

**FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
Y DEMOCRACIA EN CLAVE
DE DERECHOS HUMANOS**



Yamandú Acosta

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y DEMOCRACIA EN CLAVE DE DERECHOS HUMANOS



© **Yamandú Acosta**, 2008

© Para esta edición, **Editorial Nordan-Comunidad**
Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo - Uruguay
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

Diseño de tapa y diagramación: ???????

Armado: Erik Prieto

ISBN (Nordan): 9974-42-xxx-x

Introducción

1. El (no) lugar de la filosofía en la sociedad

Tales: la filosofía como contemplación

Parménides: la identidad entre el pensar y el ser y el develamiento de la verdad

Platón: el filósofo y el político. El mundo de las ideas y la caverna (la academia y el ágora)

Descartes y Kant: del yo pensante al sujeto trascendental

Hegel: la filosofía es la época puesta en pensamiento

Marx: el lugar estructural de la filosofía

El lugar social de la filosofía desde algunas claves aportadas por el pensamiento filosófico en América Latina: Ardao, Roig y Hinkelammert

El (no) lugar de la filosofía en la sociedad: “campo intelectual”, “campo cultural” y “campo del poder”

2. La filosofía latinoamericana es un humanismo

Introducción

La filosofía latinoamericana

La filosofía latinoamericana es un humanismo

3. Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social

Antropocentrismo, educación y medio ambiente

Cosmocentrismo, teocentrismo y antropocentrismo como expresiones y ocultamientos del fundamento antropocéntrico

El desplazamiento-ocultamiento del referente antropocéntrico en el antropocentrismo vigente

Articulación de una perspectiva antropocéntrica radical y discernimiento de los desplazamientos del antropocentrismo

Conclusiones

4. Moralidad emergente y ética de la responsabilidad

Introducción

Sujeto e instituciones

Eticidad y moralidad

Eticidad y moralidad en la dialéctica de la occidentalidad

Ética de la responsabilidad en la perspectiva de la eticidad del poder. Ética de la responsabilidad en la perspectiva de la moralidad emergente

Moralidad emergente, responsabilidad por los efectos concretos y fundamentación de una ética universal por la rectificación de las distorsiones del universalismo abstracto

5. Solidaridad y racionalidad

Solidaridad y racionalidad: sobre una falacia de falsa oposición

Solidaridad y racionalidad: en procura de algunas precisiones conceptuales

Lo real, lo racional y lo solidario: una aproximación lógica elemental

El criterio de la racionalidad crítica

La opción preferencial por los pobres: perspectiva de solidaridad, racionalidad y realismo para el siglo XXI

6. Sujeto

Introducción

Delimitación histórica

Delimitación conceptual

7. Sujeto y democratización en el contexto de la globalización

La filosofía latinoamericana y la cuestión del sujeto

El sujeto: de la modernidad a la posmodernidad

La constitución del sujeto en el contexto de la globalización: los aportes de la filosofía latinoamericana y la teoría crítica en América Latina

Democracia, democracias y democratización en América Latina

Nuevos autoritarismos y nuevas democracias

Democratización en la globalización: proyecto nacional e integración regional desde el sujeto como referente en la construcción de ciudadanía

La democratización: entre el *topos* de las nuevas democracias y la utopía de *Nuestra América*

La democratización en el contexto de los fundamentalismos: del capitalismo utópico al capitalismo nihilista

Ciudadanía instituyente en América Latina

8. Entre el sujeto y la estructura

9. La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana

Introducción

La filosofía latinoamericana como constitución del sujeto

Los comienzos y recomienzos: del sujeto a la filosofía y de la filosofía al sujeto

Sujeto cognoscente y sujeto actuante

Sujeto práctico

Sujeto vivo y sujeto como sujeto

La constitución del sujeto entre el “sujeto vivo” y el “sujeto como sujeto”: las mediaciones estructurales e institucionales

10. Los derechos humanos y las dimensiones de la democracia

La democracia como realización de un régimen de derechos humanos

El sujeto como trascendentalidad inmanente a las dimensiones de la democracia: del sujeto al actor, subjetividad y sujetividad

11. Dimensiones de la democracia. Tensiones postransicionales en el Cono Sur de América Latina

Dimensiones de la democracia en el Cono Sur: discernimiento preliminar

El pensamiento como mediación

Las transiciones antes y después de la postransición

Las dimensiones política, económica, social y cultural de la democracia

La dimensión histórica y la dimensión utópica de la democracia

Las dimensiones nacional, local y regional de la democracia

El sujeto como trascendentalidad inmanente a las dimensiones de la democracia: del sujeto al actor, subjetividad y sujetividad

12. Uruguay 1985-2005: dimensiones y tensiones de la democracia

Una democracia posautoritaria y postransicional

Viejos y nuevos actores en la construcción de la democracia

Una democracia de seguridad mercantil

El horizonte politicista y la construcción política de la democracia
La dimensión institucional entre lo estructural y las necesidades humanas
El referente de los derechos humanos: dimensiones y tensiones de la democracia
El protagonismo democratizador. Los actores: entre las instituciones y el sujeto
Dimensión histórica y dimensión utópica de la democracia uruguaya

13. La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-1989

La perspectiva de análisis: Historia de las ideas / Filosofía latinoamericana
El período de la investigación
El objeto de la investigación
El politicismo institucionalista / institucionalismo politicista en la construcción de la democracia
La interpelación de los derechos humanos en la transición y en los veinte años de democracia posdictadura
Corolario

14. Del individuo al sujeto. La construcción de lo público en nuestras sociedades posautoritarias y postransicionales

Introducción
Sujeto y espacio
Del sujeto trascendental de Kant al sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real de Hinkelammert
Del sujeto trascendental y el *a priori* epistemológico de Kant al sujeto empírico y el *a priori* antropológico de Roig
Público y privado
La tensión público / privado en la dialéctica de la occidentalidad. De la antigüedad a la modernidad
El espacio público en el marco del Estado neoliberal de derecho
Individuo y sujeto en nuestras sociedades posautoritarias y postransicionales
Del individuo al sujeto. La construcción alternativa de lo público: ética y política

15. Ciudadanía y democracia postransicional en América Latina

La ciudadanía en los proyectos alternativos de la modernidad
Democracia: entre los procedimientos y la sustantividad
Transformaciones de la ciudadanía en la postransición latinoamericana
Democracia de ciudadanas y ciudadanos en un capitalismo sin ciudadanía

16. El sistema internacional del siglo XXI: entre el terrorismo de Estado y la democracia

La pregunta por “lo internacional” y la cuestión de un sistema internacional para el siglo XXI

El sistema interestatal: del orden de Westfalia al sistema de las Naciones Unidas

La crisis del modelo de la Carta de la ONU en la era del Imperio: la guerra global

La dictadura Mundial de Seguridad Nacional, su terrorismo de Estado y el proyecto de institucionalización de un sistema mundial antidemocrático

El discernimiento de los derechos humanos y las orientaciones en la reformulación del Estado de derecho democrático

Los fundamentos del Estado de derecho democrático y la alternativa de la democracia sustantiva cosmopolita como sistema internacional para el siglo XXI

17. Democracia e integración en la encrucijada: entre la seguridad mercantil y los derechos humanos

Introducción

Democracia e integración desde la perspectiva de la historia reciente del Cono Sur: algunas interrogantes

¿Cuál integración?

18. “Nunca más”. Sujeto vs. sistema: discernimientos y perspectivas de un problema global-local

Introducción

Sistema-mundo capitalista y asesinato estructural

La lógica imperial-dictatorial en el capitalismo: el crimen de fratricidio

Asesinato fundante e invisibilización del crimen de fratricidio

“Nunca más”: imperativo categórico de la razón democrática

El sujeto frente al sistema

19. Democracia, desarrollo y sustentabilidad

Introducción

Sobre la ecuación democracia-desarrollo

Sobre transición

¿Qué democracia? ¿Cuál desarrollo?

Democracia, desarrollo y sustentabilidad: la cuestión del riesgo

Consideraciones finales

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Este libro es en cierta forma una continuación del que publiqué en 2005¹, pero recoge una inflexión en la investigación, la reflexión y la exposición, consistente en la explícita consideración de los derechos humanos como clave de discernimiento de la democracia desde una perspectiva analítico-crítico-normativa -la de la filosofía latinoamericana-, así como también de esta misma práctica intelectual que frente a las epistemologías sin sujeto y la filosofía de la fragmentación del sujeto que han dominado en la transición entre siglos, ella se ejerce como afirmación de un sujeto.

La afirmación del ser humano como sujeto, así como la construcción de democracia en y desde América Latina, para sí misma como pluralidad diversa y compleja y para otras realidades con las cuales tiene históricas relaciones desde hace más de 500 años, integrando actualmente con ellas el “*sistema-mundo capitalista*” en su fase de globalización, -esto es de relaciones mercantiles totalizadas y sobredeterminadas por las burocracias transnacionales privadas que sistémicamente reformulan y actualizan la lógica imperial-, requiere un adecuado discernimiento de los derechos humanos, a los efectos de que en nombre de su afirmación y defensa así como de la democracia, no se legitime la violación de los primeros y negación de la segunda, en los espacios mundial, regional, nacional y local.

Las así llamadas “*generaciones*” de derechos humanos, hacen a las dimensiones de la democracia, por lo que las tensiones y conflictos generacionales que se dan en todo presente, se traducen como tensiones y conflictos de la democracia. Estos conflictos no se resuelven desde una suerte de decreto de la teoría de la democracia que la reduce a régimen de gobierno. Este angostamiento politicista, invisibiliza y bloquea la realización -por cierto “conflictiva y nunca acabada”- de la democracia; promueve la acumulación de tensiones a nivel latente y de conflictos a nivel manifiesto. Es tesis del libro pues, que se trata de conflictos y tensiones “de” la democracia y no meramente “en” ella, pues teniendo la democracia una identidad política -en el sentido de la afirmación de la comunidad- esta se falsea en la visión politicista hegemónica.

Reconocer y afirmar -no obstante su tensionalidad y conflictividad- las dimensiones económica, social, cultural y ecológica de la democracia, además de las dimensiones civil y política, así como otras que pueden reconocerse y afirmarse afinando el análisis, puede llevar a señalar con fundamento, la objetiva complicidad entre el angostamiento politicista de la democracia

1 Y. Acosta, Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005.

a forma de gobierno y de la institucionalidad que la misma implica con el “sistema-mundo capitalista” y su lógica profunda antidemocrática, así como a aportar fundamentos teóricos para la construcción de efectiva democracia, que implicarán no solamente transformaciones institucionales, sino fundamentalmente una transformación del “espíritu de las instituciones” que supone transformaciones en las estructuras profundas del “sistema-mundo” de referencia, desde que el “espíritu” en torno al cual las instituciones giran está anclado en las relaciones de producción capitalistas.

La recuperación categorial y afirmación real resignificada del “sujeto”, más allá de las lógicas dominantes de la modernidad y de la posmodernidad como modernidad “*in extremis*” es central en la perspectiva crítica, que en lo que refiere a la filosofía latinoamericana y su historia de las ideas, hace parte de la ya señalada perspectiva analítico-crítico-normativa, por lo que aunque pueda demoler fundamentos que al bloquear la constitución de la humanidad como sujeto, bloquean la constitución de la democracia sustantiva, no se trata de una crítica destructiva, sino que además de advertir la destructividad del universalismo abstracto imperante, provee de orientaciones normativas para superarlo.

Al presentar la exposición de los resultados parciales y abiertos de la línea de investigación en curso que conforman este libro, parece atinente y desafiante para el mismo, recordar un célebre discernimiento de Marx en su “Postfacio a la segunda edición” de *El Capital*, fechado en Londres el 24 de enero de 1873: “Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle a la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori”².

El dictum de Marx desafía el valor del libro que aquí se presenta así como el de la investigación que lo sustenta, por lo que lo consideramos, procurando justificar lo realizado en diálogo con el mismo.

El grado de asimilación “*en detalle*” de “*la materia investigada*”, el análisis de “*sus diversas formas de desarrollo*” y el descubrimiento de “*sus nexos internos*” son siempre inevitablemente parciales o incompletos, pudiendo no obstante exhibir consistencia interna y razonable concordancia con ella y por lo tanto razonabilidad y plausibilidad, las que no permitirían suponer en algún momento que está “*coronada esta labor*” en términos absolutos o definitivos, sino solamente relativos y provisorios. La investigación es entonces un proceso que siempre queda abierto, y su exposición no debe ser leída como *cosa juzgada*, especialmente cuando tanto su objeto como el sujeto que las lleva a cabo, están gobernados por la historicidad que implica apertura, posibilidades y contingencia.

A pesar de la imposibilidad de pretender “*coronada esta labor*” de investigación en el más estricto sentido de dicha expresión, dada la complejidad y –para el caso específico de la que aquí se expone– la historicidad, apertura y contingencia de “*la materia investigada*” – “*la filosofía latinoamericana y la democracia en clave de derechos humanos*”–, y del sujeto de la investigación y exposición, es legítimo y necesario “*proceder a exponer*” aquellos resultados relativos y provisorios que proporcionan los argumentos que permiten estimar en qué grado los mismos exponen –o no– “*adecuadamente el movimiento real*”, en tanto permiten potenciar la renovación de la investigación.

Dado que éstas condiciones parecen no ajustarse a las que Marx señala desde su paradigmática y rigurosa labor de investigación y exposición, –en la hipótesis de estimarlas válidas–,

2 C. Marx, *El Capital*, Crítica de la Economía Política, FCE, quinta reimpression, Tomo I, México, 1972, p. XXIII.

habría lugar a la sospecha respecto de la presente *exposición* de “*estar ante una construcción a priori*” en lugar de ella “*reflejar idealmente*” “*la vida de la materia*”. No obstante, esa “*materia*” o sea “*la realidad social*”, “*no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista*” y “*el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos*”³. Por lo tanto la “*materia*” de la investigación que se ha desarrollado en la *exposición* que aquí presentamos, no es “*una realidad a secas*”; el “*marco categorial*” del *pensamiento* –tanto del investigado y expuesto, como del que investiga y expone– que permite interpretar el mundo y actuar en él con alguna orientación, “*está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos*”, es decir ni es un mero *reflejo* que pudiera “*reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia*” ni es una pura “*construcción a priori*” que pudiera construir una *idealidad* absolutamente ajena e independiente respecto de aquella *materialidad*.

El *pensamiento* –tanto el investigado y expuesto como el que investiga y expone– “*está presente en los fenómenos sociales mismos y puede ser derivado de ellos*” por lo que su pretendida *aprioridad* como actividad humana –en el sentido de independencia– así como la que se pueda predicar de algunas de sus construcciones, reconoce de hecho la *aposterioridad* al interior de los procesos sociales en los cuáles está implicado, en cuanto constituido por y constituyente de esa “*materialidad*” o “*realidad social*” que “*no es una realidad a secas*”.

Desde los anteriores señalamientos se puede concluir para el conjunto de la *exposición* que presentamos como libro, ni pretendida “*exposición de la vida de la materia*” como *reflejo ideal a posteriori* estrictamente *adecuado* “*al movimiento real*” de la misma, ni “*construcción ideal a priori*” falseante u ocultante de “*la materia*” y su “*movimiento real*” por una construcción ideológica; la misma se pretende razonable y plausible en términos de interpretación de la realidad social así como de orientación en la misma, en concurrencia con otras que hacen a los debates sobre el pasado, el presente y el futuro y por lo tanto, como un aporte a los mismos, que algún papel cumplen en las luchas sociales en todo presente, que lo son por éste y por el futuro, y que involucran en razón de éstos, también la lucha por el pasado.

El título de la investigación y de su *exposición*, “*Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*” tiene una cierta ambigüedad expresamente buscada, que no procura generar oscuridad o incomprensión, sino poner de manifiesto la complejidad de “*la materia*” sobre la que se investiga y se expone.

En una lectura, los “*derechos humanos*” podrían ser solamente la “*clave*” para la comprensión, explicación, identificación y legitimación (o deslegitimación) de la “*democracia*”, y la “*filosofía latinoamericana*” no sería sino la disciplina desde la que, con sus fundamentos epistemológicos y sus recursos metodológicos, se abordaría la “*democracia en clave de derechos humanos*”.

