõe. Daí o sociólogo/filósofo francês denominar essa relação intrínseca de três conceitos de *dialógica*, significando dizer que existe entre os termos uma interação ao mesmo tempo contrária, concorrente e complementar. Para o sociólogo, não devemos separar os conceitos, mas apenas distingui-los. Ao separarmos o sujeito da sociedade e da natureza já não teremos mais um ser humano, mas somente uma abstração. A idéia de universalidade do ser humano que, de alguma forma já nos referimos anteriormente, é, pois, uma abertura passível de considerar tanto a razão quanto as emoções/sentimentos, uma aptidão imanente à espécie humana (evidentemente, também presente nas demais espécies animais de maior complexidade) e realizada pela práxis cultural, isto é, pelas interações sociais.

No capitalismo, parece que as “forças de dispersão”: ódio, insegurança, desemprego, luta por manter os territórios indígenas contra a exploração do homem brando, do minerador, do grileiro; terror, egoísmo, homicídio, suicídio, abandono, individualismo, violência e morte se exacerbam dia após dia. Somam-se às demais incontáveis dores e sofrimentos causados pelo sistema e vividos física, moral e cognitivamente pelo indivíduo/sujeito concreto, o humano em sua singularidade, as conseqüências das guerras de toda espécie, do extermínio dos valores e da dignidade humana causado e causador do aumento crescente de *refugiados ambientais*, dos quais abordarei mais adiante. Enfim, o sistema

capitalista de produção exauriu as forças intrínsecas da natureza (cuja recuperação é lenta) e com elas o valor também intrínseco do ser humano. Porém, é sempre possível apostar na regeneração que, para Morin, representa não apenas a realização mesma da vida diante da morte, mas a *metamorfose*, o movimento de recriação permanente dos eventos da vida. Em outras palavras, Edgar Morin nos insufla esperança (no sentido freireano de esperar) ao afirmar que

“Pode-se também pensar que as aspirações que alimentaram as grandes esperanças revolucionárias do século XX, mas que foram pisoteadas, desviadas, vencidas, continuam a resistir sob a forma de uma nova busca de solidariedade e de responsabilidade” (Morin, 2002, p. 233).

Por outro lado, mas no mesmo diapasão da presente crise, López Velasco, ao referir-se à questão indígena no Brasil a partir da Filosofia da Libertação da América Latina, reforça o nosso entendimento de que a tripla crise que vivemos (que, para Morin trata-se da crise biológica da pandemia do Sars-COVID-19, crise econômica, restringindo as atividades econômicas e de trabalho; crise da civilização) é a própria crise do capitalismo, enfatizo, em sua mais aguda experiência vivida pela sua imanente contradição. Ou seja,

“É o capitalismo que determina que os fazendeiros invadam terras indígenas porquanto no latifúndio o único recurso para se aumentar o lucro é o aumento da superfície explorada, a ação dos garimpeiros por sua vez é consequência de um sistema que faz do ouro o seu deus real e a condição de possibilidade da subsistência dos indivíduos unilaterais” (López Velasco, 1991, p. 25).

Entendo que o conceito de *ecomunitarismo*, sua formulação teórica como utopia possível, tem como horizonte o retorno da lembrança do humano enquanto humano e sua indissociável – portanto, simbiótica –

relação com a natureza da qual emerge. Utopia viável, um modo de viver diferente, ética, econômica e culturalmente. É possível? Sim, é possível!

Nada sabemos sobre o futuro que nos aguarda, mas temos algumas pistas a partir do conjunto das mazelas humanas e das alternativas que podemos escolher enquanto humanidade: a solidariedade entre humanos e não humanos ou a barbárie que já se anuncia. No limite, parece-me que a solidariedade, o despertar da magnanimidade humana surpreenderá o nosso ceticismo. A utopia é, certamente, o fermento que dará corpo a um projeto de coexistência/convivência humanizada entre os seres humanos e as demais expressões da natureza. É este o sentido que Garaudy nos empresta em suas reflexões parecendo aforismos, ou seja:

“A única fé necessária no começo é esperar que o homem ainda esteja por fazer”. Mais: “Será que se pode viver de modo diferente? Procurando os verdadeiros ‘porquês’? Para começar: por que não podemos viver de outro modo?”; Viver de outro modo. É isto que importa. Nada mais. Nada menos. Viver de outro modo” (Garaudy, 1981b, p. 29).

O filósofo acrescenta que, “fora das instituições oficiais já começou a brotar a vontade de viver de modo diferente” (Ibidem, p.37).

Ora, López Velasco conceitua precisamente o ecomunitarismo no horizonte de uma utopia viável, num mundo passível de irmandade de um humanismo secular, onde a sobrevivência signifique vivência plena do encontro harmonioso entre os humanos entre si e estes com a natureza da qual é parte. Ou seja, o ecomunitarismo é,

“a ordem sócio-ambiental pós-capitalista na qual os seres humanos reconciliam-se entre si para permitir e incentivar o desenvolvimento multifacetado de cada sujeito, e se reconciliar com o restante da natureza, mantendo face a ela uma atitude permanente de preservação e regeneração” (López Velasco, 2008, pp.17-18).

É neste horizonte que entendo, novamente com Garaudy, a possibilidade de um futuro humanizado quando diz que

“O futuro não pode ser um lugar de *probabilidades*, de extrapolações, ou seja, dos prolongamentos do passado e do presente, mas o lugar das *possibilidades*, isto é, da criação e realização do completamente outro, completamente novo” (Garaudy, 1981a, p.143).

Futuro humanizado porque, afinal, o ser humano é um ser *inacabado* que não pode prescindir de sua educabilidade. Além da aptidão para a transcendência, a educação é o que distingue o humano dos demais animais. O educador Paulo Freire devotou a sua vida ao processo de conscientização como parte intrínseca ao processo educativo para além das fileiras formais/oficiais, enfatizando não uma essência humana, mas uma existência humana em permanente transformação, onde a noção de consciência (crítica) revela-se derradeira para a construção de todo projeto utópico que tem como horizonte a civilidade emancipada. É que “a consciência do inacabamento torna o ser educável. O inacabamento sem a consciência dele engendra o *adestramento* e o *cultivo*” (Freire, 2001, p. 75). Freire viveu profundamente os efeitos nocivos da crise civilizatória por que passamos e percebeu que a crise humanitária tem origem nas crises periódicas e radicalmente desumanas do próprio capitalismo.

### **Refugiados ambientais**

Iniciamos este artigo afirmando que a humanidade passa por uma de suas maiores crises. Ao percorrer os relatos da Organização das Nações Unidas – ONU – via internet, leio que a minha afirmação é corroborada por aquela entidade. Mas não precisaríamos ir tão longe. O povo da rua sente precisamente os efeitos deletérios da crise humanitária. Os

trabalhadores desempregados, os estudantes sem horizontes, todos enfim sofrem diretamente o descompasso dos tempos em que vivemos.

Como também vimos não se trata de uma crise única. É novamente Morin quem nos empresta a noção de “crise tripla” ao firmar que

“Atualmente, estamos em uma crise tripla. A crise biológica de uma pandemia que ameaça indiscriminadamente nossas vidas (...); a crise econômica resultante das medidas restritivas adotadas contra a pandemia (...); a crise da civilização (...)” (Morin, 2020).

Considero que as tripla crise apontada pelo filósofo francês são irrigadas pelo capitalismo mundializado. A crise humanitária confunde-se com a crise civilizatória na medida em que esta última traduz os efeitos nefastos do sistema capitalista. Ou seja, a base, a *infraestrutura* de onde as crises emergem ou têm sua força motriz é a formação material capitalista, como procurei afirmar ao longo do texto. É certo que não vai aqui nenhuma novidade sociológica ou filosófica. A literatura crítica a respeito das contradições intrínsecas ao capitalismo é vasta e suficientemente esclarecedora. Contudo, embora o *neomoderno* Lipovetsky tenha razão ao dizer que “Desde Rousseau, nada é mais comum que a temática da decadência da moral e da cultura” (Lipovetsky, 2004), a questão ética está cada vez mais presente na literatura dos impasses civilizatórios atuais, onde “o mundo precisa” de uma nova ética, tal como López Velasco afirma em sua reflexão acerca da universalidade ética, isto é, “(...) o mundo precisa de uma ética à altura dos desafios (e ameaças) universais, colocados pelo capitalismo mundializado” (López Velasco, 2003, p. 12).

Entendo que os desafios e ameaças do capitalismo atual atingem diretamente o cerne do conceito de ser humano e sua relação com o meio ambiente como um todo. Do valor do humano como um fim em si mesmo (Kant). Certamente o capitalismo terá um fim, mas temo que esse fim não

está próximo dada a comprovada capacidade de regeneração do sistema em instâncias atualmente virtuais. De todo modo, convém sempre lembrar Paulo Freire quanto às nossas projeções do futuro. O educador lembra que “Se a História fosse um tempo de determinismo em que cada *presente* fosse necessariamente o futuro esperado ontem, assim como o amanhã será o que já se sabe, não haveria espaço para opção, ruptura” (Freire, 2001, p. 39).

A crise humanitária é atualmente assaz profunda porque o capitalismo, em sua mais recente crise intrínseca, aprofundou suas contradições e gerou impasses aparentemente insuperáveis, ao transferir a produção de mercadorias, gerenciamentos e financiamentos ao processo produtivo totalmente automatizado pela informática e robótica em nível mundial e em todos os setores da atividade produtiva, O que no século XIX se trataria de um “exército de reserva”, a mão de obra ociosa gerada pelas tecnologias é, atualmente, o maior problema ético, moral, social e civilizatório da humanidade. Em grande medida, o ser humano tornou-se descartável, inútil para um sistema que antes dependia da força de trabalho do indivíduo/sujeito trabalhador e onde o conceito de trabalho ontológico fundamentava a própria identidade do ser humano, ainda que em contextos de alienação e ambientes radicalmente degradantes.

No âmbito da crise humanitária e em contextos sócio-político-econômicos avassaladores, os trabalhadores, os despossuídos, os oprimidos, procuram um local seguro para continuar sobreviver a si e aos seus filhos. Esse local “seguro” significa refúgio.

André Laborde nos ajuda a entender o significado de refugiado como aquele indivíduo que busca um local seguro. Em sua tese “*Refugiados Ambientais: um estudo sobre a política de proteção da vida e suas articulações entre os Direitos Humanos e a Educação Ambiental em uma dimensão ética*”, Laborde nos explica que é considerada refugiada toda

pessoa que “(...) que é obrigada, sujeitada, forçada a se retirar de seu local ou lar de residência e/ou origem na busca de sobrevivência e preservação da sua vida e família em outro território” (Laborde, 2012, p. 33). O autor enfatiza o fato de que “o refúgio” está presente na história da humanidade desde os seus primórdios acontecimentos enquanto busca das populações por uma vida melhor. A noção de refugiado, porém, é recente, destaca Gilberto Rodrigues, ao afirmar que “foi somente logo após a Primeira Guerra Mundial, quando multidões foram expulsas de seus países, que o nome refugiado surge” (Rodrigues, 2020, p.34).

*Refugiados ambientais* são todos aqueles que são expulsos de suas terras, de suas nações, de seus países por motivos de guerra, destruição do ambiente físico, social e moral. Desde a Convenção de Genebra de 1951, quando foi criado o Estatuto do Refugiado, “jamais existiram tantos refugiados como nos dias que correm”, enfatiza Rodrigues. na Revista ‘Aventuras na História’, em artigo intitulado ‘A crise dos refugiados’. “Hoje são cerca de 80 milhões de pessoas refugiadas contabilizadas pela ACNUR, o Alto Comissariado das Nações Unidas”, destaca Rodrigues. Um número de refugiados bem próximo ao Relatório de Impacto da ACNUR, onde consta 79,5 milhões de refugiados. Em 2018, ultrapassava a marca de 70 milhões de pessoas fugindo de conflitos e perseguições, consta no Relatório da ACNUR de 2020.

O conceito de *refugiados ambientais* defendido na tese de Laborde deriva da noção de vulnerabilidade em que “uma pessoa ou grupo se encontra em uma situação de iminente risco” de vida; “situação de miséria ou debilitaria” (Laborde, ibidem, p. 78). Acrescentemos o fato de que o conceito de *ambiente* não se reduz ao meio físico, mas igualmente ao entorno social em que o indivíduo/sujeito se encontra, ou seja, *ambiente* é o conjunto de situações físicas, sociais, culturais em que a pessoa ou grupo de pessoas se encontra num determinado tempo e lugar. Daí que o adjetivo

*ambiental* a que o autor da Tese se refere, indica que, no atual estágio de profunda crise ambiental pelo qual passa o planeta Terra, os seres vivos e, a *fortiori*, o ser humano, o adjetivo ambiental, repetimos, ancora-se não apenas na crise civilizatória, mas na igualmente profunda crise humanitária em nível mundial.

A crise ambiental é de proporções gigantescas. O capitalismo tem gerado danos trágicos ao meio ambiente, como é do conhecimento de todos que se preocupam com a qualidade de vida ou sentem seus efeitos nocivos. Alguns danos parecem ser irreversíveis, como é o caso do uso de petróleo e gás natural (onde o CO<sub>2</sub> volta à atmosfera de onde fora retirado ao longo de milhares de anos...) e outros danos possivelmente reversíveis em longo prazo. Entendo que nunca é demais destacar e alertar para os danos ambientais causados pela ação humana. Ainda que já me referi a eles mais acima, é muito importante registrar o que López Velasco reflete a esse respeito, dando continuidade ao que já destacamos de sua lavra:

“(...) Verifica-se uma clara devastação do espaço geográfico: desflorestamento irreversível (hoje especialmente nas grandes florestas tropicais), desertificação e salinização de imensas áreas por causa do uso agrícolas não sustentáveis, uso insustentável de recursos minerais e energéticos (tudo indica que o petróleo acabará antes do século XXII); a própria água potável já começa a faltar em muitos países (...)” (López Velasco, 2008, p.143).

Por outro lado, Michel Serres (1930-2019) nos lembra de que é “necessário mudar de direção e abandonar o rumo imposto pela filosofia de Descartes.” Em relação ao meio ambiente natural, ao planeta Terra e toda a sua rica biodiversidade, assim se expressa o filósofo francês:

“Ora, à força de a dominar, tornamo-nos tanto e tão pouco senhores da Terra, que ela ameaça dominar-nos de novo. Para ela, com ela e dentro dela, partilhamos um mesmo destino temporal. E porque a possuímos, ela vai

possuir-nos como outrora, quando existia a velha necessidade que nos submetia aos constrangimentos naturais, mas desta vez de outra forma. Outrora localmente, hoje globalmente” (Serres, M. s/d, p.59).

Em outras palavras, ou o ser humano se “harmoniza” com a natureza ou será vítima de sua cegueira cartesiana que não percebe que, além da razão existe uma *outra razão*, a do sentimento que irmana todas as formas de vida existentes. “Ou a morte ou a simbiose”, eis a trágica sentença a que Serres se refere ao nos desafiar (a humanidade) acerca dos rumos a seguir... Uma razão alçada “(...) a uma consciência de solidariedade na humanidade (...)” (Cremaschi, 2014, p. 14).

*Refugiados ambientais* são crianças, jovens, adultos e idosos que cruzam fronteiras na esperança de conseguirem sobreviverem à fome, à sede, à devastação ambiental provocada por guerras e colonialismos insanos. Se pudéssemos escutar os lamentos dos refugiados, suas preces de esperanças, suas dores de fome e sede; se pudéssemos escutar seus sentimentos e ver de perto seus corpos fragilizados, arrasados como o solo bombardeado, suas casas pulverizadas, seus pertences perdidos para sempre. Chomsky relata que

“Todos os anos, aproximadamente 31,5 milhões de pessoas são obrigadas a se deslocar por causa de desastres como inundações e tempestades, e isso é um efeito previsto pelo aquecimento global. (...) Somente em Bangladesh, dezenas de milhões devem fugir nas próximas décadas por causa do aumento do nível do mar (...). É uma crise de refugiados que fará que a crise migratória de hoje se torne insignificante, e é apenas o começo” (Chomsky, 2020, pp 41-2).

A noção de *refugiados ambientais* coaduna-se com ostracismo de milhares de seres humanos de suas terras, moradias e culturas causado por ações antrópicas de sustentabilidade do modelo capitalista

(desertificações, inundações, destruição de florestas e matas ciliares, aquecimento global [fenômenos já referenciados por Lopes Velasco acima]). Evidentemente que fatores de ordem natural também ocasionam as altas temperaturas que provocam danos profundos na geografia planetária ocasionando desastres ambientais, mas não tenho dúvidas de que a ação humana é a que melhor explica a densidade do problema ambiental global. Por ações antrópicas define-se, igualmente, por óbvio, as políticas públicas (ou a ausência dessas) na agenda dos governantes, para, no mínimo, mitigar os efeitos deletérios do modelo de produção que representa. Em relação ao terceiro mundo, Otávio Paz comenta que

“A obtusa política dos governos dos países subdesenvolvidos, tanto na América Latina como na Ásia e na África, tem contribuído também para a destruição e contaminação universais de lagos, rios, mares, vales, selvas e montanhas. Nenhuma civilização tem sido regida por uma fatalidade tão cega, mecânica e destrutiva” (Paz, 2004, p. 274).

Interessante constatar que, em relação ao primeiro mundo, López Velasco enfatiza que

“É bem verdade que nas últimas décadas nos países capitalistas do primeiro mundo, têm sido elaboradas diversas normas de preservação-controle ambiental, mas ao mesmo tempo vemos que até hoje a principal potência (EUA) nega-se a assinar o Protocolo de Kyoto (de prevê a diminuição da emissão dos gases poluentes), e que as mesmas multinacionais que têm sido, de certo modo, freadas no primeiro mundo, trazem suas fábricas obsoletas para o terceiro mundo, para continuarem a praticar a lógica do ‘lucrar poluindo e devastando’”(López Velasco, 2008, p. 17).

Enfim, a humanidade vive a sua maior crise humanitária não somente pela *perda* de um fundamento ético/moral pelo recuo das grandes religiões e aumento crescente da *nova ignorância* (o conceito é de

Morin ao definir que o alto nível de conhecimentos tecnológicos gera uma ignorância inédita em relação à ignorância pretérita...). A crise humanitária é ao mesmo tempo uma crise ambiental e civilizatória que se superpõem às crises/contradições do capitalismo.

Paradoxalmente, mais que nunca, é necessário pensar ações locais e globais redefinindo o sentido e significado ético da existência humana e suas relações com a natureza da qual é representante. Freire nos instiga a refletir o fato de que “Não é possível pensar os seres humanos longe, sequer, da ética, quanto mais fora dela. Estar longe, ou pior, fora da ética, entre nós, mulheres e homens, é uma transgressão” (Freire, 1996, p. 33).

Com Morin, pode-se pensar que as aspirações revolucionárias do século XX, “mas que foram pisoteadas, desviadas, vencidas, continuam a resistir sob a forma de uma nova busca de solidariedade e de responsabilidade (Morin, 2002, p.233).

Essa “nova busca de solidariedade e responsabilidade” consubstancia-se em novos projetos utópicos viáveis; numa nova “ordem sócio-ambiental pós-capitalista” ou ecomunitarismo, conceito este cuja paternidade deve-se a Sirio López Velasco e que converge, a partir de normas éticas, para a libertação e humanização do humano em seu processo evolutivo inacabado.

## Referências

ACNUR. *Relatório de Impacto*. A Situação dos Refugiados no Mundo: Cinquenta anos de ação humanitária. Almada: A Triunfadora Artes Gráficas, 2002.

\_\_\_\_\_. *Relatório de Impacto*. Destaques de 2020. Almada: A triunfadora Artes Gráficas, 2020.

CHOMSKY, N. *Internacionalismo ou extinção*: reflexões sobre as grandes ameaças à existência humana. São Paulo: Planeta, 2020.

CREMASCHI, S. Tendências neorristotélicas na ética atual. IN: DE OLIVEIRA, M.A (Org).*Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 5.ed. Petrópolis,: Vozes, 2014.

DONINI, A. *Breve história das religiões*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1965.

FREIRE, P. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 26 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996 (Col. Leitura).

GARAUDY, R. *Ainda é tempo de viver*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981a.

\_\_\_\_\_. *Apelo aos vivos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981b.

HARARI, Y.N. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KRENAK, a. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

LABORDE, A.L.P. *Refugiados ambientais: um estudo sobre a política de proteção da vida e suas articulações entre os Direitos Humanos e a Educação Ambiental em uma dimensão ética*”. Rio Grande, 146p [Tese], FURG, 2012.

LÓPEZ VELASCO, S. *Introdução à Educação Ambiental Ecomunitarista*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*. Campo Grande-MS: CEFIL, 1991.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Educação Ambiental Ecomunitarista*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética para o século XXI: Rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo: EDITORA UNISINOS, 2003.

MARX, K. *O Capital*. V.1 Cap. VII. Acesso em 05/05/2021  
<https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/vol1capo7.htm>

MORIN, E. *O método5: a humanidade da humanidade: a identidade humana*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

\_\_\_\_\_. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma; reformar o pensamento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sentir mais que nunca a comunidade de destino de toda a humanidade*.  
<http://universoipa.metodistadosul.edu.br/memoria/especial/fronteiras-pensamento/1081-o-caminho-para-o-futuro-da-humanidade-por-edgar-morin.html>. Acesso 27/03/2021.

PAZ, O. O humano e a miséria estética. In: BOMBASSARO, J. e PAVIANI, J. *As fontes do humanismo latino: O sentido do humano na cultura brasileira e latino-americana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PRIGOGINE, I. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2011

RODRIGUES, G.M.A. In: *A crise dos refugiados*. São Paulo: Editora Caras, 2020, p.34 [Col. Aventuras na História ed. 211].

SERRES, M. *O contrato natural*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

ZUBOFF, S. *Big other: Capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação*. IN: BRUNO, F. et al. *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018, pp. 17-60.

## **Desafíos ecomunitaristas, ética ambiental y territorios interétnicos. Homenaje a Sirio López Velasco a sus 70 años**

*Ricardo Salas Astrain*<sup>1</sup>

### **Introducción**

Nos sumamos al merecido homenaje latinoamericano al filósofo uruguayo-brasileño Sirio López Velasco por su larga trayectoria en pos de una filosofía ecomunitarista, y a sus grandes aportes a la construcción de una ética de la liberación, en la perspectiva lógico-argumentativa de la teoría de los Cuasi Razonamientos Causales (CRC), la que está analizada y comentada en uno de mis libros sobre ética intercultural junto a la ética dusseliana (Salas, 2006, pp. 116-119). Para compartir algunos hitos de nuestros trabajos mancomunados en pos de una filosofía crítica latinoamericana, atizo algunos recuerdos de esa microhistoria de más de 35 años. Conocimos en 1985 al estimado colega y amigo uruguayo-brasileño Sirio López Velasco en los inicios de mi formación doctoral en Lovaina (Bélgica), donde él, junto al filósofo vasco José María Aguirre, coordinaban el Seminario de Filosofía en América Latina: él estaba en camino de defender su tesis doctoral y nosotros recién iniciábamos nuestros estudios junto a mi colega y compatriota Pablo Salvat, y donde se sumaron luego el peruano Víctor Méndez (+), el brasileño Luis Bernardo Araujo y el uruguayo Néstor da Acosta. Éstos fueron los coordinadores durante varios años de éste que fue el primer Seminario de Doctorado creado por alumn@s iberoamericanos en esa antigua Universidad belga

---

<sup>1</sup> (Chile, rsalas@uct.cl)

(fundada por el Papa Martín V en 1425, y en cuyas sesiones memorables de esos años, pasaron figuras latinoamericanas descollantes como E. Devés-Valdés, E. Dussel, A. Serrano Caldera, G. Gutiérrez, R. Fornet-Betancourt, entre muchos otros, que presentaban sus últimos trabajos, ayudándonos a esclarecer muchas de esas ideas liberacionistas en discusión.

Para la mayoría de nosotros jóvenes estudiantes chilenos que salíamos al extranjero, en medio de esa larga y lúgubre noche político-social e intelectual, definida por los regímenes dictatoriales y marcado por la dictadura cívico-militar de A. Pinochet, nos resultaba bastante extraño un ambiente político intelectual donde se podía discutir abiertamente, sin censura o amenazas y/o arriesgar persecuciones. Yo era un joven liceano de 16 años cuando irrumpió este cruento Golpe militar, y es probable que, si hubiera tenido unos años más, mi destino habría sido diferente. En medio de un público estudiantil internacional, junto a un gran número de intelectuales belgas que solidarizaban con las causas latinoamericanistas, se discutían los principales tópicos de una filosofía social y política, bajo el prisma de la liberación, y se avizoraban los graves problemas del capitalismo en las sociedades avanzadas y periféricas. En ese marco de ebullición de ideas intelectuales del internacionalismo tercermundista surgía un fecundo espacio de discusión y diálogo intercultural de pensadores europeos, latinoamericanos y africanos en torno a las complejas problemáticas mundiales del desarrollo integral de los países no alineados. La Universidad Católica de Lovaina proyectó un gran Seminario internacional *De la Crisis al co-Desarrollo en el año 1985*, ocasión en que el filósofo Jean Ladrière, quien asesoró a varios de nosotros en nuestras tesis doctorales, destacó los presupuestos filosóficos de la cuestión del desarrollo.

Empero, ese primer vínculo con Sirio López Velasco duró muy poco ya que él estaba terminando una tesis doctoral sobre la lógica del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira, bajo la dirección del filósofo belga André Berten, y retornaba con su familia a nuestras tierras mestizas y asimétricas para asentarse finalmente en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Esos tímidos encuentros iniciales louvainenses se consolidaron en los años siguientes, y uno de los principales proyectos académicos en que logramos compartir ambos, fue la elaboración de lo que se buscaba elaborar colectivamente, y que se denominaba a secas *Diccionario de conceptos filosóficos* donde teníamos un acuerdo de los colegas coordinadores del SÉPHAL (Pablo Salvat, Víctor Méndez, Luiz Bernardo Araujo, entre otros) para construir una suerte de enciclopedia donde se pudieran definir, lógicamente y semánticamente, los principales sentidos y significados de las categorías utilizadas por las filosofías latinoamericana de la liberación, lo que era producto de nuestro seminario de filosofía, y en el que Sirio López participó con la entrada “Pueblo” (López Velasco, 1985, p. 700), y que generó polémicas y divergencias con los filósofos argentinos ahí citados: Dussel y Roig.

Recuerdo en una perspectiva de una microhistoria, en la que me involucré en lo personal, y en la que recuerdo particularmente dos anécdotas significativas que permiten exponer la notable ebullición de ideas y el ambiente internacional en que se desarrollaban las discusiones intelectuales de la época en el amplio marco de las filosofías liberacionistas: una, ocurrió en un Seminario sobre filosofía latinoamericana organizado por la red de filosofía en Venezuela coordinado por Carmen Bohórquez, donde Roig me expresó que no se veía o sentía interpretado tanto por el modo de plantear la cuestión popular en dicho artículo, como no compartía tampoco las referencias ligadas a R. Kusch. Una segunda, en el marco de la estancia postdoctoral en el CSIC en

Madrid (2002), en que tuve la suerte de asistir a un singular intento de diálogo entre Sirio López y Enrique Dussel, que en un amical ambiente de sobremesa, permitió una sesuda conversación intelectual. Pude así ser partícipe en estas dos experiencias, de los singulares diálogos y controversias sobre filosofía crítica y del modo en que se involucraba argumentativamente mi colega Sirio López.

Ambos recuerdos de juventud me introdujeron a los diálogos lógico-políticos de los pensadores sobre el sentido preciso de la emancipación en el contexto de la filosofía de la liberación latinoamericana. Estas discusiones y diálogos iniciados en los finales del siglo XX me permitieron avanzar, en dos estancias en Lovaina entre los años 2000-2003, en dos formas de comprensión de la ética, la axiológica y la deontológica, que me permitió tomar posición frente a la Ética ecomunitarista de Sirio López y me parece que permite calibrar el potente ambiente filosófico de la época. Yo pensaría que los modos de argumentación de una ética emancipadora que se encuentra elaborada por Sirio López Velasco pueden ser ampliados en clave intercultural, por cierto. desde mi prisma, y que se encuentra en el libro *Ética intercultural* (Salas, 2006). Los lectores filosóficos encontrarán que una ética pensada en contextos asimétricos ya contiene *in nuce* las tesis de una política de la liberación, donde las ideas de la democracia, de los derechos humanos y del medio ambiente son parte de las pistas fecundas para continuar la elaboración de las implicancias axiológicas y deontológicas de una ética y una política contextualizada en tiempos del capitalismo global (Aguirre, J.M. 2015).

En medio de estas preocupaciones filosóficas tuvimos también la oportunidad de invitar al colega Sirio López Velasco a participar, en una serie de exposiciones de intelectuales destacados en la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Silva Henríquez en Santiago de Chile, y gracias al entusiasmo y a los apoyos del colega José de

la Fuente, pudimos profundizar las implicancias del planteo de la educación ambiental en la formación inicial de profesores del Departamento de Humanidades. Estos diálogos fructíferos, donde junto a la recepción de nuestros estudiantes de pedagogía media, iniciamos nuestros primeros diálogos sobre los problemas de la educación y la filosofía intercultural, en los que hemos seguido encontrando resonancias y ecos dentro de su propia obra ética y profundizada en los años siguientes acerca de la diversidad pluricultural latinoamericana. En la versión mexicana de su ética de la liberación, uno encuentra un largo párrafo donde expone sintéticamente un nexo entre el *linguistic turn*, su visión ecomunitarista y sus implicancias interculturales, la que se deriva de los basamentos teóricos de Wittgenstein y Austin. Sirio López Velasco, nos señala en este espíritu del *linguistic turn*, lo siguiente

Constatado el problema lingüístico, que es el planteado por los límites de una “forma de vida” (en el sentido del segundo Wittgenstein; Wittgenstein 1953), en materia de un eventual diálogo ecomunitarista, recomendaba yo hace una década asumir dos posturas respecto de las culturas indígenas existentes en Brasil. Hoy creo que aún no se ha resuelto la cuestión semánticopragmática atinente al eventual diálogo intercultural de liberación que planteaba antes. Al mismo tiempo considero que podemos apostar en fructíferas convergencias interculturales en momentos en que los riesgos de un holocausto ecológico se hacen más palpables a nivel mundial; y reafirmo las dos posturas defendidas antes: Dejar esas culturas en paz; lo que significa combatir y vencer la invasión de esas culturas por la nuestra, mostrando que la violación y apropiación de tierras indígenas a manos de hacendados, madereros y garimpeiros no es obra del “hombre blanco” genéricamente considerado, sino fruto del capitalismo (porque son relaciones capitalistas de producción, incluyendo nexos inter-humanos y entre los seres humanos y la Tierra, de los cuales hacen parte ciertas posturas ante la selva, la tierra y el oro, las que determinan aquellas conductas). Mas esto muestra que detener totalmente la invasión de tierras indígenas supone superar el capitalismo. Pero ya antes de esta superación debe

lucharse para que sean evitadas en la relación intercultural considerada, otras invasiones, aboliendo incluso las misiones religiosas y educativas, a partir del reconocimiento de que esas culturas tienen religión y educación propias; en esa óptica también nuestras misiones sanitarias deberían ser reducidas a lo que fuese pedido expresamente por esas culturas, como sucede cuando ellas son víctimas de enfermedades introducidas por invasores provenientes de nuestra cultura, ante las cuales la medicina indígena se ve impotente. B) Luchando por la superación de nuestras invasiones y en la busca de la fundamentación del diálogo (ecomunitarista) con ellas, lo que podemos hacer es visitar esas comunidades cuando seamos aceptados como visitantes, para discernir en ellas los elementos pertinentes a la crítica y transformación (ecomunitarista) de nuestra cultura (como ser, entre otros, su comportamiento ecológico y la responsabilidad social absoluta por los niños que hace que en ellas no exista la figura del menor abandonado). (López Velasco, 2009, pp. 120 – 121).

En los últimos años, por último, estas preocupaciones éticas se han concentrado en el análisis de los problemas del deterioro de la democracia, los atropellos a los derechos sociales y particularmente a la crisis ambiental. En este contexto de protesta social, los intelectuales críticos hemos tenido la oportunidad de apoyar, desde nuestros prismas ético-políticos, los diversos movimientos y luchas sociales y así nos fuimos encontrando en Seminarios y publicaciones colectivas internacionales. Los eventos políticos acaecidos en América Latina y el Caribe durante el año 2019 ayudaron a resituar nuevamente los principales problemas políticos del capitalismo global y el sentido de las luchas y movimientos sociales de América Latina y el Caribe, donde Sirio López nos apoyó con un texto en la línea de una ética y una política ecomunitarista (De La Fuente J., 2021). El colega Sirio López Velasco motivó a varios de los participantes a continuar la discusión para esclarecer los problemas categoriales de los problemas políticos analizados, pero no habían los espacios ni las

intermediaciones necesarias y sobre todo las condiciones políticas para avanzar en un complejo diálogo de posturas políticas arraigadas a contextos en las que los colaboradores tenemos a veces posiciones diferentes y por lo mismo dicho esclarecimiento no pudo prosperar, y que espera ciertamente otros espacios y momentos para desarrollar las teórico-prácticas en torno a estas luchas de los Pueblos de la Tierra en contra del capitalismo hegemónico (Salvat, 2014). Con esta semblanza recojo su permanente búsqueda de clarificación conceptual de las situaciones políticas y teórica de los problemas políticos de la ecología latinoamericana.

### **Ecomunitarismo y conflictos interculturales en la era del capitalismo global**

Nuestro diálogo amical con las propuestas filosóficas del ecomunitarismo de Sirio López Velasco podría ser resumido hoy a partir de la hipótesis que hemos defendido en varios trabajos sobre los conflictos territoriales en el Wallmapu chileno que presupone una crítica de los modelos de globalización económicos imperantes y una mayor toma de conciencia que la gravedad de conflictos que no alude sólo a problemas lingüístico-culturales, sino que lo que nominamos como ética intercultural refiere igualmente a una mirada crítica de los territorios invadidos y explotados por las grandes multinacionales y por un cuestionamiento de las consecuencias ambientales de los proyectos extractivistas, que explica el aumento sostenido de las demandas indígenas en la mayoría de los estados latinoamericanos (Antona, 2016 y Briones, 2019, p. 67).

En un sentido socio-político, la situación que vive el pueblo mapuche -no se diferencia de lo que acontece en muchos otros territorios interétnicos americanos-, junto con ser resultado de un lentísimo proceso de democratización de la sociedad chilena post-dictadura, es parte de las desastrosas consecuencias sociales de la ideología neoliberal en todos los

planos de la vida social. Parte de lo que acontece hoy en el proceso constituyente en Chile implica entender las consecuencias de un país que fue laboratorio del neoliberalismo global lo que implica entender el excesivo individualismo posesivo, que cruza la economía desregulando los sistemas productivos/distributivos y en forma particular las formas tradicionales de vida, aumentando el racismo y discriminación de la élite de la sociedad chilena desde hace más de cuatro décadas y que afecta muy en particular a los sectores populares y especialmente a los pueblos autóctonos (Richards, 2016),

En este modelo económico, los modos de planificación nacional y regional de la economía se rigen por un patrón de inversiones internacionales y que impacta en las comunidades indígenas desestabilizando sus patrones y reglas que rigen el vínculo comunitario (Olive, 2004). Para comprender una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las lógicas derivadas de las formas sapienciales propias del mundo mapuche de vida, se requiere explicar las fricciones y los conflictos, los contextos de fractura, y las posibilidades de fundar un proyecto autónomo basado en viejos y nuevos derechos de los Pueblos de la Tierra.

En este marco ecomunitarista al que nos invita Sirio López quisiera plantear algunas problemáticas respecto de las demandas territoriales del pueblo mapuche que sigue defendiendo, hasta el día de hoy, sus propios y ancestrales modos de entender el arraigo a la tierra originaria y sus formas de producción (Salas, 2019). El movimiento social mapuche ha ido levantado en las últimas décadas una fuerte crítica al modelo instrumental y cortoplacista de las empresas multinacionales que pretenden explotar desmedida y rápidamente los recursos naturales del territorio lo que ha sido duramente reprimido por el estado chileno. En el marco de este

conflicto y fruto de la participación en la Comisión Presidencial por la Araucanía nuestro enfoque interpretativo se vio confrontado a discusiones y a diferentes grupos de interés en torno a los diferentes aspectos del desarrollo económico y productivo que sería preciso considerar. Nos ha interesado indagar cómo en el seno de los actores relevantes y de las comunidades del *Ngulumapu* se viene interpretando el conflicto interétnico que desde ya hace varios años se ha posicionado de la agenda política regional y nacional acerca de la cuestión del desarrollo. Este proceso conflictivo en general ha sido descuidado por las autoridades chilenas, en particular las elites políticas y empresariales de la Capital, que han tendido a reaccionar en forma defensiva y luego criminalizar las protestas, y consideran los derechos de los proyectos empresariales sin referencia a los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas.

El fuerte y organizado movimiento mapuche actual ya no sólo levanta la bandera de la recuperación de las tierras ancestrales, sino que busca reconstruir y re-organizar los territorios habitados desde una perspectiva endógena, y donde la cuestión del co-desarrollo se ha vuelto cada vez más álgida. Para los sectores políticos y empresariales la necesidad de avanzar en políticas de erradicación de la pobreza se ve confrontada a una lucha y resistencia de muchas comunidades indígenas frente a las consecuencias de los megaproyectos de inversión (forestales, hídricos, mineros, etc) que propicia el actual modelo económico chileno. Este tipo de inversión internacional se lo considera responsable de consecuencias territoriales, ambientales y culturales que propicia proyectos de desarrollo y modelos de empresas que no aportan beneficios relevantes para los habitantes del territorio (Silva y Guerra, 2017). La insistencia en un modelo empresarial de la economía no respeta los modelos propios de vida y de satisfacción de necesidades, lo que se denomina entre los pueblos indígenas, el *Buen Vivir*

(*Küme Mongen*). Es decir, hay una conciencia generalizada que las pautas tradicionales de bienestar del mundo mapuche son integrales y responden a una cosmovisión de respeto por el conjunto de la vida humana y no humana. Por ello, la mayor carencia en el discurso gubernamental es soslayar el estatuto político intercultural a lo que se denomina “desarrollo”. En general, en este contexto económico neoliberal actual no hay cabida para enfoques alternativos: todo desarrollo es simplemente considerado en términos productivos y cuantitativos. Lo que hoy es patente es que entendido de dicha manera no se trasunta en beneficios para los habitantes del territorio, y por ello si se quiere avanzar en un diálogo razonable se requiere asumir definitivamente las exigencias del Buen Vivir, en lengua mapuche: *Küme Mongen* (Quidel, 2020)

Por el buen vivir cabe entender, como nos señala el sitio web de la Asociación de Municipalidades con Alcalde mapuche (ANCAM) una relación con todos los seres vivos en su íntima relación (*Itrofill mongen*): “Buen vivir, como una forma de relación entre las personas de nuestras comunas, el cual considera al ser humano en su integralidad como parte de la naturaleza misma que promueve el bienestar comunitario, familiar, individual y espiritual, mediante el establecimiento de relaciones armoniosas y sustentables no solo con el entorno natural, sino también entre las personas” (ANCAM, sitio web, 20-06-2021, del link: <https://www.amcam.cl/nosotros>).

Este concepto del Buen vivir mapuche es clave para profundizar unos derechos humanos que no sólo se reduce a una identidad cultural, como a veces se lo hace en una interpretación sesgada de los derechos indígenas en las teorías multiculturales del reconocimiento, sino que refiere esencialmente al conjunto de los derechos económicos, políticos y sociales que son centrales en la propuesta de derechos humanos y de los pueblos indígenas. Ciertamente, hay una disputa entre el llamado derecho al

crecimiento económico al que propenden los estados junto con las empresas multinacionales y el conjunto de esos derechos otros derechos que son significativos para todos los seres humanos.

El fondo del debate respecto de la fricción de los derechos humanos e indígenas es que las políticas estatales no reconocen el derecho consuetudinario (*azmapu*) ya que en sus propias pautas tradicionales las comunidades indígenas tienen una claridad cultural respecto de cómo producir y cómo distribuir sus bienes y recursos en vistas a responder a sus necesidades humanas. Sin embargo, se sabe que desde la llegada de los conquistadores, hacendados y colonos que entienden la economía a través de finalidades que no son propias del mundo indígena sigue los intereses de los recién llegados. Dicho así, las metas del enriquecimiento, o la rentabilidad, menos aún las ganancias rápidas no entran al interior del mundo tradicional indígena. El punto de la discusión es que los pueblos originarios conciben estas prácticas económicas dentro de matrices estrictamente comunitarias y religioso-simbólicas que el concepto de derecho individual del liberalismo y de la modernidad capitalista ha ido dejando de lado.

Ya hemos indicado que las actividades económicas tradicionales no son suficientemente reconocidas en las políticas del desarrollo que llevan adelante el estado y sus instituciones, lo que implica que estas estrategias económicas tradicionales son más bien consideradas obstáculos para el logro del crecimiento productivo. En muchos fondos y concursos gubernamentales se usan criterios para definir propuestas viables o inviables para categorizar y apoyar los proyectos que proponen las comunidades indígenas. Esto conlleva que los programas económicos que levantan los gobiernos funcionan sólo en la medida que las comunidades se acoplan a las propuestas y proyectos desarrollistas que se piensan desde una lógica mercantilizada y de plena inserción en el mercado

internacional. En otras palabras, el derecho a practicar una economía interna propia de las comunidades culmina casi siempre subordinada al libre mercado que lideran las empresas internacionales hegemónicas.

No obstante, durante todo este largo proceso de relaciones socioculturales entre un pueblo mapuche que ha reivindicado permanentemente su identidad y sus rasgos culturales persistentes, por una parte, y un poder hegemónico, por la otra, la relación ha sido marcadamente asimétrica, hasta el punto de la negación, que ha implicado –más allá de algunos círculos, principalmente académicos– un desconocimiento profundo del pueblo mapuche, de su cultura, de su lengua, de su espiritualidad y de la lucha permanente que ha sostenido por cinco siglos para defender sus formas de vida (*az mogen*). Así, por ejemplo, aunque existe desde hace tiempo el conocimiento suficiente para comprender la espiritualidad mapuche, su organización política, la presencia vigente y efectiva de los ancestros en los territorios y en sus modos de producción, las alianzas entre los linajes, las relaciones complejas entre el *ixofij mogen*, las prácticas productivas y la vida económica de los *lof*, las políticas del Estado tienden a reducirse al establecimiento de relaciones sobre la base de una economía neoliberal dejando fuera el complejo entramado de modos de producción de la economía mapuche y de su vinculación permanente con dimensiones espirituales, sociales y prácticas basadas en el *mapun kimün* y *mapun rakizuam*. Los conceptos de *mapun kimün* y *mapun rakizuam* relevan la condición de integralidad de una discusión necesaria sobre las diferentes miradas del desarrollo, es decir, la comprensión de cómo las distintas dimensiones espirituales, cognitivas, sociales y prácticas se interrelacionan para generar una concepción holística del mundo y un modo particular de construcción de conocimiento (*kimün*). La noción *mapun* supone asentar y situar desde la mirada territorial mapuche un modo de conocer y

concebir la realidad, el mundo natural y social, así como también un modo particular de hacer. En este sentido, admite una construcción desde una racionalidad propia acerca del mundo y de las cosas. La noción de *kimün*, por su parte, da cuenta de cómo los conocimientos construidos requieren de un proceso reflexivo que se expresa en una ruta específica propia (*inatuzugun*) (Quidel, José, 2020, pp. 59-88).

En una experiencia de diálogo de saberes en que participamos en una Comisión mixta entre los años 2018 y 2019 entre académicos, profesionales y autoridades mapuches sobre los diferentes aspectos de la cultura, la sociedad y la lengua mapuche que cabe considerar en una clave de co-desarrollo, se coincidía con que los estudios e investigaciones académicas tienen casi siempre una orientación reductivista, y que la lógica de tales estudios dicen relación más bien con la fragmentación disciplinaria y profesional de la modernidad actual. En otras palabras, coincidíamos con José Quidel que muchos de los estudios se comprometen poco con la vitalidad actual de la cultura pues se orientan más hacia la producción académica y los estándares requeridos por el sistema de ciencia y tecnología actual. Finalmente se consideró que habían temas que eran muy poco analizados y que era relevante seguir trabajando en pos de un eco-desarrollo basado en un diálogo genuino de saberes. Se consideraban 9 temáticas centrales que fueron elaboradas por los colegas mapuche José Quidel y Gabriel Llanquinao, y que en lengua mapuche se podrían enunciar así.

**(1)** *Mapun gijañmawün ka mapun azgünewün mapunche rakizuum mew* - Espiritualidad y autonomía desde el pensamiento mapunche. Esta dimensión corresponde al espacio de la cosmovisión mapuche, la relación del mundo místico y etéreo con el mundo de la vida en todas sus dimensiones, de la sabiduría ancestral, de la espiritualidad y la religión mapuche.

**(2) *Mapunche mapu Zugu* - Territorio y Tierras Mapuche**

Esta dimensión aborda en detalle tanto del territorio vinculado al pueblo mapuche desde la prehistoria, principales asentamientos, hasta la ocupación militar en los siglos XIX y XX, como de los procesos comprendidos en el *Mapunche Wajontu Mapu* a partir de la reflexión y el análisis de los antecedentes específicos disponibles para el estudio de cada territorio.

**(3) *Azmapu Zugu* - El derecho propio mapuche**

Esta dimensión se constituye a partir del análisis de las formas jurídicas y jurídico-políticas, las concepciones y el uso del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche (*az mapu*).

**(4) *Kalewerpun ka reyülerpun mapun azmogen fantepu* - Transformaciones del sistema económico mapuche.**

Se releva cómo el sistema económico mapuche ha debido adaptarse a un modelo hegemónico de desarrollo. Se busca demostrar aquí si estas condiciones han fragmentado y empobrecido la economía mapuche y el conocimiento ancestral en la que se sustenta o bien han favorecido un nuevo modelo de economía.

**(5) *Mapunche bawentuwiin Zugu* - Medicina mapunche**

Este dominio es el ámbito privilegiado de la interacción entre el conocimiento espiritual mapuche y el conocimiento práctico social terapéutico. Es probablemente el conocimiento más especializado del complejo repertorio cultural mapuche. Aquí, se propone la observación de los agentes, las prácticas y su relación con la medicina alopática occidental como una posibilidad para abrir un diálogo de saberes de orientación práctica, ideológica y cosmológica que considere además la relación con el medio ambiente y con el desarrollo alimentario.

**(6) *Wigka chijkatun zugu mapuche mapu mew* - Impacto de la escuela en la vida mapunche**

Este dominio es particularmente relevante para la apertura del diálogo intercultural. Desde esta perspectiva, se trata de un campo controvertido que busca la constitución de un modelo de educación escolar mapuche que legitime la cultura vernácula como el recurso *sine qua non* para la educabilidad.

**(7)** *Koneltual gūneltun Zugu mew* - Fundamentos para una participación política mapuche

Este dominio es clave para la constitución de la autonomía mapuche, su gobernabilidad, la participación y sus relaciones con el Estado.

**(8)** *Mapunzugun ñi wirigen ka kake xoytugen* - Escritura del mapuzungun y sus diversas manifestaciones.

Esta dimensión en particular junto con la primera (*Mapun gijañmawün ka mapun azgūnewün mapunche rakizuam mew*) pueden considerarse como los aspectos que están presentes en todas las demás dimensiones, pero que tienen un carácter de suyo propio. La lengua es uno de los rasgos culturales más persistentes y que ha dado cohesión al pueblo mapuche. Está presente en todas y cada una de sus expresiones culturales: desde sus expresiones espirituales y cosmológicas en las que sirve de expresión del conocimiento ancestral, hasta el uso diario y vigente en cada una de las esferas de la experiencia cotidiana.

**(9)** *Fijke az, azentun, azkan mapunche mogen mew* - Expresiones de arte y diseño en el mundo mapuche. En la medida en que la complejidad del mundo indígena se hace evidente, lo mismo ocurre con las obras artísticas que irrumpen desde diferentes espacios y escenarios para denunciar, transmitir y potenciar sus propias formas de entender el mundo.

Para comprender cada una de estas temáticas y dimensiones es preciso partir y guiarse por lo que los mapuches denominan en su lengua *Mapün Kimün* (lo entenderemos aquí como sabiduría mapuche) en el que

se definen y expresan un conjunto de nociones y categorías etnoculturales que refieren a las relaciones espirituales profundas, reales y simbólicas, entre la Tierra (*Mapu*), y las personas que la habitan (*che*) y el conjunto de todos los seres vivientes, eso que llamaríamos en lenguas occidentales el conjunto de todo lo viviente (animales, plantas, y seres inanimados). La palabra clave que quisiera invocar aquí es *Itrofill mongen*, ésta es una expresión emblemática que el saber mapuche empleaba mucho antes que surgiera entre nosotros los occidentales la preocupación ambiental por el deterioro de la vida planetaria. Esta preocupación permite avanzar en una sinergia entre un prisma lógico-pragmático y hermenéutica intercultural del lenguaje mapuche: me parece que tiene sinergias con la propuesta lógico-lingüística de mi colega López Velasco, y por el trabajo que ha realizado acerca de la deducción de las normas éticas fundamentales a partir de la gramática profunda de la pregunta que instaura la Ética, a saber “¿Qué debo hacer?”. Sobre esta ética de la Liberación que comienza a desarrollar en su llegada al Brasil nos dice él mismo:

“La exigencia de libertad y consenso puesta por las dos primeras de esas normas convergía con la perspectiva marxiana de superación del capitalismo en la instauración de una comunidad de productores libremente asociados; a su vez la tercera de aquellas normas me hacía coincidir con la onda ecológico-ambientalista que se había afirmado en Europa occidental durante mi estadía en Bélgica, al tiempo en que completaba la idea de una comunidad comunista inspirada en Marx, que a cada uno diera según su necesidad en la medida en que recibiera de cada uno según su capacidad, en los límites del respeto a los equilibrios ecológicos (necesarios de por sí y garantía de la posibilidad de sobrevivencia del género humano). De esa manera se dieron la mano la refundación argumentativa de la Ética que logré con el auxilio de la Lógica y la Filosofía austriana del lenguaje, y la visión-propuesta ecomunitarista de la necesaria superación del capitalismo, para bien de la Humanidad y del planeta entero” (López Velasco, en Biagini, 2020, 332-333).

En este punto nuestro planteo actual quiere rendir justicia a los debates iniciados por el colega Sirio López y a su preocupación por un marxismo reformulado, tal como lo encontramos en las actuales teorías del reconocimiento. Todo esto vuelve a poner como una categoría central de este debate las experiencias de injusticia, en esto me apoyo en las ideas esbozadas por el filósofo francés E. Renault, quien señala:

“Por experiencia de injusticia se entenderá por una parte, un sentimiento de injusticia que resulta de la insatisfacción de las expectativas normativas de los que sufren la injusticia, por otra un conjunto de *tendencias prácticas* (reacciones de rechazo de situaciones injustas, de huida y de lucha contra ellas) y de procesos *cognitivos* (paso de expectativas insatisfechas del estado tácito al explícito, reflexión sobre la injusticia de las situaciones, búsqueda de mejores respuestas a partir de los recursos disponibles, etc) *tendencias prácticas* y procesos *cognitivos* que pueden converger bajo la forma de *reivindicaciones*” (Renault, 2017, 41).

Este trabajo nos abre fenomenológicamente a lo que denomina en algunos trabajos ligados a las teorías del reconocimiento, experiencias de injusticia, que nos llevarían a cualificar de otro modo los sufrimientos de los indígenas que palpan y sienten la destrucción progresiva de su medio vital, y que se trasuntan en las diversas demandas ambientales y políticas de los diversos territorios interétnicos. Esta idea del sufrimiento es parte de sus preocupaciones vitales (López Velasco, 2020 en Biagini 332), lo que nos llamaría a nuevos ejercicios de “hermenéutica diatópicas” y de lo que cabe denominar “justicia entre saberes” y “ecología de saberes”. Por ello concebimos que las relaciones de las diferentes formas de existencia de los humanos configuran los diferentes pueblos, colectivos y comunidades humanas, siempre diversas y difícilmente subsumibles a categorías abstractas integradas. Así como aludimos a experiencias de sufrimientos

heterogéneas de los humanos así deberíamos estos complejos y disímiles relaciones con todos los seres vivos (humanos-no humanos) y los inertes. Así las sensibilidades humanas se encuentran en una diversidad de lo sensible, de los que nos une a la aventura planetaria. Esto nos plantea el último punto de nuestro trabajo acerca del modo de entender los desafíos de una ética biocéntrica y particularmente las tensiones y conflictos que generan las políticas ambientales en los territorios interétnicos (Gudynas, 2019).

### **La ética ambiental y los desafíos del ecomunitarismo**

Las actuales circunstancias del deterioro ambiental y del calentamiento global obligan a pensar que la ética ambiental no es un capítulo más de una ética aplicada, sino que hace necesario una ética biocéntrica que exponga sus presupuestos filosóficos universales y contextuales. Tal como afirma Gudynas, “Los cambios ecológicos a escala planetaria hacen necesario esforzarse en esa mirada planetaria y en el alcance universal de una ética biocéntrica. Los problemas ambientales ya alcanzaron una enorme gravedad a escala planetaria, y por lo tanto, son necesarias respuestas coordinadas y consistentes a esa misma escala internacional” (Gudynas, 2019, p. 236). No se trata como lo he mencionado de oponer una ética universal versus una ética contextual, pero es preciso elaborar una propuesta que resuelva los problemas teóricos y aplicados. Ahora bien, siguiendo la argumentación propuesta por Sirio López se observa que su camino pragmático le permite indagar tanto las normas que responden a una ética que considera las exigencias del ser humano y también una tercera norma que indique el necesario cuidado y mantenimiento del medio ambiente. En este sentido, es una ética filosófica que sostiene el valor de lo humano como parte integrante de la Vida, y que tal como lo enseña el sentido de la noción mapuche de

*che* “persona humana” se encuentra incardinada con el conjunto de los vivientes, desde donde surge el proyecto económico vital y ecológico que denominamos *Küme Mongen* (Buen Vivir). En nuestras consideraciones anteriores ya hemos presupuesto el lenguaje humano -que contiene la pregunta que insta a la ética, como enseña Sirio López Velasco- y tenemos que considerarlo como algo definitorio de lo que cabe considerar como un “ser humano”. Así, de inmediato tendremos que preguntarnos, en esta concepción, por lo que hace posible o imposible que ese lenguaje exista (incluyendo en él a la pregunta que insta a la ética).

Vamos a citar un extenso párrafo donde Sirio López Velasco se encarga de demostrar la derivación argumentativa de una pragmática con pretensión universal y que tiene su correspondiente crítica al tardocapitalismo y a su destrucción implacable de la Naturaleza, y que permite resituar ética y políticamente las complejas situaciones interculturales e interétnicas que afectan a los territorios, que ya hemos descrito y que nos interesan aquí:

En primer lugar constatamos que el ser humano en cuestión debe ser suficientemente sano (desde el punto de vista físico/biológico y mental, ya que el cerebro y el aparato fonatorio están en juego) como para entender-practicar ese lenguaje; y en segundo lugar constatamos que tal salud depende también de la salud de la naturaleza no humana circundante en cuyo contexto ese ser humano viene al mundo y permanece en él; porque sabemos que, por ejemplo, determinadas radiaciones recibidas por el embrión o el feto, afectan definitivamente la capacidad del humano que nace y crece de entender-dominar-practicar con “felicidad” partes esenciales del lenguaje de su comunidad (incluyendo la parte que se refiere a la ética, instaurándola y dándole sustento cotidiano). Así podemos concluir que la salud del ser humano y de su contexto natural no-humano es condición de su entendimiento y manejo de la ética, y podemos formular los siguientes razonamientos (cuya forma ya sabemos que es válida): Pr. 1 Este ser humano es sano es condición

de este ser humano maneja con “felicidad” el lenguaje Pr. 2 Este ser humano maneja con “felicidad” el lenguaje es condición de este ser humano entiende maneja la ética Ccl. Ester ser humano es sano es condición de este ser humano entiende maneja la ética y Pr. 1 La naturaleza no-humana que rodea a este ser humano es sana es condición de este ser humano es sano Pr. 2 Ester ser humano es sano es condición de este ser humano entiende maneja la ética Ccl. La naturaleza no-humana que rodea a este ser humano es sana es condición de este ser humano entiende maneja la ética Dicho brevemente, la tercera norma fundamental de la Ética (que denominamos “ecológica”) reza: Debo preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana porque yo preservó-regenero la salud de la naturaleza humana y no humana es condición de yo practico instancias felices de la pregunta “¿Qué debo hacer?” (y yo deseo practicar con felicidad la pregunta “¿Qué debo hacer?”) El capitalismo viola cotidianamente las tres normas fundamentales de la ética (López Velasco, 2017, 28-29).

La tesis específica que se busca defender aquí es que siguiendo el desarrollo lógico pragmático elaborado primero en inglés, y proseguido luego en castellano y en portugués por Sirio López Velasco, lo primero que cabe señalar es que tal argumentación probablemente no sea entendida del mismo modo en esas lenguas indígenas. Pero, aunque los saberes originarios propios y las praxis de acción de los diversos pueblos indígenas americanos no pueden seguir y compartir dicha visión lógica unitaria propia de lenguas modernas, no se sigue tal como lo demuestra el caso del *mapuzungun* que los mapuches no comprendan que el destino del *che* se juega en su interacción con todo lo viviente (*itrofill mongen*), ya que ahí se juega la posibilidad del vivir bien (*Küme Mongnen*). En nuestro diálogo con el planteo de Sirio López Velasco, inspirado en estas nociones mapuches, tenemos que conceder que el punto de partida que debiera guiarnos en un genuino aprendizaje intercultural e interétnico, es el sentido de lo que los mapuches denominan “Mapün Kimün” en el existen

un conjunto de nociones y categorías etnoculturales que refieren a las relaciones espirituales profundas, reales y simbólicas, entre la Tierra (*Mapu*), y las personas que la habitan (*che*) y el conjunto de todos los seres vivientes (*itrofill mongen*), eso que llamaríamos en lenguas occidentales animales, plantas, y seres inanimados.

La palabra clave en ese sentido ambiental es como ya indicamos *Itrofill mongen*, ésta es una expresión emblemática que el saber mapuche empleaba mucho antes que surgiera entre nosotros los occidentales la preocupación ambiental por el deterioro de la vida planetaria producto de un modelo industrial. Estas expresiones como “wenumapu”, “newen”, “Itrofill mongen” no son fáciles de encontrar una traducción equivalente, y es aquí donde se juega quizás las posibilidades de eso que Panikkar denominaba el diálogo de co-traductores como parte de un genuino diálogo de saberes (Leff, 2021, cap. 4). Si podríamos traducirla como el complejo conjunto de la Vida o la interacción de todos los seres existentes, o algo que fuera aceptable en el mundo mapuche, tendríamos que rendirnos a la evidencia de que estamos en el campo semántico del fluir de los *vivientes (Mongen)*, lo que supone que no existe así en dicha lengua una separación ontológica entre los diversos tipos de seres vivientes, lo que implicaría la no separación entre los humanos y los no humanos. En varias otras lenguas indoamericanas se encuentra este prisma y notables expresiones que denotan unos saberes invisibilizados por las ciencias y por la filosofía académica, y que refieren a esta unidad de todo lo que vive, y no sólo en sentido de lo que denominamos ser vivo, sino de todos los seres que pueblan el Cosmos, y que responden a una dinámica de equilibrios relativos. Lo que llamaría a un filósofo a pensar si esta distinción es efectivamente universal o bien se requiere ubicarla y pensarla a partir de las virtualidades de una ética biocéntrica y de los contextos bioculturales,

y es en esos intersticios donde se situaría nuestro diálogo actual con Sirio López Velasco.

Para decirlo de una manera más enfática, en los no humanos existen formas vitales y virtualidades que nos identifican y caracterizan en nuestra misma humanidad. Para decirlo de una manera más polémica, estas sabidurías ancestrales nos deja entender que los mal llamados animales no hay sólo vida, sino que existen diferenciaciones internas, sensibilidades y conductas diferenciadas al interior de una misma especie, y donde el vínculo con los seres humanos no se da nunca de una manera unívoca, y que lo transmiten todos los imaginarios identitarios que ha reconocido la larga historia de la humanidad y desde diferentes lugares de enunciación que no son jamás lugares ampliables a otros territorios. En este sentido, Sirio López concuerda ya que considera explícitamente que: “El ser humano es parte de la naturaleza y (como desde siempre lo supieron las culturas indígenas), sin naturaleza no humana no hay ser humano. Por eso la perspectiva ecomunitarista es irrenunciablemente socioambiental, como lo exigen las tres normas éticas fundamentales en la que se basa; la tercera, en particular, nos obliga a velar por la salud de la naturaleza humana y no humana” (López Velasco, 2017, p. 134). En este plano su norma ecológica tiene convergencias con el *Mapün Kimún* centrado en esa clave de la expresión *Itrofill mongen* entendida como la relación intrínseca de la vida en su magnificencia holística, en definitiva del destino común de toda la naturaleza viva y de todos los seres humanos llamados a ser personas “che” (Quidel, 2020). Pero si el saber mapuche y las sabidurías de la tierra nos previenen de algo que recién comenzamos a atisbar en nuestra visión moderna es que en los procesos de percepción, de sensibilidad y de acción de los llamados animales por Occidente existe un potencial de vivencias y convivencias que recién comenzamos a atisbar en todas sus dimensiones reales y simbólicas.

Esto permite conectar las ideas de Sirio López que ya aparece en el enfoque del filósofo canadiense James Tully cuando recuerda que el conocimiento indígena conceptualizó mucho antes que nuestra época la interconexión humana con la tierra como relaciones de regalo-reciprocidad y como modelo para las relaciones sociales de las prácticas de ciudadanía no violenta incluye las relaciones con el mundo no humano. Tully sostiene que los *Homo Sapiens* deberían verse a sí mismos como ciudadanos cívicos interdependientes de las relaciones ecológicas en las que viven, respiran y tienen su ser. Como tales, tienen la responsabilidad de cuidar y mantener estas relaciones que, en reciprocidad interdependientes de ellos (Tully, 2019).

Queremos para ir terminando reelaborar aquí una tesis del colega Sirio López Velasco en un marco intercultural que ya venimos trabajando a partir de una propuesta de una ética ambiental que se busca desplegar en las interconexiones sociobiológicas de los territorios interétnicos de esta América (Salas, 2010, 2011, 2019). A partir de los contextos heterogéneos y de diversidad, lo que incluye lo que denomino en mis trabajos los contextos “asimétricos” en que se asientan los pueblos indígenas apunto a mostrar la superposición, ambivalencia y limitaciones que tiene entender los proyectos económico-vitales de todos los pueblos en las lenguas modernas dominantes. Al relevar los contextos interculturales e interétnicos de la ética ambiental, quiero destacar que la compleja crisis ambiental de los territorios interétnicos no se puede desvincular de las plurales matrices culturales en que viven los Pueblos de la Tierra, y que se plasman en sus múltiples y complejas sabidurías y prácticas de relación de los humanos y los no humanos y que pueden ser comprendidas en partes por las lenguas modernas y los conocimientos que detentamos hoy (Bautista, 2018, pp. 8-9).

La ética ambiental ha tenido avances sustantivos en relación al cuestionamiento de las maneras de habitar que se ha difundido por el sistema capitalista neoliberal, y a prevenir las desastrosas consecuencias que tiene para la totalidad de la vida planetaria y las exigencias valóricas y normativas que requiere la supervivencia en un planeta que camina por un precipicio, y a lo que se aplicaría adecuadamente la expresión sintética del capitalismo por Hinkelammert como la situación del “nihilismo al desnudo” y del mercado como Ser Supremo (Hinkelammert, 2018). La ética ambiental de tipo occidental recién nos empieza a entregar hoy tales niveles de conciencia de la fragilidad del proyecto civilizacional que mantienen las economías poderosas, pero no destaca suficientemente como se palpa, se siente y se sufre desde estos pueblos que sufren el colapso, el holocausto y la pérdida definitiva de sus relaciones con todo lo viviente. En algunos de los trabajos de estos últimos años se encuentran referencias explícitas a esta ética ambiental en Sirio López Velasco y a una praxis de defensa de visión ecológica.

Las preguntas que nos deja Sirio López en relación con la situación del medio ambiente en los territorios indígenas -que aparecen en nuestros debates internacionales- no se puede responder sin hacer relación a las potencialidades que tienen estas lenguas indígenas. La pregunta principal es cuánto de este debate necesitaría salir de nuestras principales lenguas occidentales para abrirse a una comprensión de miradas que han sido injustamente excluidas. Lo que quiere debatir este trabajo es lo que he ido recogiendo en un productivo entrecruzamiento de una filosofía contextualizada en el libro *América Profunda* como lo señalaba Kusch hace más 60 años, y que fuera reseñado oportunamente por nuestro colega (López Velasco, 2005). Lo que me interesa es meditar tales distinciones y salir del mero análisis de las diferentes disciplinas científicas y saberes culturales que buscan hoy dar cuenta de las graves situación que se vienen

reconociendo en el lenguaje popular y mediático como “la crisis ecológica”, “el calentamiento global” y un conjunto de temáticas asociadas a un pensamiento y activismo "verde" que se instala en el imaginario social y político de muchas sociedades actuales, sino que requiere abrirse a la multiplicidad de las lenguas humanas como lo muestra los diferentes aspectos destacados por el actual pensar ambiental decolonial/intercultural, y requieren abrirse a otras formas para desaprender de nuestras dicotomías y abstracciones modernas, de las arrogancias de nuestros lenguajes filosóficos académicos.

Empero, esta idea no la consideramos sólo en clave ecológica, sino que refiere a una situación económica del conjunto de la humanidad y donde requerimos seguir prestando atención a lo que acontece los seres humanos vulnerables, colectivos precarizados y sectores sociales pauperizados (Renault, 2017), sino a las formas de sufrimiento experimentado humanos y no humanos. Con esto queremos decir pensar la injusticia como un modo que da cuenta del deterioro de las relaciones que tenemos todos los seres sintientes y que alude también a la pérdida de las múltiples diferenciaciones que mantienen todos los seres vivos que no pueden ser reducidos a lo que nuestra lógica científica denomina especies o a clasificaciones, sino como sufrimientos que se experimentan por seres humanos y no humanos como pérdida de su vinculación vital y existencial.

Las críticas interculturales y decoloniales ayudan hoy a no quedar atrapados en la lógica predominante de las lenguas occidentales y a caer en cuenta de las limitaciones de lenguajes derivados de un pensamiento occidental y hegemónico, deudor de la formalización de lo real por parte del cartesianismo que sigue pensando en términos de universalidad, homogenización y abstracción al interior de los márgenes del vínculo de la unidad y de la diversidad de la Humanidad. Quiero sostener, por último, que a pesar de los relevantes esfuerzos y de las diferentes posturas por

romper el paradigma de la modernidad universalista se sigue desconociendo la apertura a las lenguas indígenas y a sus mundos de vida, donde aparecen los modos de existencia heterogéneas de las comunidades humanas y sobre todo de sus heterogéneos modos de vinculación con los diversos tipos de seres no humanos, que no se dejan reducir a construcción y jerarquización epistémica de las especies y de eso que llamamos la estructura de los ecosistemas...

### **Conclusiones**

Retomando los primeros hitos con los que inicié este trabajo y que refiere a las circunstancias en que nos conocimos en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina y siguiendo su propio relato autobiográfico, nos dice el colega Sirio López: “La Historia de la Filosofía me trajo hasta la Lógica y el análisis del lenguaje, en sus vertientes analítica y austiniana. Intuí que allí había material para refundar la Ética sin necesidad de fundamentos teológicos ni la aceptación de puntos de partida arbitrarios-decisionistas. Mi Tesis doctoral consagrada a Vaz Ferreira me aproximó más a la relación entre una Moral no dogmática y una Política atenta a la solución de las cuestiones sociales (incluyendo las feministas)” (López Velasco, en Biagini, 2020, p..332). Siguiendo las ideas antes mencionadas, se observa que en general, a pesar de la profundización del *linguistic turn* seguimos en deuda con los modos de comprensión y argumentación de las lenguas indoamericanas en relación a sus demandas de eco-desarrollo. Por ello hacemos "entendible" en este marco pluricultural el sentido de las normas basadas en los CRC para explicar la operación lógico lingüística de la ética ecomunitarista. Asimismo, como esta fuerza el giro lingüístico europeo queda a la zaga ante la complejidad de la visión de mundo de las lenguas indígenas.

La principal dificultad de una mirada intercultural de los territorios indoamericanos es entonces una ideología del desarrollo que no permite acuerdos económicos ligados a las raíces culturales y a las valoraciones ético-políticas de sus habitantes originarios. En nuestra mirada, destacamos la relación del ecomunitarismo con la propuesta intercultural que nuestro colega y amigo Sirio ha ido ampliando en algunos artículos y textos más largos. Estamos de acuerdo en lo esencial de esa ampliación, en cuanto que sentido definidor de la racionalidad de los procesos económicos sigue siendo instrumental y homogenizante derivado de la economía tardocapitalista, que impide proponer una visión amplia de la economía que responda de un modo consistente a los mundos de vida de sus habitantes y que ofrezca posibilidades de una economía comunitaria tal como lo propicia el ecomunitarismo de nuestro colega.

Si lo decimos enfáticamente no es para cuestionar la teoría de los CRC ni menos para deslizar una crítica solapada al pensar ambientalista de Sirio López Velasco, que ya que por todo lo indicado se encuentra abierta a la diversidad cultural y lingüística, pero donde al parecer hay que avanzar en un diálogo con esas lenguas autóctonas que nos pueden enseñar como los seres humanos han elaborado una serie de sentidos y significados que refieren no sólo a una relación entre seres humanos entre sí, en sociedad, sino también a instruirnos en las relaciones existentes entre los humanos y no humanos que nos empiezan a aparecer significativas hoy. En esto, hay que recobrar una mirada y unos asuntos que se piensa y se siente desde muchos milenios y que han quedado plasmados en las lenguas indígenas. Ellas refieren a una otra mirada biosocial y biocultural de los Pueblos de la Tierra, como denomina E. Leff, en que los pueblos autóctonos se plantearon, en su lento proceso de interacción con los territorios, la comprensión del sentido del habitar humano y en territorios específicos diferenciados.

## Referencias

- AGUIRRE, J.M. *Ética y emancipación*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2015.
- ANTONA, J., *Derechos indígenas, conflictos ambientales y territoriales. El caso Mapuche*. Madrid: Irredentos. 2016.
- BAUTISTA, J. Prólogo al libro de HINKELAMMERT F., *Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como Ser Supremo*, México: Ediciones Akal México, 2018, pp. 5-13.
- BRIONES, C., *Conflictividades interculturales*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CALAS, 2019.
- DE LA FUENTE, J. Reseña de SALAS, R, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos en Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 93 (2021), pp. 313-315.
- DE SOUSA SANTOS B., “Una nueva visión de Europa: aprender del Sur global” en DE SOUSA SANTOS B., & MENDEZ J.M., (Eds), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, México: Ediciones Akal México, 2017, pp. 59-92.
- GUDYNAS, E. *Los derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Santiago: Ediciones Quimantú, 2019.
- LEFF, E. *Los conflictos de la vida*. México: Siglo XXI Ediciones, 2021.
- LÓPEZ VELASCO, S. “Pueblo”, en SALAS, R, (Coord.), *Pensamiento Crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago: Ediciones UCSH, 1985, pp. 875-890.
- \_\_\_\_\_. *Ética ecomunitarista*, México: Ed. UASLP, 2009, disponible gratuitamente en [https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica\\_mexico\\_final\\_2009](https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica_mexico_final_2009)
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

\_\_\_\_\_. “Notas para una estética en óptica ecomunitarista (desde A. Latina”, in revista *Dialectus*, Ed. UFC, Fortaleza, Brasil, 2018, No 13, p. 143-154, in <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/40084/95894>

\_\_\_\_\_, en BIAGINI, H. *Diccionario de autobiografías intelectuales. Red de pensamiento alternativo*, Remedios de Escala: de la UNLa – Universidad de Lanús, 2020, pp, 327-332.

\_\_\_\_\_. “Sugerencias de la democracia ecomunitarista para las revueltas populares en América del Sur”, In SALAS, R, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*, Santiago: Ariadna Ediciones, 2020, p. 221-236.

OLIVE, L. *Justicia e Interculturalismo*, México: UNAM, 2004.

QUIDEL LINCOLEO, J. *La noción mapuche de che (persona)*. Campinas. 240 pp. Tesis de doctorado en Antropología Social. INSTITUTO DE FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS de la Universidad estadual de Campinas, 2020.

RENAULT, E. *L' Expérience de l'injustice*, Paris: Éditions de la Découverte/Poche, 2017, segunda edición.

RICHARDS, P. *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Santiago de Chile: Pehuén, 2016.

SALAS, R. *Ética Intercultural*. Quito: Abya-Yala, 2006.

\_\_\_\_\_. “Saberes y Sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente”, en *El desafío del conocimiento para América Latina*, Santiago: Ediciones IDEA, 2010, pp. 285-301.

\_\_\_\_\_. "Intersubjetividad, Memoria y Reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente" en *Revista Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, N° 23 (2011), pp. 11-23.

\_\_\_\_\_. "Democracia, territorio y conflictos interétnicos en Wallmapu", en GLUDEIOR A. (Org.) *Democracia no século XXI: crise, desafios e perspectivas*, São Paulo: ANPOF, 2019, pp. 227-239.

SALVAT, P. *Max Weber. Poder y Racionalidad*. Santiago de Chile: RIL, 2014.

SILVA, H. & GUERRA, F. *Derechos Humanos y pueblos indígenas en Chile hoy: las amenazas al agua, a la biodiversidad y a la protesta social*, Temuco: Observatorio Ciudadano 2017.

TULLY, J., "Life Sustains Life 1: Value: Social and Ecological", in BILGRAMI A., ed. *Nature and Value*. Columbia: Columbia, University Press, 2019.

## **Ecomunitarismo e contemporaneidade**

*Elisabete da Silveira Ribeiro  
Marvyn da Silveira Ribeiro*

Apesar dos tempos de insegurança, este é um momento de festa. Sirio Lopes Velasco completa 70 anos. Setenta anos de uma esperança renovada, de que possamos alcançar um mundo mais solidário para todos. A festa não pode manter a alegria de nossos encontros presenciais, traduz-se então em escrita, quase como uma carta, um testemunho de uma vida que incansavelmente luta por um outro mundo possível, onde todas as vidas sejam valorizadas.

Estamos em maio de 2021, é outono aqui. Sentados no topo mais alto de um morro nos campos de cima da serra, no Rio Grande do Sul, procuramos refletir sobre nossa condição humana, observando a natureza ao nosso redor, buscamos compreender o efeito da pandemia na vida das pessoas. Por aqui, já faz bastante frio, aguardando o inverno que se aproxima. Vivemos tempos de incerteza. Neste momento, passamos por um período muito difícil, em que, enquanto sociedade planetária, fomos assolados pelo vírus Sars- Cov-2, que causa a Covid-19 e é extremamente letal, descoberto a partir de Wuhan na China. Em março de 2020, todos os países passaram a ser comunicados dessa letalidade que se espalhava como se fosse um caminho de pólvora. Temos tido que aprender a viver em isolamento social. Sem o convívio, sem o abraço, sem o afago de familiares e amigos. Neste momento de insegurança, entendemos, mais do que nunca, a importância de falar do legado do incansável Sirio Lopes Velasco, que há tanto tempo alerta-nos sobre a necessidade de cuidarmos

do Planeta, de cuidarmos uns dos outros, assim como dos outros seres vivos que conosco dividem a Gaia. Sirio adverte incessantemente para o fato de que não somos uma ilha ensimesmados, somos dependentes uns dos outros.

Com essa freada brusca na rotina diária, muita gente parou para refletir e isso acabou trazendo questionamentos sobre o que, de fato, é o sentido da vida. Acabamos fazendo coisas sem sentido, viramos parte de uma engrenagem que nos dá a impressão de estarmos enferrujando, corroendo-nos, a cobrança é de sempre realizar mais e mais trabalho. Assim, vendemos nossa força de trabalho cada vez por menos, produzindo não só estresse, mas angústia, ansiedades e inseguranças de sermos descartados no primeiro sinal de queda de produção. Temos visto nossos direitos, duramente conquistados, reduzidos, cancelados, questionados.

O relógio tornou-se símbolo supremo de nosso tempo, regendo nossas vidas com uma infinita quantidade de tarefas. Já não temos mais tempo para pensar, para cuidar de nós mesmos ou dos outros. Precisamos correr, porque a sensação é de que estamos constantemente atrasados. E se, por acaso, temos algum tempo fora da caixa que nos enquadra, isso nos parece assustador, dá-nos a sensação de estarmos fazendo algo errado. Na cidade ou no campo, entramos numa roda viva, em que tudo é cronometrado.

Na cidade, por exemplo, precisamos acordar cedo, entrar no transporte, pegar um trânsito estressante, ir para o trabalho exaustivo, chegar em casa cansado e ir dormir, porque, no dia seguinte, tudo recomeça. Já no campo, a ordem é a da produção rápida, assim tudo o que atrapalhe nossas monoculturas de crescerem vigorosas será considerado praga. Desse modo, necessitamos de venenos cada vez mais fortes, adubar com fertilizantes sintéticos, que aceleram o ciclo natural dos vegetais e fazem com que cresçam rapidamente, mesmo nos causando inúmeras

doenças, respeitando apenas o nosso tempo de produção. Ademais, podem não ter o sabor mais orgânico, nem a quantidade de nutrientes que poderiam ter em um crescimento respeitando os tempos de maturação naturais, agroecológicos. Do mesmo modo, a fauna silvestre torna-se inimiga de nossa pecuária tradicional, pois é considerada praga que ataca nossas criações, causando-nos prejuízos econômicos.

O saudoso Luiz Carlos Pinheiro Machado, assim como Sebastião Pinheiro, orientava a observarmos mais a natureza, procurar entender, cuidar e recuperar o solo. Insiste a obra dos pesquisadores que não se busque respostas rápidas, que esgotam solo, poluem rios e prejudicam, inclusive, a economia se formos atentar para um projeto de vida mais longínquo e harmonioso. Os dois professores ensinam a observação e cuidado com os tempos impostos pela natureza para a preservação, inclusive, de microrganismos do solo, ensinam ainda a olhar sinais, como a volta das joaninhas e do besouro rola bosta, como presenças importantes da renovação do meio ambiente.

Como descendentes de indígenas Guaranis, seguidamente, trazemos à memória os ensinamentos de nosso, respectivamente, pai e avô Ottoni, camponês, que dependia da terra para o sustento da família, partia da premissa de que a natureza é sábia, que precisa ser observada, cuidada. Lembramos que ele cuidadosamente lavava com sabão as bicheiras das ovelhas, procurava não utilizar remédios muito concentrados, pregava que todo o meio ambiente estava interligado, ensinava a observar o vento, a lua, as chuvas. Era contra agrotóxicos e contra a violência com os animais, tendo sido, muitas vezes, chacoteado por isso. Produzia, junto aos seus, com simplicidade e inteligência. A natureza gentilmente lhe retribuía e ele não cansava de dizer que se sentia parte dela.

No universo capitalista, o homem do campo, seja ele pequeno agricultor, ribeirinho, indígena, tem seus saberes ignorados e até

estigmatizados como saberes menores pelos detentores do grande capital. Esse olhar campesino desacelerado e que se percebe como parte de uma natureza, com a qual mantém uma relação de apreço e respeito, é mal visto, percebido como atrasado e contraproducente. Paradoxalmente, vemos espalharem-se gigantescas plantações de eucalipto, acácia, soja, carregadas de veneno, jogadas do alto dos aviões, destruindo solos, rios e vegetais. Estudos mostram que pequenos animais, como as abelhas, estão passando por um grande decréscimo populacional pela ação desses venenos. Mas, isso não é visto. E, se é invisibilizado, passa despercebido, é como se não acontecesse.

A lógica do capital é a da produção a qualquer preço. Não se pode pensar no amanhã. Assim, acumulam-se venenos, espalham-se agrotóxicos. O Brasil é um exemplo disso. A legislação brasileira está aberta a uma grande quantidade desses venenos que matam não só os microrganismos benéficos a terra, mas que espalham muitas doenças, inúmeras vezes sem que percebamos. Assim, o amanhã pode não chegar, haja vista que o atual sistema político, econômico e social, em que poucas pessoas detêm grande parte do capital e a grande maioria das pessoas está, juntamente com outros seres vivos do planeta, sofrendo as nefastas consequências, fracassou. Hoje, com o aumento da doença Covid- 19, está sendo mostrado que o vírus não escolhe classe. Os defensores do grande capital, que justificam que parar os serviços, desde comerciais a outros tipos de tipos de serviços que provocam aglomeração, é um desastre econômico, como se as vidas fossem o que menos importa, estão vendo pessoas próximas a si serem abatidas pelo vírus, mesmo com um acesso grandioso aos recursos de saúde. Já quem não têm esse acesso, sofre com entubações sem anestésicos, morre de falta de oxigênio. Ou reaprendemos a olhar o todo ou não sobreviveremos.

Todavia, neste momento, em que o sistema capitalista vive uma crise sem precedentes, abrem-se brechas para que possamos realizar novas buscas. Temos consciência da necessidade de ampliar nosso olhar para além da lógica do condomínio<sup>1</sup>, ou estamos fadados ao caos terrestre. Assim, o Ecomunitarismo é hoje uma das possibilidades para a construção de um mundo melhor para todos.

Velasco (2003, p. 80) cunha o conceito de Ecomunitarismo como “o regime comunitário pós capitalistas, capaz de organizar as relações produtivas inter-humanas entre os seres humanos em geral e entre estes e a natureza”, a partir de uma ética de transcendentalidade solidária, vamos construindo novos modos de ser e viver juntos. Na proposta do autor, as comunidades de vida devem estar interligadas desde o local ao mundial, articulando serviços “prestados entre elas numa relação de co-administração das coisas, que impede que qualquer uma delas se eleja como opressora de outra”. (Velasco, 2003, p. 95). Desse modo, a união dos povos seria fraterna e não competitiva. A ética capitalista, que é a ética da morte de muitos seres vivos, seria suprimida por uma ética fraterna mundial.

A busca por uma vida mais plena, solidária e sustentável é possível. Para tanto, perseguir uma outra lógica faz-se necessário. Olhar o todo e comprometer-se não só com a vida do planeta, mas de quem habita nele, transforma nosso olhar e dar-nos possibilidades de novas relações, novos cheiros e sabores. Isso nos dá oportunidade de, por exemplo, produzir o próprio alimento com menos violência contra a natureza. A flora e a fauna

---

<sup>1</sup> Christian Dunker explica que a nossa sociedade contemporânea está adoecida pela lógica do medo que faz com queiramos, cada vez, mais viver entre iguais, criando a lógica do condomínio, em que poucas pessoas são convidadas a conviver juntas e que, mesmo assim, qualquer diferença notada entre elas gera uma situação conflituosa quase insustentável.

deixam de ser inimigas e passam a ser parceiras, promovendo mais diversidade e beleza.

O Ecomunitarismo acolhe pessoas cansadas de fazer parte dessa engrenagem capitalista emperrada, essas pessoas buscam produzir com mais consciência, em outro tempo, observando, respeitando o que a natureza oferece e recebendo em troca um convívio mais harmônico e saudável. A vida cotidiana torna-se algo mais prazeroso, produzir alimentos algo satisfatório, porque o pensamento está voltado ao todo e não apenas ao lucro. Não se quer dizer que, assim, dirimam-se os conflitos, pelo contrário, eles são constantes e bem-vindos, muda-se apenas a forma de percebê-los e o tempo de rearranjá-los.

A partir da ótica ecomunitarista, surgem movimentos de produção agroecológica, comunidades alternativas, com convivência revolucionária, visando à autossustentabilidade. Organizam-se em trabalho comunitário e cíclico, respeitando tempos das pessoas e da natureza. Estas são experiências em que a democracia direta está presente e a opinião de cada um é respeitada, fazendo parte desse constructo. Essa forma de organização, transcende o capitalismo. Acolhe e preserva a interculturalidade. Essas iniciativas são ainda muito pontuais, porém mostram que é possível viver de outro modo.

Velasco é comumente acusado de utópico. Sim. O Ecomunitarismo é ainda uma utopia, porém, como utopia, parafraseando Fernando Birri, sempre lembrado por Eduardo Galeano, serve para impulsionar-nos a caminhar, a buscar além do horizonte nossos ideais de um mundo melhor para todos. Velasco ensina-nos a ser utópicos, a não perder a esperança, mesmo que esta seja a única forma de resistência que possamos ter. Segundo o pesquisador (2013, 474): “Não é por acaso que os donos do poder econômico, político, militar, cultural e midiático no capitalismo acolheram e acolhem com tanto calor o mito do ‘fim das utopias’ (e da

história)”. Se aceitamos essa premissa, aceitamos que um mundo mais justo e solidário não seria possível. (Velasco, 2013). Preferimos a resistência. Optamos pela utopia.

Pensar o Ecomunitarismo como co-responsabilidade pela vida de todos faz-nos voltar a refletir sobre da pandemia da Covid-19. Velasco sempre nos lembra da importância de cuidarmos de todos, principalmente dos mais vulneráveis. Enfatiza importância da luta pela vacinação em massa e critica aqueles, sejam de direita ou de esquerda, que ainda não defendem essa necessidade.

Para Velasco (2020), as vacinas contra a tuberculose e a poliomielite são exemplos de tomadas de decisão em saúde pública, que evitaram a morte, principalmente das pessoas mais pobres em todas as partes do mundo. O pesquisador alerta da necessidade de cuidarmos dos mais pobres e lembra o exemplo do incansável sociólogo Herbert de Souza, o Betinho, que lançou, em 1994, a campanha que seria a base do programa Fome Zero, instituído a partir de 2003 no Brasil. Conforme Velasco (2020), as pessoas mais pobres, neste momento de pandemia, necessitam, além da vacina, de cuidados de saúde física e mental, sem os quais não sobreviverão. Defende, ainda, a necessidade, de que, na pandemia atual,

las personas sin ingresos o con escasos ingresos tengan la ayuda pública suficiente y durable (en especie o dinero) para que puedan hacer la cuarentena con un digno nivel de vida y sin verse obligados a arriesgar sus vidas por la necesidad de ganarse el pan (volviendo prematuramente a sus trabajos, como lo exigen los empresarios). Y para la postpandemia defendemos la implantación de Programas permanentes de Ingreso Mínimo, que serían la prórroga *sine die* de esas ayudas de emergencia para enfrentar la pandemia. (Velasco, 2020 p. 5)

Corroboramos com Velasco (2020), quando afirma que as pessoas mais vulneráveis são obrigadas a trabalhar mesmo em tempos de pandemia de Covid-19, ficando, assim, mais expostas à doença, arriscando suas vidas e de suas famílias. Esses trabalhadores ainda são ameaçados pelo desemprego que os ronda diuturnamente. Desse modo, mesmo vivendo no sistema capitalista, é preciso pensar em auxílios para quem tem baixa ou nenhuma renda e esses auxílios necessitam ir além da pandemia. Precisamos pressionar os governantes para que busquem possibilidades de emprego e renda. Esta deve ser uma luta de todos, pois quem tem fome, muitas vezes, não consegue refletir sobre a própria condição de exploração a que está inserido.

Interessante pensar que, neste contexto de pandemia, no Brasil, alguns serviços marginalizados são vistos como prioridades, por exemplo, a educação, área em que sempre faltam recursos, financiamentos, em que tudo é visto como gasto. Todavia, vivemos um paradoxo, se, por um lado, entendemos que voltar às aulas presenciais seria condenar à morte muitas pessoas, a começar por professores e estudantes, de outro lado, quem mais sofre com a distância da escola, são aqueles mais pobres, mais vulneráveis, já que o acesso às Tecnologias da Comunicação e da Informação não estão disponíveis, nem mesmo a muitos professores, quanto mais às crianças e jovens das classes populares. Assim, o distanciamento entre as classes sociais é cada vez mais abismal. Para Velasco (2021)

Em todo o mundo, e especialmente na América Latina, a pandemia do coronavírus revelou um fato marcante da sociedade capitalista: empresários e governos priorizaram o slogan ‘a economia não pode parar’, em detrimento da saúde das pessoas. Isso levou ao fato de que, sem realizar o *bloqueio* quase total das atividades econômicas, exigido por diversas instituições médicas e científicas, tal priorização contribuiu para o agravamento progressivo da pandemia.