En otra lectura, que no implica contradicción con la anterior y es desde la que preferentemente la investigación y su *exposición* se sitúan, la clave de los “*derechos humanos*” lo es también de la “*filosofía latinoamericana*”, que sin dejar de ser teórico-explicativa es enfáticamente práctico-normativa⁴, por ser fundamentalmente el proceso de afirmación y constitución de un “*sujeto*”⁵ mediante el ejercicio del “*a priori antropológico*” que en cuanto afirmación de “*dig-*

3 F. Hinlelammert, Las armas ideológicas de la muerte, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1981, p. 1.

4 Así surge particularmente de los desarrollos expuestos en el Capítulo 1. “El (no) lugar de la filosofía en la sociedad” y el Capítulo 2. “La filosofía latinoamericana es un humanismo”, aunque esta asociación sin contradicción teórico-práctica y analítico-normativa, –esta última con la mediación de la crítica– recorre el conjunto de la *exposición* con deliberación.

5 La categoría de sujeto es clave en la perspectiva analítico-crítico-normativa de la filosofía latinoamericana y del conjunto del libro que se inscribe en esa tradición, movimiento o paradigma, como surge inequívocamente de su lectura. Aparece especialmente focalizada en los capítulos 6. “Sujeto”, 7. “Sujeto y democratización en el contexto de la globalización”, 8.

nidad” humana en la perspectiva de un universalismo concreto, supone un punto de partida inevitablemente antropocéntrico liberado de los límites del antropocentrismo⁶ como condición de una orientación antropotélica incluyente que supone discernimientos de la eticidad vigente desde la moralidad emergente⁷ en la que la solidaridad se revela como criterio de racionalidad y realismo⁸.

La filosofía latinoamericana aporta desde cada presente,- analítico-crítico-normativamente-, discernimientos de los falsos universalismos del pasado –de allí que la historia de las ideas es la otra cara del mismo programa de investigación-, y del presente mismo, en la perspectiva de la fundamentación y construcción de un universalismo concreto hacia el futuro, el que implica una identidad democrática sustantiva en los términos de la construcción de “un orden en el que todos puedan vivir, no porque el crimen no sea posible, sino porque no esté en él legitimado”, lo cual implica racionalidad y realismo, en relación al horizonte utópico de un orden en el que el crimen no sea posible.

El universalismo sustantivo incluyente de la afirmación de “todos” y de su posibilidad de vivir, implica “la democracia como realización de un régimen de derechos humanos”, lo cual exige en específica referencia a nuestras democracias posautoritarias y postransicionales y desde ellas en la consideración de lo local, lo nacional, lo regional y lo global, el adecuado discernimiento de los derechos humanos en cuanto en su nombre como en el de la democracia se ha procedido una y otra vez a su negación; discernimiento que aporta la clave para el de la democracia tanto en un abordaje teórico abstracto⁹ como en abordajes histórico- teóricos concretos sea a nivel regional¹⁰, nacional uruguayo¹¹ o internacional¹², así como los de la ciudadanía¹³, la integración¹⁴, el desarrollo y la sustentabilidad¹⁵.

La referencia al “nunca más” emplazada en la tensión -real y categorial- entre el “Sujeto” y el “Sistema”, habilita la explicitación del “imperativo categórico de la razón democrática”, de manifiesta validez ético-política, y la aproximación a las condiciones de posibilidad de implementación de su vigencia como racionalidad en términos de universalismo sustantivo incluyente, que haga posible el “orden en el que todos pueden vivir”¹⁶, incluyendo en ese “todos” individuos, comunidades y culturas.

Del total de diecinueve capítulos que componen el libro, solamente uno de ellos fue redactado y publicado en el siglo pasado¹⁷, pero lo he incluido por la vigencia de su planteo y su atinencia en el conjunto.

“Entre el sujeto y la estructura”, 9. “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” y 14. “Del individuo al sujeto. La construcción de lo público en nuestras sociedades posautoritarias y postransicionales”.

6 Capítulo 3. “Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social”.

7 Capítulo 4. “Moralidad emergente y ética de la responsabilidad”.

8 Capítulo 5. “Solidaridad y racionalidad”.

9 Capítulo 10. “Los derechos humanos y las dimensiones de la democracia”.

10 Capítulo 11. “Dimensiones de la democracia. Tensiones postransicionales en el Cono Sur de América Latina”.

11 Capítulo 12. “Uruguay 1985-2005: dimensiones y tensiones de la democracia” y Capítulo 13. “La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-1989”.

12 Capítulo 16. “El sistema internacional del siglo XXI: entre el terrorismo de Estado y la democracia”.

13 Capítulo 15. “Ciudadanía y democracia postransicional en América Latina”

14 Capítulo 17. “Democracia e integración en la encrucijada: entre la seguridad mercantil y los derechos humanos”.

15 Capítulo 19. “Democracia, desarrollo y sustentabilidad”.

16 Capítulo 18. “‘Nunca más’. Sujeto vs. Sistema: discernimientos y perspectivas de un problema global-local”.

17 Capítulo 3.

El resto pertenecen al siglo en curso: dos capítulos fueron redactados en 2003¹⁸, cuatro en 2005¹⁹, cuatro en 2006²⁰ y ocho en 2007²¹.

Con alguna excepción, los textos que constituyen los capítulos han sido presentados y discutidos en alguna instancia académica y muchos ya publicados en revistas, y en un caso, en un libro colectivo. Las instancias de presentación y lugares de publicación, están indicados en cada capítulo en nota al pie.

Todos los textos fueron rigurosamente revisados y corregidos, enmendándose algunos errores contenidos en las versiones originales e introduciéndose ocasionalmente alguna modificación o pequeño nuevo desarrollo, pero se mantuvieron básicamente aquellas en sus aspectos sustantivos y formales.

Algunos motivos y referencias aparecen en más de un capítulo, pero probablemente en cada uno lo hace de una manera que no es una mera reiteración. Mantener básicamente la redacción original, permite leer el libro de la primera a la última página, o bien incursionar directamente en aquél capítulo, que por las razones que fueren, pudiera interesar puntualmente a quien lee, sin tener que pasar necesariamente por los anteriores.

Este libro responde a las orientaciones del programa de trabajo “Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana”²², que en su primera versión fue compartido como ponencia en 1996 con quienes participaron en el III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana en San José de Costa Rica, y específicamente, se inscribe en el proyecto “Nuevas democracias y otra democracia en América Latina”, que desarrollo en el marco del Régimen de Dedicación Total de la Universidad de la República, al que me he acogido desde el 1º de enero de 2004 por la Facultad de Derecho compartido con la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en carácter de Profesor Titular en el Instituto de Historia de las Ideas en la primera, y Profesor Adjunto e investigador en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos en la segunda.

Quiero agradecer especialmente a las personas de distintas instituciones, en el país y en el exterior, por sus convocatorias a participar en instancias de exposición y discusión académica o de publicación, que me motivaron a redactar los textos que sirvieron inicialmente de base a las mismas y ahora, revisados y corregidos, al presente libro: en Argentina Eduardo Grüner, María Cristina Liendo, Eduardo Peñafort, Dante Ramaglia y Arturo Roig; en Brasil Eloisa Helena Capovilla da Luz Ramos y Sirio López Velasco; en Chile Javier Pinedo, Ricardo Salas Astrain y Jorge Vergara; en Costa Rica Franz Hinkelammert; en México Adalberto Santana; en Uruguay Miguel Andreoli, Gustavo Arce, Horacio Bernardo, Susana Mallo, Graciela Porta, Saúl Paciuk y Miguel Serna; y en Venezuela Carmen Bohórquez y Álvaro B. Márquez-Fernández.

Agradezco también a Enrique Caetano, Franz Hinkelammert y Jorge Liberati, por sus observaciones puntuales a algunos de estos textos que me permitieron mejorarlos en aspectos de distinta significación, y al último de los mencionados también por haberme facilitado unas fechas. En aspectos relativos a la materialidad del libro, mi agradecimiento a Aníbal Corti y a Víctor Gómez.

Finalmente, agradezco a Noemi Celiberti su incondicional apoyo, que en el ámbito familiar me ha asegurado el clima espiritual adecuado a las exigencias demandadas por la realización de este tipo de trabajo.

18 Capítulos 4 y 5.

19 Capítulos 6, 7, 10 y 11.

20 Capítulos 1, 12, 16 y 17.

21 Capítulos 2, 8, 9, 13, 14, 15, 18 y 19.

22 Y. Acosta, Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005, pp. 13-22.

Yamandú Acosta,
Montevideo, 22 de febrero de 2008.

EL (NO) LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD¹

Tales: la filosofía como contemplación

El planteamiento del problema del (no) lugar de la filosofía en la sociedad, tiene una historia casi tan larga como la filosofía misma. Alguna vez aprendí - con el recordado profesor Mario A. Silva García (Montevideo, 1921-2001) - y a partir de allí también lo enseñé, que cuando Tales de Mileto, señalado por la tradición como el primero de los filósofos, estuvo en la corte de un tirano llamado León y éste le preguntó quién era, Tales respondió a la pregunta comparando la vida con los juegos deportivos que desde aquella cultura llegan hasta nuestros días. Expresó Tales, que así como en los juegos hay quienes van a competir, quienes van a vender determinados productos y quienes simplemente van a ver lo que acontece, en la vida hay distintos tipos de seres humanos y que él, Tales de Mileto, se ubicaba entre aquellos que se limitaban a contemplar lo que pasa, que él era un filósofo.

Mientras competidores y vendedores están activamente articulados en determinada forma de negocio, el filósofo está por el contrario instalado en el ocio desde el cual ejerce la teoría, es decir la contemplación que solamente produce una visión del mundo (“*theorein*” = ver, contemplar). El filósofo se compromete con su lugar y su tiempo solamente como un testigo de lo que acontece en la vida de la sociedad, a la cual le aporta una visión de conjunto desde la distancia proporcionada por el ocio que pretendidamente garantiza que la misma sea ajena a los intereses que se juegan en el mundo de los negocios.

Parménides: la identidad entre el pensar y el ser y el develamiento de la verdad

En el célebre poema filosófico, la diosa enseña a Parménides que no obstante la pluralidad y el cambio aparentes a los sentidos, “*ser y pensar son una y la misma cosa*”, por lo que la contemplación de la verdad de lo que acontece que surge de la anécdota de Tales como el aporte propio de la filosofía, no solamente implica el distanciamiento de los negocios en el ocio contemplativo, sino también el discernimiento de lo aparente para el develamiento de la verdad (“*alétheia*”) con los ojos de la razón (“*logos*”). La visión de conjunto de lo que pasa, en cuanto propiamente tal, es decir en cuanto *teoría*, implica el esfuerzo de develar con la razón la verdad oculta del ser tras el mundo de apariencias al que los sentidos nos ligan.

¹ Versión corregida del texto correspondiente a la ponencia presentada en el Coloquio “Crisis-Crítica-Espacio. La filosofía en el contexto actual”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 17-20 de octubre de 2006.

No obstante físicamente el filósofo esté como espectador a cierta distancia del espectáculo que la sociedad desarrolla ante sus ojos de acuerdo a la anécdota de Tales, la misma resignificada a la luz de los principios de la filosofía de Parménides, implican que el filósofo, o lo que lo hace propiamente tal, es decir el ejercicio de la razón, expresa el discurso verdadero o único discurso posible sobre el ser (incluyendo la dimensión social, que no es lo otro de la dimensión natural, sino constituyente de la misma), desde el centro mismo del ser (natural, social, racional), con el cual coincide de un modo ontológicamente *a priori*. La filosofía en cuanto develamiento y enunciación de la verdad no está en algún lugar del ser, sino en el sentido en que es la otra cara del ser (natural y social) mismo, en cuanto pensar. Queda férreamente argumentada la unicidad e inmutabilidad del ser (social) legitimada por ese pensar que en su unicidad e inmutabilidad está legitimado por el ser, desde que “*ser y pensar son una y la misma cosa*”.

Platón: el filósofo y el político. El mundo de las ideas y la caverna (la academia y el ágora)

Parménides afirmó el ser y su identidad con el pensar, nihilizando el devenir. Platón afirmó el ser y la unidad, afirmando y explicando al mismo tiempo el devenir y la multiplicidad: tal es la virtud de la que se conoce como teoría de los dos mundos, que encuentra una representación casi fotográfica en el célebre pasaje del Libro VII de “La República” conocido como la alegoría de la caverna, del que casi sin excepción todos los que hemos pasado por los cursos de filosofía en la enseñanza media, hemos tenido al menos alguna noticia.

La riqueza del recordado pasaje habilita muchas fermentales lecturas. Aquí interesará destacar que el lugar de la filosofía está en el mundo de las ideas o esencias (“*eidōs*”) eternas, únicas, perfectas e inmutables, mientras que el mundo de la caverna habitado por la multiplicidad de los seres humanos (la sociedad) es en realidad el lugar de la política en el que el filósofo como político (el filósofo-rey) es el que mejores garantías puede ofrecer en los términos del buen gobierno capaz de asegurar el orden (“*cosmos*”) de la sociedad frente a la amenaza latente del desorden (“*chaos*”), por la afirmación y reproducción de la comunidad (“*polis*”), articulación asimétrica entre la estirpe de los que gobiernan, la de los que ejercen la defensa y la de los que producen con su trabajo los bienes de consumo que materialmente hacen posible la vida de la comunidad.

Esto quiere decir, el filósofo como filósofo habita en el mundo de las ideas, mientras que el filósofo como político, es decir como miembro de la “*polis*” regresa a la caverna de la que salió como filósofo, para gobernar orientando a la diversidad y eventual conflictividad de la sociedad en el sentido de la unidad, armonía y perfección de las ideas que solamente él conoce en plenitud. El deber del filósofo para con la comunidad que lo formó como tal filósofo, lo obliga por responsabilidad con la comunidad (esto es, por responsabilidad política) a articularse con la comunidad desde el lugar de su gobierno. El filósofo y con él la filosofía por las mediaciones del político y la política, adquieren con legitimidad un lugar central en la sociedad para reproducirla a imagen y semejanza del orden jerárquico e inmutable de las ideas, esto es un orden fundado en la idea-valor del Bien y por lo tanto un orden bueno y también verdadero, justo y bello frente al cual, cualquier pretensión alternativa solamente podrá ser la amenaza disolvente del caos, la sustitución del bien por el mal, de la verdad por la falsedad, de la justicia por la injusticia y de la belleza por la fealdad. El sentido último de la filosofía en la sociedad a través de la política es la deslegitimación e inhibición de toda alternativa como estrategia de reproducción y consolidación de un orden que, en tanto orientado por referentes eternos inalcanzables, se eterniza como orientación.

Cuando el filósofo actúa como político, legitima su actuación en términos objetivos porque tiene el conocimiento que le permite orientar a la sociedad en el buen rumbo y también en términos subjetivos, porque hace esto por deber para con la sociedad que lo ha formado y no por inclinación.

Así como cuando actúa como político no deja de ser filósofo y le da a la filosofía su dimensión política en la orientación de la sociedad, tal vez cuando actúa como filósofo no deja de ser político y le da a la política su dimensión filosófica en la orientación de la academia. Hace de la filosofía la política por otros medios, hace de la academia el espacio de su ejercicio de poder filosófico-político y tras la pretensión de haber separado el régimen de verdad de la academia del régimen de poder de la sociedad, tal vez no ha hecho sino aportar a la reproducción del régimen de verdad y poder de la totalidad, de la que la comunidad política y la comunidad académica hacen parte.

Descartes y Kant: del yo pensante al sujeto trascendental

El (no) lugar de la filosofía a partir del siglo XVII, en que tras la extensa e intensa mediación del teocentrismo medieval ha superado el cosmocentrismo antiguo en el antropocentrismo de la modernidad, es la subjetividad del sujeto humano, aunque vaciada de humanidad.

Así, el *ego cógito* de Descartes remite a la sustancia pensante o alma, que existe por sí misma y que no precisa del cuerpo para existir, tal como surge de la tesis cartesiana “pienso, luego existo”. A partir de la verdad fundadamente tal de acuerdo al criterio cartesiano de la evidencia racional que habilita la verdad por la mera intuición de la razón, queda abierta la posibilidad de la verdad por demostración “*ordine geometrico*”, no habiendo nada por lejano y complejo que pudiera ser, que en principio no pueda ser conocido por esta razón filosófica metafísicamente fundamentada en el yo pensante titular de la razón y su capacidad intuitivo - demostrativa. Alguna lectura de la tercera regla del método, permite además entender que la capacidad de la razón del yo pensante no se limita a conocer intuitivo-demostrativamente, minimizando la posibilidad del error si se atiene a los pasos del método, sino que además es capaz de concebir un orden en las cosas distinto a aquél que poseían por naturaleza y, en tanto este orden es racional desde que responde al sujeto titular de la razón, al ser teóricamente factible, quedan establecidas las condiciones necesarias, no obstante no suficientes para que sea técnicamente, prácticamente y ecológicamente factible.