A vida dos trabalhadores e de suas famílias é a que mais sofre e está exposta aos riscos da pandemia, que se agrava com o atraso da vacina. A cada dia, temos mais notícias do aumento de mortes causadas por Covid-19, principalmente entre os trabalhadores e suas famílias. No Rio Grande do Sul, contraditoriamente à maior parte do mundo, morrem muitos jovens e a letalidade do vírus já alcança as crianças. Todavia, para que a economia não pare, multiplicam-se “receitas” sem comprovação científica de medicamentos utilizados para o combate a vermes e outras doenças, inclusive, incentivadas por governantes, como é o caso do próprio presidente do Brasil, Jair Bolsonaro. E, a exemplo deste, o prefeito de Porto Alegre, que incentiva que o povo portalegrense sacrifique sua vida e de sua família pelo bem da economia da capital. Este é um caso típico do modo como o sistema capitalista desvaloriza a vida das pessoas. Explicitamente, é solicitado ao trabalhador que abra mão de sua vida e da vida de sua família em prol da economia de um sistema que o despreza, ignora-o, adoce-o.

Assim, os trabalhadores seguram seus empregos como podem, expõem-se, infectam-se, morrem. Inúmeras vezes, eles são enganados pelos detentores do capital, solicitam a abertura dos comércios, que não lhes dão os cuidados necessários à sobrevivência. Isso aconteceu em cidades como Pelotas, no Rio Grande do Sul, em que incitados pelos patrões, trabalhadores foram para a frente da prefeitura pedir a abertura do comércio. O agravamento da pandemia, segundo Velasco (2021), tem causas claras e simples, pois a “facilitação do contágio pelo acúmulo de milhões de trabalhadores que vão para o trabalho nos meios de transporte público lotados e/ou que se espremam nos locais de trabalho em que não haja distância mínima entre um trabalhador e outro”, faz com que o vírus espalhe-se sem parar. E, com o vírus, a morte ou o medo dela, por falta de

ar, faz-se presente a cada dia. Alguns trabalhadores denunciam que seus patrões, mesmo sabendo de casos da doença em suas empresas, não disponibilizam os cuidados necessários, muitas vezes, não dispensam os trabalhadores para o trabalho em casa. Ademais, trabalhadores infectados e com sintomas como falta de ar não são desobrigados do trabalho, mesmo estando em casa.

Nessa ambivalência que vivemos, com o desemprego aumentando, com milhões de famílias brasileiras adentrando a linha da miséria e da fome, torna-se difícil reagir, difícil pensar e compreender essa situação perversa. O sistema capitalista despreza a ciência, quando esta não está apenas a serviço do lucro. Desfaz orientações como as da Organização Mundial de Saúde que demonstra a necessidade de uso de máscara e de vacinação em massa. A fome chega à mesa dos brasileiros, junto com o desemprego e com doenças próprias da miséria. Os indígenas estão sendo exterminados. Quem deveria gerenciar o combate à pandemia, não o faz, por uma questão de opção ideológica. A lógica perversa do capital é cruel e imediatista. É a lógica da morte, seja por Covid-19 ou pela miséria, pelo desemprego, pela fome, pelo impedimento às condições de saneamento e saúde, pela falta de acesso às oportunidades mínimas de vida digna.

O Ecomunitarismo, proposto por Velasco, vai na contramão dessa lógica. Entende a nossa interdependência uns dos outros, busca uma vida digna para todos, bem como o cuidado com o meio ambiente, que dá sinais cada vez mais claros de uma crescente exaustão. O Ecomunitarismo contemporâneo propõe, mesmo neste momento de sofrimento e sintomas como medo do outro, um tempo diferente, um encontro, mesmo que não seja presencial, mas um encontro com a vida, principalmente de quem está mais vulnerável. Nesse sistema, o dinheiro não tem sentido. O que tem sentido é a produção diária da vida. Todos são responsáveis por todos. Todas as vozes são levadas em consideração. Toda a produtividade é

solidária. Os saberes são compartilhados e só tem sentido quando se encontram com outros saberes interculturais.

Concluindo, no limite deste pequeno texto, gostaríamos de enfatizar a importância de Sirio López Velasco, como pesquisador, professor e lutador de um mundo mais humanitário e justo. Queremos dizer de nossa alegria e de nossa esperança renovada pela presença, mesmo que distante fisicamente desse educador, que mesmo se aposentando, não para de ensinar que o Ecomunitarismo amplia horizontes e busca um cuidado para todas as vidas, inclusive, a do próprio planeta. Obrigado Sirio, pela utopia vivenciada a cada dia!

Buscamos perseguir esse olhar ampliado, que nos tira da condição de ser apenas parte da engrenagem capitalista. Reconhecemos que somos parte de um todo e que juntos somos mais fortes. Desejamos que possamos realimentar a esperança sempre, assim como denunciar a opressão causada pela perseguição desmedida ao lucro. É preciso que não deixemos de nos indignar com as injustiças e sofrimentos impostos pelo sistema que envenena nossas comidas e nossas famílias, assim como as outras famílias.

Percebemo-nos como parte do todo, rejeitando qualquer hegemonia entre as culturas ou classes, o que faz com que reconheçamos o nosso inacabamento, nossas precariedades, frente aos problemas que se impõem. Mas, faz também com que nos percebamos responsáveis uns pelos outros, assim como pelo Planeta. A Gaia é a nossa casa. Precisamos cuidar dela para que possamos ter futuro, caso contrário, o futuro é incerto.

Expressamos nossa preocupação contemporânea com a preservação da vida de todos os seres vivos. Quando falamos de Ecomunitarismo, frequentemente, ouvimos discursos como: “Isso é moda!” ou “É coisa dos politicamente corretos”, como uma forma de desqualificar essa consciência solidária. Paradoxalmente, já surgiram plagiadores dizendo-

se criadores do conceito de Ecomunitarismo, o qual foi cunhado por Sirio Velasco e amplamente ofertado para o debate a partir do começo dos anos 2000. Assim, não há como desprezar um conceito de tamanha complexidade, nem de tomá-lo como seu.

Sirio tendo sido professor da Universidade Federal do Rio Grande por tantos anos, a partir desse lugar, mas por onde andou mundo afora, promove abertura, inclusive, a críticas sobre o Ecomunitarismo, por entender que o conceito está recheado de interculturalidades, que serve às humanidades, que serve à vida no e do Planeta.

As catástrofes têm nos mostrado que o modo com que lidamos com a Terra está fadado ao fracasso e ao extermínio da vida. A natureza responde. Entendemos que nada se transforma como um passe de mágica, mas que é preciso esperarçar num mundo melhor e esse mundo melhor não será forjado sem que se busque qualidade digna de vida para todos, para tanto, defendemos que alimentação preservada de veneno, moradia, saúde, trabalho e lazer são direitos de todos, devem realmente estar a serviço de todos e não na mão de poucos senhores, detentores do capital.

Por fim, agradecemos ao Sirio por sua inesgotável luta por um mundo melhor para todos!

## **Referências**

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. Boitempo, 2015.

<https://www.youtube.com/watch?v=g1qi10aKvzs> - Pra que serve a utopia? Eduardo Galeano. <acesso em 23.05.2021>

[https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2021/02/25/interna\\_nacional,1241134/coluna-tribuna-com-a-sua-vida-para-que-a-gente-salve-a-economia-diz-prefeito.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2021/02/25/interna_nacional,1241134/coluna-tribuna-com-a-sua-vida-para-que-a-gente-salve-a-economia-diz-prefeito.shtml)  
<acesso em 27.05.2021>.

PINHEIRO MACHADO, Luiz Carlos; PINHEIRO MACHADO FILHO, Luiz Carlos. *La Dialectica De La Agroecologia: Contribución para um mundo con alimentos sin veneno*. Buenos Aires: Hemisferio Sur, 2014

PINHEIRO, Sebastião. *Agroecologia 7.0: Bombeiro agroecológico (Farinhas De Rochas, Biofertilizantes, Biochar Agrohomeopatia e Sideróforos)*. JUQUIRA CANDIRU SATYAGRAHA, 2018.

VELASCO, Sirio López. *Coronavírus: O capitalismo opõe a economia à saúde e à educação. A resposta comunitária*. In: Aporrea, 2021.

\_\_\_\_\_. *Ecomunitarismo Más Allá de Agamben: Brevísimas Reflexiones*. In: Aporrea, 2020.

\_\_\_\_\_. *A Educação Ambiental Ecomunitarista e a Síntese de Freire e Saviani*. In: Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental. 2013.

\_\_\_\_\_. *Ética para o século XXI: Rumo ao Ecomunitarismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

## **Ecomunitarismo: uma luz no fim do túnel**

*Eduardo Solari*<sup>1</sup>

Desde uma “ilha” no universo dos arquipélagos sociais em terra firme, situada no paralelo 30 na América Latina, Município de Gravataí, Estado do Rio Grande do Sul, Brasil, a cada amanhecer abro as janelas alternativas que dão de frente ao mundo e observo as diversas notícias provenientes de outras realidades. Vejo as mesmas realidades.

Elas chegam a se converter em uma carga pesada que não encontra porto aberto para ser compartilhada, e assim aliviar o volume da impotência que geram. Uma sociedade comunitária metropolitana periférica alienada, transitando rumo ao abismo pelos trilhos do obscurantismo “terra-planista”.

A esta implacável e triste constatação, importa ressaltar a observação de um diferente estado de consciência, comparado com ao de uma grande cidade, situada alguns degraus mais longe das correntes pós-modernas, e mais próximos às matrizes do pensamento colonizatório feudal. Dito quadro nos situa frente a um cenário bem complexo de contradições, hoje sob os efeitos do neoliberalismo do século XXI, que passa inadvertido pelas consciências, mas de forma severa pelas vidas das pessoas. Tenta compensá-los com pequenos e supérfluos atos de “Felicidade”, um recurso inconsciente que não elimina suas infelicidades, nem encobre sua alienação.

Estamos atravessando um período de tempestades que deverão ser consideradas e interpretadas como um lapso na história da modernidade

---

<sup>1</sup> (Brasil, eduardoutopia@gmail.com)

latino-americana, que permite, ou melhor, exige que sejamos convocados a uma nova era revolucionária. Um presente que nos confirma a histórica e urgente necessidade de que se construam pontes que nos guiem até a saída do *Apartheid*, essa condição que nos foi imposta ao longo dos séculos pelo avanço das fronteiras do colonialismo, e o subsequente e nefasto período Capitalista.

É impostergável que se reencontre motivação, e se retomem as lutas por caminhos renovados, nutridos de novas técnicas e pensamentos. Que os novos caminhos sejam reinterpretados a partir das identidades étnico-culturais e comunitárias, que ainda se encontram latentes de norte a sul do continente. Que estes caminhos irmanem suas proclamas visando a emancipação de seus inalienáveis direitos à autodeterminação territorial, cultural, política e econômica, a exemplo da luta dos irmãos e irmãs Quilombolas. Que sirvam de sinal de alerta e esperança diante do crônico estado de desintegração imposto pelo sistema opressor ao longo dos séculos, e que nos permitam reafirmar o exercício da solidariedade como exemplo para a geração atual e para as futuras.

Sob estas considerações, tomemos como exemplo a proposta do professor Sirio López Velasco e sua necessária tese Ecomunitarista (López Velasco, 2009).

Em seus atos de militância pela vida, que emana desde profundas vertentes, mas também elevadas cimeiras da filosofia política, revolucionária, tem conseguido conectar as vivências experimentadas na ação direta nos anos 1960, no MNLT (*Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros*) e na posterior condição de exilado, que o levou a conviver com diferentes culturas e pensamentos, entre eles, os da Revolução Cubana. Fato histórico referencial na luta pela emancipação na América Latina, e em destaque no contexto das grandes transformações sociopolíticas, econômicas e tecnológicas da segunda metade do século XX.

Sem abandonar o pensamento crítico diante do comportamento, interpretações e práticas das esquerdas, suas relações com o poder dominante e seus frágeis argumentos, sempre girando em torno de alguma noção de estratégia.

No entanto, faz-se essencial ressaltar que em sua trajetória, desde seus anos juvenis, atravessou cenários acadêmicos e suas posteriores titulações e reconhecimentos sem comprometer seus princípios e posições críticas, mesmo correndo riscos, e nenhuma dessas dificuldades impediu-o de continuar buscando o exercício da práxis comunitária em prol de suas Utopias.

A primeira lição, portanto, é a de que estamos diante de um pensador determinado e profundamente comprometido com a emancipação dos oprimidos e oprimidas sem separar isso de sua relação com o meio-ambiente, seu habitat natural. Alguém que tem conseguido demonstrar Ética e coerência do ao longo de sua história.

Sua contribuição merece muita atenção daqueles que desejam colaborar na construção de um mundo de livre trânsito, sem fronteiras sob a esfera celeste, na luta por afastar o cinza-escuro da opressão, abrindo passo à luz de uma outra consciência, sem hierarquias de qualquer tipo, e sobretudo, sem supremacias étnico-raciais e de gênero, almejando, além disso, a convivência harmônica com a vida não-humana do planeta.

Uma estaca a mais de quebracho a somar-se a tantas outras, que nos provoca a assumir o hoje adormecido sentido da liberdade que repousa, desorientado, nas profundezas do mar da consciência, e nos coloca de frente às reais misérias causadas por um sistema viciado em cantos de sereias (o imaginário consumista), misérias que se aderem insensivelmente, como areia aos pés, nesta longa caminhada experimental pelas praias da existência.

Para dar início a esta justa ação de reconhecimento da vida e obra do professor Sirio López Velasco e com certas dúvidas de merecer tal honrosa participação, achei procedente colaborar com pinceladas de memórias extraídas de minhas andanças pelo mundo, incorporando alguns retratos considerados oportunos e relevantes, tentando criar um paralelo que transite pelos diferentes tópicos abordados na obra *Ética Ecomunitarista* (López Velasco, 2009).

Ao longo das décadas em que passei pelos mais diferentes cenários que a vida me conduziu, posso, hoje, concluir que atravessei uma interminável sequência de perguntas e respostas brotadas tão naturalmente quanto um *o que devo fazer?* e o sempre dinâmico, *em prol de quê?*

Este binômio inseparável, parece ter sempre habitado minha consciência de forma desordenada e ainda sem uma solução intelectual profunda, e percebo-o como tal partindo do diálogo com os três pontos da obra, *Liberdade, Consenso, Ecologia* (López Velasco, 2009). Isso me leva a convocar uma nova pergunta, e a ensaiar algumas possíveis respostas:

Porque tenho consciência deste processo analítico instalado em meu Ser como uma necessidade moral autocrítica?

Considerando-se as memórias da primeira idade dos porquês, ao final dos anos 50, e, na sequência, os relevantes acontecimentos da conjuntura política no Uruguai e na região, as notícias eram ouvidas desde um pequeno povo do interior, no distorcido som de um aparelho de rádio a válvulas, em uma moradia improvisada em um pequeno galpão, facilitada por familiares devido à migração forçada pelo desemprego. Com esses desafios, as questões começam a ser respondidas no contexto de uma família de operários e operárias, provenientes de imigrantes e mestiços, uns contando suas trágicas histórias de guerras e misérias em países europeus, outros narrando suas vivências e a de seus ancestrais,

recordando os submetimentos aberrantes a que foram obrigados na terra dos latifúndios.

No entanto, de forma paralela e complementar, havia a oportunidade da educação escolar derivada do pensamento Artiguista, e daí viriam as sementes que germinariam num plano que é a antípoda do mundo que estava começando a descobrir.

Daí para frente, esse pássaro estendeu suas asas aos ventos na busca de suas Utopias, lutou contra grandes tempestades causadas pelo bater das asas do sanguinário Condor das ditaduras, conquistou seu pão, ensaiou o melhor de seus cantos para as peonadas, vivenciou o desconfortável conforto da suntuosidade proveniente de bens mal adquiridos por outros, procriou, atuou nas urgências das lutas comunitárias em diferentes regiões do Cone Sul, perdeu-se nas borrascas da depressão e das frias ruas, afundado na sensação de impotência.

Até que um dia, acidentalmente, pousou nas terras do Paralelo 30, Porto Alegre, e a partir de uma ação expropriatória territorial começou a reconstrução de seus sonhos. Em uma intervenção planejada por um setor do MNLM (Movimento Nacional de Luta pela Moradia) para acontecer durante as festividades de abertura do Fórum Social Mundial 2005, evento, que, a propósito, incluía em suas consignas de luta a proposta de que centenas de prédios públicos abandonados deveriam ser recuperados a favor de programas de habitação popular, iniciando uma reversão da precariedade histórica das políticas públicas existentes.

Tratava-se de uma ação direta, e entre seus integrantes contaria com a presença de representantes de vários estados do Brasil, Europa e América Latina. Dentre estes, se ressaltaria a figura do respeitado e sempre companheiro Jorge Zabalza, ex-integrante do MLNT (*Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros - Uruguay*), que seguiria no futuro nos apoiando com sua presença em diferentes oportunidades.

Em meu caso, dava sequência à solidariedade manifestada no ano 2000 numa luta organizada pelo MIP (*Movimiento Independiente de Periferiantes*), agrupação que, no seu momento, reunia milhares de vendedores de rua que trabalhavam sem permissão pública, instalados nas periferias das feiras regulamentadas de Montevidéu e pelo país. A maioria era desempregada, representando uma pequena parte do desemprego então existente. Este setor estava sendo ameaçado pela criação de um imposto nacional (*Lei Atchugarry*), o chamado Monotributo algo que era considerado, por essa massa afetada, como um imposto ao desemprego. Esta lei, apesar de todos os esforços, foi aprovada no parlamento nacional por ampla maioria, que incluiria – importante destacar – o voto e apoio do então senador e ex-tupamaro José Mujica do MPP (*Movimiento de Participación Popular*), entre outros representantes da coligação de oposição tida como “de esquerda”, o *Frente Amplio*, durante o governo do partido colorado com Jorge Battle. Esta representação legislativa, que coincidentemente governava Montevidéu, não faria nem mais nem menos que se colocar do lado oposto ao das massas desempregadas de trabalhadores que resistiam em seu último reduto de luta por uma subsistência digna.

Retornando à Porto Alegre, desde o primeiro momento, o clima da ocupação já permitia adivinhar os diversos matizes de interesses oriundos da síndrome do poder, companheiros e companheiras que se apresentavam com suas vestes partidárias, institucionais, ou que agiam individualmente integrando o Movimento visando ser reconhecidos para conseguir incorporar-se a alguma área, isto é, conseguir algum Cargo em Comissão.

No entanto uma pequena minoria de militantes daquele grupo começava difusamente a sonhar em transformar esse ato simbólico de tomada do prédio – que não estava pensado para ser duradouro, a pensar

na possibilidade de convertê-lo numa realidade. Esse pequeno grupo teve que atravessar os labirintos da burocracia política institucional, nas três esferas de poder, sempre submetida a um olhar de descrédito, mesmo de seus próprios gestores quando finalmente passou a ser a primeira experiência no Brasil de recuperação de prédio público abandonado e sua reforma para fins de moradia popular, retomando, assim, sua função social.

Foi um momento-chave para dar partida a uma série de políticas públicas federais que massificariam programas que contemplariam parcialmente esta histórica demanda popular, a maioria tocados pelo Ministério das Cidades do que era, então, o primeiro Governo Lula.

Com a assinatura do contrato de repasse do imóvel, de posse do Instituto Nacional de Seguro Social, em fevereiro de 2008, veio a reforma propriamente dita, visando adequar as instalações existentes e contemplar os requisitos básicos para uma moradia digna, o que teve de ser realizada com escassos recursos orçamentários e diversas dificuldades. Arquitetar a luta contra vento e maré era nossa consigna a alimentar uma esperança coletiva, com a qual esperávamos ser capazes de amalgamar a Utopia e Luta com o ideal da Pátria Grande em um símbolo concreto, antes fragilmente anunciada por estas terras, mas agora implementado como síntese do experimento cooperativista e solidário de compartilhamento dos saberes adquiridos, de intercâmbio de novos aprendizados.

Foi a partir da posse definitiva, em maio de 2009, justamente durante a cerimônia de inauguração, que, diante das autoridades do governo presentes, anunciamos a troca de bandeiras: apresentamo-nos como Movimento Autônomo Utopia e Luta, sinalizando a ruptura com o MNLM que, então, encontrava-se fortemente aparelhado politicamente, e, portanto, sob um inaceitável controle institucional. Foi necessária a

substituição de fato de sua entidade cooperativa por uma nova, construída pela própria comunidade (Drago e Santos, 2010).

Esta criação cooperativa marcaria um momento decisivo para a definição de normativas estatutárias, em paralelo a uma reinterpretação do regime institucional, as quais teriam de ser pensadas no respeito à coerência de nossas intenções teóricas. O primeiro desafio foi, é claro, o fator econômico, pois o projeto visava a adequação dos reduzidos espaços existentes no prédio tomado, além da aquisição de equipamentos para implantação de núcleos produtivos, culturais e sociais aos quais nos referiremos logo mais.

Este debate foi constituído por uma mesa de coordenadores e coordenadoras legitimados por suas práticas ativas no processo histórico da tomada do prédio – apenas aqueles que mostravam estar engajados desde o começo e sem ambições fora do escopo do projeto de uma comunidade de moradores - as quais concordaram com a necessidade da captação de recursos via editais de órgãos públicos, Organizações Não-Governamentais e Sindicatos, destinando cerca de 80% do que fosse arrecadado para o investimento permanente, como reformas de alvenaria, equipamentos e insumos, podendo apenas o restante ser utilizado como ajuda de custo aos recursos humanos. Esta medida foi aprovada de forma transitória na expectativa que, no futuro, o desenvolvimento dos núcleos conseguisse se autofinanciar.

Nessa perspectiva, também foi anunciado um teto máximo para as ajudas de custo de meio salário mínimo como complemento aos ingressos laborais em função de sua participação na manutenção dos núcleos, e em rotatividade para lidar com os casos relacionados ao desemprego. Tais medidas eram válidas para os e as integrantes da coordenação da entidade.

Este modelo desde já, estava anunciando a subsistência a partir da práxis do trabalho comunitário, sem distinção hierárquica como uma

negação de um subsídio acomodatório que engendrara ânsias pelo poder via recursos patrocinantes. Paradigma este, que iria a contra mão dos que com o tempo conseguem se instalar entre as fileiras das organizações sociais com objetivos individuais e coletivos, criando disputas internas e provocando um progressivo esvaziamento das históricas lutas das organizações populares de "base".

Entre nossos objetivos se achava a construção da prática autogestionária como fator estimulante a se converter em um Movimento de minorias, crítico ao modelo de massificação centralizada, capaz de criar novas células conscientes de interpretar desde suas autodeterminações, o necessário debate por uma ação popular baseada numa democracia direta autônoma e federativa. Uma metodologia que nos colocaria num plano real de frente as urgências da sociedade em seu conjunto e nos permitiria decodificar as profundas realidades do pensamento comunitário urbano periférico e sua aproximação às lutas pela Reforma Agrária.

A riqueza de elementos desafiantes que nos oferecia este cenário geográfico, situado numa área para muitos dos integrantes, distantes de suas identidades sociais e comunitárias. Esse fator com o tempo foi observado como crítico, dentro de um quadro de expectativas na construção de pontes que nos facilitariam a comunicação para extensão territorial do projeto as áreas de procedência, as quais serão permeadas rapidamente pela influência do novo endereço cêntrico, com acesso a um cenário de melhorias. Facilitou a valorização empregatícia, motivo fundamental para o fortalecimento das autoestimas, que junto as condições básicas dos serviços públicos essenciais, em alguns casos com históricos de ausências ou com notáveis fragilidades, impactaram direto no despertar de oprimidos sonhos e inclinações pela educação, cultura, esportes entre outros.

Observações estas que exigiram voar alto em nossas aspirações, e começamos a escrever esta história num cenário minado de hostilidades preconceituosas do bairro em questão e de setores da esquerda institucional, que obstaculizavam de forma constante o desenvolvimento do projeto em resposta motivada a nossa declaração de autodeterminação autônoma, não alinhada aos poderes institucionais partidários. Os quais interferiram notavelmente no relacionamento comunitário por dentro, instalando um sistema de disputas, réplica dos parlamentos burgueses, explorando os individualismos democratistas conservadores, na busca de um reconhecimento como lideranças, que os colocaria nos círculos dos poderes. De forma analítica se poderia advertir os limites a qual estavam expostas as experiências alternativas e de perfil crítico as ações e pensamentos comunitários, diante a administração nacional governante da esquerda progressista.

Para dar começo as práticas e resultados desta experiência, tomaremos o comentário do Cônsul de Cuba em São Paulo, Carlos Tejo, que em uma visita ao território expressou: “Isto é uma pequena Cuba”. Que foi que observou este visitante para nos honrar com tal simbólica opinião?

Uma conjunto social de 42 unidades básicas habitacionais, com aproximadamente 110 moradores e moradoras, majoritariamente mulheres de todas as idades, organizadas em um sistema alternado periodicamente em funções tais como: coleta seletiva interna de descartes domiciliar; limpeza e manutenção de espaços coletivos; auto-segurança noturna; lavanderia comunitária. Na lavanderia comunitária, foi organizada uma escala em que cada andar poderia lavar uma vez por semana, sendo que cada apartamento ficaria responsável pelas lavagens e secagens, alternando na sequência. Por exemplo, segunda-feira, o apartamento um fica responsável por lavar suas roupas e de seus seis

vizinhos de andar, na terça-feira o segundo andar, e assim sucessivamente. Garantindo ter roupas limpas e secas semanalmente e cumprindo a tarefa rotativa a cada 42 dias. Também cabe ressaltar que as roupas das crianças contavam com equipamentos exclusivos, também em casos excepcionais aumento na quantidade de uso para lavar uniformes de operários, devido as alternância de seus horários e dias nas suas funções laborais.

Este modelo tinha como objetivo, em primeira instância, a liberação do tempo rotinário culturalmente ocupado por mulheres, já que cada família praticaria esta ação cada 42 dias. Contando com suas necessidades higiênicas em suas vestimentas de forma permanente, controlando os produtos químicos nocivos ao meio ambiente, reduzir o consumo de água e energia domiciliar, secagem rápida. O uso das máquinas de secar eliminou varais no terraço e aumento de custos na energia do elevador, possibilitando sua ocupação para a implementação produtiva de uma horta comunitária. Posso agregar que em seus primeiros momentos fez parte importante desta metodologia, a observação da utilização espacial das unidades com 26 e 32 metros quadrados, com o absurdo imaginar que seriam quitados 2 metros de sua superfície habitável para fazer uma área de serviço em cada unidade, que multiplicado por 42 daria a superfície de quase a área de 3 unidades mais. Nas outras funções também foram organizadas escalas de rotação de tarefas e atividades coletivas, diferentes métodos operativos conseguiríamos os mesmos resultados.

Uma cozinha comunitária com instalações de panificação que apontava fundamentalmente a pontos tais como autonomia alimentar, compras comunitárias, redução de gastos energéticos, trabalho coletivo alternado e geração de renda. O que foi acompanhado por cursos de capacitação de multiplicação de saberes, contemplando os conhecimentos prévios, gerando um novo aprendizado.

Uma biblioteca, um atelier de costura, um espaço de expressão comunicacional através da serigrafia, uma ciranda para cuidados das crianças, um espaço de horta experimental em banheiras reutilizadas da posse do prédio. Espaço este que pouco tempo depois, em junho de 2011, se inovou com a tecnologia de cultivo em água, hidroponia, no terraço, considerado como o primeiro no Brasil por suas particularidades geográficas, denominado “Revolução dos Tomates”. A capacidade de produção chegou a um volume de hortaliças e ervas medicinais capaz de abastecer toda a população comunitária. Também nos serviu como ponte para importantes debates com grupos em defesa do meio ambiente, os que acompanhamos em suas reivindicações. Prosseguindo, um núcleo de administração e comunicação informatizada com a criação de um *blog* e um jornal que se atualizava trimestralmente com as pautas de organizações locais e suas reivindicações.

Um espaço multifuncional denominado Quilombo das Artes caracterizado na passagem do tempo em uma referência popular de diversas expressões artísticas alternativas, que transitavam pela cidade, vindos de diversas artes do Brasil e de outros países, sem espaços para exposição de suas manifestações culturais. Um micro cenário aberto solidariamente para um sem fim de atividades sociais e políticas comprometidas com as lutas populares. Comunidades, grupos, organizações alternativas regionais, nacionais e internacionais, principalmente na ordem de despejos forçados e resistências, quilombolas, povos originários, população de rua, catadores, defesa do meio ambiente etc. No que também cabe ressaltar sua comprometida integração e atuação como movimento político Utopia e Luta no Bloco de Lutas pelo Transporte Público, no ano de 2013, dentro de um quadro de mobilização nacional, recebendo junto a outras organizações os impactos da repressão militar estadual, nesse momento governado pelo Partido dos Trabalhadores, na

figura de Tarso Genro. Dois militantes, que moravam na comunidade neste período, foram processados com mais quatro companheiros e absolvidos em junho de 2021.

Na ordem da solidariedade internacional, cabe ressaltar em caráter reivindicativo a acolhida aos familiares dos estudantes desaparecidos, os 43 de Ayotzinapa, México, que continuam suas lutas por verdade e justiça.

Neste rápido percorrido pela geografia do território e sua história, também pode se perceber a contundente comunicação estética identificatória, transmitida pelas temáticas externas e no seu interior, interpretadas em grafites por artistas plásticos da comunidade. As que são anunciadas no *hall* de entrada do prédio pela frase: "Estás pisando em território da autodeterminação popular" inspirado em sinal de identidade com a luta dos caracóis Zapatistas. Estas obras artísticas determinaram na nomenclatura simbólica dos andares, uma contundente mensagem em contradição a suas estruturas físicas verticais, comunicando a horizontalidade e a equidade nos seus fundamentos. No primeiro andar nos dá as boas vindas com seu amplo sorriso de esperança do Homem Novo, um pensamento do Che e sua imagem. Na sequência dos andares: as lutas do Povo Negro Afro-brasileiro, dos Povos Originários, Juventude, Biodiversidade, Mulheres, Revolução e nos acessos ao terraço, simbolizado por Chico Mendes, mártir ativista das causas ambientais.

Talvez esta expressão do Cônsul trouxera intrínseca uma mensagem nos prognosticando a grande dificuldade que teríamos em achar pontos referenciais para a sobrevivência e evolução deste embrião, que no percorrer do tempo se interpretaria desde a ótica de uma solidão existencial provocada pela ausência de um outro ponto de espelhamento identitário, que somado a carência da aplicação de uma tese pedagógica concreta capaz de nos ajudar a resistir e vencer os tantos e tantos bloqueios e alienações sistêmicas a qual estávamos expostos.

Motivos estes confirmados no passar do tempo que nos levariam ao desgaste e desconstrução do conquistado, interpretado como uma derrota com sabor agridoce desde a observação das tantas vitórias invisíveis obtidas até para os que são até hoje portadores de seus benefícios. Entre eles, é que ainda se encontra cumprindo sua função social habitacional, fisicamente visível ao trânsito da grande urbe e da história como uma estaca de quebracho em meio da enchente Neoliberal do Capitalismo, ainda latente com pequenos e valorosos atos de atuais persistências.

Ela saiu no silêncio  
Ela saiu no silêncio  
Na profunda escuridão  
Só o Che chorou por ela  
Na impotente solidão

Que rumo terão seus passos  
Que caminhos a sonhar  
Que longe estamos de nós  
Que não podemos te enxergar

Aprontarei minhas saudades  
Minhas vitórias e derrotas  
Minhas misérias e tesouros  
Atrás de seus passos partirei

Em algum lugar no tempo  
Da terra ou dos mares  
Com certeza te acharei  
Para reinventar a vida  
Que sonhamos cada vez?!

Minha pequena utopia  
Minha grande solidão

Onde quer que tu estejas

Eu contigo viverei

Somos vida

Seremos vida!

Além do pôr do sol.

Eduardo Solari (Aracaju, 2011)

Atrás de seus passos, o vôo continuou para pousar nas costas do gravatá, nos limites do agonizante Banhado Grande no município de Gravataí ao chamado das urgências de centos de humanidades, muitas delas em profunda precariedade territorial, entre as tantas misérias constatadas. Uma população sujeita a sobrevivência pela coleta ambulante principalmente de resíduos domiciliar, catadores e catadoras que no passo das últimas décadas tem conseguido numa mínima expressão se organizar em uma cooperativa, construindo uma planta de coleta seletiva e triagem aderido ao MNCR (Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis).

Esta pequena flama esperançada organizativa nos introduz ao universo das invisibilidades sociais, que num simples olhar superficial nos mostra as cicatrizes e as feridas sangrantes no corpo e alma dessas populações. Um sem fim de relatos das injustiças herdadas de geração em geração, a maioria provenientes de migrações forçadas, campo-cidade, que naturalmente se transluzem em seus rostos com expressões nostálgicas que se misturam com sorrisos invocando ao Senhor Destino na predeterminação de suas existências, muitas vezes expressados como *“Assim é a vida, fazer o quê?”*.

Esta construção cooperativista está nos brindando a valiosa oportunidade de colocarmos novamente a prova na aplicação dos

conhecimentos adquiridos historicamente. Sob os princípios fundacionais que nos regem, chegamos a posse do território de origem público, denominado “Orquídea Libertária” em homenagem recordatório a uma companheira catadora que perdeu a vida, vítima da violência Patriarcal, imperante no seu âmbito familiar, a qual associamos a presença desta flor nas áreas de preservação ambiental no território comunitário. Nossos primeiros conceitos se apresentam desde o imaginário do abolicionismo da propriedade privada e uma forte posição ecológica de preservação e recuperação ambiental, já que este território de 12.000 metros quadrados se encontra nas divisas da Área de Proteção Ambiental do Banhado Grande a 120 metros do Rio Gravataí. Volume de espaço considerado por agentes da especulação imobiliária apto para albergar 200 unidades em sentido horizontal o que significaria desmatar uma área de mata auxiliar nativa remanescente de aproximadamente 3.500 metros quadrados. O que de fato foi negado e conseguimos averbar esse espaço natural sob a figura de APP (Área de Preservação Permanente). Também se considerou a construção de um biodigestor, que gerará gás para a cozinha coletiva, na constatação da ausência de serviços de saneamento básico. Agregando as alternativas ambientais instalaram-se luminárias externas com placas solares e cisternas para reutilização da água da chuva para horta e limpezas.

Estes foram alguns dos fundamentos que inauguraram a formação teórica e prática de transformar um vazio urbano em um território comunitário crítico. Um projeto de vida Humana e não Humana, comunitária, com moradia, consenso e ecologia.

Com a ressalva limitadora, entre outras, que nos encontramos dentro de um financiamento oficial, atualmente em extinção proposital, proveniente de um programa estritamente assistencialista, Minha Casa, Minha Vida, enquadrado por outros interesses políticos estratégicos, com

notáveis ausências históricas no campo das ordens sócio comunitárias, que trazem desde o imaginário da compreensão popular, a reafirmação de uma propriedade material comercializável em curto prazo, com a axiomática incorporação do recurso público as áreas da especulação imobiliária.

Aí começa a conhecida batalha “Sem perder a ternura jamais” (e coloco esta frase devido as inclemências dos comportamentais sociais imperantes na região), em prol da futura comunidade, com orientação até os dias de hoje, integralmente, de se manter distantes de qualquer prática mercantilista, tanto entre os e as cooperados e cooperadas, como com a coordenação administradora. Normativa que se demonstra de forma exemplar por parte da condução da entidade através da prática em exercício desta orientação, isentando aos cooperados e cooperadas na realização de abonos econômicos mensais, os quais foram substituídos por valores simbólicos em horas de trabalho na obra. Entre outras, a fabricação de *Pavers* (pisos intertravados), paras as áreas de trânsito comunitários, como alternativa ambiental diante a clássica impermeabilização do solo, ou na tarefas coletivas de manutenção e produção alternativa, com o objetivo da compra de insumos para auxiliar a alimentação nos dias de participação ou em chamadas de intervenção solidária, com a exceção no caso de ser contratados para exercer uma tarefa especializada. Aplicou-se também modalidades de trocas, estimulando a solidariedade contra a especulação de outros valores que referenciam o oposto da proposta.

Estas orientações vieram a partir dos encontros fundacionais da Comunidade Orquídea Libertária, apontando a construção de metodologias experimentais orientadas ao consenso, baseado num autoprograma teórico de ação democrática direta sobre o olhar das técnicas Zapatistas. O que resultou na aprovação concordada da primeira

norma, direcionando-se ao rompimento com os conceitos da predeterminação nos papéis de gênero junto a penalidades severas nas manifestações de preconceitos e atitudes comportamentais raciais, homofóbicas e patriarcais machistas, que também contemplam o respeito as diferentes de condições físico intelectuais e etárias nas tarefas a ser cumpridas.

Nossa inquietude também, de forma lógica, nos levou a construção teórica de um ensaio no contexto econômico, intitulado primariamente de Economia Mínima, prevendo a formação de núcleos produtivos com a capacidade de abrir espaços de valorização dos saberes populares, tentando nos aproximar da compreensão “De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades”. Este debate tenazmente defendido no processo histórico de Utopia e Luta, esta vez se apresentaria no marco da construção de uma Rede de Comunidades, campo-cidade, que não conseguiu harmonizar os aspectos teóricos em questão com as práticas a ser desenvolvidas. Esta experiência conta com notáveis coincidências diante no até então desconhecido pensamento Ecomunitarista de López Velasco. No presente esta tese esta sendo estudada e analisada desde os conceitos vertidos pelos três pontos da “Ética Ecomunitarista”, como objetivos superiores. (López Velasco, 2009).

De forma evidente, neste breve recorte de andar pelo mundo o “Que devo fazer?” sobreviveu as inclemências deste trânsito sinteticamente relatado, e o enfatizou como um valor moral incorporado, partindo da influência familiar comunitária e educacional, que foi respondendo a pergunta “Em prol de quê?” originada desde o primeiro ato de insurgência existencial e sua transformação pela necessidade de se reconhecer diante outros atos no mesmo plano na realização do “Que devemos fazer?”. Quadro este que não conta com nenhuma intenção de idealizar o sujeito exposto Eu Carnal como símbolo descontaminado das tantas alienações

impostas ou desconsideradas na diversidade de seus contextos históricos e sim como uma paisagem do “Que Devo fazer?” prevalecendo numa simples imperfeição existencial.

O tardio, mas nunca tarde, encontro com a extensa e valiosa obra do Professor Sirio López Velasco e sua tese, além de uma esperança para as futuras gerações é uma sutil e contundente chamada autocrítica histórica do singular ao plural, partindo dos três pilares da proposta. A leitura de uma pequena parte substancial da obra, Sirio anuncia e projeta a tese “Ecomunitarista” (López Velasco, 2009) a partir de um processo pós capitalista. No reduzido grupo de estudo e no esforço de uma tradução na comunicação popular, o Pós capitalismo não precisa tradução e se origina a pergunta de ordem, por parte de uma integrante negra, com sete filhos, moradora periférica, na luta no tal projeto de vida Orquídea Libertaria: “E nós como ficamos?” Uma pergunta que traz intrínseco um grito de socorro e angústias reprimidas, na ansiedade da resolução de um presente, emergindo das profundidades das águas turvas do sistema opressor, vencendo a inércia do campo gravitacional imposto pelo alienamento na naturalização das injustiças, se apresentando no “Que devemos Fazer?”

Também observamos nesta resposta, em plural, desde a leitura da primeira norma da Ética que nos assiste na revisão histórica de nossas práticas, que “E nós como ficamos?” é o resultado de um lustro de uma autodeterminação “Que devo fazer?”, ao se incorporar de pleno ao coletivo do projeto diante a coerção de um histórico sistema de violências familiares, ao que se soma a discriminação racial e trabalhista. A valorização de sua palavra nas rodas de conversas, no exercício pedagógico, estimulando a compreensão do consenso, a distribuição de tarefas e responsabilidades operativas na Obra (sem patrão) no território comunitário, os grupos de alfabetização e estudos junto a catadores e catadoras, pessoal em situação de rua e alterações mentais, ex-presidiários

e em liberdade condicional, foram o suficiente para sentir o contraste do mundo o qual habitava e o suave e leve acariciar da Liberação.

No entanto, no atual momento, junho de 2021, no estágio da obra de aproximadamente 80% da sua construção, o projeto se encontra submetido as radicais mudanças de complexas interpretações, demonstradas pela atual administração federal com escassa perspectiva de sua feliz conclusão. Com a notável influência da Pandemia na diminuição substancial nas diversas tarefas dos cooperados e cooperadas, desamparados e confusos, diante o trato das orientações do poder executivo que deveria ser competente nesta área. Os quais são portadores de uma notória insensibilidade humana confirmada e demonstrada pelos frágeis interesses de apoio brindados as assistências públicas na saúde, da qual dependem milhões de vidas com seus tristes saldos numéricos a vista. Sem ter dados estatísticos dos efeitos e do trato as consequências, originadas por este mal, nos sobreviventes.

Outro retrato vivencial que demonstra a urgência reflexiva por temas abordados e contemplados na tese “Ecomunitarista” (López Velasco, 2009): Por acaso, não faz muito tempo, numa conversa com uma senhora, aparentemente na terceira idade, puxando um carrinho na rua, a procura do sustento diário nos lixos da cidade, abriu-se uma prosa que se deu a partir de perguntar, se ela pertencia a algum grupo organizado de catadoras ou era independente. Palavra vai, palavra vem, apareceu a palavra Capitalismo. Aí ela diz: “Eu nem sei que é isso, mas espero que seja algo para melhor”. Então perguntei: “Por que, está feia a coisa?” Respondeu: “Feio está desde que me conheço, mas nem falar dos tempos de criança, que vivia com meus pais e meus avós trabalhando na roça. Assim é a vida, primeiro pelos pais depois pelos filhos e netos.” A prosa continuou, no relato transitando quase um século de tragédias da vida familiar, a qual não vou me deter nesse momento, mas sim, desenvolver

interpretativamente nos traços da resposta como significativa e paradigmática de milhões, que habitam de forma invisíveis sobre estas terras.

E nem sequer sabem quão importante foram e são, e o quanto contribuem para o poder e as riquezas alheias existentes no país e no mundo, nem o porquê de suas misérias. Começamos decifrando a mensagem, que de acordo com meu imaginário estaria intrínseco no subjetivo de seu manifesto. Ela acolhe o adjetivo “feio” denunciando de forma estética, metafórica, uma condição socioeconômica, e talvez moral, não confortável, desde um referencial indefinido, prosseguido de um predicado de forte afirmação comparativa com um passado familiar sequencial de sacrifícios, ao comentar que antes seria mais desfavorável, do que no seu “feio” do presente plano, como mulher, filha, mãe e vó, de origem migratória campo periferia da cidade. Se voltarmos a sua primeira manifestação espontânea, deixa exposto o mais importante do diálogo, que foi constatar o notável estado de sua esperança, diante um termo desconhecido, o “Capitalismo”, que exibia de forma transparente seus efeitos no andar de sua existência. Quadro este que nos colocava de frente a um sujeito social paradigma genuíno das margens da sobrevivência que contraditoriamente diante uma expressão conceitual linguística (Capitalismo) portava um notável conhecimento vivencial do termo em questão. Manifestando-se desde um instinto de preservação individual, comprometido substancialmente com sua célula familiar, numa firme determinação em um ato nítido de resistência de frente ao desfavorecimento econômico e a coerção da imposta patriarcal.

Desta rica experiência de diálogo surgem desordenadamente memórias, indignações, conhecimentos, causas e efeitos pelas histórias vividas e presenciadas, as quais brotam abraçadas aos saberes parcialmente adquiridos, puxando uma resposta imediata, minada de

impotência e rebeldia, que só encontra o ápice equilibrante do emocional e a razão a partir do comparecimento do sentimento e a práxis solidária. Esta simplificada ilustração simbólica, na sua espontaneidade, manifesta-se incontestavelmente como produto da desigualdade socioeconômica induzida, e não de um acidente da natureza da espécie humana, nem um desígnio Divino. Afirmativamente é resultado dos efeitos de um sistema dominante, prevalecendo-se de seus poderes consolidados, na força produtiva dos mais desfavorecidos, submetidos a exploração e a miséria. Neste contexto, de forma radical, tenta-se trazer ao cenário popular uma explicação parcial, reflexiva do vínculo inexorável entre riqueza e pobreza, com o objetivo de encurtar a distância entre causa, consequência e sua culturalização criminalizante.

Então tomaremos um simples elemento, que pode nos ajudar a compreender de forma gráfica e corroborar os conceitos aqui afirmados, sobre a criminalização da pobreza e a apropriação de suas riquezas, como modelo paradigmático em todas as áreas da exploração capitalista. Este elemento será a chamada "latinha", uma embalagem bem conhecida para consumo de refrigerantes e cerveja, produzida a partir da extração do mineral Bauxita, onde seguidamente é processado industrialmente para a retirada do alumínio entre outros minerais.

A qual consideramos como a primeira ação violenta, neste circuito a desenvolver, afetando gravemente as sociedades humanas e os ecossistemas com a aplicação das novas tecnologias extrativistas sob os princípios derivados do sistema produtivo. Tomaremos, para dar ponto de partida a este trânsito circunferencial, a força de trabalho aplicada pelo sujeito em análise, começando pelo usufruto ganancioso de um sistema intermediário, instalado nos seus contextos comunitário que abastecerá os monopólios regionais da sucata, que seguidamente transportarão o material às plantas de processamento das laminadoras. As quais

encaminharão ao processamento da indústria modeladora e seu posterior envio ao destino requerente, com o uso previsto de variados conteúdos, em sua maioria líquidos. Os quais previamente serão objeto de Marquetização publicitária, com destino as prateleiras, consumidor, lixo. Se tomarmos atenção no caminho integral da simples latinha até sua chegada ao descarte, acharemos uma extensa cadeia exploratória da força de trabalho, no qual no Brasil se reproduz de forma considerável na reciclagem, que alcança mais de 90%, o qual retorna ao mercado sem o custo gerado pela extração mineral. Maiores responsáveis por este ciclo quase contínuo da reincorporação do produto a cadeia produtiva são as populações mais desfavorecidas e submetidas a pobrezas limites, geradoras de cifras bilionárias para as megacorporações mineradoras e industriais aliadas ao campo financeiro globalizado. Como exemplo podemos citar a Norsk Hydro e a Ball-Corp.

Esta paisagem pretende demonstrar a visualização da importância dos efeitos contraditórios, em como uma simples ação pela sobrevivência dentro do mundo Capitalista, desde as invisibilidades rotinárias de milhões de seres forçados até os limites exploratórios da Mais Valia, deambulam pelas ruas das cidades, desamparados da mínima consideração da dignidade humana e dos aspectos atenuantes marcados por um cotidiano ato pela subsistência, na coleta de materiais descartáveis. Transformando-se em vitais, na redução dos danos ambientais provocados pelos impactos negativos gerados a ecossistemas e as populações da vida humana e não humana, atingidas pela mineração e seus aleatórios contaminantes.

### **Ecomunitarismo**

Um rio de águas cristalinas que nos convida a nos observar intimamente em suas puras correntes filosóficas existenciais desde sua

definição materialista num vínculo inseparável em harmonia com o pensamento revolucionário. Uma tese que renega do poder em qualquer de suas manifestações partindo do "Ser" individual no relacionamento direto ou indireto com a vida humana e não humana e suas associações, sem distinção de níveis sociais e econômicos, atribuindo o peso justo das responsabilidades nas figuras de oprimidos e oprimidas e de opressores.

Uma mensagem de esperança, augurando um recomeço das humanidades diante um cenário Pós-capitalista. Passando alto dos sentimentos de resignação e aceitação "Do menos pior" e o "Deixa vida me levar", que se apresenta comumente nos territórios das lutas comunitárias e nos discursos e práticas das esquerdas populistas reformistas, observada como sinais adversos aos rumos a ser tomados por um urgente imaginário de Liberdade, consenso e ecologia, no confronto e avanço do atual ultra liberalismo.

"E nós como Ficamos?"

Esse necessário futuro não será fruto de uma providência divina caída dos céus, nem da inércia abrupta de um telão para o começo de um novo ato na obra da humanidade. A visão Ecomunitarista nos traz esta mensagem, a qual pode ser considerada uma profunda ação direta, que começa pela habitabilidade consciente de nosso "Ser" crítico, apontando certamente o tiro fatal a sem coração, Hidra do Capitalismo e seus tentáculos alienantes e genocidas.

Mas para que isto aconteça devemos nos manter contumazes ao compromisso de prosseguir por um longo caminho de insurgências e desconstruções sistêmicas, no diálogo da práxis cotidiana. Costurando os fragmentos das tantas Utopias e Lutas que se encontram deambulando pelo mundo, as quais deverão confluir no urgente fortalecimento do Poder Popular como único meio possível de vencer este vital confronto.

Radicalmente, penso que nenhuma ação insurgente, que não conte entre seus princípios a superação moral dos sentimentos de ódios, ainda dentro da inevitável necessidade do uso da violência entre suas plataformas, visando a extinção do Capitalismo e seus conceitos do poder, e se permita desconsiderar a construção de um modelo de democracia direta de consenso, em harmonia no seu relacionamento com a vida não humana planetária. Manifestando-me claramente em consideração de:

- 1) O profundo estado das desigualdades sociais;
- 2) Os constatados danos, muitos deles irreversíveis aos ecossistemas em projeções acendentes;
- 3) A notável reprodução competitiva da "Aberração" do "Poder" não substancial do "Ser", neste período representado pelo Capitalismo, no pensamento humano, estruturado sobre os alicerces da alienação exploratória e suas violências raciais, homofóbicas e transfóbicas;
- 4) A criminalização das pedagogias que apontam ao caminho das rupturas provenientes do "Que devo fazer?", "Que devemos fazer?" e "Em prol de quê?"

Não poderá ser considerada como bases para uma possível Revolução.

Necessário e impostergável evento, que nos compromete desde a constelação das lutas micro regionais a criar respostas potencializadoras de nossas Utopias, energizando seus passos a saída deste túnel, rumo ao fim do Capitalismo. Cenário que nos colocaria de frente a histórica e profunda devastação originada por este, que tomara sejam superadas sob a ótica e práxis do "Ecomunitarismo".

Até Sempre

*Para o Ecomunitarismo, “não há espaço para que refloresça o culto à personalidade (autoridade) nem para que se mantenha a tentação da reeleição*

*indefinida que hoje afeta inclusive dirigentes que dizem optar pelo socialismo do século XXI*" (López Velasco, 2017b, p. 130).

## Referências

DRAGO, Felipe. SANTOS, Alexandre. *O confronto político na Comunidade Autônoma Utopia e Luta*. Porto Alegre: Congresso Mundial do IFHP, 2010.

LÓPEZ VELASCO, Sirio. *Ética Ecomunitarista: Ética para el socialismo del siglo XXI*. México: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UASLP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. Porto Alegre: FI, 2017b.

SIMÃO, Anna. *Tati vive: os sentidos de comunidade e de morar para participantes do projeto de moradia popular Orquídea Libertária*. Porto Alegre: UFRGS, 2017.

## Dialética da invisibilidade

*Sebastião Rodrigues Gonçalves*<sup>1</sup>

### Introdução

A tradição da filosofia nos permite rastrear os temas, estudados pela humanidade, para encontrar as raízes históricas que sustentou a estrutura da sociedade de classe. Estudar os problemas sociais significa encontrar a raiz dos problemas e as contradições de classes do modo de produção capitalista. O modo de produção capitalista, conforme anunciava Marx precisa revolucionar-se constantemente para manter a estrutura de acumulação. Neste sentido, ao mesmo tempo em que se promovem mudanças substanciais, contraditoriamente se mantêm elementos essenciais das relações de exploração para acumulação, perpetuando-se os problemas vivenciados pela humanidade. Mudando a forma e mantendo da sociedade e mantendo o conteúdo das relações de exploração para continuar o sistema de acumulação.

Neste sentido, este capítulo intitulado *Dialético da Invisibilidade* é uma reflexão sobre os trabalhos e produção teórica de Sirio López Velasco, ao longo de seus cinquenta anos de trabalho intelectual, estudo, pesquisa, produção científica e militância política. Apenas em um capítulo não será possível conhecer toda sua produção filosófica, científica e sua militância prática e intelectual, mas ser possível um recorte, associando o trabalho teórico-prático, especialmente na produção acadêmica. Conheci Sirio no momento que fui aluno em duas oportunidades de Pós-graduação stricto-

---

<sup>1</sup> (Brasil, srgbelem@gmail.com)

sensu, a primeira Ética e Política (1997-1998); a segunda, Filosofia Jurídica (2000-2001). Nesta última, tivemos o desprazer de ter como colega de turma o ex-juiz Sérgio Moro.

Sirio pode ser considerado uma daquelas pessoas que adquiriu, ao longo de sua existência, uma concepção integral de ser humano. Um ser humano que não ficou apenas no seu mundo, estudando para encontrar um lugar privilegiado na estrutura sociedade capitalista. Desde sua juventude escolheu uma profissão, a qual tivesse condições de “enobrecer a humanidade”, como mencionou Marx em seu texto monográfico: *Meditação de um Adolescente na Escolha de uma Profissão*. A escolha de uma profissão, na sociedade capitalista tem duas faces: a) estudar para se elevar acima dos demais seres humanos, tirando proveito, tendo no conhecimento a concepção do valor de troca, mantendo o conhecimento segundo a lógica das leis do mercado para acumular capital; b) ou, escolher aquela profissão pela qual a pessoa se eleva juntamente com a humanidade; embora este modo de produção que se autorregula pelas leis do mercado transforme até o trabalhador em mercadoria. Mas a dialética materialista permite ao intelectual encontrar-se com os demais trabalhadores um lugar na sua profissão para lutar pela superação deste modo de produção e pela emancipação humana. Foi isso que fez Sirio López Velasco.

Na dialética da invisibilidade aparecem as contradições, apontando caminhos para tomada de decisão de: “que fazer”? Para contribuir com trabalhadores invisíveis que produzem sua existência de acordo com a lógica das relações de exploração do trabalho alienado. Sirio Velasco, desde os tempos de estudante foi um ser humano essencialmente comprometido com as lutas históricas dos trabalhadores - invisíveis -, pela superação deste modelo de sociedade que consome vidas humanas, como este momento que estamos vivendo (2020-2021).

A exploração de uma parte da humanidade por outra parte deu origem a sociedade de classe; a exploração de uma classe pela outra começa com o direito de propriedade privada, a propriedade privada é o pilar, o sustentáculo das desigualdades sociais. O problema da teoria e da cientificidade é invisível para a humanidade, especialmente para trabalhadores que vivem exclusivamente da venda de seu trabalho. Neste sentido a educação se apresenta como maior desafio para as gerações futuras, mas também para aqueles que ingressam no trabalho de educador, desde que estes tenham compreensão da sociedade de classe e compromisso histórico como demonstrou Sirio López Velasco ao longo de sua vida como pensador, intelectual “orgânico” da classe trabalhadora.

Essa nova perspectiva significa lutar pela libertação e emancipação humana, superação da alienação, superação do conhecimento parcializado e fragmentado, concepção esta fundamentada pelo materialismo histórico e a dialética materialista, com Marx e Engels. Por esta concepção os “invisíveis”, - os trabalhadores -, são os verdadeiros produtores da riqueza, mas não tem poder de decisão sobre o produto do seu trabalho e sua própria existência. Não tendo, portanto, poder para decidir “que fazer”, para superar seu estado de alienação, porque sua vida está regulada pela lógica da sociedade burguesa. Neste sentido, está a Crítica da Ética da Ação Comunicativa, uma vez que o poder do explorador não permite o diálogo, então não há possibilidade de Ação Comunicativa. Sobre as ordens dos representantes do capital, não há comunicação entre os “senhores e escravos modernos”. O “ordenamento jurídico” do modo de produção capitalista foi planejado historicamente pelos representantes do capital para controlar o verdadeiro produtor da riqueza.

Nessa relação o poder do capital é imperativo sobre a vida do trabalhador. Se existe a felicidade entre os trabalhadores, pelo fato de viver numa relação de alienação, essa felicidade é expressão do fetiche

produzido pela lógica da ideologia burguesa. Para Sirio López Velasco, não há alternativa para os oprimidos; porque os explorados, são “invisíveis”, de forma direta. Somente a luta pela superação deste modo de produção poderá explicitar os verdadeiros exploradores e responsáveis pelo consumo de vidas humanas. O modo de produção, pela concepção de Marx e Engels é a forma com que a humanidade se organiza para produzir sua própria existência. Neste sentido, modo de produção significa o modo de produzir e reproduzir a vida.

Entre os “invisíveis” também estão aqueles teórico-práticos que caminham na mesma direção, que se movimentam pela mesma utopia histórica de Velasco. Entre tantos, aproveito, neste capítulo para destacar o trabalho de Alberto Feiden, Agrônomo, pesquisador da EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa. Em vários trabalhos publicados por Feiden, sobre produção ecológica, preservação ambiental e ecossistema, pode-se afirmar que não há contradição e sim uma complementariedade com a proposta de *Ecomunitarismo* de Velasco. Ambos defendem a superação deste modelo econômico em defesa da preservação da natureza, que por consequência será preservada a natureza humana.

Preservar a natureza humana significa produzir alimentos sem venenos e somente com a superação deste modelo econômico será possível. O ser humano é também natureza e para manter a vida está numa constante troca de substância química com o mundo externo. Essas trocas deveriam obedecer às leis da natureza, pois, senão tiver equilíbrio os organismos humanos reagem, entrando em decomposição causando doenças, pelos efeitos de agentes externos, - venenos nos alimentos - resultado do próprio sistema de produção, que os representantes do capitalismo negam. Essa situação gera o círculo vicioso, em que o capital produz alimentos, ao mesmo tempo o alimento produz a doença, a indústria da saúde produz o remédio e o remédio vicia fazendo com que

as pessoas não se preocupem com a vida e sim com o que ganham com esse sistema.

Que fazer? Que devemos fazer? Individualmente, na condição de proletário, qual a utopia perseguir? O modo de produção capitalista indica que lutar individualmente é mérito individual, portanto, neste modo de produção o indivíduo conquista ascensão social. Mas, por outro lado, neste modo de produção não tem lugar para todos. E, nesta bifurcação está o princípio ético: lutar para atingir o grau de conhecimento – ciência – filosofia – cultura – para caminhar em direção à frugalidade, buscando a libertação e emancipação da classe produtora da existência. A liberdade e democracia é a utopia, que orienta o percurso, o caminhar. A filosofia é o instrumento que indica nosso grau de ignorância, acende a luz da razão difusão da ciência. A ciência entre o proletariado será a barricada contra o sistema opressor. Somente assim se construirá, possibilidade de organização para uma sociedade: verdadeiramente justa, com princípio ético, com produtores livres, para atingir a verdadeira emancipação humana com democracia. Esse foi o caminho perseguido por Sirio López Velasco.

### **Produção da vida e modo de produção**

É impossível falar de todas as obras, todos os trabalhos científicos de Sirio López Velasco apenas em um capítulo de livro. Mas é possível falar de sua opção filosófica, política e teórica para produção de seus trabalhos ao longo de sua vida. O modo de produção capitalista, praticamente, não deixa opção para aqueles que têm exclusivamente o trabalho como recurso para produzir sua existência. O modo de produção da vida, forma com que as pessoas se organizam para produzir sua existência está subordinado ao modo de produção econômica. Estão subordinadas à infraestrutura e à superestrutura econômica política e jurídica.

Compreendendo essa realidade que Sirio concentrou seus estudos na observação dos fundamentos da lógica da ética sobre dois aspectos: 1) a lógica que fundamenta a estrutura do discurso para legitimar o sistema; 2) aprofundar a crítica das análises da estrutura econômica nas relações de produção na condição do trabalho alienado. A compreensão da primeira linha teórica serviu para entender a insuficiência da ética do discurso, que caminha por um viés, apenas argumentativa para sustentar a necessidade da produção do consenso ente o opressor e o oprimido – o burguês e o proletário. Essa é a condição que Sirio mostra o momento da opção de classe. “Que debo/debemos hacer” (Que devo/devemos fazer?). (López, 2003, p. 14). E, aqui cabe a observação: o discurso que legitima este modo de produção tem como finalidade produzir o fetiche sobre a realidade social e tornar invisível a relação de exploração do trabalhador que tem apenas o trabalho como mercadoria. Este é um primeiro pressuposto do título deste capítulo *Dialética da invisibilidade*.

O modo de produção da vida individual está relacionado com o modo de produção econômica, com o modo de acumular lucros e produzir riquezas. Desde que a sociedade se estruturou sob o égide do direito da propriedade dos meios de produção da vida, se produziu também, juridicamente a dependência daqueles que trabalham para produzir a existência de todos. No entanto, esta estrutura jurídica não é percebida de imediata, é, portanto, invisível para os explorados, porque estes não têm o tempo necessário para o estudo e a compreensão da exploração. Somente aqueles que estão protegidos pela estrutura têm condições de estudar, pesquisar e ter acesso ao conhecimento científico da história da humanidade.

Mas a história é cheia de contradições, por isso o título deste capítulo *Dialética da Invisibilidade*, porque a ideologia dominante tem como finalidade produzir uma realidade caótica, uma nebulosidade na

consciência do explorado, para que estes não percebem sua condição de alienado. Todavia, são evidenciadas duas contradições na história da humanidade: a primeira, é que, entre os membros orgânicos das classes dominantes sempre houve aqueles que lutaram para difundir o conhecimento entre os explorados; a segunda, mesmo com a estrutura rígida em favor da classe dominante os explorados sempre encontraram espaços para lutar contra a exploração. No primeiro capítulo do seu livro “Ética de la Producción” Sirio López Velasco expõe sua linha teórica e o compromisso com a luta pela superação deste modo de produção.

Este capítulo parte de dos presupuestos que son: de un lado la postulación de la vigencia actual de la crítica de Marx hiciera del “trabajo alienado” (MARX 1844; Marx 1861 - 1863) y, por otro lado, la aceptación hipotética de la fundamentación de la Ética en el priori consensual de la argumentación realizada por K.O. Apel (Apel 1973, Vol. II, p. 341-413; Original Alemán 1988, Vol. II, p. 358-435. Apel 1990a.: Apel, 1991). (VELASCO, 1994. p. 13). Este capítulo parte do pressuposto que são: de um lado a postulação da vigência atual da crítica de Marx fria ao “trabalho alienado” (Marx 1844; Marx 1861 - 1863) y, por outro lado, a aceitação hipotética da fundamentação da Ética a-priori consensual da argumentação realizada por K.O. Apel (Apel 1973, Vol. II, p. 341 - 413; Original alemão 1988, Vol II, P. 358 - 435. Apel, 1990a.; Apel 1991).

Aqui Sirio demonstra que há duas linhas para analisar as relações de produção, relações estas estabelecida pela contradição capital e trabalho. Aponta uma linha teórica com base no original de Marx para analisar as relações de produção e o trabalho alienado, demonstrando a impossibilidade da ética na relação entre o explorado e explorador; por outro lado mostra a linha da ética do discurso que procura o consenso entre essas duas classes com interesses antagônicos. Conhecer o modo de produção, em seu entendimento, significa conhecer a estrutura e

organizações do sistema produtivo, conhecer a origem da produção industrial até o processo final: circulação e consumo. O conhecimento científico do sistema produtivo é o fundamento para tomada de posições política, na perspectiva puramente econômica ou na perspectiva humana da preservação da vida.

Essa condição implica em tomada de decisões. De acordo com as premissas econômicas o que importa é o lucro para acumular riquezas e capitais. Essa é a lógica que consome vidas de várias formas. No trabalho, nas doenças, que são produzidas pelos processos de industrialização e produção de alimentos, nas doenças das tensões psicológicas, nos acidentes para atender a produção. Essa realidade pode ser também entendida como a *dialética da invisibilidade* porque todos sabem dos efeitos, mas não conseguem identificar a origem que está na essência do próprio sistema de exploração do trabalho.

A segunda premissa, a que tem o ser humano como centro das preocupações tem inúmeros teóricos que lutam na perspectiva de Marx e Engels conforme indica o próprio Sirio. “¿Que debo/debemos hacer?” para produção de alimentos na perspectiva da preservação da natureza, na saúde. As conclusões são a mesma de Sirio López Velasco: não há solução neste modo de produção, senão a luta pela superação do mesmo. Mas estes que lutam são também invisíveis ao sistema e, invisíveis também, entre os que lutam pelas mesmas causas, pelos mesmos objetivos. Entre os que lutam para superação deste sistema que consome seres humanos está também Alberto Feiden, pesquisador da EMBRAPA. Em seu artigo, publicado em 2005, p. 50 a 70, revista da mesma empresa de pesquisa, informa os objetivos dos produtores preocupados com o ecossistema e com a saúde da humanidade.

Originalmente, os produtores que adotavam os sistemas alternativos de produção o faziam por convicções pessoais, e movidas pelas preocupações com o meio ambiente e com a saúde. Por isso, os sistemas de produção eram estabelecidos com base num conjunto de procedimentos que envolvem a planta, o solo e as condições climáticas, tendo como objetivo a produção de alimentos saudáveis, com características e sabores originais (Baixado em 29/12/2020. Feiden, 2005, p. 54).

Vários pesquisadores na mesma linha de Alberto Feiden trabalham a pesquisa em contradição com o sistema produtivo, desvinculado da submissão da lógica do mercado pesquisando novas formas de produção, de acordo com os princípios da garantia da saúde e prolongamento da vida. No entanto, estes pesquisadores que estão preocupados com a vida, com o futuro da humanidade são pesquisadores marginais que caminham contra a lógica do mercado, são, portanto, invisíveis ao sistema e ao público que consome alimentos. Isto porque o conhecimento científico não está acessível ao público que produz alimentos, tão pouco está acessível aos trabalhadores que consomem produtos comprados diretamente do mercado. O que está acessível é o dinheiro, o lucro, a riqueza. Portanto, neste movimento também se evidencia a *dialética da invisibilidade*.

Mas há outro problema, inclusive nos produtores de alimentos orgânicos. Eles também planejam sua produção de acordo com a lógica do mercado, do lucro e acumulação de capital. Embora preocupado com a saúde, porém, esses produtos, na sociedade capitalista não são acessíveis aos trabalhadores de renda baixa, porque há agregação de valores pelo fato de serem alimentos saudáveis. Nas prateleiras dos mercados estão divididas as mercadorias transgênicas, por exemplo, são mais baratas, enquanto os produtos orgânicos são agregados valores do mercado. Essa é a principal razão da necessidade da superação deste modo de produção. Por isso, Sirio López Velasco e Alberto Feiden que são invisíveis uma para

o outro, ambos têm a mesma perspectiva teórica, qual seja, pensar uma sociedade de direitos iguais para os invisíveis da produção da existência humana, apontando a necessidade de um modelo de produção da seguinte forma:

Por sua vez, caracterizamos o *Ecomunitarismo* como uma ordem utópica socioambiental pós-capitalista (irrealizável no seu todo, mas indispensável guia para que a ação cotidiana tenha um sentido histórico claramente definido) composto de várias dimensões concomitantes e combinadas, como o são: a) uma economia ecológica e sem padrões, na qual os produtores livres livremente associados (segundo o determinam a primeira e a segunda normas fundamentais da ética) contribuam cada um segundo sua capacidade e recebam segundo sua necessidade, para se desenvolverem como indivíduos universais (combinando atividades braçais e intelectuais em tarefas alternadas e rotativas), preservando e regenerando a própria saúde e da natureza não humana com a qual interatuam; isto último implica no uso de energias limpas e renováveis (como são, por exemplo, a solar e a eólica), e a aplicação das “7 R” que consiste em refletir qual planeta queremos para nós e nossos sucessores, reivindicar a frugalidade ecológica rechaçando o consumismo, reduzir, reutilizar e reciclar insumos e resíduos, e revolucionar o capitalismo rumo ao ecomunitarismo, b) uma educação ambiental problematizadora que operando tanto na educação formal quanto na não formal socialmente generalizada forme novas pessoas imbuídas das três normas éticas fundamentais e da sua aplicação em todas as esferas da vida, incluindo a rica vida intercultural e uma educação sexual libertadora (que combata o machismo e a homofobia, e prove o livre prazer consensualmente compartilhado), uma educação física baseada no esporte formativo e cooperativo (em vez do crematístico, individualista e dependente de drogas, incentivada pelo capitalismo), e uma educação artística que promova a livre criatividade de cada pessoa e o desfrute cultivado da criatividade alheia e da beleza da natureza não humana preservada-regenerada, c) uma comunicação simétrica, que ponha em mãos de meios comunitários e/ou público (gerido comunitariamente) os atuais latifúndios da grande mídia privada, e faça de cada indivíduo no seio da comunidade um criador divulgador, tanto de

informação e notícias, como de artes e ciências, e, d) uma política de todos, baseada na maior dose possível de democracia direta e participativa na qual os espaços indispensáveis de democracia representativa que corresponda mante ou criar seja confiadas a representantes e revogáveis a qualquer momento pelos seus eleitores (impedindo-se a constituição de uma quadrilha de políticos profissionais do cidadão comum) (Velasco, 2017, p. 10 -11).

O utópico aqui não é no sentido idealista, é no mesmo sentido de apontar o horizonte com objetivos definidos, porém apoiado na realidade material da vida. Nesse horizonte estão os princípios éticos, do valor da vida ou do valor econômico para atender o mercado. Nesse momento está a tomada de decisão do dever ser, que devo fazer? Como devo agir? Para estar em conformidade com os princípios éticos de acordo com a necessidade da vida daqueles invisíveis que produzem a existência de toda a humanidade, mas não vivem com a dignidade de acordo com sua produção. O sentido utópico aqui tem a realidade como ponto de partida, uma direção a ser percorrida e os objetivos estão no bem maior da humanidade. Portanto, utopia aqui tem o sentido que Eduardo Galeano e Mario Benedetti anunciam. No livro *Ética e Revolución* de Carlos Núñez Hurtado ele apresenta a utopia como um princípio de justiça, um horizonte que coloca o ser humano em movimento em busca da igualdade econômica e da justiça social.

¿PARA QUÉ SIRVE LA UTOPIA? ... Yo también me lo pregunto siempre. Porque ella está en el horizonte. Y si yo camino dos pasos. Ella se aleja dos pasos. Y si yo me acerco diez pasos más allá. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve para caminar. (PARA QUE SERVE A UTOPIA? Eu também me pergunto sempre. Porque ela está no horizonte. E se eu caminho dois passos. Ela se alonga dois passos. E se eu avanço dez passos mais adiante. Para que serve a utopia? Para isso, serve para caminhar?) (Benedetti, apud Hurtado, 1998, p. 3).

A utopia que coloca em movimento, não apenas Sirio López Velasco e Alberto Feiden, mas todos os que lutam pela superação deste modo de produção. É a luta pela produção que preserve a natureza, o meio ambiente e o ecossistema de forma geral. É o momento de colocar em prática a pergunta “que devo/devemos fazer?” A preocupação com o meio ambiente e com a saúde é uma questão de segurança nacional, portanto, jamais um sistema nacional de produção poderia colocar a economia, o mercado e o lucro como prioridade. Segurança nacional significa garantia da vida digna para todos os membros da nação, portanto, o mercado externo, do ponto de vista da ética deveria ser também problema de saúde da humanidade.

Embora o projeto de agroecologia apresentado por Feiden fosse movido por convicções pessoais, todavia são pessoas que têm respeito pela vida, ao contrario dos produtores do agronegócio, que pensam exclusivamente nos lucros. Ao pensar exclusivamente no lucro, não importa acabar com a natureza, não importa a quantidade de veneno, não importa a vida dos trabalhadores empregados que trabalham com o veneno. Não há, portanto, princípios éticos nesta perspectiva. A produção agroecológica envolve a preocupação com a planta, o solo, as condições climáticas para manter a originalidade natural, incluindo sabor natural como fatores essenciais para garantia da saúde no processo final do consumo de alimentos. Mas enquanto persistir este modo de produção os trabalhadores e os operários não terão opção, não terão liberdade porque estão condicionados à lógica do sistema normativo da produção para o mercado, conforme indica Sirio López Velasco.

Esta condición debe caracterizarse a partir de las relaciones productivas vigentes en el capitalismo donde: a) el asalariado que se encuentra separado de las condiciones objetivas de realización de su capacidad de trabajo como

fuelle creadora de los bienes necesarios para su subsistencia sólo puede superar esa separación y lograr aquellos bienes vendiendo su capacidad de trabajo a capitalista, y, b) en la superación de esa separación mediante la forma citada “el trabajador como trabajador entra bajo el comando del capitalista “ y su “trabajo vivo... como ocupación, utilidad de la capacidad de trabajo a él comprada” pasa a pertenecer (junto con el material de trabajo y los instrumentos de producción) al capitalista. (Esta condição deve caracterizar-se a partir das relações produtivas vigentes no capitalismo onde: a) o assalariado que se encontra separado das condições objetivas de realização de sua capacidade de trabalho como fonte criadora dos bens necessários para sua subsistência só pode superar essa separação e conquistar aqueles bens vendendo sua força de trabalho ao capitalista; e, b) pela superação dessa separação, mediante a forma citada “o trabalhador como trabalhador entra sob comando do capitalista “e seu trabalho vivo... como ocupação, utilidade da capacidade de trabalho é comprada” passa pertencer (junto com o material de trabalho e os instrumentos de produção) ao capitalista) (Velasco, 1994, pp. 16-17).

Aqui está a essência do trabalho alienado. O trabalhador não tem liberdade de ação porque ele não pertence a si mesmo. Ao vender sua força de trabalho, vendeu-se a si mesmo, vendeu sua potencialidade criadora, vendeu seu poder de decisão. Que fazer? Que devo fazer? Que devemos fazer? Só uma alternativa! A luta pela superação deste modo de produção que consome seres humanos vivos. Mas esta não é uma luta individual. É uma luta coletiva, por isso a proposta de Feiden da produção Agroecológica e de Sirio López Velasco do *Ecomunitarismo*. Mas é precisodar visibilidade ao projeto de ambos, dar visibilidade, dar condições para unidade das lutas para superação deste sistema, construir a unidade para movimentar em direção à mesma utopia. É necessário da visibilidade para superar a *Dialética da Invisibilidade*. O problema central para construção destas duas perspectivas é a luta pela coletivização da terra que é um problema histórico.

Os problemas sociais têm origem na propriedade privada da terra. A propriedade privada da terra forjou duas classes sociais: a dos proprietários da terra; e, os despossuídos, os sem terras. Na origem dessas duas classes a luta pela vida se transformou na luta de classes e a luta de classe não é outra coisa senão a luta pela vida. A parcela da população que se apropriou das terras, utilizando-se, inclusive da força física para garantir a posse da terra, organizou a estrutura política do Estado e um aparato jurídico para garantir e legitimar o poder e a propriedade privada como direito. Por esta razão o manifesto comunista começa dizendo: “A história de todas as sociedades que já existiram é a história de lutas de classes” (MARX e ENGELS, 1998, p. 09). Antes do Manifesto Comunista Jean Jacques Rousseau havia mencionado na segunda parte do Discurso Sobre a Origem da Desigualdade Social:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrando-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou o gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor: estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém” (Rousseau, 1991, p. 259).

A apropriação das terras, a organização política e jurídica são ações históricas, obras da própria atividade humana, das disputas, no entanto é-nos apresentada como fator natural, ou obra da divindade, da vontade de um Deus. E não faltam literaturas para justificar a hierarquia da natureza humana, ou esse “Deus maligno” que privilegia uma pequena parcela da sociedade e deixa a maioria, na miséria, no infortúnio, disputando restos de alimentos, numa sociedade em que a própria natureza produz

alimentos em abundância. A partir da apropriação indébita dos meios de produção, sociedade de classe se transformou na negação do Ethos enquanto meio de produção da existência humana, e se transformou em instrumento de acumulação de riquezas através da exploração do trabalho. Estas relações são expressões da *Dialética da Invisibilidade*.

A condição para lutar por sua classe é a descoberta da qual classe se pertence. Opção de classe não é natural, implica estudos, conhecimento histórico das leis da natureza, dos princípios éticos, da história da humanidade e das relações sociais para produção da existência humana. No entanto, aqueles que produzem a existência humana através do trabalho são invisíveis para o poder político e econômico. Esses invisíveis foram sempre a preocupação e objeto de estudo de Sirio López Velasco ao longo de sua vida, por outro lado Sirio também é invisíveis para essa classe que vive do trabalho alienado, que em sua maioria pensam tal e qual seu opressor, porque a exploração vivenciada torna-se invisível pelo caráter alienado da consciência. A opção de classe é, para Velasco, um princípio ético.

Es entonces en la crítica transcendental de la pregunta “¿Qué debo hacer?” donde resolví apostar el esfuerzo para deducir las normas que fundamentan la opción-acción sociopolítica que es la mía desde 15 años. Esta crítica me llevó a la esfera de la producción. De ahí (y secundariamente a luz y por diferencia con la ética del discurso) el título de “Ética de la Producción” dado aquí a lo que entiendo que es la ética *“tout court*. E então em a crítica transcendental da pergunta “Que devo fazer?” onde resolvi apostar esforço para deduzir as normas que fundamentam opção-ação que é minha desde 15 anos. Esta crítica me levou a esfera da produção. Dai (y secundariamente a luz e por diferença coma ética do Discurso) o título de “Ética da Produção”, dado aqui o que entendo ser Ética e nada mais (Velasco, 1994, p. 11).

Como se nota, a partir de quinze anos Sirio já havia feito sua opção de classe, observado a distância entre o discurso de uma sociedade eticamente justa é opção-ação-prática por justiça social. Sirio lutou desde sua juventude por um país livre do imperialismo ianque, lutou pela rala emancipação, sonhou com reforma agrária, reforma urbana, com educação, saúde e habitação para todos. Foi militante do MLN – Tupamaros enquanto estudante de medicina. Mas o golpe militar com a força do imperialismo retirou todas as perspectivas da população do Uruguai. Parte dos militantes se refugiou na Europa e lá ele teve contado com refugiados dos países socialistas. Esses encontros e desencontros, encantos e desencantos contribuíram para reformulação de conceitos teóricos, relacionado aos princípios prático do postulado da concepção dos países do chamado socialismo real. Naquele momento evoluiu para a construção dos princípios teóricos do “*Ecomunitarismo*”, com sólida concepção democrática, mas com perspectiva de uma infinita luta por uma educação ambiental para que se construa noção sólida da necessidade do conhecimento científico para produzir a consciência da necessidade do equilíbrio de: ser humano – natureza – natureza – ser humano.

Toda sua produção teórica é o resultado do acúmulo de estudo sobre a história da humanidade, sobre as formas de organização social, política e econômica, numa dimensão de totalidade, que significa o entendimento das categorias universais, porém, observando as carências humanas produzidas pelo sistema capitalista, que privilegia a ganância e o infinito direito de acumular capital através da exploração do trabalhador. O projeto *Ecomunitarismo* é uma proposta de organização para superação do modo de produção capitalista. É o modo de organizar a produção e as relações humanas em harmonia com a natureza. Porém esse projeto não será possível neste modo de produção, por esta razão a necessária luta pela superação deste modelo econômico.

Denomino Ecomunitarismo al régimen comunitario poscapitalista capaz de pautar las relaciones inter-humanas y entre los seres humanos y la naturaleza por las normas éticas que hemos deducido transcendentemente a partir de la gramática de la pregunta “¿Qué debo/debemos hacer?” Denomino Ecomunitarismo o regime comunitário pós-capitalista capaz de pautar as relações inter-humanas e entre os seres humanos e a natureza por normas éticas que temos deduzido transcendentemente a partir da gramática da pergunta “Que devo/devemos fazer? (Velasco, 2000, p. 14).

Em seu exílio Velasco observou os limites da organização econômica dos países que fizeram a Revolução para superação o modo de produção capitalista. Entre os problemas que se evidenciaram em sua estadia na Europa estão os da educação, para compreensão dos sistemas ecológicos e as leis da natureza; as leis gerais da ética, como as regras normativas para os relacionamentos humanos e com a natureza; e, os princípios da liberdade e democracia. Por isso, em cada decisão estão presentes os questionamentos: Que devo fazer? Ou o que devermos fazer? Primeiro o “Eu”, como individualidade, mas como não sou um sujeito isolado, estou inserido numa comunidade, portanto a segunda questão: “Que devemos fazer?”, ou, como devemos agir diante dos desafios impostos por este modo de produção?

Um novo sistema de produção é uma exigência histórica para a humanidade. O sistema produtivo neste modelo econômico é apenas para o mercado. Não existem vidas humanas. O horizonte é a produção em quantidade, lucro é o fim último, não importa os meios. Neste caso, o meio ambiente. Não importa se o meio ambiente será preservado ou destruído, como acompanhamos as queimadas na região amazônica e as ações dos madeireiros nestes últimos tempos. Também não importa as consequências para a vida. Por isso, destrói-se o meio ambiente, se utiliza

de agrotóxico para produção de alimentos que chegam até a mesa do trabalhador; especialmente os alimentos mais baratos são os que contribuem para destruição da vida, produzindo novas doenças.

Pelos estudos e pesquisas realizadas por Alberto Feiden, seria necessário manter a floresta intacta no planalto e planejar a produção nas ladeiras, laterais e planícies, mantendo floresta nas margens dos rios. Assim, a terra, água e floresta, que estão em constantes trocas de elementos químicos, continuam interagindo e mantendo a distribuição da água e produzindo as chuvas necessárias para recompor os lenções freáticos. O choque térmico entre frio e calor produz o vento, neste sentido, desde Platão vem sendo reforçado a importância do conhecimento da astronomia para agricultura. Mas somente noutro modo de produção, o pós-capitalismo será possível esse planejamento. Isto porque com esse plano geral as cidades que ficam no topo de um planalto não poderiam existir, porque o concreto e o asfalto evitam a penetração da água no subsolo. Exemplo típico são as cidades de Cascavel e Guaraniáçu Paraná. Cascavel é uma cidade com mais de 400 nascentes de água. Ao norte são afluentes do rio Piquiri, que é um grande afluente do rio Paraná, ao sul afluente do rio Iguaçu.

No topo da floresta deveria haver a vegetação, de acordo com o solo, assim se forma as florestas. Quanto há terra, há probabilidade de árvores coníferas, árvores altas que protegem o solo, porque na proporção que o vegetal vai crescendo verticalmente, também penetrando no solo na mesma proporção que cresce verticalmente. São árvores que mantem a floresta e dificilmente o vento derruba. Uma árvore desse porte, um madeireiro capitalista vê nela possibilidade de derrubar, industrializar e transformar em mercadoria. Enquanto, noutro sistema a maioria dessas árvores fornecem alimentos e mantém a floresta intacta, preservando a vegetação rasteira e mantendo o solo e preservando também os animais.

Mas a racionalidade do burguês é apenas nos limites do capital. Ele tira a vegetação, limpa o solo, elimina as nascentes, elimina a possibilidade da preservação por mais tempo, elimina a possibilidade de conservar a água, que desce pelas laterais irrigando gradativamente o espaço da produção natural e da agrofloresta.

Segundo Alberto Feiden há três econsistemas: a terra, a floresta e as águas. Os três são produtores de alimentos naturais. A intervenção humana deveria ser apenas o trabalho para coletar alimentos, ou intervir no processo sem agredir o ecossistema, obedecendo respeitando a natureza para produzir alimentos sem introdução de elementos estranhos ao próprio sistema, tais como os componentes químicos. Esses três ecossistemas estão em constante movimento interagindo entre si. A floresta mantém a fertilidade da terra, a água é a corrente sanguínea que mantém a vida da natureza. A destruição da floresta implica no desequilíbrio de todo o ecossistema. Por isso a perspectiva de Sirio López Velasco e de Alberto Feiden, é da impossibilidade da ação ética neste modo de produção.

Tomando como princípio o referencial da ética de Sirio López Velasco: “Que devo/devemos fazer?”, questões estas que vale apenas para aqueles que lutam para superação do capitalismo. A resposta para ação: que fazer? Como fazer para preservar o meio ambiente? O capitalista não faz essa pergunta, ele vê na floresta valor de troca, pensa como explorar a força de trabalho para colocar a força bruta de um trabalhador para destruir. Por isso não se pode usar o termo genericamente “o homem destrói a natureza”! Porque é o representante do capital que destrói. Em todos seus tratados, Sirio López Velasco se preocupou com a ética, com o princípio da ação comunicativa, para construção da justiça. Um diálogo entre duas vertentes do pensamento da América Latina: Teologia da libertação e Filosofia da libertação trazem esses princípios, com viés

prático e/ou teórico. Em um artigo publicado na Revista de Filosofia: “Nova Fase” (2001) Raúl-Fornet Betencourt traz em voga essas duas linhas de atuação teórica e prática como instrumento de reflexão sobre a miséria humana.

Inversión de las prioridades e las racionalidades filosóficas: Entiendo por esto sobre todo el cambio fundamental que se da en la filosofía de la liberación en el momento que esta se constituye sobre la experiencia que lo primero no es la llamada razón teórica sino la razón práctica concreta que busca responder a la cuestión de cómo hacer justicia al otro. Esta priorización de la experiencia ética y sus consecuencia para el trabajo reflexivo de la filosofía me parece que está también en conexión de la teología de la liberación, y especialmente con su esfuerzo por constituirse en la praxis de una fé que reclama, por esencia del misterio divino que la pro-voca, la salvación de la vida del pobre

A inversão das prioridades e das racionalidades filosóficas: Entendo por isso sobre toda a mudança de fundamento que se dá na filosofia da libertação no momento que esta se constitui sobre a experiência do primeiro como razão teórica senão da razão prática concreta que busca responder como fazer justiça ao outro. Estas prioridades de experiência ética e suas consequências para o trabalho da filosofia, me parece que está também em conexão com a teologia da libertação, e especialmente com seu esforço por constituir-se na práxis da fé que reclama, pela essência do mistério divino que pro-voca a salvação da vida do pobre (Betancourt, 2001, p. 54).

A concepção do “*Ecomunitarismo*” proposta por Sirio não será considerada enquanto persistir o modo de produção capitalista. Porque o capitalista não pensa no pobre porque são eles que produzem os pobres. Somente com a superação do modo de produção capitalista será possível projetar a produção da existência humana de acordo com o equilíbrio da natureza. A compreensão do sistema ambiental parece ser distante aos olhos de quem estuda apenas para conseguir uma profissão e atender interesses econômicos deste sistema.

Os fundamentos da Filosofia da Educação são uma relação orgânica com os princípios teóricos das ciências que tem como finalidade preservar a vida. “Su novedad consiste en introducir conceptos que transeinden la física convencional, especialmente la teoría de la información”. (Sua novidade consiste em introduzir conceitos que transcendem a física convencional, especialmente os da teoria da informação). (Velasco, 2003, p. 76). Por essa concepção será necessária também mudanças na perspectiva da educação. Conhecer as perspectivas de educação que projetam seres humanos para viver neste universo, que é tão grande e com muitos recursos naturais, mas está em disputa pela infinita ganância da acumulação capitalista. Nessa obra está uma excelente perspectiva de diálogo entre o educador e educando para construção de uma sociedade essencialmente humana e emancipada. Todavia, não há possibilidade de emancipação sem investimento na educação para os invisíveis. Essa é a tarefa dos teóricos práticos, na perspectiva apontada por Sirio López Velasco.

Na base do sistema produtivo, pela lógica da economia de mercado não há condições para preservar a natureza e o meio ambiente. Já está comprovado pela ciência que o desmatamento contribui com o fim das nascentes, porque não há florestas para preservar as águas no subsolo. Em outro sistema econômico as florestas no topo de uma montanha serão preservadas, porque dessa preservação das florestas no topo das montanhas estariam também preservadas as nascentes que distribuirão águas pelas ladeiras e formarão os pequenos e grandes rios. A distribuição ladeira a baixo seria a forma gradativa de irrigação natural das plantas que estarão distribuídas nas laterais das montanhas. Nesse planejamento teria a produção da agroflorestal. Uma espécie de produção limítrofe, entre a terra preparada exclusivamente para a plantação e a floresta que se mantém intacta com objetivo de manter o ecossistema.