Aquí el paradigma contemplativo de la antigüedad comienza a tener un quiebre que será cada vez más visible. El sujeto moderno a diferencia del sujeto antiguo que contemplaba el mundo (“*cosmos*”/ orden) para entenderlo y aceptar su lugar en el mismo a los efectos de no provocar el caos; se orienta ahora a entender el mundo desde sus primeras causas y principios para intervenir en él y construirlo a su imagen y semejanza.

El plan del sujeto humano como creador del mundo, desplaza tanto a la idea griega del mundo eterno como a la idea judeo-cristiana del mundo creado por el Dios eterno. Tal el sentido y la proyección de la razón metafísico-filosófico-científico-técnica que se expresa en Descartes como paradigma filosófico fundante de la modernidad, en el que el sujeto humano procura ocupar el lugar de Dios.

Este sujeto pensante titular de la razón es en Descartes individual y universal al mismo tiempo, desde que la razón es “la cosa mejor repartida en el mundo”, pero el lugar estricto de esta razón es la sustancia pensante, por lo que el lugar de su actividad pensante metafísico-filosófico-científico-técnica es trascendente respecto del cuerpo del titular individual de la razón, así como respecto de la eventual relación de este cuerpo con otros cuerpos humanos o no humanos, lo cual determina la pretensión de exterioridad respecto de toda corporalidad, toda naturaleza y toda historia, por lo que el horizonte de emancipación humana que el mismo

indudablemente abre, se ve tensionado por el horizonte de dominación de lo humano en su condición corporal - natural así como del mundo natural-corporal en todas y cada una de sus expresiones y también como conjunto, que lo acompaña y que llega a imponerse invisibilizado tras la visibilidad del primero como horizonte legitimador.

El sujeto de la razón y por lo tanto de la filosofía y con ello la filosofía misma, está por fuera y por encima de lo real-natural y en consecuencia de lo real-social, por lo que la tensión emancipación-dominación, en la que el segundo horizonte se impone invisibilizado y legitimado por el primero, tiene sobre la sociedad efectos de dominación que se pretenden de emancipación, así como absolutamente racionales desde el supuesto no lugar de la filosofía en la sociedad.

Con Kant, el sujeto del racionalismo cartesiano ve transformada su sustancialidad metafísica del alma en la abstracción epistemológica del sujeto trascendental.

Este sujeto trascendental es el titular del conocimiento y la acción racionalmente fundadas en lo que hace a la razón pura teórica y a la razón pura práctica y es también titular del pensamiento racional que excede las posibilidades de conocimiento de la razón misma, la dimensión metafísica del pensamiento que es coextensiva a la misma razón del sujeto trascendental, que en la corriente principal del pensamiento de Kant y del kantismo parece quedar identificada con la condición humana.

La universalidad abstracta de este sujeto trascendental en cuanto titular de la razón y por tanto del conocimiento, la acción y el pensamiento racionales, dice de modo renovado acerca del no lugar de la filosofía en la sociedad. La filosofía estrictamente tal se despliega en la razón cuyo titular es el sujeto trascendental, por lo cual lo hace en un plano de abstracción que trasciende las condiciones histórico-sociales objetivas, producto de una trascendentalización (ilegítima) del sujeto empírico e histórico desde esas condiciones.

Hegel: la filosofía es la época puesta en pensamiento

Frente a la abstracción metafísica del sujeto cartesiano y la abstracción epistemológica del sujeto kantiano, Hegel desarrolla una construcción conceptual del sujeto, prekantiana en su costado ontológico y postkantiana en su tensionalmente complementario costado histórico.

Hegel retorna a la metafísica y la incluye en la Historia. Uno de los títulos de las *Lecciones de la historia de la filosofía* de Hegel se refiere a “La filosofía como pensamiento de su tiempo”. Esto implica colocar a la filosofía en la temporalidad en cuanto pensamiento relativo a la época en el cual se expresa pero también como pensamiento a través del cuál esa época se expresa en el nivel del concepto, alcanzando la mayor autoconciencia posible. Pero la temporalidad que impresiona como la historicidad de los sujetos actuantes y pensantes que parecen alcanzar desde sí mismos y por sí mismos ese nivel filosófico de la autoconciencia que dice acerca del lugar de la filosofía en la sociedad y de su protagonismo, parece responder a la última instancia del espíritu absoluto, que como fundamento ontológico encuentra en los agentes humanos y su historicidad meras mediaciones para presentar y representar como posibilidad lo que no ha dejado de ser metafísica necesidad. “La filosofía como pensamiento de su tiempo” no obstante aparece en la sociedad y parece tener un lugar en ella en los parámetros de su historicidad, reside en su fundamento último en el espíritu absoluto lo cual implica una radical exterioridad y autonomía respecto de cualquier lugar social en términos históricos y empíricos. La filosofía desde este (no) lugar social, viene además después que el tiempo ha transcurrido para explicar-legitimar lo acontecido desde un presente en que la autoconciencia implica reconciliación del espíritu consigo mismo en su última figura que se expresa en la mismísima filosofía de Hegel.

Marx: el lugar estructural de la filosofía

Allí donde Hegel postuló el espíritu absoluto como fundamento ontológico subyacente del acontecer histórico, Marx argumentó en términos de la estructura o base real en su condición de producto de las relaciones objetivas y no voluntarias que los seres humanos contraen entre sí para producir materialmente sus medios de vida y de esta manera reproducir su vida misma. A esa estructura o base real material constituida por las relaciones de producción en tensión con las fuerzas productivas materiales respecto de las que son sus condiciones de posibilidad/imposibilidad, se corresponde una superestructura institucional que tiene que ver con formas de organización social solidarias con esa base real y una superestructura ideológica en principio también solidaria con la estructura y las instituciones, con función de orientación explicativo-interpretativo-normativa para el conjunto de la sociedad, que se traduce en última instancia como función de legitimación.

La filosofía se encuentra en este lugar de la superestructura, la ideología y esto hace que de acuerdo a la lógica de reproducción de la totalidad estructural-institucional-ideológica, cumpla en el nivel del concepto aquella función explicativo-interpretativo-normativa y por lo tanto en principio legitimatoria de la totalidad concreta en curso, función que cumplen en otros niveles y de otras maneras otras actividades superestructurales sociales. En esta lectura, la transformación del mundo a que convoca la tesis XI de Marx sobre Feuerbach –convocatoria de una radical modernidad por lo que ella dice acerca del protagonismo de los agentes humanos en esa transformación que lo es de sus condiciones estructurales e institucionales de vida y por lo tanto de sí mismos como sociedad humana, como sociedad de clases y como individuos- parece dejar a la filosofía sin papel y por lo tanto sin lugar en ese eventual proceso de transformación.

En esta lectura de Marx la filosofía al igual que en Hegel pero sobre otros fundamentos queda identificada como saber de legitimación de lo dado y resulta descalificada como saber de transformación. Esta, la transformación, solamente puede esperarse de la *praxis* de un sujeto revolucionario, que no es sujeto de la historia sino de la *praxis* revolucionaria, en la que van en juego las transformaciones históricas y por lo tanto de todos los agentes humanos, incluido el mismo sujeto de la *praxis*.

En otra dirección, la lectura que de Marx efectúa Gramsci, permite habilitar una transformación de la filosofía y hacer lugar a una filosofía de transformación: la filosofía de la *praxis*, que supone la doble dirección que implica potenciación tanto de la filosofía como de la *praxis*: la que va de la *praxis* a la filosofía y la que lo hace desde la filosofía a la *praxis*.

El lugar social de la filosofía desde algunas claves aportadas por el pensamiento filosófico en América Latina: Ardao, Roig y Hinkelammert

En el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, realizado en Morelia, Michoacán, México en 1975, una de sus secciones tuvo como tema “La filosofía actual en América Latina”². En ella, Arturo Ardao contribuyó al debate del mismo con su ponencia “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”³.

En la misma Ardao distingue entre la filosofía como “saber filosófico” y su trasmisión, la que identifica centralmente como “cuestión pedagógica” y la filosofía como “pensar filosófico” y por lo tanto como creación, la que estima más propiamente como “cuestión filosófica”. Pone en relación el concepto de “función” con el concepto de “estructura”, para indicar que “la filo-

2 AAVV, La filosofía actual en América Latina, Grijalbo, México, 1976.

3 Ibid, pp. 9-20.

sofía no puede menos que operar como fenómeno social, condicionado al mismo tiempo que condicionante”⁴, de manera que:

“...en tanto condicionada, la filosofía recepciona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material, bioeconómica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica. En uno y otro caso también, el entrecruzamiento socialmente más significativo se produce, cualquiera que sea la dirección o el sentido de los procesos, en los campos de la educación y la política. En uno y otro caso, en fin, las relaciones de dominio –o de dependencia, según se las mire- entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas o estructuras, se vuelven decisivas en el juego de los condicionamientos. Tanto, que son ellas, en definitiva, las que de modo más directo dan carácter a la función de la filosofía. Explícita o implícitamente, como consecuencia, el propio filosofar resulta tironeado desde los opuestos extremos, para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación”⁵.

Distinguiendo dos ejes de condicionamientos que se entrecruzan y sobredeterminan, el “vertical” relativo a relaciones de clases sociales y el “horizontal” que hace a las relaciones entre naciones y regiones y en la comprensión de que la lógica de los condicionamientos es la tensionalidad dominación - emancipación, se sigue que estructuralmente hablando la filosofía no puede escapar a cumplir una u otra función:

“Un momento histórico llega entonces, en las áreas dominadas, de situación límite para la función de la filosofía. En un tipo o forma de la misma, exteriormente dependiente, con conciencia o sin ella, opera en lo interno como filosofía de dominación. A la inversa, toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana –y por ende a la universalidad- de la emancipación misma”⁶.

Como para Marx el lugar de la filosofía es un lugar estructural y por lo tanto, para Ardao, funcional. Por el lugar que ocupa en la estructura es condicionada por ciertos procesos y condicionante de otros y como todos los fenómenos sociales que hacen a la dinámica estructural, está tensionada por la polarización dominación – emancipación que la constituye. A diferencia de la primera lectura de Marx que propusimos como plausible, el lugar estructural de la filosofía no la determina como saber de legitimación y por lo tanto no la hace constitutivamente funcional a la dominación. La adscripción a la función de dominación o a la de emancipación es una alternativa que filosóficamente puede discernirse y si el sentido último de la filosofía es el discernimiento de la universalidad en el plano teórico y su construcción en el plano práctico, va de suyo que la orientación legitimante de la filosofía en cuanto filosofía es la de la emancipación que en tanto discernimiento y construcción de universalidad no puede dejar de atender a los efectos de dominación que históricamente acompañan a todo proceso de emancipación para superarlos en referencia a la idea reguladora de un mundo sin dominación y por lo tanto de la universalidad de lo humano.

Esta posibilidad de discernimiento entre dominación y emancipación y de legitimación del pensar filosófico tanto en términos sociales como en términos filosóficos, por la adscripción a la función de emancipación que por su “radicalización social y humana” apunta “a la universalidad de la emancipación misma”, acaece por un desplazamiento de la razón por la inteligencia, que por la recuperación de la relación del *logos* con el *pathos* y con el *ethos*, torna a la razón *razonable*, habilitando liberarla de los efectos antiuniversalistas de su totalización.

El ejercicio de la inteligencia filosófica es revelador de una “autonomía espiritual” que es condición según argumenta Ardao, para que la “autonomía técnica” no implique sometimiento

4 Ibid. P. 14.

5 Ibid. P. 14.

6 Ibid. P. 15.

sino discernimiento de la razón heredada de la tradición. “Inteligencia filosófica” y “autonomía espiritual” en la argumentación de Arturo Ardao sobre la función de la filosofía, constituyen manifestaciones de autoafirmación del sujeto de la filosofía, perfectamente en línea con el “*a priori* antropológico” que desde Kant y por la mediación de Hegel caracteriza Arturo Andrés Roig como un “querernos a *nosotros* mismos como valiosos” y “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”⁷ y en el cual afínca el comienzo y los recomienzos de la filosofía.

El “*a priori* antropológico” tal como lo asume y elabora Arturo Andrés Roig remite la filosofía a un sujeto, que no es metafísico u ontológico ni solipsistamente individual o universal, sino que es empírico, histórico, individual y colectivo, por lo cual la filosofía tiene un lugar en el colectivo social situado sin negar el papel del filósofo individualmente considerado, habida cuenta de todas las mediaciones entre el individuo y la sociedad. El lugar de la filosofía es justamente un lugar social, tiene que ver con la autoafirmación de una sociedad en tanto que tal en todas las dimensiones que la constituyen y la hacen posible, se trata por lo tanto de un lugar dinámico y dinamizador.

La referencia al sujeto empírico, histórico y colectivo que en el ejercicio del “*a priori* antropológico” hace lugar sea al comienzo sea al recomienzo de la filosofía como saber normativo de autoconstrucción de sí mismo, no colide -a nuestro juicio- con la idea de trascendentalidad del sujeto tal como la fundamenta Franz Hinkelammert⁸, sino que la supone. En la perspectiva de Hinkelammert el sujeto es identificado como la trascendentalidad inmanente a las instituciones, estructuras y sistemas, en tensión con las cuales en tanto corporalidad apunta a su afirmación a través de la crítica y superación de históricos efectos de negación derivados de la totalización de las mismas. Desde esta referencia al sujeto como “trascendentalidad inmanente” en el sentido de Hinkelammert, es que el sujeto empírico, histórico, individual y colectivo en el sentido de Roig, puede afirmarse y superar los efectos no intencionales de negación de esta afirmación, por la perspectiva de trascendentalidad a las totalizaciones y por lo tanto de totalidad, condición de racionalidad crítica frente a las racionalidades fragmentarias y sus efectos de totalización.

El (no) lugar de la filosofía en la sociedad: “campo intelectual”, “campo cultural” y “campo del poder”

“Campo intelectual” en cuanto constitutivo del “campo cultural”, a su vez integrante del “campo del poder”, ha venido ganando terreno frente a la tradicional referencia al “intelectual” (o a la “inteligencia”) y a su protagonismo en la “cultura” y en el “poder”.

El “intelectual” es un sujeto, que en conjunto con otros de su especie integra la “inteligencia”, instancias individual y colectiva que protagonizan la “cultura”, entendida ésta en sentido preferentemente subjetivo (las letras y las artes, la alta cultura) y por lo tanto el “poder” que implican la palabra, la escritura y el saber.

“Campo intelectual” y sus asociados “campo cultural” y “campo del poder”, desacralizan ese pretendido protagonismo, al ubicar las funciones intelectual, cultural y del poder en las relaciones sociales tensionales y conflictivas en las que están involucrados los intelectuales. Además de un campo de fuerzas en el sentido de la legalidad mecánica de la física en la que no cuenta la dimensión intencional de la acción de los sujetos, se trata también de un campo de luchas, en que cuenta la intencionalidad, de manera que la historicidad de los sujetos con sus intenciones, aspiraciones, deseos, proyectos y estrategias para procurar realizarlos, se traduce tanto en efectos intencionales como en efectos no intencionales, siendo éstos últimos los que hacen a la dinámica específica del campo, más allá del pretendido protagonismo de los sujetos.

7 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 11.

8 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 2ª ed., 1990ª.

El “campo cultural” es ámbito privilegiado de construcción de hegemonía por su capacidad de potenciar las relaciones de fuerza en que se funda, al invisibilizarlas tras los ropajes de la específica fuerza simbólica que caracteriza a la producción y la transmisión de la ideología, de acuerdo al primer principio de la teoría de Pierre Bourdieu acerca de la reproducción social: “...todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica a esas relaciones de fuerza”⁹.

El “campo intelectual” identificado como “ciudad letrada”¹⁰ es la ciudadela al interior del “campo cultural” de la cual dimanan sus orientaciones de sentido singularmente determinantes en la construcción de hegemonía y consolidación del “campo del poder” a través de la generación de dispositivos de legitimación que llegan a instalarse en la sociedad como sentido común.

Pero, ni “campo cultural”, ni “campo intelectual”, ni “campo del poder” son unívocos. En particular, el “campo intelectual” en su identidad de “ciudad letrada”, como campo de fuerzas y de luchas, es un campo en que se construye hegemonía y poder, pero también contrahegemonía y contrapoder. Queda claro que si bien el “campo intelectual”, desde dentro del “campo cultural” y del “campo del poder” los orienta, a su vez recibe de ellos determinaciones que él traducirá desde la especificidad de sus competencias. También queda claro, que estos tres campos constituyen a la totalidad social de que forman parte, al tiempo que son constituidos por ella.

Dado el monopolio de la letra que el “campo intelectual” detenta, a las relaciones de fuerza en que se funda, añade su propia fuerza, consistente en la capacidad de transformar la mera fuerza en legitimidad. En la dinámica de las fuerzas y las luchas que lo constituyen, pueden advertirse orientaciones en el sentido de reproducción de la sociedad, así como en el sentido de su transformación: en sociedades presididas por relaciones de dominación como las vigentes, mientras las orientaciones reproductivas se abocan a presentar la fuerza como legitimidad, las orientaciones alternativas de transformación deben procurar transformar su legitimidad en fuerza.

Es pues constitutivo del “campo intelectual” como campo de fuerzas y de luchas, que tiene protagonismo en la construcción de relatos críticos que desnuden la mera fuerza por detrás del manto legitimador, o de relatos de legitimidad que se traduzcan en fuerza legitimada, el conflicto, la inestabilidad y el dinamismo, que en la “escena intelectual” se expresa en el debate que entre múltiples relatos, protagonizan los relatos de la reproducción y los de la transformación.

La filosofía no escapa a las luchas del campo intelectual, que hacen parte de las del campo cultural y del campo del poder que dinamiza a la sociedad como totalidad. Por lo tanto, intencional o no intencionalmente no escapa a la disyuntiva entre reproducción y dominación o transformación y emancipación.

Más allá de rótulos y manifiestos, la filosofía que se construye por el ejercicio de la “inteligencia filosófica” desde el “*a priori* antropológico” como afirmación y auto-reconocimiento de un “nosotros” sobre el referente del “sujeto” como “trascendentalidad inmanente” a estructuras, sistemas e instituciones, ocupa en la sociedad un lugar crítico-constructivo, que aportando al discernimiento de los límites del universalismo abstracto y sus efectos de dominación vigentes, promueve su transformación frente a su lógica de reproducción, aportando a la construcción de contrapoder y contrahegemonía a la luz del no-poder, la no-hegemonía y la no-dominación como ideas reguladoras y condiciones de realización de “la universalidad de la emancipación misma”.

9 P. Bourdieu y J. C. Passeron, La reproducción, Editorial Laia, Barcelona, 1977, p. 44.

10 A. Rama, La ciudad letrada, Arca, Montevideo, 1995.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ES UN HUMANISMO¹

Introducción

El título bajo el que se inscribe la exposición que aquí se inicia, constituye una recuperación y resignificación –tratando de no ser una usurpación– del de un clásico del pensamiento filosófico contemporáneo que coloca explícita y enfáticamente al *humanismo* como eje de referencia y sentido de la filosofía misma, en cuanto que esta es manifestación, reflexión, discernimiento y orientación de la existencia humana.

El libro cuyo título inspira la presente propuesta, se publicaba en un contexto en el cual la recién terminada Segunda Guerra Mundial, había evidenciado una profunda crisis de racionalidad, universalidad y humanidad de Occidente. La afirmación del *humanismo* como tesis filosófica, pero centralmente como responsabilidad por la humanidad en sí mismo y en los otros, desde que al elegir para sí el existente elige en sí a *lo humano* y por lo tanto elige para todos, por lo que es universalmente responsable; estaba visiblemente fundado para el caso en un explícito compromiso en el ejercicio de la resistencia frente al antihumanismo del nazismo y el fascismo durante la ocupación nazi en Francia.

Quien afirmaba desde este compromiso (“*engagement*”) existencial objetivado en su militancia en la resistencia frente a esas entonces vigentes figuras históricas de la opresión, dominación, anti-universalismo y anti-humanismo prácticos en aquél contexto europeo de proyección mundial, era obviamente Jean Paul Sartre (1905-1980) y el título de su texto al que nos referimos –tan difundido en América Latina hasta la década de los sesenta– *El existencialismo es un humanismo* (1945)².

Sin identificarse como *existencialismo*, aunque incorporándolo críticamente como un “comienzo” o “recomienzo” de la filosofía cuyos aportes son y merecen ser recuperados, la *filosofía latinoamericana* construye en cambio su identidad a través de sus propios “comienzos” y “recomienzos” como *humanismo*.

De lo que se tratará entonces es de desarrollar y justificar la tesis *la filosofía latinoamericana es un humanismo*, procurando expresar la *identidad* tanto de esta *filosofía* como del *humanismo* en que ella consiste, en el que concurren a su construcción por la relación

1 Versión corregida del texto correspondiente a la ponencia presentada en el III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela “Humanismo, Revolución y Socialismo: Hacia un socialismo de culturas humanizadoras”, Mesa “La recuperación histórica del humanismo”, organizado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela, Maracaibo y resto del país, 7 al 14 de noviembre de 2007.

2 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1947.

crítica con ellas, diversas expresiones del humanismo, entre las cuales el de Sartre tiene importante presencia³, así como también del anti-humanismo que las mismas pudieran eventualmente implicar como efecto no intencional de sus modos específicos de afirmar o construir lo humano y, por cierto las expresiones militantemente antihumanistas, de la antigüedad, la edad media, la modernidad y la post-modernidad.

La identidad de la *filosofía latinoamericana* como *humanismo*, implica de suyo la revalorización histórica de este y por lo tanto también de aquella, desde que ese ejercicio de identidad hace parte de la constitución y afirmación de “nosotros” los latinoamericanos como comunidad histórica *para sí* –esto es, que se afirma desde sus “recomienzos” en el presente, recuperando sus “comienzos” en el pasado y proyectándose con sentido de futuro-, contribuyendo a diálogos e interlocuciones horizontales con otras comunidades históricas – *con otros y para otros*, hacia el horizonte de un *nosotros* los humanos sin exclusiones- en la construcción pues de un *humanismo*, que no sea la imposición de la humanidad de unos con la consecuente negación de la de otros, sino de un *humanismo auténticamente universal* en el que la afirmación de la humanidad de todos sin exclusión, sea conforme al sentido común legitimador según el cual la afirmación de la humanidad de unos, no puede implicar la negación de la humanidad de otros.

La filosofía latinoamericana

Siguiendo a Arturo Andrés Roig ⁴, quien a nuestro juicio fundamenta el que identificamos como “paradigma fuerte” de la *filosofía latinoamericana*, digamos que toda filosofía es un saber intrínsecamente normativo y que esta normatividad es manifestación del *a priori* antropológico que está en la base de todo “comienzo” o “recomienzo” de la filosofía, y que este *a priori* antropológico que es condición trascendental de posibilidad y de sentido del *a priori* epistemológico, -supone en una articulación constructiva de Kant y Hegel, liberado el primero de su abstraccionismo epistemológico del *sujeto trascendental* y el segundo de su abstraccionismo ontológico del *espíritu absoluto*-, para los “nosotros” que se constituyen en la afirmación de ese *a priori*, al “tenerse a sí mismo como valiosos” y “tener como valioso el conocerse por sí mismos”.

El sujeto que se afirma en la construcción de toda filosofía es *en sí colectivo, empírico e histórico*, no obstante los *para sí* dominantes en la tradición afirmen su *individualidad* o *universalidad*, implicando su carácter *abstracto* (epistemológico u ontológico) y con ello una pretendida *ahistoricidad* o *suprahistoricidad*.

Frente a las formas dominantes de la tradición occidental, y especialmente frente a estas mencionadas, hegemónicas de la modernidad, a las que podríamos agregar la de Descartes que las antecede dando los fundamentos metafísicos de la misma, o la de Marx que las sucede aportando fundamentos histórico-estructurales, en las que un *para sí* fetichizado en sus diversas figuras (el “ego cógito” de Descartes, el “sujeto trascendental” de Kant, el “espíritu absoluto” de Hegel, y finalmente “el proletariado” en cierta lectura de Marx) puede implicar separación, invisibilización y eventualmente sumisión de las configuraciones del *en sí* históricamente existentes en América Latina; la *filosofía latinoamericana* a través de sus “comienzos” y “recomienzos” implica de suyo la superación de los *para sí* fetichizados de la

3 Y. Acosta, “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”, en Sartre y la cuestión del presente (P. Vermeren y R. Viscardi, compiladores), Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2007, 75-86.

4 A. A. Roig, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, FCE, México, 1981.

tradición dominante en la construcción de otros *para sí* desalienantes en relación a los efectos de alienación de aquellas figuras hegemónicas.

La *filosofía latinoamericana* implica pues continuidad pero también ruptura con la *filosofía occidental* y particularmente con la *filosofía moderna* por cuya mediación se relaciona con aquella tradición, así como la constitución del *sujeto latinoamericano* que no es sino la otra cara del mismo proceso, implica continuidad y ruptura con el *sujeto de la occidentalidad* y particularmente con el *sujeto de la modernidad*, por cuya mediación este *sujeto latinoamericano* se afirma tensionalmente con Occidente.

De manera pues que la relación tensional o conflictiva de la *filosofía latinoamericana* con la *filosofía moderna* y con la *modernidad* es anterior y por lo tanto independiente y diferente de la que a su turno establece con la *filosofía de la postmodernidad* y con la *postmodernidad* misma, con las cuales en tanto afirmación de los ejes nihilistas, anti-universalistas y anti-emancipatorios de la modernidad ya no hay ninguna continuidad, sino exclusivamente ruptura.

Si las figuras del *sujeto* de los relatos de la modernidad (el “ego cógito”, el “sujeto trascendental”, el “espíritu absoluto” o el “proletariado”) en las que la perspectiva emancipatoria tiene distintos sentidos y horizontes, como construcciones fetichizadas del *para sí*, invisibilizaban la auto-comprensión del *en sí* del *sujeto latinoamericano*, bloqueando la posibilidad de su afirmación histórica, la tesis de la muerte del sujeto y la fragmentación que la acompaña implican una *fetichización* alternativa, ahora por defecto, que de manera más directa conspira contra esta perspectiva de constitución.

Esta fetichización postmoderna por defecto es la contracara cultural que acompaña y habilita a la fetichización en que se fundamenta la modernización sin modernidad profundizada por el capitalismo inicialmente utópico y finalmente nihilista y cínico, impulsado por el neoliberalismo y el globalismo: la del mercado total, esto es el Dios-mercado como sujeto a través de una extensa y profunda idolatría del mercado. Este sujeto fetichizado del Dios-mercado, legitimado por el gran relato del mercado total que promueve la idolatría del mercado, es el *para sí* con el que la estrategia de la globalización imperante apunta a que todo *en sí* se identifique, a los efectos de que se someta a su lógica y requerimientos que prometiendo libertad y vida, producen esclavitud y muerte.

Es frente a este *para sí* que a partir de la década de los '70 del pasado siglo pretende imponerse globalmente, que todo *en sí* en ejercicio del *a priori* antropológico, se ve precisado a reaccionar local y globalmente en la construcción de un *para sí* desalienante y liberador en el que la afirmación humanista no incluya negación de humanidad.

La constitución del *sujeto latinoamericano* que alcanza fuerte visibilidad en los “comienzos” y “recomienzos” de la *filosofía latinoamericana*, expresa el ejercicio del *a priori* antropológico desde América Latina, a su vez implica un ejercicio propio de la teoría del fetichismo que hace visible los efectos de los *para sí* fetichizados de la modernidad y de la postmodernidad que al invisibilizar al sujeto presente como ausencia, bloquean en la posibilidad de su constitución. Pero la superación crítica de las fetichizaciones de la modernidad y de la postmodernidad, no asegura a la propia *filosofía latinoamericana* de no incurrir en la producción de nuevos *para sí* fetichizados que pretendiendo ser auto-reconocimiento y auto-afirmación, resulten en nuevas invisibilizaciones y ocultamientos, ahora desde y por *nosotros* mismos, para nosotros y para otros, produciendo eventualmente alienación bajo la pretensión de construir emancipación.

La *filosofía latinoamericana*, al hacer la “teoría” y la “crítica” del pensamiento⁵, cobra conciencia de las limitaciones e implicaciones de otros ejercicios del *a priori* antropológico, entre los cuales el que resulta en la imposición del Mercado total es el anti-humanismo radical, por la negación del ser humano como sujeto al que sustituye por un mecanismo que

5 A. A. Roig, *ibid.*

se supone autorregulado y de funcionamiento perfecto y cuya finalidad no es otra que su propia consolidación –el mercado como fin y no como medio- procurando legitimarse bajo la pretensión de realizar el bien común. Pero construye también la autoconciencia de las limitaciones e implicaciones de los ejercicios del mismo en los distintos “comienzos” y “recomienzos” de la propia tradición de la *filosofía latinoamericana*, a las que llega a determinar, a las cuales no escapan ni los actuales que confrontan centralmente con la afirmación anti-humanista del Mercado, ni los futuros que pudieran tener lugar:

“La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos, y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena.

Sobre esta problemática la Filosofía Latinoamericana organiza sus formas narrativas, las que se expresan de modo rico y complejo a través de diversas construcciones teóricas, dentro de las cuales prestaremos atención a su historiografía (desarrollada preferentemente como Historia de las ideas) la que no es ajena a la Filosofía de la historia con la cual aparece implicada en muchos casos.

Aquella afirmación de subjetividad es condicionante, pero también e inevitablemente condicionada. Hacemos nuestras las circunstancias, mas, también ellas nos hacen. Debido a esto la historia de aquél acto de afirmación nos muestra un elevado grado de contingencia y el desarrollo del proceso de autorreconocimiento y autoposición, muestra comienzos y recomienzos.

Mas, el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo. Aquí “subjetividad” y “sujetividad” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de qué sea “hecho histórico” o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio.

De este modo surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir, que no se queda en lo constatativo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad. Vale decir, que su enunciado describe una determinada acción del locutor y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma.

Si nos remitimos a la polémica que entablaron los antiguos acerca de si su mundo era por naturaleza (Katá physei) o si era por efecto de un ordenamiento humano (Katá nómo), si se regía únicamente por las leyes del ser o si también y muy específicamente suponía un deber ser, hemos de decir que la filosofía latinoamericana no renuncia en su enunciado a una legalidad y por lo tanto a una responsabilidad. Los mundos humanos son nomológicos y no hay motivo para que no lo sea el nuestro”⁶.

Esta larga cita del maestro Arturo Andrés Roig que hemos expuesto para su consideración, avanza la condición de *humanismo crítico* de la *filosofía latinoamericana*. Que la “afirmación de subjetividad” por la que el *sujeto latinoamericano* se afirma, generalmente no es “plena”, implica justamente una perspectiva autocrítica de la *filosofía latinoamericana* respecto del *para sí* que se constituye, neutralizando su fetichización posible y el sometimiento, distorsión o invisibilización del *sujeto* que se afirma.

No obstante, la argumentación de Roig nos plantea la interrogante respecto a que la “afirmación de subjetividad” pudiera ser ocasionalmente “plena” como parece surgir de sus palabras, desde que puede entenderse en contrario, que la *plenitud del sujeto* y por lo tanto el *sujeto*

6 A. A. Roig, *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, 105-106.

pleno puede ser pensado o imaginado pero no realizado, por lo que la confianza en que dicha plenitud pueda ser fácticamente alcanzada, podría eventualmente generar la ilusión trascendental⁷ de haberla alcanzado o de poder alcanzarla, y de la mano de esa ilusión trascendental seguramente se consolidaría la fetichización del *para sí* establecido, el que se autoidentificaría en términos de plenitud.