Este trabalho não tem a intenção de ser um estudo conclusivo e nem tem possibilidade para isso. É apenas um referencial, um convite para tornar visíveis as publicações teóricas e filosóficas de Sirio López Velasco. Ao mesmo tempo para apontar a necessidade de retomar os estudos de Marx, mas focado na necessidade de estudar a realidade da América Latina. Em seus trabalhos acadêmicos se evidencia sua opção de classe; uma vinculação orgânica com os trabalhadores vinculados ao sistema produtivo, trabalhadores invisíveis que produz o valor de troca, mas fica até mesmo sem o valor de uso, embora sendo produto do seu trabalho. Ao mesmo tempo em que conhecemos os fundamentos de *Ecomunitarismo* defendido por Sirio, também apontamos a produção teórica Sobre Agroecologia de Alberto Feiden, ambos invisíveis uma para outro. Assim, sendo, é possível afirmar que, provavelmente há muitas pessoas invisíveis lutando pela mesma causa, pela mesma utopia, caminhando na mesma direção lutando pela superação do capitalismo. A questão posta para orientar as lutas é: “Que fazer? Que devemos fazer”? Para aproximar todos os que lutam pela mesma causa.

## Referências

- BETANCOURT, Raúl-Fornet. *Incidência de la teologia de la liberacion em la filosofia latinoamericana*, Revista de Filosofia, Nova Fase, Ano II, nº. 2, 2001.
- HURTADO, C. N. *La Revolucion Ética*, ed. Indec. Guadalajara, Jalisco, México Outubro de 1988.
- VELASCO. S. López. *Ética de La Liberación: Política Sócio - Ambiental Ecomunitarismo*, EDGRAF, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul 2000.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. [recurso eletrônico], Disponível em: <http://www.editorafi.org> Editorafi Porto Alegre RS 2017.

\_\_\_\_\_. *Ética de La Producción: Fundamentos*, CEFIL, Campo Grande MS. 1994.

<https://www.bdpa.cnptia.embrapa.br/consulta/busca?b=ad&id=628546&biblioteca=vazio&busca=autoria:%22FEIDEN,%20A.%22&qFacets=autoria:%22FEIDEN,%20A.%22&sort=&paginacao=t&paginaAtual=1> (baixado em 29/12/2020)

## Ética da Produção e Econômica Transcendental

*Euclides Mance*<sup>1</sup>

### Introdução

Nesta seção homenageamos a Sirio López Velasco, problematizando alguns aspectos da obra do autor. Imaginamos não haver melhor homenagem a fazer a um filósofo que filosofar a partir de sua obra. A crítica é sempre inerente à filosofia e, sem ela, filosofar é impossível.

Retomamos aqui algumas reflexões sobre o livro *Ética da Produção*, as quais enviamos ao autor após a publicação dessa obra, como uma contribuição à reflexão de suas teses. Entre outros pontos, abordaremos dois aspectos centrais dessa reflexão: a figura lógica dos quase-raciocínios-causais e a passagem entre o transcendental e o histórico em seus processos dedutivos.

### 1. Os Fundamentos da Ética da Produção em Sirio López Velasco

Em seu livro *Ética da Produção*, Sirio López Velasco busca deduzir transcendentalmente as condições requeridas para existência de uma comunidade ética de comunicação. Afirma que, no espaço produtivo de uma sociedade capitalista, é impossível que as comunidades de comunicação, como pretendem Apel e Habermas, sejam éticas. Pois, na esfera da produção capitalista, o trabalhador empregado não está na posição de argumentar e decidir sobre como deve ser realizada a produção e a repartição do valor produzido com seu trabalho, não está na posição de

---

<sup>1</sup> (Brasil, euclidesmance@yahoo.com)

comandar o processo produtivo e distributivo do valor econômico por ele criado, mas de cumprir a determinação que lhe é dirigida pelos prepostos do capital.

Referindo-se a esse livro, destaca Ricardo Timm de Souza (1996, p.125), que

implicitamente está presente no conjunto a ideia de fundo da *insuficiência* das éticas correntes para um enfrentamento exitoso da Totalidade vigente, entendida sempre, na tradição de Marx, como sendo o capitalismo. [...] Em diálogo especialmente com a Ética do Discurso, é evidenciada a não-efetivação de uma crítica prévia das condições *produtivas* vigentes na sociedade tornada global.

Diante disso o autor investiga quais seriam as condições materiais necessárias para a existência de uma comunidade ética de comunicação. E considerando as bases ecológicas e econômicas que estão supostas como condição para que o sujeito possa fazer a pergunta “o que eu devo fazer?”, o autor deduz a necessidade de uma *comunidade ética de produção*, como condição necessária para a existência de uma *comunidade ética de comunicação*. Nas palavras de Souza (1996, p.126),

[...] propõe-se a necessidade da construção dos “fundamentos” da Ética da Produção, como *conditio sine qua non* do a priori de argumentação apresentado como pedra fundamental da Ética do Discurso. [...] A grande intuição que pervade todo o trabalho dá-se no discurso a partir da síntese criativa que se estabelece desde a tríade Lógica-Ética-Filosofia da Linguagem. [...] Os atos de fala austrianos em seus diversos aspectos, são analisados e combinados a partir de parâmetros da lógica formal desenvolvida para além das formalizações tradicionais, onde o “condicional ‘porque’”, um condicional “não-veritativo” e por isso não integrado à tradição da lógica binária, assume um papel condutor da reflexão, servindo de cópula entre “enunciados” da lógica clássica e “imperativos” [*obligativos*] éticos da Filosofia da Linguagem,

configurando assim um “quase-raciocínio causal” que representa a nova fusão lógico-linguística que irá, segundo o autor, fundamentar a Ética da Produção.

Em linhas gerais, a pergunta básica da ética, “o que eu devo fazer?”, supõe alguns elementos que seriam dedutíveis transcendentemente: supõe que o indivíduo tenha uma certa maturidade e que sua sobrevivência esteja garantida dignamente para que possa fazer tal pergunta. E como condição de tais elementos temos que: uma parte da natureza deve ser saudável e que uma parte saudável da natureza deve ser apropriada em um processo produtivo; e que o sujeito deve receber uma parcela do que é produzido, para poder satisfazer as suas necessidades, para então poder fazer a pergunta “Que devo fazer?”. Comenta Souza que (1996, p.126-127)

[...] a presença do imperativo ético proposto como *questão fundamental* na forma kantiana de “O que devo fazer?” assume seu posto inequívoco na reflexão [...]. // O trabalho especulativo alcança uma de suas culminâncias na expressão da primeira norma da Ética da Produção: “Devo zelar por uma natureza sã do ponto de vista produtivo *porque* ‘a natureza exterior é sã desde o ponto de vista produtivo’ é condição de ‘eu sou um ser humano’ e ‘eu faço a pergunta: *O que devo fazer?*’” *Aí* estão presentes todas as matérias primas da especulação: a questão kantiana original, a imbricação lógico-formal, o pano de fundo ético radical e a metalógica linguística enunciativa. Desde a questão ética original *retroage* o raciocínio na direção das condições de possibilidade desta questão original, pela intermediação lógica do conceito especial *porque*. [...] // O segundo ponto culminante dá-se na exposição da segunda norma da Ética da Produção: “Devo garantir a sobrevivência de cada ser humano porque cada ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição para que eu faça a pergunta ‘o que devo fazer?’” *Aqui* são as formalidades sentenciais abandonadas em nome da coerência interna do raciocínio e da busca direta das condições últimas de postulação da questão “o que devo fazer”.

Essa posição, argumentada transcendentemente, demonstra que sob as relações de produção e apropriação capitalistas, a empostação de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel – de estabelecer argumentativamente aquilo que é ético nas comunidades reais de comunicação já realizadas – não se sustenta, sendo necessário haver a socialização da produção e da apropriação, sem o que os acordos comunicativos a que se chegue no seio dessas comunidades não estarão sustentados por relações éticas na esfera da produção. Conforme Souza (1996, p.127),

As duas normas definem sem maiores dificuldades o pressuposto maior subjacente tanto às conclusões como aos delicados raciocínios que levaram a elas. *Trata-se da crença radical na postulação ética original como fundamento da realidade mesma, seja no nível da operatividade humana produtiva – no primeiro caso – como no nível de uma “proto-ética” primordial, que se propõe previamente à primeira questão ética, como se dá no segundo caso – onde a formulação lógica “o que devo fazer” não serve mais do que antessala ao imperativo de garantia de sobrevivência de todo e qualquer ser humano.*

Assim, para além da *Ética do Discurso*, López Velasco elabora uma *Ética da Produção*, que lança as bases de seu *ecomunitarismo*.

## **2. Transcendental e Dedução Transcendental**

Um primeiro aspecto a problematizar são os conceitos de Transcendental e de Dedução Transcendental, empregados pelo autor em sua *Ética da Produção*.

### **2.1 Uma Transcendentalidade Não-Kantiana**

A dedução transcendental é um dos temas centrais da *Crítica da Razão Pura*. Kant (1974a, p.76) a distingue da dedução empírica:

[...] denomino *dedução transcendental* a explicação da maneira como conceitos *a priori* podem relacionar-se com objetos, e distingo-a da dedução *empírica*, que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma, e diz respeito, portanto, não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu.

Em Kant as categorias transcendentais do entendimento resultam de um processo analítico-dedutivo de estudo, ao âmbito da razão pura, das formas dos juízos. Kant deduz transcendentemente as categorias das formas lógicas do juízo e delas são derivadas os predicáveis do entendimento puro. As categorias podem ser definidas como os conceitos puros do entendimento. O pensamento da intuição sensível por meio das categorias é possível porque há o sujeito transcendental, a consciência unitária ou unidade transcendental da apercepção<sup>2</sup>. Conforme Kant (1974b, p.76), “as ideias transcendentais expressam, portanto, a determinação própria da razão, a saber, como um princípio da unidade sistemática do uso do entendimento”<sup>3</sup>.

Afirmar que o *transcendental* é condição para o conhecimento é supor o “*eu penso*”, que Kant admite na apercepção. Mas se as intuições sensíveis são heterogêneas aos conceitos puros do entendimento, como estabelecer a mediação entre os elementos provenientes da percepção sensível – a aparência – e os conceitos ao nível transcendental? Se as categorias não se aplicarem aos fenômenos, não há como realizar juízos – com caráter

---

2 Conforme José Ferrater Mora (1990, p.729A), “a dedução transcendental tem justamente por objeto mostrar as condições *a priori* da experiência possível em geral como condições da possibilidade dos objetos da experiência (enquanto objetos de conhecimento). Não é uma imposição de algo ‘subjetivo’ à ‘realidade’. Não é uma derivação lógica de um princípio. (...) É um modo de mostrar como se constitui o objeto como objeto de conhecimento enquanto tal objeto em geral se encontre ligado aos objetos reais empíricos”.

3 Em uma passagem da Crítica da Razão Pura, afirma Kant (1974a, p.80): “A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* possui, portanto, um princípio, ao qual a inteira investigação deve endereçar-se, a saber, que eles devem ser conhecidos como condição *a priori* da possibilidade da experiência (seja da intuição, que é encontrada nela, seja do pensamento). Conceitos, que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência, são justamente por isso necessários.”.

universal e necessário – sobre estes. Mas como aplicar as categorias transcendentais ao fenômeno que resulta da experiência empírica?

Considerando tal dificuldade de aplicação das categorias puras do entendimento ao fenômeno que resulta da posição das categorias da sensibilidade sobre as aparências dadas, Kant conclui que a articulação entre o transcendental e o fenomênico exigia a mediação de algo simultaneamente e parcialmente homogêneo à categoria transcendental e à aparência. Tal mediação é o que denominou de esquema transcendental, que promove a subsunção das aparências sob as categorias <sup>4</sup>. Heidegger destacará que a partir desta elaboração sobre os esquemas seria possível a construção de uma nova metafísica <sup>5</sup>.

Transcendental assim tanto possui o caráter de uma exigência própria ao funcionamento da razão, e sendo assim, possui um caráter universal suprafenomênico e, portanto, supra-histórico – no caso das categorias do entendimento, que não podem ser diferentes do que são –, como também pode ser compreendido como o processo de dedução necessária de um elemento que se aplique ao fenômeno como os esquemas transcendentais.

Em sua ética da produção Sirio López Velasco concebe o procedimento transcendental como um processo de deduções necessárias ao âmbito da razão. Partindo deste processo de deduções busca chegar às

---

4 O esquema é produto da imaginação, mas não é imagem. Exemplificando analisemos o esquema da causalidade. Uma pura forma lógica do juízo, como a hipotética, não afirma nada sobre a realidade, sendo preciso derivar a categoria de relação, causalidade e dependência. Contudo, a categoria de relação não pode ser aplicada diretamente aos fenômenos que embora regularmente apresentem uma sucessão temporal, não nos dão, como fenômenos, um laço causal necessário e universal. A ideia da causa não se origina, então, das categorias do entendimento, mas é constituída a partir de um esquema da imaginação, que se torna elemento mediador entre a categoria e a aparência, possibilitando a afirmação de que há sucessão temporal conforme uma regra estabelecida a priori pelo entendimento. Exemplo de outros esquemas são o número como esquema da magnitude (quantidade) e a permanência do real no tempo como esquema da substância. Cf. Ferrater Mora (1990, p.1023 AB)

5 A doutrina do esquematismo foi motivo de muitas controvérsias entre os estudiosos de Kant. Merece destaque a posição de Heidegger (1973, p.79-89) sobre o assunto para quem o problema do esquematismo dos conceitos puros do entendimento é uma questão sobre a natureza última do conhecimento ontológico.

condições de possibilidade da pergunta “Que devo fazer?”. Embora o processo que busque se pretenda transcendental, chega a condições históricas para a própria existência do procedimento transcendental. O trânsito da razão pura para a dinâmica dialética da história, contudo, não se faz sem problemas, parecendo residir em intuições quase cartesianas. Analogamente, da mesma forma que, em Descartes, é necessária a existência de Deus para que possamos ter a ideia do infinito, é necessária, em López Velasco, a existência de uma natureza sadia que seja objeto do trabalho-consumo para que se possa dizer “Que devo fazer?”. Contudo Kant (1974a, p.76) não aceita a dedução transcendental do que é não-transcendental – pois como vimos, ele distingue a dedução transcendental da “[...] dedução *empírica*, que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma”. Não se pode deduzir transcendentalmente a existência real de uma natureza saudável, que somente poderia ser afirmada como tal a partir da experiência empírica. Pois um juízo categórico sobre o haver real de algo externo à consciência supõe a experiência da coisa-em-si, supõe o nómeno que integra o que é dado pela experiência e o que posto pela sensibilidade, supõe o fenômeno a ser compreendido pelo entendimento. Desse modo, afirmar a existência real de uma natureza saudável extrapola os limites da dedução transcendental no âmbito da razão pura, que trabalha com conceitos e princípios assumidos a priori; fora das deduções transcendentais sobre o próprio procedimento da razão, os demais conhecimentos devem ser operados sobre o que for fenomênico<sup>6</sup>.

---

6 A própria dedução da existência de um Eu Transcendental como entidade real a partir da evidência da espontaneidade do entendimento na apercepção foi duramente questionada pelos kantianos como uma extrapolação dos próprios limites da razão. Este “erro filosófico” de hipostasiar injustificadamente relações lógicas e metodológicas – independente de qualquer fenômeno – teria sido a base possibilitante – conjuntamente a outros elementos – do surgimento da dialética hegeliana, superando a espontaneidade de um Eu Transcendental, hipostasiado, em um Espírito que passaria as diversas subjetividades como momentos da história universal. Da hipostasição de relações lógicas e metodológicas, resultaria que, em ambos os casos, ideias são “[...] transformadas em algo de substancial. Assim aparece, no lugar da ideia de um todo absoluto, o *absoluto* e, no lugar da ideia da totalidade dos

## 2.2 Uma Transcendentalidade Não-Apeliana

Apel demonstrou que supomos a vigência de algumas condições transcendentais quando argumentamos, tais como uma *racionalidade mínima*, isto é, que o argumento não seja contraditório, e uma *ética mínima*, isto é, que se considere qualquer argumentante como estando nas mesmas condições de defender sua posição com pretensão de validade. Tais condições resultariam da análise transcendental da argumentação, nos limites estritos da razão.

Contudo, quando López Velasco deduz condições históricas universais, como as condições materiais necessárias para o próprio funcionamento transcendental da razão, que são condições requeridas para que o sujeito possa fazer a pergunta “o que eu devo fazer?”, ele não transitará de um paradigma transcendental a um paradigma dialético-histórico e vice-versa, nos quais seriam estabelecidas proposições de vigência universal mutuamente implicadas, embora os fundamentos de tais paradigmas seriam mutuamente excludentes?

Em sua reflexão, o autor investiga quais seriam as condições materiais necessárias para a existência de uma comunidade ética de comunicação. E considerando as bases ecológicas e econômicas que estão supostas como condição para que o sujeito possa fazer a pergunta “o que eu devo fazer?”, o autor deduz a necessidade de uma *comunidade ética de produção*, como condição necessária para a existência de uma *comunidade ética de comunicação*.

---

princípios de uma teoria da realidade experimental, a *essência da realidade*”. (RÖD, 1984, p.7). Embora defensável, a posição de Röd, desde a análise genética que desenvolve, é igualmente questionável, na medida em que não apresenta as inconsistências internas de um certo paradigma ou as anomalias que enfrenta, mas, pressupondo um determinado paradigma como verdadeiro, dissecou os demais. Ora, se forem seccionadas as mediações entre lógica, ontologia e metodologia, as dialéticas elaboradas sobre o movimento histórico perderão toda sua sustentação. Por outro lado se exigirmos que todo trabalho analítico considere as mediações entre lógica, ontologia e metodologia, o trabalho de Wolfgang Röd não se sustentará. Aqui sim está colocada, efetivamente, a disputa entre o transcendental e o histórico, entre a razão pura e a práxis.

Sob o paradigma transcendental, a universalidade da razão é afirmada com base na postulação de que a estrutura cognitiva do ser humano é universal, sendo a faculdade de pensar idêntica em cada ser humano individualmente, participando todos eles de uma mesma condição de seres racionais, concluindo-se, portanto, que tudo aquilo que qualquer ser humano afirmar, respeitando os princípios e limites legítimos da razão, teria vigência universal para todos os seres humanos, pois do contrário, não haveria como exigir-se o cumprimento por terceiros de qualquer norma moral resultante de algum obrigativo válido.

Contudo, ou bem aceitamos a universalidade aos moldes transcendentais, em que a validade de elementos deduzidos mantêm-se tal qual para todos os seres humanos por eles participarem de uma mesma razão; ou bem aceitamos a universalidade aos moldes histórico-dialéticos, em que a verdade do que é *histórico* não pode ser deduzida da razão, mas afirmada a partir do conhecimento conceitual do devir da realidade, em seu contínuo movimento de transformação, seja pela ação da própria natureza seja pela práxis dos seres humanos.

Dessa forma, abordar o capitalismo de modo *dialético*, para afirmar a ausência das condições materiais de realização da comunidade de comunicação ética, justificando, então, a necessidade de deduzir *transcendentalmente* os fundamentos da ética a partir da produção material, não pareceria apropriado, pois as bases paradigmáticas de ambos os procedimentos, transitando entre o dialético e o transcendental, parecem incompatíveis.

### **2.3 A transcendentalidade López-Velasquiana**

Em nosso ver, a validade das *deduções transcendentais* de López Velasco necessitaria ser demonstrada. Se há uma inovação na linguagem e o caráter transcendental significar a dedução necessária nos limites de

uma razão dialética, independentemente das dinâmicas concretas da história, seria preciso perguntar se o modelo lógico, utilizado em tal procedimento – que é próprio da cultura ocidental – poderia concluir as consequências por ele extraídas e se, o podendo, tal procedimento poderia servir de paradigma para desdobrar as exigências supostas ao que “devo fazer?” em âmbito universal, sem considerar as singularidades das diversas culturas, que são necessariamente históricas, problema que o autor parece abreviar ao referir-se ao resultado da reflexão ética que responde à pergunta “que devo fazer?” como “resposta unitária (pelo menos no seio da chamada ‘cultura ocidental’)” (López Velasco, 1994, p.54).

Assim, uma *resposta unitária* não seria necessariamente universal, embora pudesse ser transcendentemente deduzida – cabendo explicitar, pois, o sentido próprio dessa dedução transcendental, que *não é kantiano*, por extrapolar o plano da razão pura, em que se explica como os conceitos a priori relacionam-se com objetos do conhecimento, e por adentrar no plano empírico, ao deduzir a existência de objetos cuja realidade somente se pode afirmar a partir da experiência sensível; *nem apeliانو*, por extrapolar o plano da razão comunicativa, ao afirmar, como transcendentemente necessários, elementos históricos postos como condição de possibilidade da própria comunidade de comunicação – como a real existência de uma *natureza saudável do ponto de vista produtivo*, por exemplo.

### **3. O Operador Condicional e a Tabela de Valores de Verdade.**

Conforme o autor, se o que precede o operador *porque* é “um ato dotado de força ilocucionária” que se consubstancia como um compromisso sob a forma de uma locução ética denominada “obrigativo”, ele não pode ser nem verdadeiro nem falso, porque verdadeiro ou falso

são atributos de constativos e não de performativos (López Velasco, 1994, p.55). Apenas podemos afirmar que sua felicidade ou infelicidade depende da falsidade ou verdade do “enunciado” que sucede ao operador, desde que, sendo verdadeiro tal enunciado não se tenha ainda concebido um outro enunciado que o possa refutar, solapando a justificativa do obrigativo.

A justificativa do obrigativo poderia ser argumentada na *forma condicional*. Se observarmos sua tabela de verdade, verificamos que a mesma corresponde à forma inversa da relação conhecida como implicação.

IMPLICAÇÃO			CONDIÇÃO		
p	q	$p \Rightarrow q$	p	q	$p * q$
V	V	V	V	V	V
F	V	V	V	F	V
V	F	F	F	V	F
F	F	V	F	F	V

Ao que vemos, a figura “condicional” parece construir-se como um espelho da figura de “implicação”. A diferença é que na primeira figura, a de *implicação*, trata-se de uma necessidade, que não é negada na segunda ou na quarta linhas porque  $p$  seja falsa, sendo apenas negada na terceira, porque estando dada a verdade de  $p$  seguir-se-ia como necessária a verdade de  $q$ . Por outro, lado a figura *condicional*, proposta por López Velasco, faz o raciocínio inverso, buscando em  $p$  o fundamento condicional de  $q$  e não em  $q$  o resultado implicativo de  $p$ . Contudo, não parece válido aceitar que, na 4ª linha dessa figura “[...] a falsidade de ambas não desminta a afirmação de que a verdade de ‘p’ é condição da verdade de ‘q’ (melhor, o confirma por ‘via negativa’)” (López Velasco, 1994, p.49). Essa confirmação por via negativa, somente seria válida se se tratasse de uma

condição suficiente, mas não o seria se se tratasse apenas de uma condição necessária. Vejamos um exemplo.

Sob a figura da *implicação*, a existência da chama implica a existência do combustível. Mas é igualmente verdadeiro que possa não haver chama, havendo ou não combustível. Mas se a proposição afirmar que há chama, mas não há combustível, então é falsa, pois não pode haver chama sem combustível.

Sob a figura da *condição*, a existência do combustível é condição da chama. Nesse caso se a proposição afirmar que *não há combustível* mas *há chama*, a proposição é falsa, pois o combustível é condição da chama. Se a proposição afirmar que *não há combustível* e *não há chama* é verdadeira; contudo, não confirma a condição por via negativa. Pois mesmo havendo combustível, não é necessário que haja chama, pois o combustível não é condição suficiente para a sua existência. Para que haja chama, também é necessário o oxigênio. Sob a figura da implicação, se temos chama, necessariamente temos combustível. Mas sob a figura condicional, se temos combustível pode não haver chama, ainda que o combustível seja condição da chama.

Mas se a condição entre ‘p’ e ‘q’ fosse uma condição suficiente, uma implicação bicondicional, como na seguinte expressão, “se há algum credor, então há algum devedor”, o que ocorreria com essa tabela de verdade condicional? A primeira, terceira e quarta linhas permaneceriam corretas, pois (1) havendo credor há devedor, (3) não havendo credor a existência de um devedor seria falsa e (4) não havendo credor não pode haver devedor. Mas a segunda linha estaria errada, pois dá como verdadeiro que possa haver credor e não haver devedor.

Curiosamente, operando com o condicional, o autor formaliza um raciocínio do Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, evidenciando o procedimento argumentativo kantiano:

Premissa 1: O homem é sujeito moral.

Premissa 2: O homem é livre, é condição de O homem é sujeito moral.

Conclusão: O homem é livre. (López Velasco, 1994, p.50)

A frase de Kant (1959, p.20), entretanto, afirma o seguinte:

A liberdade, porém, é por sua vez a única entre todas as ideias da razão especulativa cuja possibilidade a priori conhecemos [*wissen*] sem penetrá-la [*einzusehen*] contudo, porque ela constitui a condição da lei moral, lei que conhecemos.

Mas, justamente por tratar a liberdade como condição da lei moral, Kant introduz uma nota de rodapé, para explicar-se:

Para que alguém não julgue encontrar aqui inconseqüências, pelo fato de agora denominar a liberdade condição da lei moral e logo mais, neste mesmo tratado, afirmar-se que a lei moral é a condição sob a qual podemos adquirir consciência da liberdade, quero lembrar aqui apenas que a liberdade é indubitavelmente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Se a lei moral não fosse, em nossa razão, pensada anteriormente com clareza, não poderíamos nunca julgarmo-nos como autorizados a admitir alguma coisa tal como é a liberdade (ainda quando esta não se contradiz). Mas se não houvesse qualquer liberdade, de forma alguma poderia a lei moral encontrar-se em nós. (Kant, 1959, p.311)

Assim, tratam-se de dois planos condicionais distintos: a razão de ser e a razão de conhecer. No plano do ser, a liberdade é a condição da lei moral: sem liberdade, não há lei moral. Mas no plano do conhecer, a lei moral é condição a partir da qual “pode-se” adquirir consciência da liberdade.

Por fim, podemos salientar um último aspecto sobre esse procedimento de dedução transcendental que se vale da figura lógica *condicional*. A universalidade da conclusão, no exemplo escolhido pelo

autor, por ser transcendental, não se refere à realidade concreta, sendo supra-histórica. Por isso, pode concluir que “o homem é livre”. Mas, se essa afirmação abstrata sobre os seres humanos for confrontada à realidade concreta do exercício da liberdade das pessoas que, por exemplo, morrem de fome a cada ano no mundo todo, ou em consequência dela, percebe-se que a liberdade dessas pessoas está transcendentalmente afirmada, mas historicamente limitada até ser negada completamente por sua morte. Assim, desconsiderando-se os fluxos materiais, de poder e de conhecimento requeridos ao exercício real da liberdade, pode-se afirmar que todos os seres humanos são igualmente livres, não havendo como deduzir-se transcendentalmente as contradições históricas que limitam e, por fim, podem aniquilar a liberdade dos oprimidos. A identificação dessas contradições exige um processo dialético de produção de conceitos, analisando o que é externo à consciência com o emprego de categorias lógicas historicamente produzidas, que permitem transitar da aparência ao invisível dos fenômenos, sintetizando os elementos essenciais – compreendidos da realidade investigada – como um conhecimento válido, porém sempre limitado, para a transformação da realidade, compreendida como totalidade concreta em constante devir.

#### **4. A Primeira Condição de “O que devo fazer?”**

Sobre as condições para a formulação da pergunta “o que devo fazer”, há alguns aspectos a problematizar. Conforme o autor, “‘Eu sou um ser humano com mais de 10 anos de idade’ é condição do ato linguístico ‘que devo fazer?’, para um e mesmo sujeito emissor considerado”. (López Velasco, 1994, p.52)

A pergunta que “devo fazer?”, não afirma um compromisso com determinado fazer. Antes, pergunta por ele. Ares de família com esse enunciado possui a expressão “*o que eu tenho que fazer...*” na seguinte

frase: “*Mãe, o que eu tenho que fazer quando chegar na escola?*” – que profere uma criança com menos de 10 anos de idade, pouco antes de seu primeiro dia de aula. A idade, portanto, não é condição do ato linguístico de formular essa pergunta, mas o seria da possibilidade de respondê-la de maneira “adulta”.

Se é emitida a um interlocutor, a pergunta “o que devo fazer” é legítima. Se feita pelo sujeito a si mesmo – como parece propor o autor – cairíamos, a depender da linha de filosofia da linguagem adotada, no problema relacionado à possibilidade ou impossibilidade de uma linguagem privada, independentemente da idade do sujeito, no tratamento da resposta dada a si mesmo; ou, de empostar condições ilocucionárias – ter mais de 10 anos de idade – à execução de uma função *conativa* da linguagem dirigida a si próprio, em que o sujeito moveria a si mesmo a concentrar-se sobre o que deve fazer, como quando alguém se pergunta: “E agora, o que eu faço?”; ou, de empostar tais condições para o exercício *outrativo* da linguagem, quando alguém diria a si mesmo: “E agora, meu amigo: o que é que você vai fazer?”

Em síntese, se o “ato linguístico ‘que devo fazer?’” tem por condição que o executante seja um “ser humano com mais de 10 anos de idade”, então, nenhum ser humano com idade menor a essa seria capaz de perguntar-se: “o que devo fazer?” Ou, quem faça a pergunta “o que devo fazer?” e tenha menos de 10 anos de idade não estaria a realizar o *ato linguístico* requerido para respondê-la. Mas como há seres humanos com menos de 10 anos que perguntam sobre o que devem fazer, têm-se que tal condição não é requerida para que esse ato linguístico aconteça.

A questão de fundo insolúvel, entretanto, se a abordagem é transcendental, é estabelecer em que condições o ser humano seria capaz de fazer pleno uso de suas faculdades mentais, para, pensando corretamente, ser capaz de responder, por si mesmo, à pergunta “que devo

fazer?”. Por outra parte, ao transitar do transcendental ao histórico, buscam-se no argumento determinações que não há como deduzir transcendentemente, para determinar essa condição de capacidade. De fato, até que idade uma pessoa é considerada racionalmente incapaz, devendo os pais ou terceiros responderem por ela, varia segundo o grau de perigo e conseqüências que as circunstâncias impõem para o exercício de sua autonomia por essa pessoa. No caso do Brasil, são necessários 12 anos de idade para usar sozinha um elevador, 16 anos para votar em candidatos a cargos públicos eletivos, 18 a 21 para imputabilidade de condutas como jovens adultos (Lei nº 8.069) e 21 anos para maioridade civil.

Assim, pessoas adultas, por diferentes motivos, poderiam ser incapazes de fazer um uso adequado da razão e discernir racionalmente, por si mesmas, uma resposta válida à pergunta “que devo fazer?”. E, por outra parte, crianças menores de 10 anos de idade talvez possam ser capazes de decidir sobre o que devem fazer quando a conduta não envolva maior complexidade, como, por exemplo, quando uma criança, espontaneamente, oferece um brinquedo seu a uma outra que chora para que ela pare de chorar.

Outro aspecto ao qual não nos deteremos aqui, mas que merece igual problematização, é o conceito de “*natureza saudável do ponto de vista produtivo*” como condição da pergunta “Que devo fazer?”. Vejamos como o autor organiza o seu argumento.

Premissa 1: A natureza é saudável do ponto de vista produtivo é condição de eu sou um ser humano.

Premissa 2: Eu sou um ser humano é condição de eu faço a pergunta ‘Que devo fazer?’

Conclusão: A natureza é saudável do ponto de vista produtivo é condição de eu faço a pergunta ‘Que devo fazer?’. (López Velasco, 1994, p.54)

**Embora *saudar* signifique, originalmente, desejar saúde a alguém, a expressão *saudável* se associa ao que seja bom** para a saúde, útil e benéfico, vantajoso ou que traga benefícios. Mas, face à contínua apropriação cultural e transformação histórica de meios materiais em todo o planeta pela espécie humana, ao recente desenvolvimento das biotecnologias alterando com a ação humana o genoma de seres vivos, dando origem a novas espécies, e as alterações ecológicas dos ecossistemas em todo o mundo, o que seria uma “natureza saudável do ponto de vista produtivo”? Se a natureza, como afirma o autor, é, “em grande parte, resultado de ações humanas passadas sobre a natureza” (López Velasco, 1994, p.54), então: como distinguir o que é natureza do que não o seja, para então distinguir a natureza saudável do ponto de vista produtivo da natureza não saudável sob esse aspecto?

Mas, perante a imensa tragédia ambiental que atravessa a humanidade, seria possível afirmar, com base nesse raciocínio condicional, que, como bilhões de pessoas podem fazer a pergunta “Que devo fazer?” e como a existência da natureza saudável do ponto de vista produtivo é condição para isso, então, somos forçados a concluir, paradoxalmente, que a natureza, do ponto de vista produtivo, é necessariamente saudável em todas as partes do mundo onde alguém se faça a pergunta “Que devo fazer?” – pois, do contrário, as pessoas não poderiam se fazer essa pergunta.

Por outra parte, como se trata de uma natureza saudável “do ponto de vista produtivo”, seria necessário esclarecer se tudo o que é natural e possa ser transformado do ponto de vista produtivo é considerado saudável, mesmo se não o for. Assim, *excrementos* não seriam saudáveis

se lançados em esgoto a céu aberto, mas o seriam se fossem processados em usinas de gás e resultassem, por fim, em fertilizantes. Desse modo, cabe perguntar: tudo o que é exterior à consciência dos seres humanos e possa ser objeto de trabalho, integra a natureza sadia ou apenas o que for matéria orgânica ou inorgânica não transformada pelos seres humanos? Mas se a natureza é, “em grande parte, resultado de ações humanas passadas sobre a natureza” (López Velasco, 1994, p.54), então que determinações naturais e históricas permitem identificar o que é natureza saudável?

### **5. Transcendentalidade e Universalidade do Gênero Humano.**

Esse é um tema crucial para a *Ética da Produção*. Após afirmar a natureza saudável sob o ponto de vista produtivo como condição da pergunta “Que devo fazer?”, destaca López Velasco (1994, p.54) que “por ser transcendentalmente deduzida desta última pergunta ela se constitui em candidata ao rol de resposta unitária (pelo menos no seio da chamada ‘cultura ocidental’) à pergunta antes referida.”

Trata-se, pois, de perguntar qual é o âmbito de vigência do transcendentalmente deduzido em sua filosofia. Exigiria o transcendental a extrapolação da cultura particular – no caso, a ocidental? Mas, se fosse limitada ao plano de uma cultura em particular, não deixaria de ser transcendental em sentido próprio para ser resultado do desdobramento sobre o que advém dos sentidos e é, portanto, fenomênico? Afinal, possui *validade universal* o que é *transcendentalmente deduzido* na presente abordagem argumentada? E, caso não possua, em que condições particulares poderia ser considerada válida?

Em linhas gerais, parece haver uma contradição na *Ética da Produção* ao supor-se a validade transcendental do que resulta do processo dedutivo, que supõe idêntico exercício da liberdade pelos seres humanos no uso da

razão e da linguagem, como atributo igualmente inerente a todos eles, e, posteriormente, reconhecer que a liberdade dos seres humanos, no exercício de sua razão, esteja negada historicamente em sua universalidade sob as relações de produção e consumo capitalistas, que alienam os seres humanos e a próprias comunidades humanas como tais. Assim, assume-se transcendentemente que a “liberdade é indubitavelmente a *ratio essendi* da lei moral” e que “a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (Kant, 1959, p.311) para argumentar que se possa deduzir transcendentemente as condições necessárias à formulação da pergunta “Que devo fazer?”, mas, por outro lado, reconhece-se que o exercício das liberdades humanas realiza-se historicamente no seio de uma negação contraditória da universalidade da liberdade, em que a liberdade do capital e do trabalho se negam reciprocamente no seio da totalidade capitalista.

Pode-se dizer que Kant supôs a existência de uma comunidade de razão – no sentido de que a razão é uma “propriedade comum” a todos os seres humanos. Esta qualidade comum relaciona-se à faculdade que, regida sob princípios transcendentais, poderia atingir a verdade dos fenômenos ou estabelecer normas morais universalmente válidas para determinar o exercício da liberdade humana. Todo ser humano, no exercício de sua razão e movendo-se dentro de seus limites, chegaria à mesma verdade sobre um mesmo fenômeno e ao estabelecimento das mesmas normas morais. Assim, a afirmação da transcendentalidade da razão relaciona-se igualmente à afirmação da universalidade epistemológica e axiológica.

Hegel, ao historicizar o procedimento dialético do conhecimento, levando em conta a transformação da realidade pela atividade humana, considera os momentos subjetivo, objetivo e absoluto do espírito. Pois, de nada valeria subjetivamente afirmar a universalidade moral com base em

imperativos categóricos da razão para determinar o justo exercício da liberdade, se objetivamente as liberdades se negam reciprocamente movidas por interesses particulares, impedindo que a universalidade da liberdade se realize – razão pela qual o Estado, afirmando o Direito como expressão da ética, asseguraria, objetivamente, a realização da ideia de liberdade, em sua universalidade concreta, integrando o universal e o particular em sua realização.

Assim, mais que um *Eu Transcendental* com espontaneidade de entendimento, tratar-se-ia de um elemento comum a toda a comunidade histórica, que se manifesta em sínteses mais ou menos desenvolvidas em cada comunidade particular – o *Espírito* humano. A universalidade seria, pois, o resultado da superação das particularidades no âmbito da totalidade, que se conhece como *Ideia*. Desse modo, não haveria como realizar uma dedução transcendental do que é histórico, porque o conhecimento da realidade histórica resultaria de reunir o particular e o universal, que se integram numa totalidade histórica, numa síntese de determinações que se interconectam por mediações contraditórias, analiticamente identificadas a partir do estudo do fenômeno para chegar a compreender, no conceito, as múltiplas determinações essenciais do ser, sujeito ao devir, em sua dialética contradição com o nada. Por isso, trabalho, linguagem e razão em Hegel se interpenetram dialeticamente. A transformação e humanização da natureza ocorre na história coletiva, que ganha expressão na linguagem e se preserva como consciência pela memória. O trabalho, como práxis, é, assim, uma condição histórica do movimento dialético da razão e não uma condição transcendental ou transcendentemente deduzida. Da mesma forma, a razão é uma mediação intrínseca do trabalho humano. Por isso, para Hegel, a ferramenta de trabalho e a linguagem existem como síntese entre universalidade e particularidade por realização histórica da comunidade humana.

Em síntese, ou López Velasco aceitaria o *a priori* da comunidade transcendental de comunicação – e com isso a existência de um âmbito universal e irrestrito, que abrange a todos que argumentam, independentemente de suas determinações históricas, como a posição em uma classe social – ou, assumindo uma dialética histórica, numa abordagem marxiana por exemplo, explicitaria a negação histórica, em alguma medida, da universalidade da liberdade do gênero humano, entre outros motivos em razão da afirmação da universalidade efetiva do capital, e argumentaria a necessidade de superação dessa negação sob os códigos éticos de uma comunidade de produção, para que o exercício mais pleno possível da liberdade dos seres humanos fosse efetivado.

Mas, sendo possível, nesse segundo caso, estabelecer a necessidade ética de assegurar a liberdade de todos os seres humanos da melhor maneira, independentemente de ter-se realizado um acordo comunicativo na comunidade de comunicação a esse respeito, tal comunidade não mais seria necessária para fundamentar a ética, embora pudesse servir para mediar os acordos sociais requeridos à transformação social no ajuste das mediações necessárias com vistas a esse fim.

Um dos riscos de permanecer nessa passagem, entre o transcendental e o histórico, é estabelecer-se, a partir de deduções transcendentais, um referencial utópico-normativo para a vivência da ética, independentemente das circunstâncias concretas em que será aplicado, desconsiderando a negação histórica real das liberdades dos oprimidos, a falta de condições objetivas que impediriam as pessoas de viver eticamente a vida real segundo as normas transcendentalmente deduzidas, pela simples ausência de condições históricas para a organização da vida com base nelas. Além disso, se afirmarmos que esse referencial normativo tem validade universal, independentemente dos fenômenos culturais próprios a cada povo, em suas diferentes

circunstâncias históricas, corre-se o risco de negar-se as próprias peculiaridades históricas de realização do humano nas diferentes comunidades humanas. Daí porque o cuidado de López Velasco em sua conclusão sobre a primeira condição da pergunta “que devo fazer?”, afirmando ser ela candidata ao rol de resposta unitária, mas com a ressalva de um parêntesis “(pelo menos no seio da chamada ‘cultura ocidental’)”.

## **6. Os Obrigativos Articulados em Quase-Raciócnios-Causais (QRC)**

Os Quase-Raciócnios-Causais são basilares para a formalização dos procedimentos argumentativos na *Ética da Produção*. Mas por serem afirmados a partir de uma abordagem transcendental, podem levar a paradoxos em diferentes circunstâncias históricas.

O exemplo utilizado no parágrafo 10.1 conduz a essa dificuldade: “Devo dizer a verdade porque dizer a verdade é uma obrigação que assumi a priori ao participar do intercâmbio linguístico cotidiano de opiniões”. (López Velasco, 1994, p.46)

Em português, diz-se que tenho uma obrigação quando necessito cumprir um dever. Assim se substituirmos *obrigação* por *dever* teremos o seguinte QRC: “Devo dizer a verdade porque dizer a verdade é um dever que assumi a priori [...]”. Ora, dizer que se deve cumprir um dever porque ele é um dever assumido a priori, significa afirmar que não há um argumento que o justifique, mas uma condição própria do juízo que é ser a priori.

Assim, a expressão, *pagarei a dívida até a data combinada, inclusive os juros devidos*, se refere a um ato performativo a ocorrer no *futuro do presente* até a data estipulada. Será verdadeira quando, no futuro, a dívida for paga integralmente pelo devedor até aquela data. Depois disso, o tempo verbal da frase, para corresponder à verdade, se referirá, constativamente, a um ato ocorrido no passado, modulada como pretérito perfeito: *paguei*

*a dívida até a data combinada, inclusive os juros devidos.* Disto resulta que, se devemos dizer a verdade, a dívida necessariamente terá de ser paga integralmente por mim no futuro até a data estabelecida, para que o constativo previsto de ser proferido por mim como verdadeiro, quando a dívida for paga, seja realmente verdadeiro e não falso o que ocorreria por infelicidade do ato performativo. Mas, se as taxas de juros flutuantes do contrato elevarem a dívida a valores muito maiores que o previsto inicialmente, mesmo já tendo pago o inicialmente previsto do mesmo modo terei de pagar os juros restantes sobre a dívida, pois “dizer a verdade é uma obrigação que assumi a priori ao participar do intercâmbio linguístico cotidiano de opiniões”. Do contrário teria mentido no passado, se já tivesse a intenção de não-pagar quando afirmei que pagaria, ou estaria a mentir no presente, dizendo que paguei a dívida até a data prevista, quando de fato isso não ocorreu.

Assim, o que pode parecer transcendentemente ético, pagar a dívida contraída, pode ser historicamente antiético, injusto, uma vez que o valor inicialmente previsto para o pagamento final já foi transferido ao credor, mas a dívida ainda assim não foi quitada, pois a taxa de juros elevou-a a patamares que impedem a conclusão do pagamento pelo devedor.

### **7. Deduzir Princípios Éticos da Produção ou Afirmá-los para a Economia?**

O obrigativo final formulado na obra. “devo garantir a sobrevivência de qualquer ser humano porque qualquer ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição de eu faço a pergunta ‘que devo fazer?’” (López Velasco, 1994), parece-nos a rigor seu ponto de partida e bastante problemático, se considerado como de caráter transcendental, por tratar da sobrevivência humana de maneira abstrata. O conteúdo ético desse obrigativo, *garantir a sobrevivência de qualquer ser humano*, parece uma exigência

inquestionável, até ser confrontado com a realidade. Matar algum ser humano, *em legítima defesa da vida própria ou de terceiros*, é defensável eticamente? Que fazer, com base nesse obrigativo, numa situação concreta em que um criminoso já matou dois reféns e ameaça matar um terceiro? Ou quando um estudante norte-americano entra numa escola e começa a matar estudantes, professores e funcionários? Evidentemente se houver um modo de desarmá-los sem provocar outras mortes, seria a melhor opção. Mas, se tal opção não houver, o que se deve fazer?

Haveria, pois, exceções históricas, conjunturais, a esse obrigativo? Ou ele se impõe transcendentemente em quaisquer circunstâncias? No enfrentamento de uma ditadura militar ou civil, que tortura e mata divergentes políticos, seria ético aos oprimidos sublevarem-se com armas em punho? Seria ético ao povo de um país defender-se, com o emprego das forças armadas, da invasão de uma potência estrangeira, matando soldados inimigos que são seres humanos cuja sobrevivência deveria ser garantida “porque qualquer ser humano é produtor da comunidade humana de produção e a comunidade humana de produção é condição de eu faço a pergunta ‘que devo fazer?’”

Não participam da comunidade de produção o ditador, o sequestrador, o estudante, os soldados de ambos as forças armadas em guerra? Então, “*o que devo fazer?*”, sem contradizer o que já foi transcendentemente deduzido como obrigativos para minha conduta? As exigências éticas deduzidas transcendentemente suporiam certas circunstâncias históricas para serem válidas e, portanto, não valeriam em outras circunstâncias? Se assim fosse, sob quais condições seriam válidos tais obrigativos? Enquanto a comunidade real de produção não se regular pelos obrigativos éticos transcendentemente deduzidos e argumentados, como orientar eticamente nossas condutas sob o capitalismo?

## Considerações finais

Neste texto buscamos problematizar alguns elementos da reflexão inicial de Sirio López Velasco sobre a *Ética da Produção*.

Nos anos seguintes o autor avançou no desenvolvimento de suas posições, formulando o que denominou *ecomunitarismo*. Seria importante analisar como o autor abordou esses problemas filosóficos em seus trabalhos posteriores – tarefa que não pudemos realizar.

Como sabemos, a reflexão dialógica e a problematização do conhecimento já alcançado são elementos essenciais para o desenvolvimento de qualquer filosofia.

Agradecemos a oportunidade de haver participado dessa publicação em homenagem a Sirio López Velasco e esperamos haver contribuído, com essa problematização, para o desenvolvimento da reflexão e da elaboração coletivas sobre sua obra.

## Referências

FERRATER MORA, José. (1990) *Diccionario de Filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1990 [Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2004]

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.

KANT, Immanuel. (1959) *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S/A. [<https://www.marxists.org/portugues/kant/1788/mes/pratica.pdf>, 2004]

\_\_\_\_\_. (1974a) Crítica da Razão Pura. In: KANT, Immanuel. *Os Pensadores*. Vol. XXV São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.7-98

\_\_\_\_\_. (1974b) Prolegômenos. In: KANT, Immanuel. *Os Pensadores*. Vol. XXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p.99-194

LÓPEZ VELASCO, Sirio. *Ética de la Producción. Fundamentos*. CEFIL, Campo Grande, 1994

RÖD, Wolfgang. *Filosofia Dialética Moderna*. Brasília, Ed. da UNB, 1984.

SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) Filosofia Primeira e Ética da Produção. *In*: SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p.117-130

## Historia social de la humanidad

Alfredo Iglesias Diéguez<sup>1</sup>

### Historia social de la humanidad

#### 1. De sociedades carroñeras a sociedades cazadoras-recolectoras

Los primeros seres humanos surgieron como resultado un hecho absolutamente aleatorio: una crisis ecológica que afectó profundamente a los ecosistemas del África oriental y a los cuales se tuvieron que adaptar los homínidos que tenían en ellos su hábitat, modificando sus estrategias de alimentación y de locomoción. Estas estrategias adaptativas son las que explican, en última instancia, la diversificación y dispersión de las diferentes especies que forman el género *Homo* y su evolución social y cultural.

##### 1.1. Homo: un miembro más en una familia de primates

Hace 2,8 millones de años, en algún lugar de África oriental se dieron las condiciones ecológicas que hicieron posible la formación de una serie de nuevas especies (y géneros) animales. Uno de esos géneros fue el género *Homo*, un primate de la familia de los homínidos, por lo tanto emparentado con los chimpancés y los bonobos, los gorilas, los orangutanes y los gibones y los siamangos, con los que comparte un antepasado común que vivió en África hace 30 millones de años y, consecuentemente, compartimos una serie de características comunes, entre las que se pueden citar rasgos físicos (ausencia de cola...), sociales

---

<sup>1</sup> (España, Brasil.rebelion@gmail.com)

(vivimos en grupos reducidos en los que reconocemos una cierta estructura familiar) y psíquicos.

En este sentido, los seres humanos somos seres sociales por naturaleza y nuestra actividad cultural se desarrolló a partir de la actividad psíquica de nuestros antepasados inmediatos. Ahora bien, ¿de qué forma?

## **1.2. La formación de la humanidad**

Los primeros seres humanos de los que tenemos conocimiento se caracterizaban por su bipedismo (aunque es posible que todavía no fuese un bipedismo pleno como el nuestro) y la incorporación de carne a su dieta habitual. Como consecuencia de estas nuevas estrategias adaptativas, se producen importantes transformaciones corporales, entre las que nos interesa destacar dos: la liberación de la mano y la transformación de la estructura craneana.

En este sentido, podemos decir, parafraseando a Marx y a Engels -y a toda la antropología evolutiva de tradición marxista-, que *‘el trabajo nos hizo humanos y humanas’*. Ahora bien, ¿de qué modo? De alguna forma, la estrategia seguida por los primeros *Homo* para obtener su alimento a partir de la carroña (por lo tanto, compitiendo con hienas buitres y otros animales carroñeros), les obligó a buscar materiales duros (rocas del entorno) para romper y machacar los huesos de los que obtener el escaso alimento que podían aprovechar; posiblemente, esta actividad provocó que surgiesen los primeros artefactos conscientemente elaborados. En este sentido, pues, la elaboración de artefactos necesaria para la obtención del alimento desarrolló algunas facultades mentales fundamentales, entre las que destacan la abstracción y la memoria. Así, en relación directa con la necesidad de comunicarse y de cooperar y como una consecuencia colateral de la elaboración de artefactos surge el lenguaje y el pensamiento, que está trabado por el lenguaje. De este modo, uno de los elementos

definitorios del género *Homo*, la cultura, surge como consecuencia de la selección natural que actúa sobre una especie fundamentalmente social y que basa su estrategia de supervivencia -pensemos en el cuidado de las crías-, en el altruismo y en la cooperación.

Por otra parte, una vez que se desarrollaron los primeros seres humanos -localizados en Afar y en Malawi-, encontramos que, en un período temporal de alrededor de 500 mil años (2,0-1,5 M.a.) y en un mismo espacio (el Rift Valley africano, principalmente), coexistieron tres especies diferentes del género *Homo*: *Homo rudolfensis*, *Homo habilis* y *Homo ergaster*.

### **1.3. Eventos dispersivos del género *Homo* y la evolución de la humanidad primitiva**

Un escenario posible es el siguiente:

- *Homo rudolfensis* posiblemente fue quien tuvo una mayor capacidad de adaptación al medio en el África oriental, pero, quizás por ese mismo motivo, cuando cambiaron las circunstancias que garantizaron su supervivencia en la región, terminó extinguiéndose;
- *Homo habilis* fue una especie que basó su éxito evolutivo en la dispersión por África y Eurasia, pues reconocemos restos de esta especie o de su cultura (estrategia de obtención de alimentos y de elaboración de artefactos) en diferentes lugares de ese amplio territorio.
- *Homo ergaster*, fue una especie cuyo rango temporal fue menor y rápidamente evolucionó a *Homo erectus*, cuya estrategia de supervivencia se basó en la caza y su estrategia de elaboración de artefactos se caracterizó por la simetría (acheulense).

En diferentes lugares de las riberas del Mediterráneo se han encontrado evidencias de artefactos y ocupaciones del espacio que indican que durante un cierto período de tiempo es posible que *Homo habilis* (carroñero y poseedor de una cultura olduvayense, por ejemplo en

Barranco León-5, Orce) y *Homo erectus* (cazador y poseedor de la cultura acheulense, por ejemplo en Ubeidija), coexistiesen -algo parecido a lo que pasó con los neandertales y los *sapiens*-.

Por otra parte, es posible que *Homo erectus* mostrase algunas diferencias a lo largo de su historia evolutiva, tanto a nivel físico -*Homo heidelbergensis* es un descendiente europeo de *erectus* y *Homo rhodesensis*, un descendiente africano- como social y cultural; en este sentido, es preciso destacar que en la historia social de los *erectus* tuvo que existir un antes y un después al control del fuego, por solo mencionar un dato.

#### **1.4. El último evento dispersivo de la humanidad: la formación de la humanidad actual (*Homo sapiens*)**

Hace aproximadamente 200 mil años, un grupo humano que habitualmente se identifica con el '*hombre de Kibish*', constituyen los primeros seres humanos modernos: toda la humanidad actual desciende de ese grupo originario. En este sentido, aunque es posible que se hayan producido hibridaciones entre los *sapiens* africanos que se encontraron con los últimos *neandertales* europeos (cuya extinción se puede explicar, por otra parte, como consecuencia de varios factores: competencia en condiciones de inferioridad con respecto a *sapiens*, diezmación provocada por las enfermedades transmitidas por los *sapiens*...), el racismo -y todos los discursos y acciones que se derivan de él-, no tiene ninguna base científica: la garantía de la supervivencia de toda la humanidad actual es precisamente su diversidad biológica; por eso se puede decir que somos iguales por nuestra naturaleza diferente.

Las sociedades de *sapiens*, como todas las sociedades anteriores -excepto los primeros *habilis*-, basaban su subsistencia en la caza y la recolección; sin embargo, existían muchas diferencias con respecto a las

sociedades cazadoras-recolectoras *presapiens*. En este sentido, es posible señalar las siguientes características propias de los cazadores-recolectores *sapiens*:

- en cuanto al desarrollo tecnológico.- tenían una diversidad de artefactos, adaptados a diferentes funciones: caza (flechas, propulsores, arpones..., de gran potencia de penetración en el cuerpo y de alcance), trabajo de pieles (buriles, raspadores...) y otras;
- en cuanto a su estrategia de supervivencia.- practicaban una caza selectiva (no oportunista) y diversificada (se adaptaban a los mamíferos de gran tamaño propios de cada región: reno, foca, gacela...), incorporando en su dieta alimentos vegetales procedentes de la recolección y peces procedentes de la pesca, que inician los *sapiens* (como prueba la presencia de anzuelos en el registro arqueológico);
- en cuanto a la ocupación del espacio.- construían viviendas con materiales orgánicos (pieles, troncos...) en asentamientos estacionales, aunque no tenían vocación de permanencia.

A lo largo de los últimos 200 mil años la forma de organización social predominante fue la de las sociedades cazadoras-recolectoras, que sobrevivieron apenas sin grandes alteraciones hasta el siglo XX. Así, aunque en la actualidad perduran algunos grupos que mantienen un modo de vida tradicional y se reconocen como integrantes de un pueblo originario -por ejemplo en Australia o en Bostwana-, estos pueblos están ‘plenamente integrados’ en las sociedades capitalistas actuales: los casos de Maminydjama Maymuru, la actriz aborígen australiana, o de Isaiah Firebrace, el cantante aborígen australiano, son representativos de ese hecho.

Estas sociedades eran ecológicamente conservacionistas, ya que estaban completamente integradas en el medio y socialmente igualitarias (indivisas en la terminología de Clastres). En este sentido, se puede

afirmar, como lo están atestiguando las últimas interpretaciones - realizadas desde una perspectiva no eurocéntrica y patriarcal-, que todo el mundo -hombres y mujeres por igual-, tenía acceso a los puestos de ‘prestigio social’, entendiendo por tales la caza, la realización de pinturas y otras ‘manifestaciones artísticas’, la ‘interpretación de las visiones de otros mundos’...

Estas sociedades desarrollaron por primera vez en la historia de la humanidad lo que podríamos denominar ‘pensamiento simbólico’, del que tenemos constancia por el uso de adornos personales (pinturas corporales, colgantes...), la presencia de los primeros enterramientos (manejo como hipótesis de trabajo que los enterramientos de neandertales, como el de Shanidar, son una expresión tardía de ese grupo humano que surgen como consecuencia de un proceso de aculturación por contacto con los *sapiens*) y las primeras manifestaciones artísticas. Por otra parte, en todas las sociedades cazadoras-recolectoras actuales, de una u otra forma, están presentes todas esas manifestaciones de un ‘pensamiento simbólico’; de hecho, estos pueblos actuales nos obligan a pensar que esas mismas sociedades cazadoras-recolectoras prehistóricas tendrían manifestaciones artísticas relacionadas con la música y la danza. Ahora bien, ¿cómo surgió esa necesidad de expresar una determinada visión del mundo, de mostrar el lugar de cada individuo en el mundo? Obviamente, nos tenemos que situar en el terreno de las conjeturas, pero se pueden apuntar algunas posibilidades:

- primera: estamos ante una sociedad que era capaz de reconocer algunos hechos naturales, por ejemplo la fertilidad, como prueba la ‘venus de Willendorf’, de hace más de 25.000 años, o la muerte, como demuestran los enterramientos -de Grimaldi...-;
- segunda: estamos ante una sociedad que tiene una determinada visión del mundo, como prueban las pinturas parietales de las cuevas europeas del

Paleolítico superior -aunque tengamos diferentes interpretaciones de esa cosmovisión-;

Entonces, es lógico pensar que esta sociedad transmitiese estos saberes mediante determinadas prácticas sociales en las que se ‘contaban historias’ y se transmitía el conocimiento que configuraba el ‘imaginario colectivo’ de esas sociedades. Es en ese contexto, en el que se debieron de producir algunas prácticas de ‘riesgo extremo’ -equiparables a las que conocemos en algunas sociedades de cazadores-recolectores actuales-, en las que los individuos se sometían a situaciones extremas (de hambre, oscuridad...), asociadas al consumo de sustancias alucinógenas, en el que la humanidad ‘descubrió’ que ‘el mundo está habitado por espíritus’, que se encuentran por todas partes y en el interior de todos los seres.

Asimismo, la historia de estos pueblos nos muestra, sin ningún género de dudas, que la violencia -que no es lo mismo que los conflictos-, no existía en las sociedades cazadoras-recolectoras; de hecho, se puede afirmar que el surgimiento de la violencia se produjo en el momento en que surgen las sociedades productoras.

## **2. La gran transición**

La gran transición es el proceso que transformó a las sociedades cazadoras-recolectoras e indivisas en sociedades productoras y de clase.

### **2.1. El paso de una sociedad cazadora-recolectora a una sociedad productora**

Hace unos 10 o 12 mil años, aproximadamente, tuvo lugar en algunas regiones del planeta una nueva crisis ecológica iniciada a consecuencia del fin de la última glaciación: el Würm, asociada a un proceso universal de deshielo y calentamiento global. Esta nueva situación ecológica derivó en lo que habitualmente se denomina proceso de neolitización, que tuvo lugar

en seis puntos del planeta geográficamente marginales y de forma no simultánea (ya que las edades oscilan entre los 10.000 y los 5.000 años), aunque de modo independiente y autónomo. Estas regiones son:

- los valles de los ríos Tigris, Éufrates, Nilo, Indo y Huang-Ho en el continente eufrasiático;
- la cuenca de México, en Mesoamérica; y,
- el altiplano andino en la cordillera de los Andes.

Posiblemente, aunque fueron varios factores complementarios los que confluyeron en el desarrollo de este proceso, el aumento de la población y la escasez de recursos naturales provocada por las crisis ecológicas derivadas del fin del período glacial asociadas a tensiones sociales entre comunidades bien diferenciadas relacionadas con la escasez de alimentos, fueron las causas que explican el surgimiento de dos estrategias complementarias de producción de alimentos:

- la agricultura, que supuso la domesticación de vegetales, principalmente cereales (trigo, cebada, centeno, mijo, maíz, arroz...), pero también tubérculos (papa...) y otros vegetales (leguminosas, hortalizas...); y,
- la ganadería, que supuso la domesticación de animales, principalmente bovinos, ovinos, porcinos....

En este sentido se puede decir que el proceso de domesticación marcó el inicio del sometimiento de la naturaleza por las fuerzas productivas de la humanidad, aunque algunas consecuencias de ese proceso no siempre fueron positivas para la humanidad. De hecho, una de las consecuencias de la sedentarización de la población y de la convivencia en un mismo espacio con animales domésticos, fue la propagación de enfermedades pandémicas.

Asimismo, aunque sea a modo de conjetura, sostenemos que fue en ese contexto de transición en el que surgieron las primeras tensiones intergrupales asociadas a crisis de subsistencia; de hecho, eso es lo que parece indicar el yacimiento de Djebel Sahaba (ca. 8.000 ane), donde se documenta una ‘masacre’ que implicó a grupos humanos diferentes, unos mediterráneos y otros subsaharianos. Es esa la razón por la que decimos que los primeros enfrentamientos violentos de la historia se produjeron en ese contexto de transición a una sociedad productora y de competencia por unos recursos escasos.

No en vano, de la importancia de este tránsito fueron conscientes los propios protagonistas, que dejaron constancia de ello en diferentes textos de carácter mitológico redactados en épocas posteriores (por ejemplo, la expulsión del Paraíso).

En cuanto a la organización social, la evidencia del registro arqueológico apunta en dos direcciones:

- primera, no se reconocen posiciones de prestigio de las que derive un proceso de acumulación de riquezas (joyas...) y los enterramientos eran de carácter colectivo; y,
- segundo, en algunos yacimientos centroeuropeos asociados a la cultura de la ‘cerámica de bandas’ (5600-4900 ane) -entre los que se encuentran Asparn-Schletz, Schöneck-Kilianstädten o el pozo de la muerte de Talheim-, los enterramientos en fosas comunes obedecen a una matanza selectiva de hombres y niños, por lo que se deduce que asociada a esas masacres había una estrategia de rapto y violación de mujeres (una estrategia de la que tenemos noticia por la historia mitológica de los romanos: el rapto de las sabinas);

razones que nos permiten afirmar que estamos ante sociedades que expresan:

- por un lado, una fractura social entre las dos categorías sociales que surgen de la oposición entre comunidades (propios/extraños) y géneros (hombre/mujer); y,
- por otro lado, una pulsión igualitaria.

En este sentido, se puede decir que estas primeras sociedades productoras son sociedades divididas (usando la terminología de Clastres), en las que se pueden identificar una serie de estrategias, tanto materiales (redistribución de los excedentes agrícolas y ganaderos entre todos los miembros de la comunidad...) como inmateriales (rituales matriarcales...), que tienen como objetivo final mantener una estructura social igualitaria.

## **2.2. El surgimiento de una sociedad jerarquizada**

Hace aproximadamente 6000 años (ca. 4000 a.n.e), se produce una nueva relación en el desarrollo de las fuerzas productivas asociado dos procesos complementarios:

- la introducción de los metales, como se constata por la presencia de objetos de cobre, destinado a la fabricación de productos de uso cotidiano y armas, y de oro, para la elaboración de joyas; y,
- una serie de avances tecnológicos relacionados principalmente con:
  - la agricultura, como prueba la presencia de un nuevo tipo de hoz,
  - la elaboración de productos secundarios o derivados (ya que derivan de otros productos primarios, como la leche), como por ejemplo queso o manteca, y
  - el desarrollo de una incipiente industria textil, como demuestra la aparición de los primeros telares, de los que tenemos conocimiento a través del registro arqueológico: ponderas o pesos de telar, agujas de hilar, torteras o fusayolas, husos...

Obviamente, este conjunto de mejoras tecnológicas supusieron:

- primero, un aumento de la producción agrícola y, en general, de la disponibilidad de alimentos; y,
- segundo, el surgimiento de dos nuevos agentes sociales, que se suman a la mayoría campesina de la población: el grupo dedicado a las actividades artesanales (metalurgia, textil, alfarería...) y los ‘guerreros’.

Así, asociado a ese desarrollo de las fuerzas productivas y a un nuevo imaginario colectivo patriarcal (surgimiento de las divinidades uránicas, que desplazan a las telúricas), se produce un estallido de las tensiones sociales latentes en las sociedades igualitarias del neolítico; en este sentido, se puede decir que es en este momento cuando se establecen:

- la desigualdad de clase, relacionada con el acceso a los excedentes, que en este momento dejan de ser redistribuidos entre la comunidad y pasan a manos de las elites, entendidas como un grupo de personas que tenían acceso a puestos de prestigio social (guerreros y ‘sacerdotes’) limitados al conjunto del pueblo -a pesar de que el acceso a esas elites no estaba cerrado a determinados sectores de la población-, mediante el uso de armas y el control ideológico, asegurado mediante la construcción de mitos de legitimación del nuevo poder, y por los que obtenían el control político de la sociedad;
- la desigualdad de género, vinculada al control de la mujer, convertida en un ‘recurso’ que hay que custodiar para garantizar su función social reproductiva; y,
- la desigualdad ‘étnica’, que giraba en torno a la diferencia que se estable entre los miembros de la comunidad y los ajenos.

De esta forma, en este momento histórico surgen las tribus y las jefaturas jerarquizadas, en un proceso de estratificación social que se percibe en la distribución espacial de las aldeas, que poco a poco comenzaron a transformarse en ciudades-estado.

### **3. El surgimiento de los estados y de las sociedades tributarias**

En torno al año 3900 a. n. e. surgen las primeras ciudades-estado en Mesopotamia. Ahí están, entre otros ejemplos, Ur, Uruk, Lagash, Eridú... Así, las comunidades humanas empiezan a organizarse políticamente mediante una nueva estructura: el estado, un conjunto de instituciones al servicio de las elites, cuya pertenencia empieza a transmitirse por medios hereditarios, por lo que el acceso a las elites queda completamente cerrado para la mayoría de la población.

Así, el estado -y con él las religiones-, surgen en un contexto de radical transformación de las sociedades prehistóricas marcado por los siguientes procesos:

- la disolución de las relaciones de parentesco como ejes vertebradores de la sociedad, que son substituidas por relaciones sociales de producción; y,
- el establecimiento de un mecanismo extraeconómico de apropiación de los excedentes de producción por las elites.

Ahora bien, para organizar la estructura social que surge de esa transformación, que divide a la sociedad en dos grupos sociales antagónicos:

- una clase trabajadora dedicada a las actividades productivas (agricultura, ganadería, artesanía...); y,
- una clase dominante, formada por la 'aristocracia' y la casta sacerdotal, que ejercía el control de la sociedad gracias a dos mecanismos complementarios: el control de las instituciones del estado (ejército y burocracia) y el control de los saberes científicos e ideológicos.

Asimismo, junto a esta nueva estructura social estamental, ya que la pertenencia a cada grupo social era hereditaria, se consolida el patriarcado,

que reduce a las mujeres a un papel secundario (subordinado al hombre) en la sociedad.

Ahora bien, para garantizar la reproducción de esta estructura social desigualitaria, una desigualdad que, aunque use (y abuse de) las diferencias biológicas, no tiene ningún fundamento biológico, como prueba el hecho de que para legitimar estas desigualdades se recurra a mecanismos ideológicos, surgieron una serie de instituciones políticas al servicio de las elites, que están presentes en todas las sociedades tributarias. He aquí algunas de esas instituciones, que salvando todas las diferencias cronológicas y espaciales y por supuesto su génesis independiente, comparten una serie de rasgos comunes en la medida que son necesarias para legitimar un sistema basado en la explotación de clase, de género y nacional:

- un cuerpo burocrático al servicio del estado (escribas...) que garantizaban la administración del territorio y las funciones de recaudación;
- un ejército al servicio del estado, cuyas funciones iniciales estaban destinadas tanto al control de la población ('policía') como al control y la conquista del territorios;
- un cuerpo jurídico (código de Hammurabi...) que garantizaba la legalidad de las estructuras opresoras y de dominación, otorgando fundamento legal a las desigualdades;
- un conjunto de relatos que formaban el 'imaginario colectivo' de toda la sociedad (relatos míticos...), que otorgaban un soporte sobrenatural a las desigualdades, ya que el mundo había sido hecho así por los dioses y las diosas;
- un conjunto de saberes científico-tecnológicos (astronomía, sistemas de irrigación, construcción de grandes edificios...), médicos (momificaciones...), matemáticos (geometría, cálculo...) y alfabéticos (desarrollo de la escritura), que garantizaban el funcionamiento cotidiano de la sociedad.

Todas estas instituciones de control de la sociedad surgen con los estados de la edad del Bronce (ciudades-estado sumerias...), pero se pueden identificar en todas las sociedades tributarias (o precapitalistas), incluidas las sociedades estatales surgidas y desarrolladas durante la edad del Hierro (una edad histórica que en sentido tecnológico estricto perduró hasta que fue substituida por la edad del Plástico, hacia el año 1950).

En este sentido, en todas las sociedades tributarias (desde las sociedades sumerias hasta las sociedades feudales de la Europa del año 1000, por no citar tantas otras sociedades, como la mexicana de tiempos de Tenochtlán, la del imperio de Mali o la china de la dinastía Ming...), podemos observar que todos esos dispositivos de control están diseñados para garantizar un mismo objetivo: la apropiación de los excedentes de producción por parte de las elites improductivas (aristocracia y clero), cuya única función social era la de garantizar la reproducción de ese sistema opresor y explotador. En este sentido, en la medida que el mecanismo de apropiación de los excedentes de producción se realiza por medios extraeconómicos, como el pago de tributos o la esclavitud, las elites desarrollaron un sistema de dominación asentado en dos pilares fundamentales:

- el estado, cuyas instituciones políticas se encargaban de garantizar el dominio de las elites por medios legales, ya que el estado posee el derecho legítimo a ejercer la violencia (institucional, militar, policial...); y,
- el clero, una institución que administra un discurso mítico-teológico que se supone 'revelado' por unos seres inmateriales creadores del mundo y de la humanidad (aunque a esos seres inmateriales, cuyo origen está en los espíritus que 'descubrieran' los miembros de las sociedades paleolíticas en el interior de las cosas, los creamos nosotros, la humanidad, precisamente en este contexto histórico), por lo que se arroga dos funciones fundamentales en todas las sociedades de clases posteriores:

- una: legitimar las desigualdades sociales, ya que el mundo está hecho así por los dioses, que son los amos de la creación; y,
- segunda: dotar a la sociedad de una serie de normas morales, que, en la medida que están inspiradas en la eterna sabiduría y magnanimidad de los dioses, son de obligada observancia por toda la sociedad.

En los márgenes de todas estas sociedades tributarias, tanto interiores como exteriores, surgieron experiencias de gran interés social, político y cultural. En este sentido, es posible mencionar algunos momentos de interés, si bien de naturaleza socio-política substancialmente diferente:

- huelgas y revueltas de diferente naturaleza, de las que tenemos información muy fragmentaria, como pueden ser:
  - la primera huelga de la historia de la humanidad (de la que tenemos conocimiento), realizada en tiempos del faraón Ranses III hacia el año 1152 a.n.e;
  - las rebeliones (guerras) de esclavos en tiempos de la república romana, entre las que destaca la protagonizada por Espartaco entre los años 73 y 71 a.n.e; o,
  - la revuelta campesina de los turbantes amarillos en la China de la dinastía Han, que estalló en el año 184 y terminó en el 205 de nuestra era; y,
- el desarrollo en la polis ateniense de un sistema democrático que, no obstante, tenía grandes limitaciones, entre las que se pueden mencionar dos principales: la exclusión de las mujeres del derecho de la ciudadanía y la base esclavista de la economía ateniense.

Obviamente, estos hechos ni son las únicas expresiones de rebeldía ante un sistema tributario opresor ni la única forma de organizar un sistema político alternativo; de hecho, al margen de otros estallidos sociales de los que tenemos información parcial y de la experiencia

democrática ateniense, es cierto que hubo otras experiencias políticas distintas: ahí están, por ejemplo, la organización política de las ciudades del valle del Indo durante el III milenio antes de nuestra era -de la que no sabemos mucho-, la organización política de la república romana y, en general, una serie de sistemas que podemos englobar bajo el denominador común de ‘democracias de señores’, en las que existía una cierta igualdad política entre una minoría o elite que compartía privilegios políticos, sociales y económicos (de hecho, históricamente, la mayoría de las democracias excluían a las mujeres y a los miembros de las clases sociales dependientes).

Asimismo, al margen de los sistemas ideológicos de dominación, en las diferentes sociedades tributarias se desarrollaron movimientos de carácter científico-filosófico cuyo objetivo era descubrir la verdad, ahí está, por ejemplo, el materialismo atomista griego, que buscaba construir un sistema de saber al margen de los dioses y de las diosas (Demócrito, Epicuro...). Empezaba así la otra lucha de clases: la lucha de clases en la teoría; la lucha de clases por la conquista de la verdad científica y la verdad filosófica, por las certezas frente a las creencias.

En uno de estos márgenes: la sociedad feudal europea entre los años 1000 y 1100 de nuestra era, surgió una singularidad histórica, es decir, una relación social de producción al margen del sistema dominante, cuyo desarrollo culminó -después de una larga fase histórica de transición-, en las revoluciones burguesas y el triunfo de un sistema-mundo capitalista.

#### **4. Génesis y desarrollo de la sociedad capitalista**

Es en el contexto de una sociedad tributaria como la sociedad feudal europea del año mil, caracterizada por un sistema de producción basado en la subsistencia y el ‘autoconsumo’ de productos de la tierra, donde existían dos grupos sociales claramente antagónicos: la aristocracia y el

clero, que gozaban del privilegio de recibir tributos de los siervos que trabajaban en las tierras de su señorío, y la clase trabajadora campesina, que tenían el derecho a trabajar las tierras de un señor a cambio del pago de un tributo, por el que obtenían protección terrenal (frente a los ataques) y espiritual, en el que se presentan las condiciones históricas que hicieron posible la génesis del capitalismo. Ahora bien, ¿cuáles fueron esas condiciones?

A lo largo de la historia, en diferentes sociedades tributarias, como las que se desarrollaron en la India, donde surgieron los primeros bancos de la historia, o de Fenicia, donde se desarrolló un intenso comercio internacional de larga distancia, o del islam abásida, en el que gracias a un fuerte sistema monetario el intercambio de mercancías en los mercados alcanzó una gran importancia en su sistema económico, surgieron instituciones económicas (bancos, mercados...) que pudieron transformar las estructuras socioeconómicas de esas sociedades, pero las condiciones históricas no favorecieron el desarrollo de esas nuevas estructuras socioeconómicas.

#### **4.1. Una larga transición hacia el capitalismo actual**

El factor que desestabilizó el sistema feudal europeo (700-1100) fue la introducción de una serie de actividades económicas en las que la apropiación de los excedentes de producción tenía lugar mediante mecanismos económicos (a cambio de un salario que ocultaba el pago de todo el valor producido durante la jornada de trabajo); este hecho, provocó una serie de reacciones en cadena que, para parafrasear a Marx, se tomaron su tiempo para destruir el viejo sistema feudal y dar a luz al nuevo sistema capitalista. En este largo período de tiempo, de aproximadamente 700 años, se pueden identificar una serie de fases históricas principales.

#### **4.1.1. Una fase de expansión en el Occidente europea (1100-1300)**

Hacia el año 1100 son constatables una serie de transformaciones sociales y económicas que alteran profundamente la vieja sociedad feudal presente en los reinos cristianos del Occidente europeo (Francia, Sacro Imperio, Galicia...). Efectivamente, en ese momento se celebran las primeras ferias locales y posteriormente internacionales, se establecen rutas comerciales de larga distancia, se produce un proceso de reurbanización... Asimismo, a la par que se producen estas transformaciones en la estructura económica, también surgen nuevos grupos sociales, vinculados con el desarrollo del comercio y de las actividades artesanales en las ciudades y con los nuevos campesinos libres, que se instalan en tierras de repoblación, y, consecuentemente entra en crisis la vieja organización política feudal al surgir nuevas instituciones políticas, de las cuales la más importante son los parlamentos, que tendrán la facultad de controlar la autoridad del rey (o reina). Todas estas transformaciones, además, tienen consecuencias en el mundo de la cultura, ahí están, entre otros hechos, la fundación de las primeras universidades (Bolonia, Oxford, París...), un intenso desarrollo artístico (románico-gótico) e literario (poesía trovadoresca y goliárdica, cantares de gesta, ciclo artúrico, polifonía musical) o la introducción del pensamiento matemático indo-arábigo (Fibonacci, 1202) y científico (Grosseteste, Bacon, Alberte Magno, Duns Escoto...).

#### **4.1.2. La crisis del largo siglo XIV (1300-1450)**

Hacia el año 1315 una 'gran hambre' que azota algunas regiones europeas anuncia el agotamiento del sistema de producción que caracterizara la fase expansiva anterior; un agotamiento cuya expresión más visible fue la gran peste negra que asoló Europa occidental entre los

años 1346 y 1358, provocando una gran crisis demográfica, económica, social y política.

En este sentido, el agotamiento del modelo productivo provocó:

- por un lado, la sobreexplotación de la clase trabajadora (nuevos impuestos, fluctuación de los precios y los salarios...), causa de diferentes estallidos sociales, tanto en el campo (la Jacquerie francesa en el año 1358) como en la ciudad (rebelión de los *ciompi* en Florencia en el año 1378, proclamando la primera república democrática post-feudal, aunque apenas tuvo una duración de tres meses); y,
- por otro lado, las tensiones interclasistas, que derivaron en numerosos conflictos militares, tanto internacionales (guerra de los 100 años) como civiles, aunque muchos de estos conflictos estaban relacionados con la guerra de los 100 años (guerra de sucesión bretona de 1341-1364 o revolución portuguesa de 1383-1385), o eclesíasticos (Cisma de Occidente, que dividió a la iglesia católica entre los años 1377 y 1417).

Ahora bien, como en todo período de crisis, a lo largo de estos años se abrieron nuevas oportunidades, tanto en el ámbito socioeconómico como en los ámbitos político y cultural. En este sentido, es en torno al año 1450 cuando se pueden observar algunos procesos que marcarán el desarrollo de la siguiente fase histórica:

- la consolidación de una burguesía comercial y artesanal cada vez más poderosa en algunas regiones de Europa (repúblicas italianas, ciudades de la fachada atlántica desde Portugal hasta Flandes...); y,
- el inicio de las exploraciones atlánticas en busca de rutas alternativas hacia la India y China, de donde procedían la mayoría de las mercancías (especias y sedas) presentes en las ferias europeas.

Asimismo, a lo largo de estos años se anuncian cambios profundos en el ámbito de la cultura, que culminarán con la difusión del pensamiento humanista, de la ciencia y del arte renacentista en la fase posterior.

#### **4.1.3. La expansión mundial de la Europa renacentista (1450-1550)**

En el año 1492, después de varios años de exploraciones atlánticas protagonizadas principalmente por los portugueses -que en el año 1498 llegarán a la ciudad india de las especias, Calicut-, tres naves al servicio de la corona de Castilla al mando de Colón tocan tierra después de tres meses de travesía atlántica. En aquel momento Colón no era consciente de a dónde había llegado; de hecho, todo parece indicar que murió sin ser consciente de que no había llegado a India, que era su intención. Fueron necesarias las observaciones geográficas de Americo Vespuccio para llegar a la conclusión de que las exploraciones que se estaban realizando tras la estela colombina en los años posteriores a 1493, se estaban realizando en un 'nuevo mundo', al que a partir de 1507 se llamó América.

La conquista y posterior colonización de América por Castilla y Portugal inauguró una nueva fase histórica que fue decisiva para situar en el centro de un nuevo sistema-mundo capitalista a Europa. Efectivamente, en este período se establecen las bases de la acumulación originaria y de la división internacional del trabajo:

- primera: América se convierte en un territorio de extracción de sus recursos naturales, inicialmente minerales (oro y plata) y posteriormente vegetales, sobre todo a través de las plantaciones de monocultivo, principalmente caña de azúcar, tabaco y algodón, para cuya explotación se empleó inicialmente mano de obra 'servil' de origen americano y posteriormente mano de obra esclava;
- segunda: el África subsahariana -principalmente los territorios situados en la costa de Guinea-, que históricamente había suministrado esclavos al

mundo a través del comercio que monopolizaba el mundo árabe, se convierte en el abastecedor de mano de obra esclava con destino a América; y,

- tercera: Europa se convierte en la región manufacturera y la metrópoli que administra los territorios de la periferia bajo su dependencia (inicialmente solo los territorios de América).

He ahí el esquema de comercio triangular que empieza a organizarse durante este siglo y que se desarrollará a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Asimismo, durante este período se observa el proceso de génesis de lo que tradicionalmente se denomina ‘estado moderno’, dotado de una serie de estructuras políticas (administración territorial, hacienda pública, administración de justicia, policía, ejército ‘nacional’...) y una identidad ‘nacional’ que girará en torno a la religión y el idioma. No en vano, este es el siglo de las guerras de religión, en las que se cruzan intereses de clase y nacionales, ya que todos los ‘estados modernos’ intentan someter a su control directo a las instituciones eclesiásticas dependientes de Roma y cuando eso no se consigue..., surgen las religiones nacionales -en este sentido el *interim* (decreto) de Ausburg (*‘cuius regio, eius religio’*, es decir, ‘según sea la religión del príncipe, será la religión del reino’), es paradigmático de esa construcción de nuevas identidades nacionales-. También, en paralelo, por esos años surge la ‘necesidad’ de vehicular la administración de esos ‘estados modernos’ a una lengua común: ese es por ejemplo el caso de Castilla, que establece el castellano -cuya gramática se fija en el año 1492-, como lengua vehicular, desplazando entre otras lenguas al gallego -son esos los denominados ‘*séculos oscuros*’ (siglos oscuros)-.

Al mismo tiempo, la colonización de América, que supuso para los europeos una experiencia que les confrontó con otros mundos -especialmente el mundo amerindio, sobre los que debatieron su condición

humana, lo que abrió un interesante debate que sirvió para establecer la doctrina del ‘hombre universal’-, sirvió para que se desarrollase una cosmovisión eurocéntrica que todavía hoy está presente en nuestras sociedades. Ahí están, por ejemplo:

- el relato de la conquista y la colonización como una gesta civilizatoria y evangelizadora;
- el prejuicio racista que establece una jerarquía en la que los ‘blancos’ ocupan una posición superior en la sociedad frente a los indígenas americanos y los esclavos negros, que estarían en el escalón más bajo de la sociedad; o,
- la imagen del mapamundi en la que Europa occidental ocupa el centro visual.

Paralelamente a esta construcción ideológica que fundamenta el racismo europeo, se desarrolla otra estrategia de dominación que servirá para adaptar el patriarcado propio de las sociedades tributarias al capitalismo. Así, en un contexto en el que se está desarrollando una nueva ciencia médica y astronómica y se están sentando las bases de una nueva organización económica de la sociedad, las mujeres sabias, conocedoras de saberes herbológicos, medicinales o astronómicos, e independientes y en ocasiones propietarias, esa estrategia es la represión de la brujería, iniciada en el año 1484 cuando el papa Inocencio VII emitió una bula por la que sancionaba legalmente la persecución de esas mujeres dueñas de su destino que para la iglesia eran brujas.

#### **4.1.4. El largo siglo barroco (1550-1750)**

A la altura del año 1600 irrumpen en escena los nuevos actores de ese nuevo sistema-mundo capitalista. Así, en este nuevo contexto se configuran nuevas hegemonías en el centro del sistema y se amplía la periferia de ese centro europeo, incluyendo cada vez más territorios

extraeuropeos, al tiempo que se producen profundas transformaciones sociales, políticas y culturales.

Efectivamente, durante este largo siglo se consolida el sistema triangular que se empezaba a perfilar en el siglo anterior, aunque se introducen algunas variantes:

- primera: en América surgen nuevos actores, entre los que cabe destacar Holanda, Francia e Inglaterra, y se consolida como territorio de extracción de recursos naturales, a pesar de que el ciclo mineral (oro y plata) empieza a entrar en decadencia siendo sustituido por el ciclo vegetal en grandes plantaciones orientadas a la exportación (caña de azúcar, tabaco y algodón);
- segunda: el África subsahariana se convierte en el territorio que suministró mano de obra esclava a América, llegando a calcularse que a lo largo de los más de 300 años que duró la trata de esclavos y esclavas fueron secuestrados y deportados más de 10 millones de seres humanos; y,
- tercera: Europa se consolida como región manufacturera, aunque con notables diferencias interterritoriales a partir de 1550

Efectivamente, a pesar de todo lo que establecen los discursos ideológicos de la historiografía españolista, se puede constatar el fracaso histórico del proyecto imperial castellano debido a las siguientes razones:

- primera: a pesar de la gran cantidad de oro y plata procedentes de América, el destino de esa riqueza se destinó a actividades improductivas (lujo y guerras) y al pago de la deuda; y,
- segunda: la burguesía urbana no solo no gozó del apoyo de la monarquía, sino que fue duramente reprimida (revuelta de los comuneros, en tiempos de Carlos I).

Estos hechos provocaron un proceso de refeudalización (vuelta al campo como principal fuente de riqueza en Castilla), que cerró la vía de

desarrollo del capitalismo en Castilla y en todos sus territorios dependientes.

Frente a la decadencia de Castilla -y colateralmente de Portugal, que en tiempos de Felipe II pasó a formar parte de la monarquía hispánica-, emergen nuevas potencias económicas:

- inicialmente, tras la declaración de independencia, emerge con fuerza Holanda a partir del año 1580;
- posteriormente, a partir del año 1600, surgen dos nuevas potencias emergentes: Inglaterra y Francia.

Además, en este período se desarrollan nuevas estructuras económicas en esas nuevas potencias hegemónicas (Holanda, Francia e Inglaterra):

- la piratería, como forma de expropiación de recursos económicos promovido por las propias monarquías de las potencias emergentes;
- la colonización de territorios, principalmente en América del Norte y el Caribe;
- el establecimiento de compañías comerciales;
- la consolidación del *domestic system* como modo de producción de manufacturas bajo la iniciativa privada (el comerciante era quien ponía la materia prima y vendía el producto); y,
- la fundación de factorías de producción de manufacturas bajo monopolio estatal, por ejemplo porcelanas, tapices...

Al mismo tiempo, surgen nuevas instituciones políticas, principalmente en las nuevas potencias emergentes:

- en 1655 el joven rey Luis XIV pronuncia la famosa frase '*l'état c'est moi*' ('el estado soy yo'), que expresa el fracaso de la burguesía francesa por hacerse

con el control de estado y marca el inicio de una nueva forma de organización del estado: el absolutismo;

- en 1642 se enfrentan en Inglaterra las fuerzas realistas contra las fuerzas parlamentarias, poniendo en marcha un proceso revolucionario que culmina en el año 1688, cuando el rey Jacobo se ve obligado a aprobar la *Bill of rights* y a gobernar sometido al control del Parlamento, lo que marcó el inicio de una nueva forma de organización del estado: el parlamentarismo, que será objeto de reflexión por los pensadores de la burguesía ilustrada (Locke, Montesquieu, Rousseau...).

En este contexto se produce una importante evolución en el pensamiento occidental, caracterizado por el avance de la ciencia como una forma de conocer el mundo y del discurso filosófico, preocupado por responder a la nueva realidad humana descubierta por la ciencia: el determinismo biológico y el atomismo social.

#### **4.1.5. El siglo de la Ilustración burguesa (1688-1795)**

Entre los años 1688 (finalización de la revolución inglesa) y 1795 (triunfo de la contrarrevolución termidoriana en Francia), se consolida el proyecto revolucionario de la burguesía ilustrada, que se manifiesta en tres ocasiones:

- triunfo del parlamentarismo en Inglaterra (1688);
- independencia de las 13 colonias inglesas de América del Norte (1776); y,
- revolución francesa (1789-1795).

En estos tres procesos revolucionarios el fundamento ideológico es el liberalismo ilustrado establecido por Locke, Montesquieu, Rousseau, Smith..., que sostiene que el hombre -y no se trata de un 'hombre' genérico representante de la humanidad entera, sino del varón europeo y burgués-, es sujeto de derechos, entre los que figuran los siguientes:

- derecho a la libertad individual;
- derecho a la libertad de prensa;
- derecho a la libertad de industria y de comercio;
- derecho a la igualdad ante la ley; y,
- derecho a la propiedad,

a los que se suma la conquista del poder político como condición necesaria para construir el nuevo estado liberal burgués, requisito imprescindible para el desarrollo de una sociedad plenamente capitalista. He ahí los requisitos imprescindibles para el éxito del nuevo modo de producción capitalista, cuya forma de apropiación de los excedentes de producción se realiza por un mecanismo económico: la apropiación de la plusvalía (el valor equivalente al trabajo excedente realizado durante la jornada laboral que no está pagado por el salario que percibe por esa jornada de trabajo); para conseguir ese objetivo el capitalismo necesita dos condiciones *sine qua non*:

- la libertad individual y la igualdad legal, para que los hombres y las mujeres de la clase proletaria puedan abandonar los campos a los que estaban vinculados y acudir a las fábricas donde vender 'libremente' su mercancía - la fuerza de trabajo- al burgués capitalista; y,
- el derecho a la propiedad, definida como capacidad de control absoluto sobre una mercancía, que se puede comprar y vender libremente en el mercado.