Acordando entonces con la “afirmación de subjetividad” como sentido y efecto del ejercicio del *a priori* antropológico de los “comienzos” y “recomienzos” de la *filosofía latinoamericana*, queda planteada la interrogante respecto al estatuto de la “afirmación de subjetividad plena”: o idea reguladora para afirmaciones inevitablemente defectivas por su condición histórica a las que orienta crítico-regulativamente en el sentido de la superación histórica de sus defectos de subjetividad sin que ello implique la pretensión de alcanzar la plenitud y por lo tanto la ilusión trascendental del sujeto que se afirma; o plenitud teórica, histórica y empíricamente posible, que plantea el desafío del discernimiento entre la “afirmación de subjetividad plena” de aquella que no siéndolo aparentara serlo, que en caso de no cumplirse, implicaría la reedición de la ilusión trascendental desde este otro horizonte de comprensión, para el que la “plenitud” es humana e históricamente posible.

Del planteamiento de Roig surge también que la afirmación de este sujeto no es necesaria al modo de las esencias dominantes en la tradición de la filosofía occidental, sino que “muestra un elevado grado de contingencia” que encuentra en el humanismo existencialista de Sartre uno de sus antecedentes más radicales en la filosofía contemporánea⁸.

Esta afirmación reivindica desde el presente de la afirmación, derechos respecto del pasado en la construcción del futuro, en un ejercicio del pensamiento filosófico en el que la “objetividad no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo”, “subjetividad” y “subjetividad” se identifican”, es “prospectivo”, “proyectivo” y con “pretensión de performatividad”.

Hace suyo un eje central del humanismo de los sofistas, aquél que identifica al orden humano como un orden por convención, separándolo del orden natural que corresponde solamente a la naturaleza no humana, aseverando que “todos los mundos humanos son nomológicos” y que “no hay motivo para que no lo sea el nuestro” (el de *nosotros* los latinoamericanos y, porqué no, el mundo naturalizado por la estrategia globalizadora del globalismo). El que los “mundos humanos” sean “nomológicos” supone, frente a la irresponsabilidad implicada en la idolatría del mercado que lo concibe como orden natural (en el sentido del pensamiento de la antigüedad griega clásica dominante) y sin contradicción sino más bien como reforzamiento, orden superior trascendente, como Dios-mercado (en un sentido secularizado de la cristiandad medieval), “una responsabilidad” humana, tanto individual como social, que como “responsabilidad radical” reconoce también en el existencialismo humanista de Sartre, uno de sus antecedentes contemporáneos más señalables⁹.

Se trata de la responsabilidad por “nuestro mundo”, esto es por “nosotros” mismos, -un “nosotros” que incluye a los “otros”- de “nosotros mismos”, porque su legalidad no es natural ni divina, sino humana: “...la filosofía latinoamericana no renuncia en su enunciado a una le-

7 Usamos “ilusión trascendental” en el sentido de Kant tal como lo desarrolla Franz Hinkelammert en relación a la utopía, en la Introducción de su libro *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2º ed. 1990, “El realismo en política como arte de lo posible”, págs. 21-29.

8 A. A. Roig, “El “reclamo de contingencia” en Jean Paul Sartre: un imperativo”, en id. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002, 269-272. Y. Acosta, “Arturo Andrés Roig: el “reclamo de la contingencia”, imperativo sartreano para un filosofar liberador”, en id. “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”, en Sartre y la cuestión del presente (P. Vermeren y R. Viscardi, compiladores), Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2007, 75-86 (81-84).

9 A. A. Roig, *ibid.* y Y. Acosta, *ibid.*

galidad y por lo tanto a una responsabilidad”. Se adivina en la afirmación de Roig la conciencia de responsabilidad radical del existencialismo humanista sartreano, que surge en el existente, quien al elegir para sí, elige para la humanidad, se instituye como legislador y por lo tanto es responsable de sí individualmente, pero de la humanidad universalmente.

La humanidad en el individuo, en el grupo, en la sociedad, en la especie, no como esencia, sino como *existencia* (corporeidad y contingencia) es el criterio para la construcción de la ley y de lo universal.

Que la *humanidad* no como esencia o *para sí* fetichizado, sino como *existencia* o *en sí* con sus implicaciones de *corporeidad* y *contingencia*, sea el criterio en la construcción de lo universal, que implica la *responsabilidad* del constructor que es el propio sujeto humano, es la clave del *humanismo universal* actual.

La filosofía latinoamericana es un humanismo

Un singular y al mismo tiempo universal “comienzo” de la *filosofía latinoamericana*, tiene lugar en la “afirmación de subjetividad” del zapatismo en claro ejercicio del “*a priori* antropológico”, condensada en su “prospectiva” o “proyecto” con “pretensión performativa” que se condensa en la fórmula “una sociedad en la que quepan todos”.

Es singular porque es una fórmula de profundo contenido filosófico, que en lugar de emerger de algún lugar de la academia filosófica, expresa el sentir, pensar y hacer de un movimiento social emergente en Chiapas, México. Es singular y universal, porque la fórmula de su reclamo no apunta a la reivindicación de sus intereses particulares como comunidad movilizadora, sino que se trata del proyecto de una sociedad o un mundo sin excluidos –personas o comunidades- en el que todos puedan tener lugar, incluyéndolos a ellos como a todos los otros cuya “afirmación de subjetividad” no implique exclusivismo y por lo tanto, exclusión.

El pensamiento filosófico en América Latina, periférico a la academia filosófica, lo asume y lo elabora como tesis filosófica: “*Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido*”¹⁰.

La elaboración filosófica advierte una novedad en el proyecto universalista de “una sociedad en la que quepan todos”: “*Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas*”¹¹.

Mientras proyectos anteriores de la modernidad, como el burgués o el socialista postularon *a priori* principios universalistas de sociedad –los del “mercado” y de la “planificación” respectivamente- prescribiendo el deber ser de la sociedad proyectada, “*la exigencia de una sociedad en la que quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad*” (...) “*Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la que quepan todos. Pierden su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Sin embargo, este tipo de exclusión está en la esencia de los principios universalistas de sociedad, siempre y cuando sean totalizados. Por tanto, únicamente pueden tener validez relativa*”¹².

Culmina la reflexión filosófica sobre la tesis motivada por el *dictum* zapatista, explicitando la especificidad de este *humanismo universal*: “*Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal. Pero de ninguna manera sostiene saber cuál es la forma en que los seres humanos tienen que vivir y lo que es*

10 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, 311- 315.

11 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 311.

12 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 312.

la “buena vida”. Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es una buena vida, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cuál la buena vida de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Por consiguiente, no se trata apenas de un criterio acerca de la validez de los principios pretendidamente universalistas de sociedad, sino también de un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas.

En este sentido, se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, un imperativo categórico de la acción concreta”¹³.

Se trata hoy de transformar las relaciones de producción vigentes en el grado en que lo exige el criterio de humanismo universal de la sociedad en la que quepan todos, el que incluye a las generaciones humanas presentes, así como a las futuras posibles. Incluye por supuesto también, desde que el ser humano es corporal y por lo tanto natural, a la naturaleza: el criterio humanista universal de la sociedad en que quepan todos, exige relaciones de producción que sean además compatibles con la racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza, sin el respeto de la cual ninguna forma de sociedad es tendencialmente posible.

13 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 313.

UNA CRÍTICA ANTROPOCÉNTRICA AL ANTROPOCENTRISMO DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA NUEVA RADICALIDAD SOCIAL¹

Antropocentrismo, educación y medio ambiente

La elección del análisis crítico del “antropocentrismo” como ingreso consistente y significativo a la problemática de la relación entre “educación y medio ambiente” encuentra su justificación en las siguientes consideraciones:

- a) El hecho (o proceso) educativo pretende tener al ser humano por sujeto y por objeto.
- b) La pregunta de la filosofía educativa que orienta al proceso educacional es explícita o implícitamente por el tipo de seres humanos que se quiere contribuir a formar.
- c) Los alcances de las consideraciones de a) y b) llegan cuando menos hasta donde llega la educación formal.
- d) Es usual encontrar evaluaciones que responsabilizan a la perspectiva antropocéntrica de la modernidad occidental y de su correspondiente filosofía educacional, por la sobredeterminación entrópica del ambiente y los recursos naturales, así como por la amenaza de su colapso.
- e) Las ideas de un “cosmocentrismo” o de un “teocentrismo” de nuevo cuño, que parecen insinuarse al amparo de algunas críticas del “nuevo estilo” de pensamiento ecológico², pensadas como alternativas al “antropocentrismo” vigente, pueden entrañar el peligro del sustento de las tesis de un “orden natural” heterodeterminado que legitime y consolide asimetrías propias del “orden cultural”.
- f) Cosmocentrismo, teocentrismo y antropocentrismo como identificaciones culturales de los grandes “momentos” del proceso civilizatorio occidental que llega hasta nosotros, son, más allá del imaginario instituido e instituyente que se expresa en las divergentes denominaciones, todas ellas “antropocéntricas”.
- g) El fetichismo que afecta al antropocentrismo fundante de la modernidad no supera la invisibilización del fundamento antropocéntrico operado en el cosmocentrismo antiguo y en el teocentrismo medieval.
- h) Sólo desde una perspectiva antropocéntrica radical resulta posible discernir los ocultamientos del antropocentrismo: esa radicalidad no se articula ni individual ni genéricamente, sino que implica a las relaciones sociales y la naturaleza como su condición trascendental.

1 Versión corregida de la conferencia ofrecida en el Seminario Internacional “Ética Ambiental y Educación”, organizado por la Fundación Universidad de Río Grande (FURG), Río Grande, Brasil, 23-26 de abril de 1997. Publicada en Revista Pasos N° 73, DEI, San José, Costa Rica, 1997, 1-5.

2 F. Mires, El discurso de la naturaleza. Ecología y política, DEI, San José, Costa Rica, 1990.

Cosmocentrismo, teocentrismo y antropocentrismo como expresiones y ocultamientos del fundamento antropocéntrico

“El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos”³.

Esta tesis, que aquí se presenta (y se comparte), tiene importantes consecuencias tanto para entender cabalmente el alcance de los tradicionales cosmocentrismo, teocentrismo y antropocentrismo, como para ponderar la eventual hipoteca que puede pesar sobre las posiciones que hoy postulan asumir la perspectiva del “otro”: de la mujer por el varón, del niño por el adulto, del no-occidental por el occidental, del negro por el blanco, del excluido por el integrado, de la naturaleza no humana por parte del ser humano.

No deja de llamar la atención el hecho de que quien pretende asumir la perspectiva del “otro” parece no distinguirse apenas por la “diferencia”, sino fundamentalmente por la “asimetría” en la que le corresponde el signo de “+” mientras al “otro” le toca de modo invariable el de “-”. Un discurso de la “diferencia” que no se articule desde ella, puede hacer correr el riesgo no-intencional de congelar las “asimetrías” históricamente articuladas. Conocer al “otro” diferente-opuesto con mayor propiedad que él mismo, como lo sostiene Maquiavelo en su dedicatoria de *El Príncipe*⁴ cuando dice “*es menester ser príncipe para conocer la índole de los pueblos y ser del pueblo para conocer la de los príncipes*”, no implica la posibilidad de poder pensar, imaginar y actuar desde el “otro”. En cuanto al discurso de la “diferencia” articulado desde ella misma (desde el “otro”: la mujer, el indio, etc.), puede implicar de modo igualmente no-intencional el mismo riesgo al potenciar una lógica de fragmentación de la resistencia de las “diferentes diferencias”, frente a la pretendida “universalidad” que las produce como alteridad.

Respecto del “cosmocentrismo” del pensamiento antiguo, Werner Jaeger en su *Paideia. Los ideales de la cultura griega*⁵, ha sustentado con buenos argumentos la tesis de la proyección del orden (“cosmos”) humano como criterio para la intelección-construcción del “macrocosmos” natural en una suerte de trascendentalización ilegítima (e inconsciente) que tiene como contracara la legitimación del “microcosmos” humano en cuanto parte de ese orden natural-racional-necesario. De esa manera, la “sabiduría” de que habla Heráclito que consiste en “decir la verdad y obrar de acuerdo a la naturaleza, comprendiéndola”, implica la consagración del orden asimétrico de la sociedad esclavista, patriarcal, adultocéntrica y logocéntrica, en el que la “razón” domina a la naturaleza sin pretender dominarla porque ella es “naturaleza”, y en el que la “dominación” se presenta como “racionalidad”, alcanzando su condición de “sociedad perfecta” en la *polis*, en la que Aristóteles consagrará por primera vez la tesis del “fin de la historia” para la entonces naciente civilización occidental.

En lo que al “teocentrismo” medieval se refiere, producto del doble proceso de cristianización del helenismo y helenización del cristianismo, en el que tiene lugar la mayor “hibridación cultural” de la larga historia de occidente, ha desplazado la trascendentalidad al interior de la vida corporal operada por el amor-*agapé* propia de las primeras comunidades cristianas, por una nueva trascendentalización ilegítima en la que la espiritualización significa sacrificio de la corporalidad, por lo que el orden terrenal existente, en cuanto orden sacrificial queda legitimado como camino necesario para alcanzar la salvación eterna en un Reino que no será de este mundo. En esta inversión por la que el Dios de la vida se ha transformado en un Dios

3 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 223.

4 N. Maquiavelo, *El Príncipe*. Montevideo, FCU, 1986, p. 4.

5 W. Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México D. F., FCE, 1968 (2a. reimpresión).

de la muerte (del hombre y la naturaleza, aunque presentándose con sus ropajes originarios, se advierte el peligro de la lógica sacrificial en la historia real de los seres humanos⁶. El “teocentrismo” resulta así expresión de un “antropocentrismo” que proyecta a la esfera de lo trascendente los fundamentos legitimantes de la conservación de un orden fuertemente asimétrico en las relaciones sociales y en las relaciones del ser humano con la naturaleza, cuya racionalidad es tanto o más incuestionable que la del orden antiguo, porque si aquella se identificaba con la naturaleza, ésta se identifica con la del creador de la naturaleza y de la criatura humana, a la que puso en ella para que se “enseñoreara” del resto de la creación.

Finalmente, el “antropocentrismo” es el relevo moderno del “cosmocentrismo” antiguo y del “teocentrismo” medieval, tan “antropocéntrico” como ellos (aunque con distinta modalidad) y que procede a nuevas trascendentalizaciones ilegítimas desde su punto de partida del Ego *cogito* cartesiano. La racionalidad del “Yo” es elevada a universalidad, el “Yo” mismo es proyectado como modelo de lo universal humano, por lo que en nombre de la racionalidad se procede a la negación de cualquier otra racionalidad alternativa bajo la denuncia de su irracionalidad. En nombre de la humanidad se procede a la negación de cualquier otra expresión de vida humana sospechosa de primitivismo o inhumanidad, y la asimilación al modelo (humanización, civilización, educación), menos cruenta que la eliminación, es también una forma de negación. En nombre de la razón universal y del humanismo se legitima la explotación de la naturaleza que en el modelo dualista es lo absolutamente “otro”. No debe olvidarse al respecto que, en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*⁷, Hegel analiza “El Nuevo Mundo” en la parte relativa a “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, y desarrolla la tesis que legitima la expansión del “espíritu” europeo en la pura naturaleza del Nuevo Mundo en el que los hombres “naturales” “fallecen” dada su natural debilidad frente al “soplo” espiritualizante (humanizante, civilizador) de aquél.

La singularidad del yo cartesiano, o la particularidad del europeo dominador elevada a universalidad frente a la naturaleza como lo absolutamente otro-inferior y a los otros pensados como naturaleza apenas redimible por su homogeneización posible intramuros del modelo “universal” “marcan los límites de este “antropocentrismo” en el que el inevitable eje antropocéntrico no logra superar la intransparencia de la autocomprensión humana tal como se había verificado en el “cosmocentrismo” y en el “teocentrismo”.

La síntesis efectuada permite comprender que los criterios subyacentes a los grandes paradigmas culturales constitutivos de nuestro largo proceso civilizatorio han generado de una manera eventualmente no intencional la crisis ambiental, al haber pautado como legítimos, valiosos o necesarios ciertos modos de relación con el entorno “natural” asimétricos, sacrificiales o destructivos. La denuncia crítica del “antropocentrismo” puede derivar en “cosmocentrismo” o “teocentrismo” recurrentes que bajo la pretensión de su superación, consoliden ciertos equilibrios considerados de fundamento natural o trascendente, legitimantes de asimetrías vigentes.

Dada la inevitabilidad del referente “antropocéntrico” de nuestro pensar, se propone discernir analíticamente al “antropocentrismo” vigente y visible desde el fundamento antropocéntrico invisibilizado, para recuperarlo críticamente en sus virtualidades constructivas.