Efectivamente, hacia el año 1800 el nuevo mundo liberal burgués, cuyo parto había empezado varios siglos atrás, es ya una realidad. Así, lo que empezara como una singularidad histórica en los márgenes de una sociedad tributaria en la periferia del sistema-mundo islámico, se transformó en el centro de un sistema-mundo capitalista cuya periferia terminará siendo universal. Ahora bien, tanto en el proceso de transición como en el proceso de construcción del capitalismo pleno, el estado -en

contra de lo que sostiene el discurso ideológico liberal-, jugó un papel esencial para garantizar los privilegios de la nueva clase social hegemónica: la burguesía.

## **4.2. El sistema-mundo capitalista actual**

En los años posteriores a 1793 -fecha que marca el inicio de un ciclo ascendente de una de las ondas de Kondratieff-, el capitalismo alcanza su plena madurez, llegando al momento actual mediante tres ciclos históricos diferentes.

### **4.2.1. La era de las revoluciones burguesas: la consolidación del capitalismo de libre competencia y la construcción de los modernos estados nacionales (1795-1875)**

Los avances tecnológicos desarrollados a lo largo del siglo XVIII hicieron posible un nuevo ciclo de crecimiento y expansión económica visible a partir del año 1793. Este ciclo económico, que se cierra definitivamente con la crisis de 1873, se caracterizó por:

- primero: el uso de una nueva fuente de energía, el carbón, que hizo mediante el vapor de agua hizo posible la transformación de la energía calorífica del carbón en energía mecánica;
- segundo: un desarrollo industrial basado en la industria textil y siderúrgica;
- tercero: el desarrollo de nuevos medios de transporte, como el barco de vapor y el ferrocarril.

En este contexto, el estado -bajo el control de la burguesía capitalista-, garantizó la creación de un mercado nacional, un cuerpo legislativo favorable al desarrollo de las estructuras capitalistas y un sistema de pesos, medidas y monedas que permitiese un intercambio de mercancías eficaz. De hecho, fue durante esos años cuando se construyeron los modernos estados liberales siguiendo tres estrategias nacionales diferentes:

- la estrategia centralista y unificadora, protagonizada por aquellas burguesías nacionales que únicamente buscaban transformar las viejas estructuras del estado, como es el caso de Francia o España;
- la estrategia independentista, protagonizada por aquellas burguesías ‘criollas’ que se sienten dominadas por las burguesías metropolitanas, como es el caso de todos los procesos de independencia en América; y,
- la estrategia unificadora, protagonizada por las burguesías de diferentes estados que se sienten miembros de una misma nación, como es el caso de Alemania e Italia, cuyos procesos de unificación se desarrollaron entre los años 1820 y 1875.

A lo largo de estos años, la burguesía se hizo con el control del estado -aunque con el tiempo estableciese alianzas con las elites que había combatido en la fase anterior-, y se estableció una nueva organización social en la que las dos clases antagónicas fundamentales fueron:

- la burguesía, que se convierte en la clase hegemónica y es consciente de sus intereses de clase; y,
- el proletariado, cuya toma de consciencia como clase explotada le lleva a organizara el movimiento obrero.

Paralelamente, en estos años se consolidan dos nuevos movimientos sociales:

- el movimiento abolicionista, que tiene por objetivo la abolición de la esclavitud; y,
- el movimiento feminista, que busca transformar el sistema patriarcal y conquistar la igualdad de derechos.

La humanidad explotada descubre, principalmente hacia el año 1848 -fecha en la que Marx y Engels publican ‘El manifiesto comunista’ y se

celebra el primer congreso feminista, la Convención de Seneca Falls-, que la democracia que contribuyeran a construir mediante los procesos revolucionarios que se desarrollaran a lo largo de los años iniciales del siglo XIX, era una democracia excluyente que dejaba fuera a los obreros, a las mujeres, a la población esclava afrodescendiente y a todas las poblaciones indígenas de aquellos países en los que se estaban consolidando los modernos estados burgueses.

#### **4.2.2. La era de los imperialismos (1875-1975)**

Una vez que los modernos estados burgueses culminaron su proceso de construcción nacional, lo que ocurre aproximadamente en torno al año 1875, y la burguesía de esos estados inicia un proceso de concentración de capitales que lleva a una nueva fase monopolista, se dan las condiciones oportunas para iniciar un nuevo proceso histórico: la conquista de África, Asia y Oceanía.

Obviamente, a lo largo de estos años se pueden identificar tres fases consecutivas:

- los años de la Paz Armada (1875-1914), que se caracterizan por una serie de hechos principales:
  - las tensiones entre las principales potencias imperiales;
  - el ascenso de los movimientos obrero (socialismo marxista y anarquismo) y feminista (sufragismo y socialista);
- los años de entreguerras (1914-1945); en los que se asiste a una profunda crisis de las democracias liberales, al ascenso del socialismo internacionalista -que protagoniza procesos revolucionarios en Rusia (1917), Alemania (1918-1919), Hungría (1919)...- y del fascismo (Italia, Portugal, España...); y,
- los ‘gloriosos 30 años’ de la segunda posguerra mundial (1945-1975), que se caracterizan por profundas contradicciones entre el centro y la periferia del sistema-mundo capitalista:

- intenso desarrollo social en los países del centro (países de Europa occidental y EEUU), a pesar de que en el centro se mantienen profundos desequilibrios territoriales y sociales, posible gracias al ‘subdesarrollo’ de los países de la periferia;
- desarrollo de un campo socialista bajo la influencia de la URSS y de China;
- protagonismo de las luchas populares en América Latina frente al imperialismo yanqui; y,
- surgimiento de un ‘Tercer Mundo’ -en la terminología clásica-, formado por los países que lograron su independencia de las metrópolis europeas de la II guerra mundial.

En estos años los ‘nadie’ del mundo toman conciencia de su condición de explotados, lo que lleva a un proceso revolucionario que, con diferentes protagonistas, se manifiesta en diferentes lugares del mundo. Ahí están, por ejemplo:

- las movilizaciones estudiantiles y obreras en diferentes países del mundo: mayo del 68 francés, México 1968, huelgas y movilizaciones obreras en el tardofranquismo...;
- el triunfo de la revolución cubana y de otros procesos descolonizadores bajo la bandera socialista (Angola, Vietnam...); o,
- el triunfo de una alternativa democrática y socialista en Chile...

Una toma de conciencia que también se hizo visible entre la población afrodescendiente de EEUU, que culminó con la aprobación de la Ley de Derechos Civiles de 1964, y las mujeres, que luchan por las libertades sexuales, por la igualdad de derechos...

Ante este avance de los ‘nadie’ del mundo, las clases dominantes aprovecharon la crisis del petróleo de 1973 para poner en marcha un proceso en el que todavía estamos inmersos que, como señalaba Warren Buffett, está ganando su clase: la burguesía transnacional. Ese proceso es la globalización.

### 4.2.3. La era de la globalización (1975-)

La globalización es la respuesta de la burguesía financiera transnacional -la principal beneficiada del proceso-, a la última gran crisis capitalista (1973-1979), que dio origen a un proceso que se caracteriza por la concentración de capitales en cada vez menos manos y el aumento de las desigualdades, tanto nacionales como de clase, de género y raciales.

Frente a esta situación, en la que el pensamiento neoliberal burgués, que sostiene no existen alternativas (el '*no future*' de Margaret Thatcher o el discurso del final de la historia), que es absolutamente dominante -de hecho, impregna incluso el pensamiento de organizaciones e intelectuales que se dicen de izquierdas-, nos encontramos ante dos posibilidades:

- la opción del populismo de (extrema) derecha, que sostiene que el problema es la democracia; o,
- la radicalización de la democracia, la condición necesaria para transformar radicalmente las sociedades.

## 5. El futuro es nuestro

El futuro de la humanidad pasa por tomar conciencia de nuestra naturaleza animal: animales sociales; animales que sobrevivieron a diferentes crisis ecológicas y extinciones gracias a su naturaleza cooperativa y altruista. Asimismo, la historia nos enseña:

- primero: la violencia no es un rasgo innato de la humanidad, sino que tiene un origen histórico;
- segundo: las desigualdades sociales no son de origen biológico, sino histórico.

En este sentido, la toma de conciencia de nuestra naturaleza igual en la diversidad y de nuestra libertad, puesto que no estamos determinados

biológicamente, nos debe llevar a asumir que el futuro está en nuestras manos.

Rompamos las cadenas que nos oprimen y avancemos en la construcción de un futuro democrático y ecosocialista.

## **Capitalismo transhumanista vs. Revolución de los *humanish*: Desafíos para la ética ecomunitarista**

*Antonio Salamanca Serrano*<sup>1</sup>

A Sirio y María Josefina

### **Introducción**

Las mayorías populares, al inicio de la tercera década del siglo XXI, nos hemos topado con otro golpe de tuerca de la burguesía capitalista: la agresión del capitalismo transhumanista. La guerra de clases, históricamente declarada por el capital contra la satisfacción de las necesidades de los pueblos y la naturaleza, así como contra el florecimiento de sus capacidades, está siendo subsumida por una embestida fascista mayor de las élites —también contra muchos de los que hasta ahora se han creído enajenadamente parte de dicha burguesía, en su aparente éxito social desclasado de profesionales con coche y casa—. Pareciera que estas exclusivas élites burguesas desean culminar lo que les quedó inconcluso hace un siglo, por causa del Ejército Rojo de la URSS. El frente de batalla se encuentra en el campo de la biotecnociencia. Desde hace cincuenta años, a finales del siglo XX, se desencadenó una nueva acometida global de las oligarquías contra los pueblos y la naturaleza, apoyándose en las nuevas posibilidades del desarrollo científico. Si al inicio parecía como ciencia ficción, ahora ya es un hecho. Han puesto en marcha un proyecto ideológico y sociopolítico claramente fascista y eugenésico de exterminio

---

<sup>1</sup> (España, salamancantonio@hotmail.com)

de la vida humana de las grandes mayorías de pueblos en la Tierra y la desnaturalización de la Naturaleza —ya piensan que no necesitan a la clase trabajadora ni a los pobres y explotados—. Todo a favor de las élites del capital. Se declaran hijos de la razón y la ciencia ilustrada. A su darwinismo social, propio de H. Spencer, genocida y biocida, le llaman *transhumanismo* (Boström, 2011; Diéguez, 2017; Estulín, 2014; Fuller y Lipinska, 2014; Marcos, 2018; Rodríguez, 2019; Sádaba, 2009). El proyecto, en palabras de I. Sádaba, es alterar artificialmente la naturaleza ontológica humana (Sádaba 2009). Así como los fusionados Monsanto y Bayer han realizado ingeniería genética creando semillas y organismos genéticamente modificados, ahora el objetivo es la eliminación por “superación” de la naturaleza humana mediante su “mejoramiento” (*human enhancement*). El *transhumanismo* es el camino hacia el *posthumanismo* (el superhombre), en una relectura fascista de la obra de Nietzsche. El paraíso de esta (dis)utopía es convertirse en seres inmortales disfrutando de la eterna juventud, con mejores capacidades físicas, intelectuales, emocionales y morales. Una promesa para el nuevo sacerdocio clasista a la que tendrán derecho solo unos pocos elegidos. Para el resto, el destino es la extinción, como ya Nietzsche reclamaba para los parias (chandalas) socialistas y cristianos, en su *Anticristo*.

El malestar burgués recargado, que ha comenzado a sentirse más o menos intensamente, va siendo cada vez más global. Desde algunos sectores ideológicamente conservadores y de ultraderecha, los síntomas son correlacionados con un diagnóstico errado, a nuestro juicio. Responsabilizan al globalismo y/o al “comunismo internacional”. Es cierto que existe una tensión entre globalistas y nacionalistas, particularmente evidenciada durante la presidencia de D. Trump en Estados Unidos. Ahora bien, sin negar el papel activo de los globalistas, lo que no se puede ocultar es que su matriz y práctica ideológica es el capitalismo; tan capitalismo

como el nacionalista estadounidense —o de otros países “liberales” burgueses—, que se le opone. Es una disputa de élites. Por otro lado, culpar al “comunismo internacional” es un argumento falaz porque quienes lideran la agresión ni son comunistas ni es China. Son las élites corporativas occidentales, con sus centros de investigación, universidades y medios de comunicación articulados en torno a la OTAN. En este punto alertamos al lector. Hay que estar pendiente del ‘quiebre’ o engaño de los ideólogos burgueses en el proceso de búsqueda de la causa. Cuando están cerca de ella, son especialistas en ocultarla y poner otra falsa causa en su lugar. Esto es una estrategia de trampantojismo u manipulación ideológica. Sin embargo, no todos los casos son así, también hay indagaciones genuinas que yerran en un punto u otro pero lo hacen de buena fe, sea por falta de información, parcialidad en el análisis o ausencia de verificación de datos.

Pues bien, con toda honestidad y humildad, no exenta de posibles errores, precisamente el motivo de este texto es buscar y dimensionar las verdaderas causas de la agresión para que la clase obrera, las grandes mayorías explotadas y oprimidas, la Naturaleza, nos ayudemos a diagnosticar y valorar la magnitud del ataque, unirnos en la realización histórica del proyecto político biocéntrico de nuestros padres y abuelos, y fortalecernos en la revolución comunista de los “humanish”. En el siglo XXI de nuevo la bandera es ¡Comunismo o Barbarie! ¡La burguesía no nos puede aniquilar, haciéndonos creer que es nuestro destino y que son otros los biocidas! (Astiz, 2020).

Somos conscientes de que el postulado del “golpe de tuerca transhumanista” del capital tal vez resulte extraño para muchos. Ahora bien, a nuestro juicio, desde esta última asfixia transhumana, la guerra tradicional (conocida) de la burguesía contra las mayorías populares aclara más el porvenir que nos toca, y nos urge organizarnos ¡ya! Para no

caer presa fácil de conspiracionismo paranoico, ni quedarnos en la ingenuidad crédula, hemos tenido como brújula no deslizarnos en la trampa de la falaz descalificación, sin análisis argumental. Se ha considerado los argumentos de las voces críticas provenientes de personas y grupos ideológicamente de derecha o izquierda, vengan de donde vengan, si arrojan luz en el diagnóstico y el camino de liberación. Y en segundo lugar, se ha tomado distancia de los “verificadores de información” internacionales, el nuevo ex Santo Oficio del siglo XXI, también de derecha e izquierda (*v.gr.* en España, Newtral, Maldita.es).

Pues bien, muchos de los que en estos días son descalificados, ridiculizados y criminalizados por la Santa Inquisición mediática como antivacunas, negacionistas o terraplanistas coinciden en que la “plandemia” de la Covid-19, con sus “vacunas”, como las de Moderna, es el inicio del “Reseteo Global”. En el artículo *Oxígeno Jurídico de los Pueblos* (Salamanca, 2020) mostramos el dinamismo de la primera plandemia global de la historia de la humanidad en el caso concreto de acumulación por desposesión de la política pública y el derecho a la salud de los pueblos y la naturaleza. Asimismo, se mostró la resistencia y revolución popular frente a ello, particularmente en los casos de Bolivia y Ecuador.

Como evidencia de que ya no estamos en el terreno especulativo de la ciencia ficción, sino en el campo de batalla, sirva la compañía Moderna, con su “vacuna”, ejemplo de la ideología y organización capitalista transhumanista. La compañía farmacéutica fue creada en 2010 por un grupo de investigadores. Hoy cuenta con más de 1.000 personas trabajando en el complejo. En 2018 sale a Bolsa. En 2020 multiplicó por seis su valor. En diez años la compañía ha conseguido una valoración de 45.000 millones de dólares. Sus principales accionistas son los fondos Fidelity, Vanguard, BlackRock y las entidades financieras Morgan Stanley y JP Morgan. De la Administración de Trump recibió 955 millones de

dólares para su desarrollo. A inicios de 2021 ya tenía contratos para compra de sus dosis de vacuna por 1.500 millones de dólares en EEUU y de 3.360 millones para la Unión Europea (160 millones de dosis para Europa) (Simón, 2021).

Moderna se fundó en Cambridge (Massachusetts, Estados Unidos) con la ideología de mejorar las capacidades biológicas humanas a través de la ingeniería genética, creando genes sintéticos que se pueden patentar. En un inicio buscó desarrollar y aplicar las investigaciones en terapias celulares de Derrick Rossi (Universidad de Harvard). La compañía tiene entre sus miembros al profesor Tim Springer (Universidad de Harvard) y Kenneth Chien, director del Instituto Karolinska de Estocolmo; al ingeniero químico Robert Langer, profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). Este ha patentado más de 1.400 de sus investigaciones y posee el 3,2% de las acciones de la empresa; al inversor armenio-estadounidense Noubar Afeyan (con el 11% de las acciones); y al gerente de compañías farmacéuticas, el francés Stéphane Bancel (no es científico, pero aparece en investigaciones patentadas por Moderna, posee el 9% de las acciones) (Simón, 2021).

Moderna consiguió la autorización de la Comisión Europea para que su vacuna pudiese ser inoculada en la Unión Europea, junto con la de otras compañías, como Pfizer/BioNTech. La tecnología de su vacuna es pública en su página de Internet: es ARN mensajero (ARNm). Utiliza el mismo proceso que para crear organismos transgénicos, denominado *transfección*, con afectación temporal o permanente en el genoma. El mecanismo, en este caso, consiste en crear la proteína spike de SARS-CoV-2 interviniendo en el genoma, con la “creencia” de que el sistema inmunológico comenzará a producir anticuerpos. Es la primera vacuna de este tipo en la historia de la humanidad. La página web de Moderna no oculta sus intenciones (MODERNA, s.f). Equiparan su tecnología con la

inoculación de un programa informático, de un sistema operativo celular, que se pueda operar desde fuera (tal vez apoyado en nanopartículas de óxido de grafeno, magnetita u otros elementos). Es en este punto (ARNm), como advierten algunos críticos, donde la gran industria capitalista farmacéutica (Big Pharma) se colude con la gran industria capitalista tecnológica (Big Tech) y las ideas transhumanistas. Se ha dado un paso sin comprobar las afectaciones a la naturaleza de los seres humanos, a pesar de las advertencias de muchos investigadores (*v.gr. Universidad de Pensilvania*) de que esta tecnología no es segura, entre otras razones porque: a) genera inflamación local y sistémica; b) estimulación de anticuerpos autorreactivos y autoinmunidad; c) desarrolla edemas (inflamaciones) y coágulos de sangre; d) aumento de cáncer y mutagénesis.

En este contexto, conviene recordar que las estrategias burguesas respecto a las necesidades y capacidades de la vida de los pueblos y la naturaleza, en su discurso legitimador y práctica de dominación, han sido varias a lo largo de su histórica hegemónica en los últimos doscientos cincuenta años: a) La negación o invisibilización de ellas en la clase trabajadora y mayorías populares; b) la admisión de dos categorías de necesidades, básicas y no básicas, separadas por la línea de pobreza; c) el desplazamiento de la objetividad de las necesidades a la subjetividad de las oportunidades, divididas por la línea de la riqueza; d) y, ahora, la eliminación directa de los sujetos de las necesidades y capacidades (la clase obrera, las grandes mayorías) al mismo tiempo que buscan la “mejora”, “transmutación” de las capacidades de las élites burguesas para abandonar la condición humana por una poshumana. En un hipnotizador vaivén multidisciplinario repiten a los pueblos los siguientes mantras para su dominación ideológica:

- a) lo que mueve el mundo son las ideas; las ideas están antes y son otra cosa que las acciones (la praxis);
- b) existen un dualismo y jerarquía entre necesidades básicas y necesidades no básicas (y no un sistema integrado simétrico sin jerarquías);
- c) las capacidades, en lugar de las necesidades, son el mejor criterio para medir la pobreza y riqueza en una sociedad;
- d) la moralidad, para medir la pobreza y riqueza social, es fruto de la convención política y relativa a cada cultura; no existe tal cosa como una moralidad intercultural universalizable desde la concreción de abajo asentada más allá de voluntarismo lingüístico intersubjetivo);
- e) el proyecto político para el desarrollo de las capacidades es (i) la ‘tolerancia’ del liberalismo político y económico burgués; imposible, dicen, en la ‘dictadura’ del socialismo o comunismo; y (ii) el fascismo, más o menos abiertamente defendido, cuando el primero no resulta eficiente.
- f) todo cambio social debe realizarse en el (i) ‘orden’ de la democracia constitucional representativa ‘deliberativa’; nada será posible en la revolución de la democracia popular; o (ii) en un “nuevo orden mundial” del posderecho, superador también del sistema constitucional de derecho, de los derechos humanos y derechos de la naturaleza;
- g) la naturaleza humana no existe, lo que existe es solo el movimiento histórico de la voluntad;
- i) y si la naturaleza existiera no tiene otro contenido que lo que la voluntad de las élites burguesas le den en su manipulación transhumana; ellas inventan el futuro.

Los desafíos de la agresión son ecológicos, ideológicos, económicos, políticos, jurídicos, etc. Sin embargo, en el campo de la ética es donde se discute gran parte de su pretendida legitimación. Esto supone la urgencia de hacerles frente para todas las éticas que ellos denominan “bioconservadoras” (Llano, 2018, 171-192). Entre ellas se encuentra la propuesta ecomunitarista. Esta articulación teórica de la práctica axiológica ha sido elaborada por el profesor Sirio López. En 2009 publica

dos obras en el campo de la ética, *Ética Ecomunitarista* y también *Ecomunitarismo, Socialismo del siglo XXI e Interculturalidad*. Estas obras reflejan la indagación que el autor venía elaborando de tiempo atrás en busca de una fundamentación argumentativa de la ética comprometida con la revolución socialista. Desde entonces su producción muestra cómo ha aplicado ese horizonte a diversos contextos (López Velasco, 2010, 2012, 2014, 2015, 2018). Entre sus postulados principales: a) tiene a la vida de la naturaleza y de los seres humanos como valor ético transversal. Es por tanto una apuesta por la vida de la naturaleza (ecológica) y por la vida de los seres humanos (humanista); b) políticamente es partisana, tomando opción de clase a favor del comunismo o socialismo en su relectura (ecomunitarista); c) es intercultural, abierta al diálogo simétrico horizontal entre pueblos.

Justo el mismo año, 2009, la *World Transhumanist Association* (WTA), ahora *Humanity+*, adoptaba su declaración. Entendemos que la gravedad de la amenaza transhumanista merece confrontarla en la práctica y en la reflexión. Como hemos indicado, este es el objetivo del trabajo, presentar la interpelación transhumanista a la *Ética Ecomunitarista* (o mismo cabe hacer para otras propuestas humanistas). Todos aquellos que defendemos la vida de la naturaleza y la vida humana (los *humanish*) necesitamos apoyarnos.

¿Cómo se hace frente al cinismo biocida transhumanista del siglo XXI desde el ecomunitarismo?, ¿es la libertad intersubjetiva el último y único contenido de la naturaleza humana?, ¿cuál es el contenido de la naturaleza humana y del ecosistema?, ¿es debitoria la naturaleza humana?, ¿cuál es su contenido material y axiológico?, ¿se le ha de defender y cuidar?, ¿por qué se ha de cuidar y proteger?, ¿quiénes son los que pueden decidir sobre la intervención en la naturaleza humana y del ecosistema?, ¿quiénes son los que están de hecho decidiendo?, ¿en qué ámbitos están decidiendo de

espaldas al pueblo?, ¿qué intereses les mueve?, ¿cómo se enfrenta su proyecto político transhumanista eugenésico y biocida?, ¿se puede superar el escepticismo cognitivo y axiológico encubridor del discurso transhumanista del capital?, ¿qué puede aportar el primer principio ético de la libertad para el “qué debo hacer ecomunitarista” al desafío transhumanista?, ¿qué puede aportar el segundo principio ético de la libertad intersubjetiva en el “qué debo hacer ecomunitarista” a la distopía ética transhumanista?, ¿cómo puede ayudar el tercer principio de la protección de la naturaleza como condición material de posibilidad del “qué puedo hacer ecomunitarista” en la superación transhumanista?, ¿qué debilidades o limitaciones presenta la ética ecomunitarista argumentativa ante el ataque a la naturaleza por parte de la ética transhumanista del capital?, ¿es suficientemente radical y material su fundamento?, ¿asume algunas limitaciones impuestas falazmente por el discurso cognitivo y axiológicamente escéptico de la comunidad discursiva de la burguesía? (López Velasco, 2009a, 2009b). A modo ilustrativo, estos son algunos de los aspectos candentes que el transhumanismo está planteando a todas las prácticas y reflexiones éticas en general, y a la ecomunitarista en particular.

### **1. La historia del transhumanismo**

Según Niklas Boström, el concepto “transhumanismo” es utilizado por primera vez por el biólogo Julian Huxley, hermano de Aldous Huxley, primer director general de la UNESCO y fundador del Fondo Mundial para la Naturaleza. El término aparece en la obra *Religion without revelation* (1927):

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma –no sólo esporádicamente, un individuo aquí de cierta manera, un individuo ahí de otra- sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un

nombre para esta nueva creencia. Tal vez transhumanismo servirá: el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana” (Boström, 2011, p.165)

Más allá de la aparición del término, la historia del transhumanismo, en opinión de Niklas Boström (2011, 158-161), hunde sus raíces en la antigüedad prehistórica, guiada por la constante búsqueda de la felicidad y la inmortalidad de los seres humanos. La creencia en otra vida de los primeros escritos religiosos de las diferentes culturas sería, a su juicio, una prueba de ello. Hacia 1700 años a.C., en Sumeria, la *Épica de Gilgamesh* es un claro ejemplo del deseo de inmortalidad. El taoísmo en China, los alquimistas, y la mitología de la Antigua Grecia testimonian este anhelo. Una búsqueda que encuentra obstáculos y resistencias de los dioses, ante desafíos como el del artista e ingeniero Dédalo, en la mitología griega. Su hijo Ícaro vuela demasiado cerca del sol, sin escuchar las advertencias de su padre, y se quema. Se topa también con resistencias de los hombres, así lo sintieron los alquimistas que reaparecen en la cristiandad medieval, con persecuciones. Sin embargo, el humanismo renacentista va a ir despejando el camino. A su juicio, un hito fue, la *Oración sobre la dignidad humana* (1486) de Giovanni Pico della Mirandola. Lo que se subraya del contenido de esta dignidad es que “el hombre no tiene una forma acabada y es responsable de dársela a sí mismo”, y cita el siguiente fragmento del texto de Mirandola:

Te hemos hecho una criatura que no es ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que puedas, como libre y orgulloso moldeador de tu propio ser, darte a ti mismo la forma que prefieras. Estará en tu poder el descender hacia las más bajas y animales formas de vida; serás capaz, a través de tu propia decisión, de elevarte de nuevo a los órdenes superiores, cuya vida es divina.

El humanismo renacentista posibilita el humanismo ilustrado racionalista. Este último, con su evolución tecnocientífica de los siglos XVIII y XIX, sería la raíz más cercana de transhumanismo. Entre los autores identifican a Bacon, con su obra el *Novum Organum* (1620), I. Newton, T. Hobbes, J. Locke, J. O. de La Mettrie, con *L'homme machine* (1750), I. Kant, con *¿Qué es la Ilustración?* (1784), Condorcet, Darwin, con *Origen de las especies* (1859), el superhombre de Nietzsche en su “crecimiento personal y refinamiento cultural” (no tanto por la transformación tecnológica) (SORGNER, 2009), y el utilitarismo de J. S. Mill. Algunas de las citas que llaman la atención de Niklas Boström son:

¿Sería absurdo suponer que la mejora de la raza humana debe considerarse capaz de progreso ilimitado? ¿Que vendrá un tiempo en el que la muerte resulte sólo de accidentes extraordinarios o del desgaste gradual de la vitalidad y que, finalmente, la duración del intervalo medio entre nacimiento y decadencia no tenga límite específico alguno? Sin duda, el hombre no llegará a ser inmortal pero, ¿no puede incrementarse constantemente el lapso entre el momento en que comienza a vivir y el tiempo en que, naturalmente, sin enfermedad o accidente, encuentra la vida como una carga? (Condorcet).

El hombre no es sino un animal, o una colección de resortes que se impulsan unos a otros (La Mettrie).

La Ilustración es la superación del hombre de su autoculpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad de usar el entendimiento propio sin la guía de otro. Tal inmadurez es autoculpable si es causada no por falta de inteligencia, sino por falta de determinación y coraje para usar la inteligencia propia sin ser guiado por otro. El motto de la ilustración es, pues: ¡*Sapere aude!* ¡Ten el coraje de usar tu propia inteligencia! (Kant).

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres creados hasta ahora han creado algo más allá de sí mismos; ¿y queréis ser vosotros el reflujo de este gran flujo e incluso retroceder hacia la bestia en lugar de superar al hombre? (Nietzsche).

Durante buena parte del siglo XX, el transhumanismo fue objeto de especulación y ciencia ficción. N. Boström refiere entre inspiradores de este siglo al bioquímico británico J. B. S. Haldane, que publicó el ensayo *Daedalus; or, science and the future* (1923); Aldous Huxley, con *Brave New World* (1932); Robert Ettinger, con sus obras *The prospect of immortality* (1962) y *Man into superman* (1972); y F. M. Esfandiary, con su obra *Are you a transhuman?* (1989). Este último, que cambió su nombre a FM-2030, fue miembro del grupo futurista y optimista de los “ascensionistas” (*Upwinger*) (Boström, 2011, 172).

En la etapa más reciente, la ideología del capitalismo transhumanista comienza a tomar cuerpo institucional a finales de la década de los años ochenta. K. E. Drexler, junto con su esposa Christine Peterson, fundan el *Foresight Institute*, en 1986. Poco después, en 1990, en Estados Unidos, para propagar la nueva “religión” transhumanista, Max More crea el *Instituto Extropiano*. En 1998, en Oxford (Reino Unido), N. Boström y David Pearce crean la *World Transhumanist Association* (WTA). Precisamente en esta ciudad se pone en marcha el *Uehiro Centre for Practical Ethics*, a cargo de Julian Savulescu, y el *Future of Humanity Institute*, a cargo de N. Boström. En el camino se han ido sumando más instituciones en otros países así como los ideólogos Anders Sandberg, Natasha Vita-More, Leen Daniel Crocker y Mikhail Sverdlov.

Los ámbitos en los que se promueve la intervención transhumanista para *mejoramiento de las capacidades* son cuatro: *nano, bio, info* y *cogni*. Nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y

comunicación, y ciencias cognitivas (neurotecnologías, inteligencia artificial y robótica). Al conjunto de las tecnologías transhumanistas aplicadas en estos cuatro ámbitos se les conoce con sus iniciales NBIC. También se identifican como *Converging Technologies* (CT) o *Human Enhancement Technologies* (HET).

En 2008, la *World Transhumanist Association* (WTA) cambia su nombre para denominarse *Humanity+*. Entre sus afiliados se encuentra instituciones como la Singularity University, Mormon Transhumanist Association, Christian Transhumanist Association, Alcor Life Extension Foundation, London Futurists, Institute for Ethics and Emerging Technologies y el SENS Research Foundation.

### **1.1 La ideología predicada del capitalismo transhumanista**

La ideología transhumanista nace fundamentalmente en la cultura del alto poder económico capitalista estadounidense y anglosajón, cultura blanca, masculina y vinculada a Internet (Vaccari, 2019, p. 41). Alberga una diversidad de movimientos, más o menos afines. En general, se puede decir que todos ellos comparten la pretensión de un cambio de especie con la fusión de la máquina mediante el mejoramiento y mutación de las capacidades humanas (Cortina Y Serra, 2015, 2016a, 2016b). Dentro de todo ese movimiento, la ideología capitalista transhumana tiene una función de enmascaramiento, legitimación de las élites dominantes, explotación, dominación y eliminación de los seres humanos. Es una (dis)topía terminal (Vaccari, 2019, p. 376).

En este sentido, y pese a lo que suele pensarse, no es un movimiento que confíe en el progreso científico-técnico como herramienta privilegiada para un progreso general del ser humano, tal como lo fue el movimiento ilustrado. Su filosofía no busca como fin prioritario una mejora de las condiciones de vida que beneficie a todos los miembros de nuestra especie

(y quizás a los de otras), sino que confía en el desarrollo de la técnica en pro de un ser poshumano cuyo advenimiento todo lo justifica, pero que poco o nada tiene que ver con nosotros, excepto porque será un producto de nuestra técnica. Así pues, el ser humano no es lo central, como sí lo es para el humanismo, ni su preservación es un objetivo que deba perseguirse a ultranza. Habrá que elegir tarde o temprano entre trabajar en favor de lo humano o en favor de lo poshumano, y los objetivos y los medios no serán coincidentes. Al contrario, es alta la probabilidad de que la elección se torne disyuntiva en algún punto. Trabajar en favor de lo poshumano será a partir de ese momento hacerlo en contra de lo humano, o, en el mejor de los casos, al margen de los intereses humanos, hasta que estos carezcan por completo de importancia (Diéguez, 2020, p. 377).

La *World Transhumanist Association* (WTA), ahora *Humanity+*, en 2009, adopta la siguiente declaración que recoge sus principales postulados ideológicos:

1. La humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Prevedemos la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta Tierra.
2. Creemos que el potencial de la humanidad aún no se ha realizado. Hay posibles escenarios que conducen a condiciones humanas mejoradas maravillosas y que merecen la pena.
3. Reconocemos que la humanidad enfrenta graves riesgos, especialmente por el mal uso de las nuevas tecnologías. Existen posibles escenarios realistas que llevan a la pérdida de la mayoría, o incluso de todo, lo que consideramos valioso. Algunos de estos escenarios son drásticos, otros son sutiles. Aunque todo progreso es cambio, no todo cambio es progreso.
4. Es necesario invertir el esfuerzo de investigación para comprender estas perspectivas. Necesitamos analizar cuidadosamente la mejor manera de reducir los riesgos y acelerar las aplicaciones beneficiosas. También necesitamos foros

- donde las personas puedan discutir de manera constructiva lo que se debe hacer y un orden social donde se puedan implementar decisiones responsables.
5. La reducción de los riesgos existenciales y el desarrollo de medios para la preservación de la vida y la salud, el alivio del sufrimiento grave y el mejoramiento de la previsión y la sabiduría humanas deben perseguirse como prioridades urgentes, y contar con una gran financiación.
  6. La formulación de políticas debe guiarse por una visión moral responsable e inclusiva, tomando en serio las oportunidades y los riesgos, respetando la autonomía y los derechos individuales, y mostrando solidaridad y pre-ocupación por los intereses y la dignidad de todas las personas en todo el mundo. También debemos considerar nuestras responsabilidades morales hacia las generaciones que existirán en el futuro.
  7. Abogamos por el bienestar de toda la sensibilidad, incluidos los humanos, los animales y cualquier futuro intelecto artificial, formas de vida modificada u otras inteligencias a las que pueda dar lugar el avance tecnológico y científico.
  8. Estamos a favor de permitir a los individuos una amplia elección personal sobre cómo habilitan sus vidas. Esto incluye el uso de técnicas que pueden desarrollarse para ayudar a la memoria, la concentración y la energía mental; terapias de extensión de la vida; tecnologías de elección reproductiva; procedimientos crónicos; y muchas otras posibles tecnologías de modificación y mejora humana (Rodríguez, 2019, p. 324).

## **1.2 ¿Quiénes son los capitalistas transhumanistas?**

De entre la pluralidad de movimientos en la ideología transhumanista, uno de los grupos más activos y con mayor poder es el capitalismo neoliberal transhumanista (Vaccari, 2019, p. 41). Este funciona como una secta o “nueva religión” de millonarios que aspiran a dejar de ser humanos y conseguir la inmortalidad y el desarrollo de sus capacidades a través de la biotecnología. Esta ideología está moviendo millones de dólares y proyectos empresariales multimillonarios. “Sus apóstoles son filósofos, informáticos, médicos, neurólogos, biólogos, genetistas, ingenieros en robótica e inteligencia artificial, nanotecnólogos,

políticos...”(Sánchez, s. f.). Los nuevos feligreses los encuentran entre los físicos, criogenistas y biotecnólogos, científicos nucleares y cosmólogos; también entre los científicos sociales, escritores de ciencia ficción; divulgadores de ciencia, periodistas y tertulianos de los medios de comunicación. En la historia de la Humanidad no ha existido una distopía con tanto poder como esta.

Los templos los han ido extendiendo por diferentes países, pero los principales centros de culto donde celebran y actúan los nuevos sacerdotes son Silicon Valley, MIT en Cambridge (Massachusetts, EEUU), Oxford (Reino Unido). El dinero llega de adeptos y defensores transhumanistas como los fundadores y directivos de Google (v.gr. Ray Kurzweil), PayPal, Oracle, Facebook (Sánchez, s. f.), SpaceX, Tesla y Neuralink (su fundador Elon Musk). El frenesí de trabajo no da descanso. La modafinilo, es una de las drogas que circula por Silicon Valley, para mantenerles trabajando sin dormir, como hacían los soldados estadounidenses en la guerra de Irak (Sánchez, s. f.). A modo de ejemplo, Google, bajo la dirección empresarial de Larry Page y con los servicios informáticos de Ray Kurzweil, ha puesto en marcha el proyecto *Calico*, que tiene por objetivo “resolver la muerte como si fuera un problema de ingeniería”. Ello mediante la integración en un programa de inteligencia artificial con autoaprendizaje de toda la información médica, biológica y genética disponible. Por otra parte, Mark Zuckerberg (Facebook), Elon Musk (PayPal) y el actor Ashton Kutcher están detrás de la compañía *Vicarious*, que tiene entre sus proyectos “replicar el neocórtex, la parte del cerebro que ve y oye, habla y razona”. A esto han destinado inicialmente 50 millones de dólares (SÁNCHEZ, s. f.). Entre algunos de sus principales ideólogos en el ámbito académico, cabe mencionar a J. Savulescu y N. Boström. *Para nuestro trabajo nos centraremos en la antropología subyacente del transhumanismo, evidenciada en la obra colectiva de 2011, Enhancing Human Capacities, en*

la que participan ambos autores, entre otros. La obra fue en gran parte resultado del proyecto “Enhancing Human Capacities: Ethics, Regulation and European Policy”, Contract no.: SAS-CT-2005-017455, (2008-2010), financiado por la Comisión Europea, con 161.225 euros, dentro del proyecto ENHANCE, parte integrante del programa Science and Society, y dentro del Sexto Programa Marco de la Comisión Europea.

### 1.3 ¿Qué es la naturaleza humana para el capitalismo transhumanista?

Los capitalistas transhumanistas sostienen que el modo tradicional de entender la naturaleza humana, la normalidad y el florecimiento es inadecuado (SAVULESCU et al., 2011, pp. XV; 19-30). Ellos proponen otro que, curiosamente, viene a coincidir con el modo de “querer” ver la naturaleza humana propia de la tradición liberal burguesa, cognitiva y axiológicamente escéptica, así como metafísicamente dualista e idealista. Ser humano es elegir “ser mejor” (Savulescu et al., 2011, p. 311). Los mandamientos de su decálogo son:

- 1º) *Evolución (movimiento) sin sustantividad otra que el movimiento.* Para ellos la naturaleza humana no tiene sustancia ontológica, no tiene nada constante ni permanente que otorgue identidad; es mero movimiento histórico, mero cambio, evolución (Savulescu et al., 2011, pp. 49-66).
- 2º) *Determinismo tecnológico optimista.* Lo posible tecnológicamente es imposible pararlo, y será en conjunto para el mejoramiento (elevación) de las capacidades (Diéguez, 2020, 382).
- 3º) *Autonomía voluntarista como identidad.* Lo propio del ser poshumano, su identidad, es la pura voluntad; su libertad como autodeterminación sin limitaciones ni otra brújula que el deseo arbitrario (Vaccari, 2019, p. 53). Según dicen, la voluntad de esta libertad puede utilizarse para la mejora y superación de limitaciones “naturales” como enfermedades, bajos niveles de desarrollo moral, etc. Cuando la realidad o el interés de su discurso les fuerza a hablar de ‘naturaleza humana’ reducen su contenido a la libertad en movimiento histórico sin límites (Savulescu et al., 2011, pp. 34-45).

- 4º) *Escepticismo moral*. La naturaleza humana no es fuente de moralidad ni dignidad. Al no existir contenido sustantivo de la naturaleza humana nada hay normativo en ella que genere deberes morales, éticos u obligaciones debitorias (Vaccari, 2019, p. 46). La dignidad humana no tiene contenido alguno ni asiento en la naturaleza humana. Ni tampoco tiene preeminencia sobre la futura dignidad poshumana (Diéguez, 2020, p. 381).
- 5º) *Dualismo metafísico gnóstico*. Más allá de su negación discursiva, o sus deseos, en inescapable contradicción práctica, asumen un dualismo metafísico materia-forma gnóstico. El ser humano estaría compuesto de naturaleza inerte (materia) y espíritu de libertad (la forma). Lo propio del ser humano es buscar la liberación (por mejoramiento o elevación) de las ataduras y debilidades de la carne (puro idealismo). La aspiración es la liberación del soporte material como cuerpo biológico (Diéguez, 2020, p. 380).
- 6º) *Subsunición de lo natural en lo artificial*. No hay distinción entre lo natural y lo artificial. Lo artificial es lo producido por el ser humano directa o indirectamente con la mediación de una máquina automática (Diéguez, 2020, 379; Vaccari, 2019, p.50).
- 7º) *Indistinción de lo vivo y no vivo*. No hay clara distinción entre lo vivo y lo no vivo (la química del carbono no es imprescindible para generar una mente consciente) (Diéguez, 2020, p. 379).
- 8º) *Reducción de la vida y la inteligencia a un sistema de información*. Reducen la vida y la inteligencia a un “conjunto de inputs y outputs debidamente entrelazados y configurados” que pueden ser copiados y volcados en otro sustrato mecánico como una computadora (Diéguez, 2020, 380)
- 9º) *Liberalismo irrestricto en el diseño morfológico de un determinismo genético*. Defienden el derecho a tener el fenotipo que se desee y modificar el cuerpo en la forma que se decida. Se asume que el ser humano es fundamentalmente relación directa entre genes y fenotipo, con relego de las factores epigenéticos, los efectos pleiotrópicos (es la codificación de varios rasgos del fenotipo por un mismo gen) y los efectos epistáticos (es la relación entre la expresión de los rasgos fenotípicos con la interacción sistémica entre los genes) (Diéguez, 2020, pp. 381; Vaccari, 2019, p. 52).
- 10º) *Hedonismo maquiavélico de la cantidad y calidad del bienestar como sentido de la existencia*. Lo que se busca con la existencia poshumana es aumentar la cantidad y calidad de los placeres como bienestar. El fin justifica los medios. El

sacrificio, el esfuerzo, la autoexigencia en las limitaciones no debe ser objeto de admiración (Diéguez, 2020, pp. 383).

Este modo ideológico de entender la naturaleza humana no queda circunscrito a lo que algunos podrían pensar como “locos transhumanistas” de ciencia ficción. Antonio Diéguez (2020, pp. 371-372) recoge dos pronunciamientos que muestran la seriedad de desafío. En 2018, el Consejo de Bioética de Nuffield, en Estados Unidos, en uno de sus informes públicos contemplaba la posibilidad éticamente justificada, para ellos, de la intervención meliorativa en la línea germinal mediante edición genética.

Consideramos la afirmación, hecha por algunos, de que la edición del genoma de los descendientes puede constituir una violación de la dignidad humana. No encontramos útil el concepto de dignidad humana en este contexto. En nuestra opinión, lo que es moralmente importante sobre los seres humanos no depende de la posesión de un conjunto particular de variaciones genómicas: encontramos que el concepto de ‘genoma humano’ carece de coherencia en cualquier caso. Llegamos a la conclusión de que *siempre que las intervenciones de edición del genoma hereditario sean conformes con el bienestar de la persona futura y con la justicia social y la solidaridad, no contravienen ninguna prohibición moral categórica*”. (VV.AA, 2018, p. 158).

El segundo corresponde al Consejo Alemán de Ética:

Toda reflexión sobre las intervenciones en la línea germinal comienza con la cuestión fundamental de si la línea germinal humana puede ser modificada o si es categóricamente inviolable, y, por tanto, excluye básicamente cualquier intervención de ingeniería genética [...]. La respuesta del Consejo Alemán de Ética es un no unánime a esta inviolabilidad categórica [...]. Su respuesta se basa particularmente en las siguientes razones. La línea germinal como tal no puede ser objeto o sustrato de la protección de la dignidad o de la vida. Ambas deben referirse a personas concretas o, al menos, a personas potenciales.

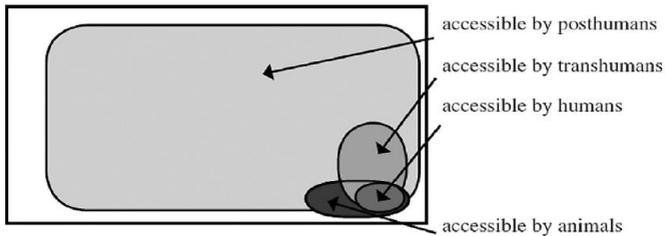
Además, mientras que las intervenciones directas siempre requieren de especial justificación y verificación, la línea germinal está sin embargo siendo constantemente alterada como consecuencia de procesos naturales y acciones humanas. En consecuencia, los argumentos *prima facie* en favor de la naturalidad carecen de fuerza de convicción [...]. / Cuanto más complejas son las causas del rasgo que vaya a modificarse y cuanto menos urgentes sean las razones para su modificación, más plausibles serán las objeciones contra cualquier intervención. Para muchos miembros del Consejo, una evaluación de las aplicaciones meliorativas (*enhancement applications*) dependerá en mucho de estos aspectos. Una respuesta general afirmativa o negativa a esta cuestión de su permisibilidad sería, por tanto, inapropiada (German Ethics Council, 2019, pp.31; 44).

#### **1.4 ¿En qué consiste el mejoramiento de las capacidades humanas?**

El mejoramiento transhumano burgués de las capacidades consiste en la elevación de capacidades como “estado de salud prolongado, el mejoramiento de la inteligencia media humana y el control sobre nuestras emociones” (N. Boström) (Vaccari, 2019, p. 56). El mejoramiento transhumano significa la “elevación” de las capacidades físicas, cognitivas, anímicas, morales y de alargamiento de la vida que vienen siendo constantes características de la naturaleza humana –J. Savulescu y otros, en una visión de estado de bienestar, según ellos– (Savulescu et al., 2011, p. XV). El mejoramiento de las capacidades es la progresiva eliminación de las discapacidades. Por tales entienden: “cualquier estado de la biología o psicología de una persona que reduce la posibilidad de llevar una buena vida en el conjunto de circunstancias relevantes” (Savulescu et al., 2011, p. 12). Esto lo conciben como posible cuando es mediado por un mercado capitalista, también en un “mercado genético capitalista” del genoma humano y de la naturaleza. El mejoramiento es el “éxodo”, el camino hacia la tierra prometida del transhumanismo. Allá seremos dioses.

### Ámbitos del mejoramiento transhumanistas de las capacidades

The Space of Possible Modes of Being



Fuente: Niklas Boström. «Transhumanist values». Philosophy Documentation Center, 2005.

<https://nickbostrom.com/ethics/values.html>.

Las capacidades susceptibles de mejora, en las que suelen coincidir son:

- a) *La(s) capacidad(es) física(s)*. Por tal entienden cualquier mejoramiento, ampliación, extensión o elevación de alguna o algunas funciones físicas del cuerpo humano. Entre las técnicas propuesta se encuentran: entrenamientos y cámaras de hipoxia, guantes de enfriamiento, prótesis, esteroides de diseño, alimentación genómicamente “mejorada”, cirugía electiva, consumo de factores de crecimiento, moduladores del dolor, estimuladores sanguíneos, ingeniería genética, mejora neurofísica del sistema nervioso periférico (Savulescu et al., 2011, pp. 266-273; 293-301).
- b) *La capacidad cognitiva*. Por tal entienden la ampliación o extensión del núcleo de capacidades del cerebro utilizando aumentos o mejoras de nuestros sistemas de procesamiento de la información. Este mejoramiento se desagrega en el mejoramiento de tres subcapacidades: *inteligencia*, *memoria* y *atención*. Los procesamientos de la información tienen entre sus elementos: 1º) la percepción (adquisición de la información); 2º) atención (selección de la información); 3º) compresión (representación de la información); 4º) memoria (retención de la información); 5º) razonamiento y coordinación de los resultados (guía de conductas) (Savulescu et al., 2011, p. 71)
- c) Los transhumanistas entienden que la capacidad cognitiva es relativa al contexto sociohistórico. Proponen que debe eliminarse los niveles bajos de inteligencia (discapacidad intelectual) según cada tiempo histórico. Entre las técnicas para la elevación cognitiva transhumana defienden la toma de sustancias químicas

neuroestimulantes (modafinilo, etc), las interfaces cerebro-computador (integración cerebral de hardware y software, nanorrobots), la ingeniería genética (elevación o mejoramiento genético cognitivo prenatal, mejora de memoria), la creación de nuevos sentidos (*v.gr.* aumento de la capacidad visual aumentando el espectro hacia la luz ultravioleta), la estimulación magnética transcraneal (TMS; para mejora de la capacidad de coordinación visual-motora, etc.), la vinculación a redes de inteligencia colectiva mediante implantes infoneuronales grupales (Savulescu et al., 2011, pp. 71; 127-135). Para algunos, un salto realmente significativo hacia el poshumanismo es la “subida” (uploading) o transferencia de una mente humana al computador (Savulescu et al., 2011, pp. 71-85; 113-123;138-147).

- d) *La capacidad afectiva.* La capacidad afectiva es entendida como la capacidad *de sentir afectivamente, de estado anímico (temperamento)*. El mejoramiento o elevación de esta capacidad de sentir afectivamente, anímica, consiste en ampliar la capacidad de sentir afectos, de controlarlos, de modificarlos, de conseguir un estado de ánimo de felicidad y la eliminación de estados de ansiedad, soledad, frustración, etc. Las técnicas utilizadas son varias: las farmacológicas (la ingesta de medicamentos como antidepresivos (*v.gr.* fluoxetina), neuromoduladores, y estimulantes como de la serotonina, medicamentos para eliminar recuerdos, etc.; la estimulación magnética transcraneal (TMS), la estimulación del nervio vago y la estimulación cerebral profunda (DBS), etc. (Savulescu et al., 2011, pp. 153-165; 166-176).
- e) *La capacidad moral.* La capacidad moral es entendida como el ámbito de los motivos para la acción. El mejoramiento “moral” consiste en la elevación o mejoramiento de los motivos para la acción frente a los motivos contrarios. Un motivo es entendido como el estado psicológico (mental y/o neural) o proceso que causa la actuación de una persona (Savulescu et al. p. 468). Entre las técnicas propuestas cabe mencionar las intervenciones biomédicas, las manipulaciones de ingeniería genética y social, etc. La elevación por mejoramiento transhumanista requiere, según ellos, una nueva ética; no se puede asumir que la tradicional con sus valores valga para la nueva era (Savulescu et al., 2011, pp. XVI; 467-499). ¡Serán los propios seres humanos, que necesitan de esta elevación o mejoramiento moral, lo que tengan que hacer un uso sabio de las técnicas de mejoramiento! (Savulescu et al., 2011, p. 499).

- f) *La capacidad de prolongación del tiempo de vida (eternidad)*. Las capacidades de salud (eterna juventud) es una de las mejoras en las capacidades que distingue al transhumanismo. Consiste en extender el lapso temporal de vida hasta la eternidad. Entre las técnicas propuestas se encuentra la nanotecnología.

La nanotecnología molecular podría capacitarnos para transformar el carbón en diamantes, la arena en superordenadores, y eliminar la contaminación del aire y los tumores del tejido sano. En su forma madura, podría ayudarnos a abolir la mayoría de las enfermedades y el envejecimiento, haciendo posible la reanimación de pacientes criogenizados, posibilitando la colonización asequible del espacio, y –más ominosamente– llevar a la rápida creación de vastos arsenales de armas letales o no letales (Boström, 2011, p. 169).

Esta capacidad de salud eterna (de inmortalidad), capacidad genuina del poshumano, también es posibilitada por otras técnicas dirigidas a la eliminación de la enfermedad, el envejecimiento, así como la criogenia. Sobre esta última tecnología, a modo de ejemplo, cabe mencionar la fundación Alcor Life Extension Foundation (creada en 1972) y el Instituto de Criogénica (creado en 1976) que ofrecen los “servicios de suspensión” (congelamiento); el último con “vitrificación”, para reducir el daño microestructural en el tiempo de hibernación o suspensión, como le llaman (Boström, 2011, p. 171). El negocio de la longevidad es una “ventana de oportunidad” para el mercado del capital de los próximos años. En 2019 se crea la *Academy for Health and Lifespan Reserarch*, con la participación de dieciséis científicos de distintos países, para investigar y asesorar a los gobiernos sobre la extensión de la vida. Su misión, reconocida en la misma web institucional, es: “un mundo en el que los avances en longevidad se aceleran y se hacen accesibles gracias a que los científicos más brillantes, los laboratorios, las instituciones académicas, los reguladores y las compañías farmacéuticas colaboran de nuevas formas innovadoras” (Diéguez, 2020, p. 378.Nota 9).

### **1.5 El *robosapiens*: la tierra prometida (utopía) del capitalismo transhumanista**

Según esta ideología, el éxodo del humanismo es hacia la tierra prometida del transhumanismo. La llegada está cerca, según ellos. Siguen y aplican el principio de Bacon: “efectuar todas las cosas posibles”. Los computadores ya están pasando el test de Turing (cuando un humano no puede diferenciar en una entrevista textual a otro humano de una computadora). Su poder es exponencial, lo doblan entre cada año y medio y dos años (Ley de Moore) (Boström, 2011, 167). Pronto se llegará a la *singularidad tecnológica*, la inteligencia suprahumana, predicción de Vernor Vinge, en su artículo *Singularidad tecnológica* (1993). En 2029 piensan conseguir la autoconciencia de los computadores y en 2045 la *singularidad*. La era humana terminará y dará paso al paraíso poshumano:

máquinas y hombres ... tan simbiotizados que acabarán siendo indistinguibles: nanorrobots patrullarán por nuestra sangre para evitar infecciones; cualquier órgano o tejido podrá ser manufacturado; el acortamiento de los telómeros, culpable del envejecimiento celular, será automáticamente corregido; nuestro ADN vendrá con garantía de fábrica; podremos hacer una copia de seguridad de nuestras mentes y subirla a la nube (Sánchez, s. f.).

Como venimos señalando, lo que pudiera pensarse como ciencia ficción en realidad no lo es tanto. Ya en la primera década de siglo XXI, según H. Velázquez, al menos un 12% de la población en Estados Unidos podría ser considerada como *cyborgs*; seres portadores de prótesis electrónicas o mecánicas, trasplantes o implantes tecnológicos con microchips, nanotecnología digital, e interfaces entre el cerebro y computadoras (Velázquez Fernández, 2009, p. 590). Entre las nuevas

especies poshumanas que se vienen se encuentran *los biorgs, cyborgs, silorgs, symborgs, y el Cerebro Global Cuántico*:

Entre las nuevas especies que surgirían después de la modificación biotecnológica humana, propuesta por los transhumanistas, se encontrarían (según su pronóstico), por ejemplo, los *bio-orgs* (individuos originalmente *homo sapiens* pero codificados proteínicamente), los *cyborgs* (organismos cibernéticos, concebidos como híbridos biológicos y mecánicos que vivirían no sólo en el entorno “natural” de los *bio-orgs*, sino en entornos diferentes como el espacio estelar cercano), los *silorgs* (hechos a partir de silicio, y que ya serían especies no humanas, adaptados mediante un ADN artificial, diseñados para realizar tareas de especial peligro y riesgo), los *symborgs* (organismos simbólicos, auto-reflexivos, auto-reproductivos, auto-conscientes, verdaderos programas vivientes cuyo hábitat serían probable mente supercomputadoras, donde residirían a manera de *conciencias instaladas*), o el *Cerebro Global Cuántico* (que concentraría la información materializada de los contenidos mentales convertidos en códigos transferibles, y que se comportaría como una gran mente global con inteligencia y sabiduría superiores a la humana y demás formas de inteligencia ya descritas). (Velázquez Fernández, 2009, pp. 579-580).

### **1.6 El proyecto político biocida del capitalismo transhumanista**

El proyecto político biocida del capitalismo transhumanista es presentado como algo nuevo, por encima de izquierda y derecha, de capitalismo y socialismo, de las religiones. Sin embargo, detrás del discurso, el verdadero proyecto político es una distopía, un gobierno eugenésico de mercado, clasista-elitista (Savulescu et al., 2011, pp. 92-108) y totalitario, como han estado acostumbrados los capitalistas desde su origen, y que se reviste en la transición del encubrimiento ideológico burgués neoliberal o socialdemócrata (Vaccari, 2019, p. 43; Savulescu et al., 2011, pp. 467-499; 522-554). Es un proyecto claramente biocida que quiere dejar este mundo, y, en su partida, terminar con la mayor parte de

la humanidad. Antonio Diéguez se hace eco de unas palabras reveladoras de Bruno Latour:

[L]as élites han terminado por considerar inútil la idea de que la historia se dirige a un horizonte común donde «todos los hombres» podremos progresar de igual manera. Desde los años ochenta, las clases dirigentes ya no pretenden dirigir, sino ponerse a salvo fuera del mundo (B. Latour, citado en Diéguez, 2020, p. 375).

La forma de gobierno propia de este proyecto político es denominada por ciertos autores como la “noocracia”, como el gobierno de las mentes. Un gobierno que promete la inmortalidad para esas élites; y que para los pueblos significa la desnaturalización eugenésica, la explotación especulativa de las capacidades humanas y de la naturaleza, y la dominación y extinción totalitaria de la vida humana sobre el planeta. Es la culminación fascista de la tarea odiosa inacabada de la burguesía en su guerra contra la clase trabajadora, y que, por otra parte, no es nada nuevo.

En los Estados Unidos, entre 1907 y 1963 unos 64000 individuos fueron esterilizados a la fuerza bajo las leyes de eugenesia. Las principales víctimas del programa americano fueron los discapacitados mentales, pero los sordos, los ciegos, los epilépticos, los deformados físicamente, los huérfanos y los sintecho fueron también seleccionados en ocasiones. Sin embargo, incluso esa esterilización amplia y obligatoria palidece en comparación con el programa de eugenesia alemán que resultó en el asesinato sistemático de millones de personas consideradas “inferiores” por los nazis (Boström, 2011, 164).

Los mismos capitalistas transhumanos reconocen que la ideología política con la que se sienten más identificados es con el capitalismo neoliberal (de mercado), aunque también pueden conciliarse con el capitalismo socialdemócrata (de estado), e incluso con el capitalismo conservador.

Ya hemos visto que a principios de los 90, los extropianos combinaron una política cultural liberal y una política económica de *laissez-faire* con la biopolítica transhumanista. En *Citizen Cyborg* (2004), Hughes adelanta lo que denomina “transhumanismo democrático”, que liga la biopolítica transhumanista con la política socialdemócrata y la política cultural liberal. Arguye que alcanzaremos el mejor futuro posthumano cuando nos aseguremos de que las tecnologías son seguras, las hagamos disponibles para todos, y respetemos el derecho de los individuos a controlar sus propios cuerpos. La diferencia fundamental entre el transhumanismo extropiano y el transhumanismo democrático es que este último concede un papel mucho mayor al Estado en la regulación de las nuevas tecnologías, para lograr así seguridad y garantizar que los beneficios estarán disponibles para todos, no sólo para una élite rica o conocedora de la tecnología. En principio, el transhumanismo puede combinarse con un rango amplio de visiones políticas y culturales... Es posible imaginar cómo las nuevas tecnologías podrían usarse para reforzar algunos valores culturalmente conservadores. Por ejemplo, un fármaco que facilitase la unión a largo plazo entre parejas podría ayudar a proteger la familia tradicional” (Boström, 2011, 183).

Los transhumanistas tienen unos enemigos de clase. A sus opositores les etiquetan como “bioconservadores”. En este grupo integran a conservadores religiosos de derecha, ecologistas, ecosocialistas, ecofeministas y anti-globalizadores de izquierda. A su juicio, las debilidades en los argumentos de los bioconservadores provienen de: a) tabús irracionales; b) la tradición de la *hybris* griega; c) romanticismo naturalista; d) el sacralismo religioso de la dignidad humana y de la vida de la naturaleza; e) el reflejo de la explotación y negación patriarcal del cuerpo de la mujer; f) el ludismo tecnológico; g) la crítica marxista del capitalismo tecnológico; h) la crítica filosófica al racionalismo y tecnociencia moderna; i) la oposición al consumismo; j) la oposición a la corporatocracia, también industrial-militar.

Las diferentes ramas del bioconservadurismo contemporáneo pueden retrotraerse a un conjunto variado de orígenes: nociones antiguas del tabú; el concepto griego de *hybris*; la visión romántica de la naturaleza; ciertas interpretaciones religiosas (anti-humanistas) del concepto de dignidad humana y de un orden natural dado por Dios; la revolución de los trabajadores luditas contra la industrialización; el análisis de Karl Marx de la tecnología bajo el imperio del capitalismo; las críticas de varios filósofos continentales a la tecnología, la tecnocracia, y la mentalidad racionalista que acompaña a la tecnociencia moderna; enemigos del complejo militar-industrial y las corporaciones multinacionales; y objetores de la carrera consumista. Los remedios propuestos han ido desde destrucción de máquinas (los luditas originales), a la revolución comunista (Marx), al compra “orgánico”, o al yoga (José Ortega y Gasset), pero hoy día suelen aparecer en reivindicaciones de prohibiciones nacionales o internacionales sobre diversas tecnologías de perfeccionamiento humano (Fukuyama, Annas, etc.) (Boström, 2011, 184).

### **1.7 La eliminación: el destino del *homo sapiens sapiens* (*humanish*)**

Lo que los transhumanistas buscan es la rendición de nuestra especie, en palabras de A. Diéguez (2020, p. 376). En los planes transhumanistas, el *homo sapiens sapiens*, quedará inservible y será eliminado por los *robosapiens*, como los neandertales lo fueron por los sapiens. Será borrado del ser humano todo sistema que hace posible la igualdad en dignidad y derechos, lo que F. Fukuyama llama “Factor X”. Mientras desaparecen, aquellos humanos a quienes no se les permita, no puedan o no quieran el “mejoramiento” conformarán una subclase: los *humanish*. El mismo N. Boström reconoce:

Los genéticamente privilegiados puede convertirse en genios eternos, sanos, súper genios de una belleza física impecable, dotados de un ingenio deslumbrante y un sentido del humor despectivamente autodestructivo, irradiando calidez, encanto empático y confianza relajada. Los no privilegiados se mantendrían como las personas hoy en día, pero tal vez privados de su

respeto por sí mismo y sufriendo episodios ocasionales de envidia. La movilidad entre las clases baja y alta podría desaparecer y un niño nacido de padres pobres, sin mejores genéticas, podía encontrar que es imposible competir con éxito contra los súper hijos de los ricos. Incluso si no hubo discriminación o explotación de la clase baja, todavía hay algo inquietante sobre la perspectiva de una sociedad con tales desigualdades extremas (2004, p. 502).

Entre algunos de los críticos del transhumanismo, que advierten de un destino de violencia y opresión, los mismos transhumanistas identifican a Leon Kass, F. Fukuyama (desde el campo de la política conservadora, reclamando la sabiduría de la repugnancia), Paul Ramsey, C.S. Lewis (desde la teología cristiana), H. Jonas (desde la filosofía ética, en defensa de los principios éticos del temor, precautorio y de la responsabilidad). La modificación genética, heredable en humanos, es considerada como un crimen contra la humanidad, entre otros, por George Annas, Loris Andrews, y Rosario Isasi:

La nueva especie o “posthumano”, probablemente verá a los viejos humanos “normales” como inferiores, incluso como salvajes, dispuestos para la esclavitud o la masacre. Los normales, por el otro lado, podrían ver a los posthumanos como una amenaza y, si pueden, podrían embarcarse en un ataque preventivo matando a los posthumanos antes de que ellos mismos sean aniquilados o esclavizados. En última instancia, es este predecible potencial para el genocidio lo que hace de los experimentos de alteración de las especies armas de destrucción masiva, y del ingeniero genético incontrolado un potencial bioterrorista (cita de G. Annas, L. Andrew R. Isasi, 2002, en N. Boström, 2011, p.185).

## **Conclusión**

El discurso del capitalismo transhumanista se presenta como una apuesta, teórica y práctica, por el mejoramiento y potenciación de las

capacidades humanas utilizando los conocimientos científicos. Sin embargo, detrás de su engaño discursivo, con el que la mayoría de las personas pueden coincidir, su argumentación falaz muestra limitaciones, entre algunas de ellas: a) el fundamento de la lista de capacidades que presentan es la asunción dogmática de la pura voluntad, dado que han desnaturalizado la naturaleza. La antropología que se asume es la mutilada antropología individualista, utilitarista y darwinista social de la burguesía; b) el sistema de necesidades no ocupa ninguna función sino para crear necesidad de mercado; c) existe una contradicción entre su práctica y discurso sobre la naturaleza; si por una parte niegan el contenido de la naturaleza humana que no sea la mera voluntad, por otra, presuponen un mayor contenido cuando sus propuestas van dirigidas a intervenir para dominarla, manipularla, explotarla y destruirla. Jugando a la ruleta rusa de la sociedad de riesgo, alteran irresponsablemente genomas, tejidos, cuerpos, sentimientos, emociones, generaciones futuras, ecosistemas etc.; d) la medicación económica para todo el proyecto es el mercado capitalista (liberal burgués), el mismo que ha creado y sigue aumentando la desigualdad en el planeta; el sistema económico, ideológico y político más dictatorial, criminal y biocida que ha conocido la historia de la humanidad; e) la mediación política es la imposición de la sociedad liberal burguesa, en su versión más totalitaria fascista, más allá de la prédica de la democracia liberal representativa elitista burguesa. Asuntos tan graves y serios como estos, ellos asumen que son decididos por un reducido grupo de sabios poderosos elitistas.

La primera agresión planetaria mundial sincronizada del capitalismo transhumanista ha tenido lugar en 2020, con la “plandemia” de la COVID-19 y su proyecto de “reseteo global”. El desafío para las prácticas y reflexiones éticas biocéntricas y humanistas es tremendo. Está en juego la propia existencia de la vida de nuestra especie de *homo sapiens sapiens* y

de la vida del ecosistema de la Naturaleza, de Gaia. La ética ecomunitarista tiene aquí un nuevo desafío para seguir profundizándose. La revolución de los *humanish* necesitamos sus aportes.

## Referencias

AGUIRRE MEDINA Antonio, 'Conozca Los Nuevos Jinetes del Apocalipsis', *La Nación*, 8 November 2020 <<https://lanacion.com.ec/conozca-los-nuevos-jinetes-del-apocalipsis/>>

BOSTRÖM, Nicklas, 'Una Historia del Pensamiento Transhumanista', *Argumentos de Razón Técnica*, 14 (2011), 157-91.

\_\_\_\_\_, *Transhumanist Values* (Philosophy Documentation Center, 2005). <<https://nickbostrom.com/ethics/values.html>

\_\_\_\_\_, 'Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective.', *The Journal of Value Inquiry*, 37 (2004), 493-506

CORTINA, Albert, y MIQUEL SERRA, *Singulares: Ética de Las Tecnologías Emergentes en Personas con Diversidad Funcional* (Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), 2016a).

\_\_\_\_\_, *Humanidad Infinita: Desafíos Éticos de Las Tecnologías Emergentes* (Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), 2016b).

\_\_\_\_\_, *¿Humanos o Posthumanos?: Singularidad Tecnológica y Mejoramiento Humano* (Fragmenta Editorial, SL, 2015).

DIÉGUEZ, ANTONIO, 'La Función Ideológica del Transhumanismo y Algunos de sus Presupuestos', *Isegoría*, 63, 2020, 367-86

\_\_\_\_\_, *Transhumanismo: La Búsqueda Tecnológica del Mejoramiento Humano* (Herder Editorial, 2017).

ESTULIN, DANIEL, *Transevolution: The Coming Age of Human Deconstruction*, 1st ed (Walterville, Or: Trine Day, LLC, 2014).

EUROPEAN COMMISSION, 'Ethical Aspects of Human Enhancement and the Ownership of Biological Material' <<https://cordis.europa.eu/project/id/219706>>

FULLER, STEVE, Y VERONIKA LIPINSKA, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (Springer, 2014).

GERMAN ETHICS COUNCIL, *Intervening in the Human Germline. Opinion. Executive Summary and Recommendations*, (Berlín: German Ethics Council, 2019).

LUCENA, ANTONIO JAVIER DIÉGUEZ, BLANCA RODRÍGUEZ LÓPEZ, y JULIAN SAVULESCU, 'Entrevista a Julian Savulescu: La Evolución Ha Equipado al Animal Humano Para Decidir Su Propio Destino', *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 57, 2019, 49-55.

LLANO ALONSO FERNANDO H., *Homo Excelsior. Los Límites Ético-Jurídicos Del Transhumanismo* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2018).

MARCOS, ALFREDO, 'Bases Filosóficas Para Una Crítica al Transhumanismo', *ArtefaCToS. Revista de Estudios Sobre La Ciencia y La Tecnología*, 7.2 (2018), 107-25

MODERNA <<https://www.modernatx.com/mrna-technology/mrna-platform-enabling-drug-discovery-development>>

PERSSON, INGMAR, y JULIAN SAVULESCU, *¿Preparados para el futuro?: La necesidad del mejoramiento moral*, 2020

RODRÍGUEZ, ANTONIO LUIS TERRONES, 'Una Aproximación General al Transhumanismo y su Problematización', *Análisis: Revista Colombiana de Humanidades*, 95, 2019, 319-45

SÁDABA, IGOR, *Cyborg: Sueños y Pesadillas de Las Tecnologías* (Ediciones Península Barcelona, España, 2009).

SALAMANCA SERRANO, ANTONIO 'Oxigênio jurídico dos povos.: um exemplo de constitucionalismo horizontal iusmaterialista em tempos de pandemia', *Revista Culturas Jurídicas*, 7.18 (2020) 241-276.

SÁNCHEZ, CARLOS MANUEL, 'Transhumanismo: El Último Paso en la Evolución Humana' <<https://www.xlsemanal.com/actualidad/20150809/2045-humano-cambia-para-8737.html>>

SAVULESCU, JULIAN, y NICKLAS BOSTRÖM, *Human Enhancement* (OUP Oxford, 2009).

SAVULESCU, JULIAN, RUUD TER MEULEN, Y GUY KAHANE, *Enhancing Human Capacities* (John Wiley & Sons, 2011).

SIMÓN RUIZ, ALFONSO, 'Moderna: Científicos que se tornan en multimillonarios por la vacuna', *El País*, 7 January 2021, Section Economía. Cinco Días. <[https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/01/06/companias/1609951683\\_935991.html](https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/01/06/companias/1609951683_935991.html)>

SORGNER, STEFAN LORENZ, 'Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism', *Journal of Evolution and Technology*, 20.1 (2009), 29-42.

VACCARI, ANDRÉS, 'La idea más peligrosa del mundo: Hacia una crítica de la antropología transhumanista', *Tecnología y Sociedad*, 1.2 (2019), 39-59.

LÓPEZ VELASCO SIRIO, *Ética Ecomunitarista. Ética Para El Socialismo en el Siglo XXI* (San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009a)

\_\_\_\_\_, *Ecomunitarismo, Socialismo Del Siglo XXI e Interculturalidad* (Rio Grande-RS-Brasil: Editora FURG, 2009b).

\_\_\_\_\_, Notas para una estética ecomunitarista (desde A. Latina). *Revista Dialectus*, v. 13, 2018, pp. 143-154, [http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/39606/1/2018\\_art\\_slvelasco.pdf](http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/39606/1/2018_art_slvelasco.pdf)

\_\_\_\_\_, Contribuição ética y ecomunitarista a la antropología filosófica: capitalismo y alienación en el siglo XXI. *Brocar* (1994. Ed. impresa), v. 39, 2015, pp. 307-323. [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=VELASCO%2C+S.+L..+Contribuci%C3%B3n+%C3%A9tica+y+ecomunitarista+a+la+antropolog%C3%ADa+filos%C3%B3fica%3A+capitalismo+y+alienaci%C3%B3n+en+el+siglo+XXI.+Brocar+%281994.+Ed.+impresa%29%2C+v.+39%2C+p.+307-323%2C+2015.&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=VELASCO%2C+S.+L..+Contribuci%C3%B3n+%C3%A9tica+y+ecomunitarista+a+la+antropolog%C3%ADa+filos%C3%B3fica%3A+capitalismo+y+alienaci%C3%B3n+en+el+siglo+XXI.+Brocar+%281994.+Ed.+impresa%29%2C+v.+39%2C+p.+307-323%2C+2015.&btnG=)

\_\_\_\_\_, A Filosofia da Libertação no Brasil: a ética e o ecomunitarismo. *Revista Filosofazer*, v. 45, 2014, pp. 45-56. <http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazer/impressa/article/view/15/14>

\_\_\_\_\_, Aproximación crítica a la condición humana en la lucha por el socialismo del siglo XXI. *Ariel*, v. 4, 2010, pp. 33-37, <http://www.repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/1340/APROXIMACI%C3%93N%20CR%C3%8DTICA.pdf?sequence=1>

\_\_\_\_\_, Fundamentos da ética (e da educação ambiental); o operador de implicação material e o operador de condicional. *Princípios* ((UFRN), v. 12, 2008, pp. 115-123. <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/1365/Fundamentos%20da%20%C3%A9tica%20%28e%20da%20educa%C3%A7%C3%A3o%20ambiental%29.pdf?sequence=1>

\_\_\_\_\_, Ética argumentativa, auto-control y mediaciones políticas. Editora Nova Harmonia, São Leopoldo, v. 1, 2004, pp. 1-10.

\_\_\_\_\_, Ética argumentativa e utopia ecomunitarista no século XXI. *Momento* (Rio Grande), Rio Grande, RS, v. 15, 2002, p.p. 211-224.

\_\_\_\_\_, Ética e transgênicos na alimentação. *Momento* (Rio Grande), Rio Grande, v. 13, 2000, pp. 187-192.

\_\_\_\_\_, Ética, Ciência e Capitalismo. *Momento*, v. 6, n.6,1993, pp. 113-121.

\_\_\_\_\_, Querer-poder e os desafios socioambientais do século XXI. In: Aloísio Ruscheinsky. (Org.).

Educação Ambiental. Abordagens múltiplas. 2ed.Porto Alegre: Penso, 2012, v. 1, p. 42-53

\_\_\_\_\_, Bioética: fundamentos y aplicación a la enseñanza. In: Mauricio Langón, UNESCO. (Org.).

Problemas bioéticos. Elementos para la discusión. 1ed.Montevideo: UNESCO/Un Libro, 2009, v. 1, p. 94-98.

VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, HÉCTOR 'Transhumanismo, Libertad e Identidad Humana', *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009, 577-90

VV.AA, *Genome Editing and Human Reproduction: Social and Ethical Issues* (Nuufield Coucil on Bioethics, 2018).

1 - Antonio Salamanca Serrano, abogado del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid (España). En la actualidad es Profesor de Derecho (invitado) en la Universidad Autónoma San Luis Potosí (México). Es Licenciado en Derecho, Licenciado en Estudios Eclesiásticos, y Licenciado en Teología. Obtuvo grado de Maestría en Derecho Comercial Internacional (LLM), en la University of Westminster (Londres, UK); grado de Maestría en Derechos Humanos (LLM), en la London School of Economics and Political Science (Londres, UK). Asimismo se graduó de Doctor en Derecho por la UNED (Madrid, España), grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y Doctor en Teología, por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, España). Entre algunos de su libros se encuentran: Yo Soy Guardián Mundial de mi Hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri (Frankfurt: IKO, 2003), Fundamento de los Derechos Humanos (Madrid: Nueva Utopía, 2003), El Derecho a la Revolución (México [San Luis Potosí]: UASP, 2006); Política de la Revolución (UASLP, 2008), Filosofía de la Revolución (UASLP, 2008), Teoría Socialista del Derecho, 2 vols. (Editorial Jurídica del Ecuador, 2011), La sociedad socialista del conocimiento (Quito: IAEN, 2013), El fetiche jurídico del capital (Quito: IAEN, 2016).

2 - Julian Savulescu es un filósofo bioético australiano (1963). Obtuvo su doctorado en la Universidad de Monash, Melbourne, Australia, bajo la dirección de Peter Singer. Trabaja en la Universidad de Oxford, como profesor de Ética Práctica. Allá dirige el Centro Uehiro

para la Ética Práctica, codirector del Wellcome Centre for Ethic and Humanities, y miembro del St. Cross College. Ha sido editor del Journal for Medical Ethics. Aunque el autor afirme que no es un transhumanista, sus puntos de vista coinciden en gran parte con el transhumanismo, como él mismo reconoce. Le escogemos aquí como expresión de este movimiento heterogéneo pero que ideológicamente tiene elementos comunes. Una de sus propuestas más conocidas es el “Principio de Beneficiencia Procreativa”, que postula la obligación moral de los padres de seleccionar mediante ingeniería genéticamente a sus hijos para que estos vivan mejores vidas. Entre sus obras: con Nicklas Boström, editaron Human Enhancement (2009), con Ruud ter Meulen y Guy Kahane, Enhancing Human Capacities (2011), y con Steve Clarke, C.A.J. Coady, Alberto Giubilini y Sagar Sanyal, The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate (2016). Asimismo es relevante el artículo Neuroenhancement, publicado junto con Brian D. Earp y Thomas Douglas (2017).

3 - Niklas Boström, nace en Helsingborg (Suecia) en 1973. Se forma en la Universidad de Estocolmo y Goteborg en filosofía, matemática, informática e inteligencia artificial. Obtiene dos maestrías, una en filosofía y física, en la Universidad de Estocolmo, y otra en neurociencia computacional, en la King’s College University (Londres). Se doctora en Filosofía en la London School of Economics and Political Science, en el año 2000. Es profesor de la Universidad de Oxford. En 1998, junto con David Pearce, crea la Asociación Transhumanista Mundial. En 2004, junto con James Hughes, funda el Instituto para la Ética y las Tecnologías Emergentes; en 2006, funda y dirige el Future of Humanity Institute, en la Universidad de Oxford (FHI); en 2011 pone en marcha el Programa Oxford Marton que se ocupa de los impactos de la tecnología futurista. Entre sus publicaciones destacan, Human Enhancement (2009), junto con Julian Savulescu, Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias (2014).

## **Libros de Sirio López Velasco (algunos disponibles gratuitamente en internet)**

"Reflexões sobre a Filosofia da Libertação" (1991)

"Ética de la Producción" (1994)

"Ética de la Liberación" Vol. I ["Oiko-nomia"] (1996), "Ética de la Liberación" Vol. II [Erótica, Pedagogía, Individuología] (1997), "Ética de la Liberación" Vol. III [Política socioambiental ecomunitarista] (2000)

"Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa" (2003)

"Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo" (2003) (versão portuguesa em um volume da trilogia "Ética de la Liberación")

"Ética para mis hijos y no-iniciados" (2003)

"Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa" (2003)

"Alias Roberto – Diario ideológico de una generación" (2007)

"Introdução à educação ambiental ecomunitarista" (2008)

"Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad" (2009) disponible gratuitamente en <https://rebellion.org/download/ecomunitarismo-socialismo-del-siglo-xxi-e-interculturalidadsirio-López-velasco/?wpdmdl=666469&refresh=605acc183d7501616563224>

"Ética ecomunitarista" (2009) (versión ampliada en español de la trilogía "Ética de la Liberación"), disponible gratuitamente en [https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica\\_mexico\\_final\\_2009](https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica_mexico_final_2009) y en <https://rebellion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para>

el-socialismo-del-siglo-xxisirio-López-velasco/?wpdmml=654430&refresh=5ffaofe3411b1610219774

“Ucronía” (2009)

“El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del socialismo real del siglo XX” (2010)

“Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista” (2012)

“La TV para el socialismo del siglo XXI: ideas ecomunitaristas” (2013)

“Confieso que sigo soñando” (2014, co-autor con su esposa, María J. Israel Semino, disponible gratuitamente en [https://issuu.com/filopoiesis/docs/confieso\\_que\\_sigo\\_so\\_ando](https://issuu.com/filopoiesis/docs/confieso_que_sigo_so_ando) y en [www.filopoiesis.cl/publicaciones](http://www.filopoiesis.cl/publicaciones)),

“Elementos de Filosofia da Ciência” (2014)

“Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista” (2017)

“Contribuição à Teoria da Democracia: uma perspectiva ecomunitarista” (2017, disponible gratuitamente en <https://www.editorafi.org/196sirio>)

“Filosofia da Educação. A relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista” (2018, disponible gratuitamente en <https://www.editoraphillos.com/siriolopesvelasco>)

“Cuestiones de Filosofia de la Educación” (2019, disponible gratuitamente en <https://www.editoraphillos.com/sirio-López-velasco2>)

“Las Máscaras y Un amor de 1492” (2019), disponible gratuitamente en <https://www.editoraphillos.com/las-mascaras-y-un-amor-de-1492>

“Los Exiliados y Otros relatos” (2020), disponible gratuitamente en <https://phillosacademy.com/los-exiliados-y-otros-relatos>

“María y Cartas a Sirio Lorenzo” (2020), disponible gratuitamente en <https://phillosacademy.com/maria-y-cartas-a-sirio-lorenzo>

“Granos de Maíz y Quijote” (2021) disponible gratuitamente en [https://issuu.com/filopoiesis/docs/granos\\_de\\_maiz\\_y\\_quijote](https://issuu.com/filopoiesis/docs/granos_de_maiz_y_quijote) y en [www.filopoiesis.cl/publicaciones](http://www.filopoiesis.cl/publicaciones)

## Las Autoras y los Autores

**Enrique Puchet** (Uruguay; enriquepuchet@gmail.com): (1928- ): Actualmente retirado, ejerció la docencia, en Uruguay, en instituciones de enseñanza secundaria, formación docente y, por último, la Universidad de la República. Tiene publicados ensayos de exposición y de crítica vinculados con la disciplina Filosofía de la Educación.

**Thierno Diop** (Senegal; sidiop12@yahoo.fr), Philosophe de formation A enseigné au Centre d Etudes des Sciences et Techniques de l Information (CESTI) et au Département de Philosophie de l Université Cheikh Anta Diop de Dakar -SENEGAL Il a publié *Marxisme et critique de la modernité en Afrique*, Paris, LHarmattan 2007 et *Léopold Sedar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme* Paris, L Harmattan 2010.

**Carolina López Israel** (Brasil; carolina.israel@riogrande.ifrs.edu.br) Doutora em História pela Universidad de Alcalá de Henares (Espanha); professora no Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Campus Rio Grande, Brasil.

**Raúl Fornet Betancourt** (Alemania; Raul.fornet@kt.rwth-aachen.de) Doctor en filosofía por las universidades de Aachen y Salamanca, con doctorado de “habilitación” en Bremen. Director del Instituto ISIS (Alemania). Coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur y de los Congresos de Filosofía Intercultural. Obras recientes: *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (2017) y *Con la autoridad de la melancolía* (2019).

**Ileana Almeida** (Ecuador, llaloz@hotmail.com) Profesora jubilada de Historia de la Arquitectura de las Civilizaciones Antiguas en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo y de Semiótica de la Cultura en la Facultad de Comunicación Social (Universidad Central del Ecuador). Magister en Filología por la Universidad de la Amistad de los Pueblos, de Moscú, con la tesis *Introducción a la Clasificación Genealógica, Tipológica y Areal de las Lenguas Indígenas del Ecuador*. Investigadora de la cultura quechua. Ha publicado varios libros y dictado cursos y conferencias sobre el tema en varias universidades del país y el extranjero.

**Philipp Altmann** (paltmann@uce.edu.ec) Universidad Central del Ecuador. Profesor de Teoría Sociológica en la Escuela de Sociología y Ciencias Política de la Universidad Central

del Ecuador. Doctor en Sociología por la Universidad Libre de Berlín con un trabajo sobre discurso y movimiento indígena ecuatoriano. Estudios de Sociología, Antropología Cultural y Filología Española en la Universidad de Tréveris y la Universidad Autónoma de Madrid. Campos de investigación: movimientos sociales, etnicidad, Análisis del discurso, Sociología Cultural

**José de la Fuente Arancibia** (Chile, josepedelafuente@gmail.com). Profesor de español, Magíster en Literaturas Hispánicas, Doctor en Estudios Americanos. Escritor. Libros más recientes: *Prisioneros del alba* y *Voces de alguna parte*. Ejerce la docencia por más de 30 años en la UCSH y en la Universidad de Santiago de Chile.

**Ricardo Salas Astrain** (Chile, rsalas@uct.cl). Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Investigador del NEII-UCT (Chile). Padre de tres hijas. Entre sus principales publicaciones se encuentran los libros: *Lo Sagrado y Lo Humano* (1996), *Ética Intercultural* (2006), y es editor de una obra colectiva *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (2005, 3 tomos).

**Elisabete da Silveira Ribeiro** (Brasil, btsilveira@gmail.com). Professora da Universidade Federal do Tocantins, Mestra em Educação na linha de História e Movimentos Sociais pela Universidade Federal de Pelotas e doutoranda em Educação na linha Educação Especial e Processos Inclusivos pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Marvyn da Silveira Ribeiro** (Brasil). Zootecnista formado pela Universidade Federal do Pampa e Produtor Rural em sistema orgânico.

**Eduardo Solari** (Brasil, eduardoutopia@gmail.com) Militante popular nascido em Montevidéu, Uruguai, em 1956. Foi com um simples jacarandá de seis cordas e a capacidade natural de traduzir as experiências vividas, que compartilhou sofrimentos em diferentes áreas da sobrevivência pela vida comunitária.

**Sebastião Rodrigues Gonçalves** (Brasil, srgbelem@gmail.com). Doutor em Políticas Públicas, pela UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Professor no Centro de Educação UNIOESTE - Foz do Iguaçu.

**Euclides Mance** (Brasil, euclidesmance@yahoo.com) Mestre em Educação pela UFPR, sócio-fundador do Instituto de Filosofia da Libertação – IFiL. Atuou como consultor em

projetos da UNESCO e da FAO. É autor dos livros *A Revolução das Redes* e *Redes de Colaboração Solidária*. Nos últimos anos desenvolveu as bases teóricas da Economia de Libertação.

**Alfredo Iglesias Diéguez** (Espanha, brasil.rebellion@gmail.com). Doctor en Historia. Profesor de enseñanza secundaria en el IES Maruxa Mallo (Ordes, Galiza) Trabaja cuestiones relacionadas con la evolución biológica, social y cultural de la humanidad. Colaborador del *Correo Galego* y de *Galicia Hoxe* en el pasado, actualmente colabora con el suplemento cultural *Faro das Culturas* (FV) y en el portal de noticias y artículos *Rebellion.org*. Es autor de varios artículos y capítulos de libros sobre la evolución humana.

**Antonio Salamanca Serrano** (Espanha, salamancantonio@hotmail.com). Doctor en Derecho por la UNED (Madrid, España), grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y Doctor en Teología, por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, España). Entre algunos de su libros se encuentran: *Filosofía de la Revolución* (UASLP, 2008), *Teoría Socialista del Derecho*, 2 vols. (Editorial Jurídica del Ecuador, 2011), *La sociedad socialista del conocimiento* (Quito: IAEN, 2013), *El fetiche jurídico del capital* (Quito: IAEN, 2016).

**Pablo Guadarrama González** (Cuba, pabloguadarramag@gmail.com). Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig, Doctor en Ciencias. Cuba. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Cuba. Doctor Honoris Causa en Educación, Perú. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico y político latinoamericano y metodología de la investigación científica. Actualmente es profesor la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

**Jara Fontoura** (Brasil, jarafonta@gmail.com). Doutora em Educação Ambiental e professora na Universidade Federal do Rio Grande.

**Humberto Calloni** (Brasil, hcalloni@mikrus.com.br). Doutor em Educação e professor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande, onde foi coordenador do Programa de Pós-Graduação (Doutorado e Mestrado) em Educação Ambiental.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**