El desplazamiento-ocultamiento del referente antropocéntrico en el antropocentrismo vigente

6 F. J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1981.

7 G.W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.

“El antropocentrismo es una condición ontológica del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo, no pone al hombre en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Se sustituye al hombre por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercadocentrismo o capitalcentrismo. Quita al ser humano su lugar central, para destruirlo junto con la naturaleza”⁸.

De acuerdo al *ethos* de la modernidad, condensado en la fórmula kantiana de las “leyes de la libertad”, la racionalidad que consagra la libertad e igualdad de los seres humanos se vehiculiza por el sometimiento a la ley, como condición formal de universalidad. Queda así consolidado el orden de la libertad e igualdad de la sociedad burguesa, que económicamente es la de los propietarios y jurídicamente la de los ciudadanos. Consagrado el derecho de propiedad como natural y el carácter de propietario como medida de humanidad (Locke), la abstracción de la propiedad en la forma del capital cuya ley es la del crecimiento, legítima como humanización del hombre y la naturaleza la destrucción de sus fuentes, cuyo eventual agotamiento marca los límites del señalado crecimiento.

La primera Crítica de la Economía Política (Marx) identificó en el trabajo humano la fuente del valor, señalando que el capital es trabajo vivo acumulado, que la vida del capital es en alguna forma la muerte del productor. Una segunda Crítica de la Economía Política, habida cuenta de la sobredeterminación entrópica que la ley del crecimiento del capital significa para la naturaleza, al poner en riesgo las condiciones de su reproducción (Hinkelammert⁹, López Velasco¹⁰, Mires¹¹); al articularse en el marco del *nuevo estilo de pensamiento ecológico* (Mires¹²), debe poner de relieve el co-protagonismo de la naturaleza como fuente del capital, por lo que la vida de éste significa también muerte para aquella.

La primera Crítica de la Economía Política fue radical pues analizó el capital desde la perspectiva del proletariado como radicalidad social pertinente a las condiciones históricas y estructurales del análisis. Epistemológicamente se correspondía con la aguda observación de Maquiavelo que fuera referida anteriormente.

Una segunda y necesaria Crítica de la Economía Política, teniendo en cuenta la generalizada conciencia de “los límites del crecimiento” explicitada por el documento que con ese título formuló el Club de Roma en 1972, exige como condición de posibilidad una nueva radicalidad correspondiente a las nuevas condiciones históricas y estructurales del análisis. Pero, a pesar de que se trata fundamentalmente, aunque no exclusivamente, de tematizar el lugar de la naturaleza en el crecimiento del capital, el espacio de articulación del pensamiento crítico no podrá ser sino de eje “antropocéntrico”.

Articulación de una perspectiva antropocéntrica radical y discernimiento de los desplazamientos del antropocentrismo

De acuerdo a los desarrollos anteriores, las expresiones culturales del cosmocentrismo, el teocentrismo y el antropocentrismo (este último bajo su forma de mercadocentrismo o capitalcentrismo), invariablemente han implicado y al mismo tiempo desplazado un inevitable eje antropocéntrico.

8 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 223.

9 *Ibid.*, 1995.

10 S. López Velasco, *Ética de la liberación (oiko-nomia)*, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil, CEFIL, 1996.

11 *Ibid.*, 1990.

12 *Ibid.*

Una recuperación crítica del antropocentrismo en la que el ser humano real y concreto no sea desplazado y ocultado de nuevo por abstracciones, supone considerar a la naturaleza no humana, a la trascendencia extramuros de la singularidad y a la alteridad de los otros como condiciones de posibilidad de vida en cuanto vida humana. No se trata meramente de salvar un concepto, sino de comprender que sólo por la adecuada comprensión del metabolismo humano individual y colectivo en el marco de la naturaleza, es posible neutralizar la amenaza pendiente de los límites del crecimiento.

Si bien el ser humano (como quedaba muy claro desde Copérnico) no es el eje en torno al cual gira la totalidad, no puede renunciar a su puesto en el cosmos. Lo que necesariamente debe hacer es intentar una cabal comprensión de la naturaleza de ese orden que es el orden de la naturaleza, así como de las posibilidades e imposibilidades y consecuentes responsabilidades que corresponden a su puesto singular.

Pero decir “el ser humano” es introducir una nueva abstracción desde la que no es posible un pensar radical.

En las condiciones históricas y estructurales vigentes, una nueva radicalidad social, como condición de posibilidad de un pensamiento antropocéntrico radical que supere los desplazamientos del antropocentrismo dominante y de sus sucedáneos cosmocentrismo y teocentrismo, se encuentra en la creciente masa de excluidos, que las políticas asistenciales focalizadas no logran atenuar. El mercadocentrismo excluyente degrada al planeta en sus polos de pobreza por la extracción de recursos no renovables y la radicalización de desechos contaminantes de su crecimiento opulento, sobredeterminando en su pobreza y en una compulsiva sobre-explotación degradante de la naturaleza a los excluidos, al potenciar estrategias de sobrevivencia que a su vez polarizan cada vez más la brecha que los separa de los integrados, transformándola en permanente confrontación. Esas tendencias en curso significan una hipoteca que arroja un preocupante interrogante acerca del futuro.

Desde la perspectiva objetiva de los excluidos la alternativa no radica en la promesa imposible de mayor crecimiento, habida cuenta de que el crecimiento económico que es real en términos del capital, parece estar directamente ligado a la exclusión y a la destrucción del ambiente, donde la propia compulsión destructiva de la sobrevivencia no hace más que alimentar una espiral de violencia que afecta tanto a la sociedad como a la naturaleza.

La única alternativa desde las necesidades objetivas de esta radicalidad social, pasa por la sustitución de los criterios del crecimiento por los de un *desarrollo integral e integrador*, que para que pueda ser *sostenido y sostenible* debe privilegiar las condiciones de reproducción de la naturaleza por sobre las necesidades compulsivas de crecimiento del capital.

Las necesidades objetivas desde la perspectiva de la exclusión tienen la suficiente radicalidad como para refundar el criterio antropocéntrico, evitando trascendentalizaciones ilegítimas y sustituyéndolas por una estimable trascendentalidad al interior de la vida real que puede condensarse en la fórmula zapatista: “*una sociedad en la que quepan todos*”¹³.

Conclusiones

Al cabo del camino recorrido y considerando que la presente exposición ha sido un intento de aportar a la cuestión “educación y medio ambiente”, me viene a la memoria el recuerdo de un libro de la educacionista uruguaya Reina Reyes que se preguntaba: “¿Para qué futuro educamos?”¹⁴.

13 F. J. Hinkelammert, *Ibid.*, 1995, p. 311.

14 R. Reyes, ¿Para qué futuro educamos?, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1971.

Esa pregunta que tenía un sentido coyuntural específico a fines de los años sesenta y comienzos de los setenta en el Uruguay, puede volver a plantearse hoy con un nuevo alcance dadas las manifestaciones de la crisis ambiental. El alcance actual de la pregunta implicaría la consideración de la educación de los seres humanos reales y concretos en relación con su ambiente social y natural como camino posibilitante de un futuro para ellos y las sucesivas generaciones. La pregunta es hoy mucho más grave: en su formulación anterior no había preocupación más que por las características de ese futuro posible; en su reformulación actual implica en el límite el interrogante por la posibilidad del futuro mismo.

Para que el futuro sea siempre posible, la educación puede aportar ubicando a los seres humanos reales y concretos en el reconocimiento de la alteridad de la pluralidad diversa de los otros y la naturaleza, como condición de posibilidad de tal particularidad y de una universalidad que lo sea efectivamente, al no resultar de una trascendentalización ilegítima.

Las soluciones para los problemas del ambiente no vendrán de la mano del *ambientalismo*, sino en la medida en que el mismo se articule sobre un inevitable eje antropocéntrico, que por su radicalidad sea capaz de superar desplazamientos, ocultamientos, negaciones y exclusiones que han marcado la larga historia del antropocentrismo.

MORALIDAD EMERGENTE Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD¹

Introducción

El objetivo de la exposición es emplazar el problema de la responsabilidad en la perspectiva ética, apuntando a discernir críticamente sentidos alternativos de la ética de la responsabilidad, desde expresiones de moralidad emergentes en América Latina.

La tensión sujeto-instituciones, constitutiva del ordenamiento normativo posibilitante de la convivencia en sociedad, parece resolverse de un modo nunca definitivo en la dialéctica entre la eticidad instituida y la moralidad instituyente.

Toda totalización de la eticidad instituida conduce a la legitimación de una responsabilidad acotada a los límites del orden institucional vigente, se construye un sentido de responsabilidad funcional a las relaciones de poder dominantes en los términos de la normatividad de lo fáctico: responsabilidad como cumplimiento de lo instituido, legitimidad como legalidad.

Expresiones de moralidad emergentes, operan en el sentido de la quiebra de totalizaciones y de las lógicas de poder en que las mismas consisten en sus definiciones institucionales, poniendo en escena sentidos alternativos de responsabilidad, que al tornar visibles las limitaciones de lo instituido, potencian su transformación en una apertura instituyente, en la que una adecuada relación con la normatividad de lo utópico, puede hacer posible la superación de la normatividad de lo fáctico a través de la articulación de un auténtico realismo: responsabilidad frente a los efectos negativos que puedan producirse por la totalización de lo instituido, legitimidad por el discernimiento crítico y la superación de las limitaciones de la legalidad.

La convalidación de la perspectiva crítico-instituyente de la moralidad emergente se legitima en la perspectiva de un universalismo concreto, que apuntando a complementar el universalismo formal de la ética universalista, proporciona un criterio meta-ético y meta-institucional para legitimar transformaciones institucionales que signifiquen instituciones universalmente incluyentes, al servicio de la humanidad, en la pluralidad no excluyente de sus expresiones, como sujeto.

Sujeto e instituciones

La exposición parte de la tesis que sostiene que la humanidad en el largo, conflictivo y nunca definitivo proceso de su constitución como sujeto² en el largo, ha generado instituciones que con sus respectivas limitaciones y contradicciones, han configurado tanto la condición de posibilidad de ese proceso, como la distorsión del mismo por efecto de su totalización³. Puede

1 Versión corregida del texto de la ponencia presentada en las “II Jornadas Uruguayo-Santafesinas, 2da. Etapa”, Comisión “Responsabilidad”, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 28-29 de agosto de 2003 y del publicado en Cuadernos Americanos N° 110, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2005, 27-44.

2 El conflictivo y nunca definitivo proceso de la constitución de la humanidad como sujeto es, en la perspectiva de construcción de democracia en los términos de un orden en que todos puedan vivir -no en el sentido que el crimen no sea posible, sino en el de que no esté legitimado-, la otra cara teórica de la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado, cuya no factibilidad lleva a Lechner a evaluar el consenso como estrategia y como utopía. Cfr. N. Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986, esp. capítulo VI “El consenso como estrategia y como utopía”, pp. 154-179.

3 “Totalidad significa “lo que comprende todo”, por ello implica la “ausencia de un exterior” (H. Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en *Pasos*, N° Especial 3, San José, Costa Rica, 1992, pp. 27-42, 37. Justamente,

entonces afirmarse que no es humanamente posible la constitución de la humanidad como sujeto sin la mediación de instituciones orientadas a dicha finalidad, aunque tampoco es humanamente posible generar instituciones cuya lógica pueda, de suyo, hacer posible la culminación de ese proceso de constitución. Resulta como corolario de lo anterior, que la afirmación de la humanidad como sujeto en términos de plenitud, es una utopía imposible y que por lo tanto, lo históricamente posible es ejercer permanentemente la capacidad crítica sobre lo instituido en cuanto a sus eventuales y visibles efectos de distorsión; así como la capacidad constructiva en perspectiva instituyente, superadora de las distorsiones experimentadas. Ni humanidad como sujeto en términos de plenitud prescindente de toda mediación institucional, ni instituciones perfectas que por su lógica de funcionamiento sean capaces de realizar esa afirmación en términos de plenitud en nombre de la humanidad: la tensión entre la humanidad como sujeto y las instituciones se presenta entonces como constitutiva, y por lo tanto históricamente no superable de nuestra condición histórico-social, en tanto no renunciemos a nuestra viabilidad como especie humana.⁴

La modernidad supone una distinta relación entre la humanidad como sujeto y las instituciones que la que puede sumariamente señalarse para la antigüedad clásica y la cristiandad medieval, que constituyen con ella los “momentos” tradicionalmente más identificables en la dialéctica de la occidentalidad⁵. Mientras en la visión antigua el orden institucional de la *polis* es expresión de la *physis* en su condición de *cosmos*, orden natural, racional, justo, bueno y bello, que los hombres a través del *logos* deben comprender para respetar a los efectos de evitar el *caos* (irracional, injusto, malo y feo), y en la visión de la cristiandad medieval, el orden institucional cristiano corresponde en su forma legítima al plan del Creador, que lo instituye como *ciudad de Dios*, en que los cristianos a través de la fe deben confiar y respetar para evitar la *ciudad del Diablo*; los hombres en la modernidad, no cuentan ni con la naturaleza ni con Dios para fundamentar y legitimar el ordenamiento institucional de las sociedades. Recién entonces el hombre se encuentra en la situación de comenzar a asumirse definitivamente como libre y responsable productor de las instituciones que ordenan su vida en sociedad, por lo que la cuestión de la legitimidad de las mismas cae irremediabilmente sobre sus espaldas.

Estado, mercado, propiedad privada y contrato son las instituciones que vertebran de manera dominante el proceso de la modernidad y que resignificadamente han continuado vertebran-

adoptar el punto de vista de la totalidad como nota distintiva del pensamiento crítico, significa superar la pretensión de exterioridad o ilusión de trascendencia que ha afectado al sujeto de la modernidad en sus formas dominantes.

Totalización es el proceso por el cual un subsistema de la totalidad concreta (por ejemplo el sistema económico del mercado mundial) tiende a subsumirla en su propia lógica, de manera tal que su racionalidad es presentada y percibida como la racionalidad indiscutible de la totalidad.

Totalitarismo es la situación que se produce como efecto de la totalización sobre la totalidad: en el marco de la primera modernización, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado, el totalitarismo del mercado” (Y. Acosta, Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, p. 38.).

4 La elaboración crítica de la tensión sujeto-instituciones recorre toda la obra de F. J. Hinkelammert. Especialmente “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, capítulo VI del libro *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, pp. 231-275. La presentación de esta elaboración y la reflexión sobre y desde la misma, constituye el centro del presente capítulo.

5 La expresión “dialéctica de la occidentalidad” la tomo prestada del artículo de A. Ardao “Dialéctica de la occidentalidad”, en su libro *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, 15-21. No obstante Ardao distingue fundadamente cuatro “grandes formas históricas”, “dos de eje mediterráneo, que corresponden respectivamente a las épocas antigua y medieval, y dos de eje atlántico, que corresponden a las épocas moderna y contemporánea” (p. 17), en un pretendido desplazamiento desde el eje histórico al cultural y desde las matrices filosóficas a la visión de la tensión sujeto-ley (instituciones, sistemas, estructuras) en la perspectiva ya presentada, reducimos a tres “momentos” en el que el de la “modernidad” subsume a las “épocas moderna y contemporánea”, así como a la posmodernidad y al contexto actual de la globalización y los fundamentalismos.

do el de la posmodernidad, que como extremo crítico de la modernidad finalmente las pone en crisis en el actual contexto del caos global, impulsado por los fundamentalismos de Occidente, que hoy de manera visible han optado por una dominación abierta de proyección planetaria al violar flagrantemente instituciones del derecho internacional y segar miles de vidas humanas amparadas por las mismas, prescindiendo de las buenas maneras de la hegemonía.

Eticidad y moralidad

La afirmación de la humanidad como sujeto implica esencialmente la dimensión de la *moralidad*; la inevitable mediación de las instituciones en ese proceso, remite a la esfera de la *eticidad*. Más allá de la inocultable matriz hegeliana de las dos categorías de análisis y sus relaciones, aquí proponemos asumirlas en un registro más hábil para pensar y actuar crítico-constructivamente en el presente: “... la *eticidad* resume las *objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos. (...) La moralidad (...) no queda reducida a la mera subjetividad sino que tiene una dinámica propia, esto es un obrar que va más allá de la mera recepción y adecuación de los sujetos a formas de eticidad vigentes. Más que eso, implica una constante resemantización y apropiación, rechazo y aprobación, en fin producción de nuevas objetivaciones. Es decir, anticipación del deber ser desde el ser, mas no como construcción formal de la razón desinteresada o absoluta, sino como construcciones históricas, posibles, que involucran formas de racionalidad profundamente enraizadas en las necesidades y los intereses develadores de la dialéctica prioridad-posterioridad de todo lo humano*”⁶.

Interesa destacar la capacidad instituyente de la moralidad, como productora de nueva eticidad a través de sus objetivaciones. Es evidente que ella no atraviesa las eticidades vigentes en tiempos sucesivos, sino que procede crítico-constructivamente por sus tensiones con la eticidad vigente: la eticidad que produce a través de sus objetivaciones, determinará en consecuencia el *topos* de una nueva y emergente moralidad. La moralidad así entendida, lejos de identificarse con la que corresponde a la subjetividad del espíritu absoluto hegeliano que subyace y sobrevuela a todas las eticidades producto de sus objetivaciones, ha descendido de la ontología a la historia, pasando a caracterizarse por su discontinuidad y su condición *a posteriori* en relación a la eticidad vigente, la que al motivar su emergencia en razón de la experiencia vivida de necesidades e intereses, se revelará a su turno como condición de posibilidad de una nueva eticidad. La eticidad frente a la que la moralidad emerge crítico-constructivamente, estando vigente de modo visible en términos de lo instituido, carece de validez por las necesidades e intereses que lesiona. La eticidad que la moralidad emergente⁷ apunta a objetivar, en tanto tiene el sentido de satisfacer las necesidades e intereses lesionados, se encuentra dotada de validez y por lo tanto de vigencia en perspectiva instituyente.

6 A. Arpini, “Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa”. En id. (Compiladora) América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica, EDIUNC, Mendoza, 1997, pp. 21-43, 35-36.

7 El protagonismo que en el presente análisis se le adjudica a la “moralidad emergente” se apoya centralmente, -al igual que muy probablemente la distinción entre “moralidad” y “eticidad” de Adriana Arpini que ha sido consignada-, en los desarrollos de Arturo Andrés Roig, que desde la “moral de la emergencia” (1994), han desembocado en la “moralidad de la protesta” (2002). A. A. Roig, Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo. EDIUNC, UNCuyo, Mendoza, 2002; esp. “La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina”, pp. 107-125. Se entiende a la moralidad de la emergencia como el espacio de racionalidad práctica con fundamentos idóneos para discernir críticamente la eticidad dominante y proceder a las transformaciones de la misma, que supongan la superación de los efectos negativos que esta última determina sobre las necesidades e intereses de los afectados, motivando su legítima emergencia. Supone “la protesta”, pero desde ella se orienta a la propuesta alternativa, así como a la instrumentación de las estrategias para su realización.

Eticidad y moralidad en la dialéctica de la occidentalidad

En lo que se refiere a la tensión sujeto-instituciones y por lo tanto a la libertad y responsabilidad del ser humano como sujeto, sea en el marco de la ley, sea frente a ella; la eticidad dominante y la moralidad emergente, se pueden expresar en el Occidente cristiano a través de dos fórmulas cuya contrastación permite ilustrar significativamente las alternativas a la referida tensión: *“El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”* y *“El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”*⁸.

La primera fórmula, expresa la visión de Max Weber del cristianismo, al que considera una “ética de la convicción”. Respecto a ella argumenta Hinkelammert: *“Esa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defiende en nombre del cristianismo. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios. En ese sentido, se trata asimismo de la formulación de la propia ética capitalista”*⁹. Obrar bien, sería hacerlo en puntillosa observancia a la ley de Dios, quien por su omnisciencia y omnipotencia aseguraría la bondad de los resultados: el buen cristiano es quien cumple la ley; al hacerlo realiza el bien no obstante las limitaciones de su propio conocimiento y poder, en razón de que el resultado de su acción queda en manos del fundamento trascendente, que trasciende sus limitaciones humanas. Análogamente, el *homo oeconomicus*, individuo calculador y maximizador de utilidades, compite buscando su provecho individual en plena observancia de las leyes del mercado. Como los resultados de su acción quedan en manos del mercado que es óptimo asignador de recursos y distribuidor de justicia, el sometimiento a las leyes del mercado se legitima por la realización sin contradicción, tanto del interés individual privado como del interés común. La manera de realizar el bien común es perseguir el interés privado en absoluta observancia de la racionalidad mercantil. La confianza del individuo calculador en el mercado, es la versión secularizada de la confianza en Dios del cristiano. El mercado ocupa el lugar de Dios en el orden moderno secularizado. Libertad en el mercado por sometimiento a sus leyes y responsabilidad por el estricto cumplimiento de las mismas, que se legitima como única perspectiva de realización del interés común.

La eticidad dominante se articula entonces sobre la matriz de una ética de principios rigORIZADA, que en tanto secularización de la ética cristiana, consiste en una ética secular de matriz fuertemente occidental que desde la helenización del cristianismo operante desde el siglo II de nuestra era, lo ha resignificado, constituyéndolo en eje ético-religioso fundante de las estructuras de dominación que articulan la larga duración del Occidente cristiano hasta nuestros días.

La segunda fórmula, constituye *“una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad que tiene ya casi dos mil años, y que se basa en una tradición judía anterior que tiene como dos mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona: El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre.*

*Ella se refiere expresamente a la responsabilidad por el rigorismo de las éticas de principios. Aplicándola a los ejemplos kantianos del rigorismo, la podemos formular así: El hombre no es para la verdad, sino que la verdad es para el hombre, o: el hombre no existe para que hayan depósitos, sino que los depósitos existen para que haya hombres. Se trata de la supeditación de toda ética de principios al criterio del ser humano como un ser natural”*¹⁰.

8 F. J. Hinkelammert, “La ética de la responsabilidad de Max Weber”, en Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pp. 250-254, 250.

9 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 250.

10 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 250.

Esta formulación se remonta a la fe de Abraham¹¹, en función de la cual Abraham decide no sacrificar a su hijo Isaac; práctica del no-sacrificio frente al mandato de la ley sacrificial, que Hinkelammert estima como el mito fundante de Occidente, en el que se juega la alternativa de la libertad como sometimiento a la ley o de la libertad frente a ella por la afirmación de la vida, en tanto se trate de una ley que mata. Como mito fundante recorre toda la dialéctica de la occidentalidad hasta el presente. Las consideraciones de Hinkelammert sobre aquella moralidad emergente en el discernimiento y comportamiento de Abraham, mantienen pues vigencia y validez en referencia a la eventual legitimación de toda moralidad emergente que signifique discernimiento y alternativas a la eticidad dominante, en el proceso histórico que llega hasta nosotros: *“Abraham es libre, no arbitrario”*¹². *“Abraham con su fe constituye una nueva relación ética, rompe la ley misma para imponerse a ella. Ningún hijo debe ser matado y sacrificado. Dios es un Dios de la vida. No salva solamente a su hijo, sino que destruye el sacrificio mismo del hijo por el padre. La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida”*¹³.

La afirmación de la vida es pues criterio para la libertad del ser humano.

Frente a lógicas institucionales totalizadas, en tanto expresiones institucionales de éticas de principios rigORIZADAS, cuyas totalizaciones y rigorismos impliquen negación de la vida y por lo tanto administración de la muerte, no obstante representen esta última como afirmación de la vida para procurar su legitimación; verán fuertemente cuestionada su pretensión de condición de la libertad. Para afirmarla efectivamente, será necesario trascenderlas desde la afirmación de la vida como auténtica expresión de libertad, a los efectos de transformarlas de modo de ponerlas al servicio de la vida y la libertad humanas.

El hombre no es para el Estado, sino que el Estado es para el hombre; el hombre no es para el mercado, sino que el mercado es para el hombre. Esto no significa proponer la abolición ni del Estado, ni del mercado; instituciones propias del orden productivo y reproductivo de la sociedad moderna, que en su balance actual hacen posible la afirmación de la humanidad como sujeto, la que no sería posible sin tales mediaciones institucionales. Se trata en cambio de pensar en su rectificación, así como en la de sus relaciones, en atención a los efectos de negación que deriven de sus totalizaciones, lo cual implica discernir aquellas lógicas destructivas, eventualmente invisibilizadas tras su escenificación de pretensión legitimadora como lógicas de afirmación de la vida y la libertad sin exclusiones, discernimiento que encuentra su condición de posibilidad allí donde la vida se encuentre de alguna manera negativamente afectada.

Ética de la responsabilidad en la perspectiva de la eticidad del poder

Hay en Max Weber la exigencia de una “ética de la responsabilidad”, formulada en tensión con su visión crítica de la ética del cristianismo a la que identifica como *“ética de la convicción”*. Esta visión de la ética cristiana como ética de la convicción y de toda ética de la misma naturaleza que será cristianismo secularizado, se condensa en la fórmula antes considerada *“el cristiano obra bien y deja sus resultados en manos de Dios”*, que supone en referencia a la metodología de Weber una *“racionalidad con arreglo a valores”*. Frente al cristianismo como *“ética de la convicción”* y, por extensión, frente a toda *“ética de la convicción”*, es que Weber propone su *ética de la responsabilidad*, condensada en la fórmula: *“has de resistir al mal por*

11 Biblia, Gn. 22, 1-19.

12 F. J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1991, p. 17.

13 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 18.

la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo”¹⁴, que correspondería en su preceptiva metodológica a una “racionalidad con arreglo a fines”.

Estas tesis de Weber le merecen a Hinkelammert dos tipos de observaciones. Por un lado las relativas a su concepción de la ética y racionalidad política; por otro, las correspondientes a su visión de la ética capitalista como ética cristiana secularizada.

Respecto a la visión de la eticidad política en Weber, el señalamiento de que su “criterio” es “la disposición a usar la fuerza”¹⁵, pone al desnudo la naturaleza de la racionalidad y de la ética política (la razón de la fuerza) y, por extensión, de la racionalidad sin más en el registro weberiano, en el que se expresa paradigmáticamente la dominación en la modernidad.

Complementariamente, la justificación del uso de la “fuerza” en la resistencia al “mal”, permite argumentar sobre la inconsistencia de esa versión de la “ética de la responsabilidad”, como pretendida racionalidad sin relación con valores. En efecto, de acuerdo a la argumentación de Hinkelammert, el “resistir el mal” supone identificarlo, y esa identificación supone tanto la conciencia como la defensa del bien. Por lo tanto, la responsabilidad política para que no triunfe el mal, es al mismo tiempo responsabilidad para que triunfe el bien, o lo que es lo mismo, que no sea derrotado: la ética y la racionalidad (la eticidad) política, pretendiendo ser exclusivamente una “racionalidad con arreglo a fines”, resulta ser también una “racionalidad con arreglo a valores”.

En cuanto a la visión weberiana de la ética capitalista como versión secularizada de la ética cristiana, tal como podría traducirse en la fórmula: “Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado”¹⁶, supone, según ya fuera señalado “el rigorismo extremo de una ética de principios”. En nombre de la “responsabilidad” se observa en Weber un reforzamiento de ese rigorismo de la ética de principios presentada como ética de la convicción; así lo señala Hinkelammert: “Inclusive en nombre de la responsabilidad se puede fundar de nuevo el rigorismo de una ética de principios. La transformación rigorista está en todas partes”¹⁷. En efecto, si fórmulas como el individuo calculador-consumidor obra bien y deja el resultado en la mano invisible del mercado totalizado, ejemplifican la formulación de la ética capitalista, en cuanto ética económica que expresa “el rigorismo extremo de una ética de principios”; la fórmula el político debe responder a las críticas e intentos alternativos con toda su fuerza, si no se hace responsable de su triunfo, que torna visible el sentido implícito de la fórmula weberiana de la ética de la responsabilidad “has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo”, constituye su complemento ético-político. Esta fórmula ético-política expresa el reaseguro en términos de una racionalidad estratégica, que pretendiéndose exclusivamente “con arreglo a fines”, lo es también “con arreglo a valores”, -aquellos esenciales al funcionamiento del capitalismo (propiedad privada, cálculo en dinero y cumplimiento de los contratos)-, cuyo recurso a la “fuerza”, la identifica como “ética del poder” que vertebra la eticidad dominante, amparando al capitalismo en una “cáscara de acero” que parece tornarlo aparentemente invulnerable. La ética de la responsabilidad de Weber lo es por el mantenimiento del orden institucional, pero no de cualquier orden institucional, sino de aquél que está instituido. Por ello Weber no resuelve de manera consistente con su pretensión de racionalidad “con arreglo a fines”, la “responsabilidad ética por la mantención del orden institucional”¹⁸, desde que su argumentación en

14 M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972, 162. Citado por F. J. Hinkelammert, “La ética de la responsabilidad de Max Weber”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pp. 250-254, p. 250.

15 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 250.

16 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, pp. 250-251.

17 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 251.

18 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 279.

sus análisis científicos con pretensión de neutralidad valórica, está atada a su inconfesa opción por los valores del capitalismo. De esta manera transforma la fundada responsabilidad por el orden institucional, si se tiene presente la inevitabilidad de la mediación institucional para la afirmación de la reproducción de la vida humana concreta como condición de la afirmación de la humanidad como sujeto; en el mantenimiento incondicional de las instituciones capitalistas, hipotecando eventualmente la pretensión de responsabilidad, en la hipótesis de la ilegitimidad de fondo de las instituciones que se defienden, no obstante la legalidad de forma que las ha producido y consolidado en términos de lo instituido.

Queda al desnudo en el análisis crítico de la fundamentación weberiana de la ética de la responsabilidad, no solamente sus limitaciones e inconsecuencias teórico-metodológicas, sino que ella ilustra acerca de la *irresponsabilidad* de la *ética de la responsabilidad* vertebradora de la *eticidad dominante* y de *dominación*. Si se trata del mantenimiento *incondicional* de las instituciones capitalistas, la humanidad habrá pasado a ser para las instituciones (“el hombre para el sábado”), y la *responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones*, se traducirá como *irresponsabilidad por la reproducción de la vida humana concreta y de la afirmación de la humanidad como sujeto*, en la hipótesis de que esa lógica institucional totalizada y globalizada suponga efectos colaterales destructivos que afecten negativamente las señaladas condiciones de reproducción y afirmación. La irresponsabilidad de esta versión de la ética de la responsabilidad, invisibilizada desde la perspectiva del poder¹⁹ a la cual resulta probablemente invisible, pero tornada visible desde la de los afectados por los efectos negativos de la totalización de su rigorismo extremo; implicará para la eticidad que ella vertebra, una profunda crisis de racionalidad, de sentido y de legitimidad.

Ética de la responsabilidad en la perspectiva de la moralidad emergente

La reproducción de la vida humana real y concreta, identificada por Hinkelammert como “última instancia” de toda racionalidad, puede ser entendida, sin incurrir en una trascendentalización ilegítima, como meta-criterio de racionalidad política y ética: lo que se debe hacer no se deduce de lo que se puede hacer, pero solamente debe hacerse lo que se puede hacer.

Hinkelammert sostiene, en la línea de Marx, una *racionalidad fundante* de una *ética de la responsabilidad* por los efectos destructivos de la acción, -previsibles o no previsibles-, que atenten actual o tendencialmente contra la reproducción de la vida real, desde donde los mismos se manifiesten en el modo y grado en que tal cosa acontezca: “...*Marx introduce en*

19 Esta invisibilidad e invisibilización de la irresponsabilidad de la ética de la responsabilidad por el mantenimiento incondicional del orden institucional del capitalismo; desde que para la ética capitalista se acepte su identificación como ética cristiana secularizada, puede ser explicada desde la clave ético-teológica de pecado estructural: “...este pecado tiene una gran diferencia con los pecados. Los pecados son transgresiones, y quienes las comete tiene la conciencia del hecho de que está transgrediendo una norma ética. El pecado es distinto. La ética lo confirma, pide que se lo cometa. Tiene que hacerlo, porque cualquier ética pide cumplimiento y orienta la conciencia del pecado hacia las transgresiones. Para la ética normativa solamente existen pecados, el pecado como pecado estructural no existe. Como se ubica en el interior de la ética y de su cumplimiento, ésta no puede denunciarlo. Exclusivamente puede denunciar transgresiones. Por eso, el pecado consistente en la identificación con el pecado estructural, se comete necesariamente sin conciencia del pecado. Su propio carácter lleva a la eliminación de la conciencia del pecado. Este pecado se comete con buena conciencia: es decir, con la conciencia de cumplir con las exigencias éticas. ¿Y el que cumple, hasta con sacrificios personales, puede ser pecador? La tesis del pecado estructural tiene que declarar posible esto. Pero entonces, hay pecado sin conciencia de culpa, sin conciencia de pecado. El pecado no puede ser personal, porque el pecado personal presupone conciencia de culpa” (F. J. Hinkelammert *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1991, p. 29.).

En Hinkelammert, *pecado estructural* equivale a “el pecado que se comete cumpliendo la ley”. Cfr. F. J. Hinkelammert, “El pecado que se comete cumpliendo la ley” en *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1998, pp. 27-46.

el pensamiento social categorías básicas que el propio pensamiento burgués asume después, aunque les cambie su contenido. Se trata, sobre todo, de la reproducción de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible, y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible y no de exigencias éticas: lo que se debe aparece solamente en el interior de lo que se puede, y la ciencia social es una ciencia objetiva sin juicios con arreglo a valores"²⁰. Es en relación a esta racionalidad reproductiva que tiene lugar el emplazamiento de la ética: "*Una ética preconcebida nunca tiene necesidad y, por tanto, no contiene un criterio de factibilidad. Ningún deber puede existir fuera del marco de factibilidad de una acción, y, por consiguiente, no podemos formular deberes sino una vez determinado ese marco de factibilidad*"²¹. El emplazamiento de la ética desde el criterio de referencia, hace posible el discernimiento crítico del rigorismo de las éticas de principios totalizadas, en función de sus efectos negativos colaterales sobre la totalidad, a través de su articulación de una eticidad instituida de carácter totalitario.

En la línea de Marx, Hinkelammert desarrolla la fundamentación de una *ética de la responsabilidad*, crítica y alternativa a la ética de la responsabilidad en la línea de Weber. De acuerdo a consideraciones de Marx en *El Capital*²², que Hinkelammert hace suyas, el reconocimiento de la tendencialidad destructiva de la producción capitalista por el socavamiento de "las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*", que significa en definitiva la imposibilidad del capitalismo, torna necesario (aunque no inevitable), un posicionamiento en la línea de la *ética de la responsabilidad* que se haga cargo de los efectos destructivos del rigorismo de una ética de principios, como es el caso de la ética capitalista expresada por Weber.

La ética, en Marx y en Hinkelammert, lo es de la responsabilidad por las consecuencias concretas. En esa perspectiva, los efectos destructivos de la economía socialista no refutan la teoría de Marx, sino que la amplían. Las observaciones críticas respecto a la tendencialidad destructiva del criterio capitalista de "maximización de las ganancias", pueden ser extendidas a su análogo socialista de "maximización cuantitativa del producto producido".

Observa Hinkelammert que en lo que se refiere a los efectos destructivos del capitalismo, la solución teórica que arbitra Marx es de tipo abolicionista, a saber: "*abolición de las clases sociales, del estado y de las mismas relaciones mercantiles*". Se constata entonces un maniqueísmo en la visión de Marx, producto de su pretensión de constituir "*una sociedad sin dominación*": en lugar del cambio posible de la dominación, la pretensión imposible de eliminarla. Weber responde con un maniqueísmo inverso, consistente en negarle toda legitimidad a la resistencia a la dominación, en nombre de una ética de la responsabilidad por los efectos concretos, que Weber visualiza como "*ética de la convicción*". Weber responde con una *ética de la responsabilidad* de sentido totalmente contrapuesto, que ya ha sido presentado: "*Surge aquí con Weber un problema de la ética de la responsabilidad, aunque sea en un sentido contrario y derivado en relación a la ética de la responsabilidad de las consecuencias concretas de las éticas de principios. Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo)*"²³. Hinkelammert reconoce que Weber visualiza correctamente el problema de la inevitabilidad de las instituciones que significan dominación, como necesaria mediación para la reproducción de la sociedad humana. Le reprocha identificar la inevitabilidad de la institucionalidad con la de "*las organizaciones capitalistas privadas*", como producto de la

20 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, p. 23.

21 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 27.

22 C. Marx, *El Capital*, FCE, México, 1966, Tomo I, pp. 423s.

23 F. J. Hinkelammert, "La ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas y la ética de la responsabilidad por la institucionalización: el problema de Marx y Weber", en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pp. 267-272., p. 270.

ausencia de una perspectiva ética de la responsabilidad por los efectos concretos, lo que se traduce en una totalización del orden capitalista.

Aquí se introduce, como punto de quiebre, la posición antropocéntrica de Hinkelammert, que se distingue de desplazamientos y distorsiones realizadas en nombre del antropocentrismo. La afirmación antropocéntrica concreta, involucra el reconocimiento de la alteridad de los otros, incluida la de la naturaleza, reconocimiento que es condición de posibilidad de la ya señalada racionalidad reproductiva. Desde esta perspectiva no hay orden institucional que sea legítimo por sí mismo, sino que la cuestión de su legitimidad se resuelve en función del criterio de sus consecuencias para la reproducción de la vida.

Desde la perspectiva de la *ética de la responsabilidad* por las consecuencias concretas por el rigorismo de las *éticas de principios*, dado que “...todas las instituciones son éticas de principios objetivadas”²⁴, se señalan efectos destructivos que comprometen tendencialmente la reproducción de la vida humana, por los que el orden institucional pierde legitimidad, debiendo ser transformado en la forma y en el grado, en que esas necesidades de reproducción lo tornen necesario. Esta perspectiva antropocéntrica por la que la reproducción de la vida humana, eventualmente exige el cambio institucional, constituye “...el imperativo categórico del universalismo del hombre concreto”²⁵.

Se trata de un universalismo que implica tensiones en y con el orden institucional instituido, por lo que resiste la reducción de la legitimidad a la legalidad, generando un conflicto cuya resolución o mantenimiento dentro de los límites que no lo pongan en riesgo como *universalismo del hombre concreto*, supone discernimiento de la ley, así como reconocimiento de grados de legitimidad actual o potencial entre las partes en conflicto.

Hinkelammert señala, respecto de la solución posible de un conflicto de esta naturaleza, que ella no puede consistir en la derrota total de una de sus partes: “Una tal derrota siempre implica la negación de la misma conditio humana”²⁶. Ejemplifica esta tesis en el desenlace de la guerra fría, sosteniendo que la derrota total del bloque socialista, en lugar de ser la solución “...dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro”²⁷.

Efectivamente, no solamente nos encontramos hoy -en el año 2003- en una radical totalización de las estructuras e instituciones capitalistas como efecto de la globalización inducida por la ideología del globalismo y por lo tanto ante una radicalización de sus efectos de exclusión de sectores crecientes de la población planetaria y destrucción de la naturaleza, obedeciendo al imperativo de obrar bien y dejar el resultado en manos del mercado globalizado; sino que derrotado “el mal” al que el poder capitalista ha resistido responsablemente con todas sus fuerzas, construye un nuevo “mal” para destruir al cual y no ser responsable de su triunfo, destruye las propias instituciones de la coexistencia internacional que traducían aquél equilibrio de poderes hoy colapsado, sustituye las lógicas de negociación que hacen a la resolución regulada de los conflictos por la de soluciones finales en términos de una lógica de la guerra, que bajo la pretensión de guerra justa, intenta legitimar el incremento exponencial y uso de su fuerza, no haciendo más que destruir a la humanidad en el presente, comprometiendo su sobrevivencia en el futuro.

Es pues evidente, que esta línea de fuerza que se vale del orden normativo internacional instituido, en el grado y en el modo en que es funcional a la promoción de sus intereses y que lo desconoce en cuanto supone limitaciones a su realización²⁸; lejos de constituir un discer-

24 Franz J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 270.

25 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 271.

26 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 272.

27 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 272.

28 Cfr. N. Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, Barcelona, 2001.

nimiento y superación de la eticidad del poder, constituye en cambio, una profundización de la misma en la línea weberiana de resisitir al mal con todas las fuerzas de que es capaz, para evitar su triunfo.

Moralidad emergente, responsabilidad por los efectos concretos y fundamentación de una ética universal por la rectificación de las distorsiones del universalismo abstracto

En esta última parte, se argumentará centralmente sobre la condición universalista de la ética desde la moralidad emergente en América Latina. Esa pretensión universalista, parece estar puesta en cuestión por orientaciones fuertes de la ética filosófica contemporánea. Así surge de apreciaciones de Osvaldo Guariglia, que condensan posiciones de dichas orientaciones. Escribe Guariglia: “...debo declarar que considero central la oposición entre las visiones universalistas y particularistas de la ética, alrededor de la cual se subordinan a mi entender los problemas principales de la disciplina. Esta oposición central tiene versiones diferentes; la más conocida es, sin duda, la que se da entre liberales y comunitaristas. Sin embargo, ésta no es la única controversia, ya que existe en América Latina una competencia entre los defensores de la ética universalista, como Nino y yo, por ejemplo, y los representantes de la ética latinoamericana, la denominada filosofía de la liberación”²⁹.

Ateniéndose solamente al pasaje transcrito y conscientes de las eventuales distorsiones de una lectura extractiva, parece adecuado establecer las siguientes consideraciones: 1º) acordando con que la “*oposición entre las visiones universalistas y particularistas de la ética*” es el centro en torno al cual orbitan “*los problemas principales de la disciplina*”, puede agregarse que la tensión *universalismo-particularismo* es el centro en torno al cual giran los problemas principales de la realidad histórico-social, 2º) es correcto incluir en el marco del debate *universalistas-particularistas*, al que tiene lugar entre los *defensores de la ética universalista* y los representantes de la *ética latinoamericana*, la denominada *filosofía de la liberación*, tal vez más pertinente para el ámbito latinoamericano, que el que irradia desde el ámbito euro-norteamericano entre *liberales y comunitaristas*, 3º) es interesante que un defensor contemporáneo del universalismo ético en la línea kantiana, utilice sin prejuicios analíticos la expresión “*ética latinoamericana*”, cuya existencia y posibilidad de fundamentación en términos de ética filosófica ha sido puesta fuertemente en cuestión³⁰, 4º) es señalable la eventual falsa precisión en que incurre al identificar *ética latinoamericana* con *filosofía de la liberación*, excepto que quiera señalarse el debate con algunas expresiones de ética filosófica que en América Latina se adscriben explícitamente a la *filosofía de la liberación*, 5º) finalmente, debe destacarse que al autoidentificarse Guariglia entre los *defensores de la ética universalista*, está colocando a los representantes de la *ética latinoamericana* imprecisamente identificada con la *filosofía de la liberación*, en la línea de los *defensores de una ética particularista*.

A partir de las anteriores observaciones, puede señalarse que los problemas principales de la ética como disciplina teórica, antes de pasar por “*la oposición entre las visiones universalistas y particularistas*”, deben hacerlo previamente por un discernimiento del *universalismo* y el *particularismo*, a los efectos de poder señalar críticamente todo particularismo que pretenda legitimarse como universalismo, destruyendo otras particularidades; apuntando en cambio, a

29 O. Guariglia, “El marco conceptual del debate ético en la actualidad”, en *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, FCE, Buenos Aires, 2002, pp. 42-58, 42-53.

30 M. Sambarino, “Sobre la imposibilidad de fundamentar filosóficamente una ética latinoamericana”, en *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1981, pp. 343-348.

construir un universalismo cuya lógica sea la articulación pluriversa de todos los particularismos, que por su afirmación y articulación no destruyan otras particularidades.

Desde la *moralidad emergente* en América Latina, en la expresión discursivamente articulada de la misma que hemos tomado como referencia central de nuestro análisis, se promueve como criterio para el *universalismo de las instituciones*, la *universalidad del hombre concreto*. Efectivamente, es desde esta *universalidad* que fundamenta al *universalismo del hombre concreto*, que Hinkelammert se relaciona críticamente con el *universalismo de la institucionalización de éticas de principios*, en la perspectiva de una *ética de la responsabilidad* crítica y alternativa a la de Weber, que lo es entonces por los resultados destructivos producidos por el rigorismo en la aplicación de los principios. Esta *ética de la responsabilidad* tiene pues el rango de una *ética de la liberación*, en tanto permite fundar en términos de legitimidad ética, confrontaciones con las instituciones cuando estas afectan negativamente la dignidad de la vida humana en sus expresiones concretas.

El antecedente más lejano de esta moralidad emergente, parece ser, según esta expresión actual, el mito de Abraham como fundante de la libertad del hombre ante la ley sobre el fundamento de la afirmación de la dignidad de la vida concreta como criterio, sobre el cual se legitima la desobediencia. Esta perspectiva de la *ética de la responsabilidad* como *ética de la liberación*, promovida por la *moralidad emergente*, identifica una de las líneas del judaísmo y del cristianismo de los orígenes, que se distancia en términos de oposición del helenismo, del cristianismo de la cristiandad medieval y de sus versiones secularizadas en la modernidad y en la posmodernidad. Mientras la ética griega es una ética del cumplimiento de la ley, de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones, y por lo tanto ética del poder y de la dominación; la ética judeo-cristiana en su modalidad emergente, radica su originalidad en su condición de ética de la responsabilidad por la vida del ser humano real y concreto y lo que ella implica en su intrínseca dignidad (corporalidad, satisfacción de necesidades, etc.), y por lo tanto responsabilidad también por la naturaleza, como criterio de discernimiento de toda ley o institución y, en consecuencia, de la legitimidad de toda eventual desobediencia.

Esta *moralidad emergente*, constructiva de una *ética de la responsabilidad* por los efectos destructivos sobre los subconjuntos reales de la vida humana y la naturaleza, ha experimentado en el curso del siglo XX según destaca Hinkelammert, dos momentos que especialmente la han convocado a hacerse presente: la explosión de la bomba atómica en 1945 y el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento en 1972³¹.

En esta primera década del siglo XXI, la agresión bélica desplegada sobre Irak, ha herido de muerte de las instituciones del derecho internacional, y ha provocado la muerte de miles de vidas humanas inocentes. La *ética de la responsabilidad* se ha vuelto a poner en escena a través de una *moralidad emergente* a escala planetaria, identificando correctamente esa agresión localizada como *atentado a la humanidad*. La *responsabilidad* por el mantenimiento de las instituciones del derecho internacional, aparece subordinada a la *responsabilidad* por la vida humana concreta, la que en la particularidad de sus expresiones es identificada como lugar de lo universal y criterio para la universalidad de las instituciones.

Esa *moralidad emergente* en términos de una *ética de la responsabilidad por la vida concreta*, se expresa entre otros tantos lugares en un sendo mensaje, que en estos días del mes de mayo de 2003, puede leerse en el frente del edificio de la Facultad de Derecho, emblemático de la Universidad de la República, en Montevideo, Uruguay, que con palabras de José Martí, dice: "*Ver en calma un crimen es cometerlo*".

31 F. J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1998, pp. 263-264.

Esta *moralidad emergente*, encuentra tal vez una expresión fundante desde los movimientos sociales en América Latina, en la reivindicación zapatista de “*una sociedad en la que quepan todos*”³², o de “*un mundo en que quepan muchos mundos*”, o “*un mundo en que quepan todos los mundos*”³³, que irrumpe en la selva Lacandona en 1994. No escapan a la mirada analítica las diferencias de sentido entre las tres versiones de la reivindicación. La referencia a “*todos*” de la primera, tal vez focaliza a las personas individualmente consideradas, mientras que la referencia a los “*mundos*” de la segunda y la tercera, parece desplazar el acento hacia las culturas. La tercera diverge de la segunda por su pretensión de totalidad en relación a un mundo que por su capacidad de contener “*todos los mundos*”, no puede ser sino un referente utópico para la crítica del mundo existente y la construcción del mundo posible. Dejando de lado esas diferencias, que suponen ciertos desplazamientos significativos en la resolución de la cuestión del universalismo, asumimos para el presente análisis la primera versión, en relación a la cual, Hinkelammert plantea que ella “*...implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas*”³⁴.

Mientras los movimientos burgueses determinaron el proyecto de la sociedad burguesa desde los principios universalistas de la propiedad privada y el mercado, derivado de la autonomía del individuo postulada de modo *a priori* y los movimientos socialistas lo hicieron a su tiempo con el proyecto de sociedad socialista desde los principios universalistas de la propiedad pública y la planificación central, derivado del carácter social del individuo, postulado de un modo análogamente *a priori*; el proyecto zapatista no propone principios universalistas de sociedad derivados de ningún postulado *a priori*, sino que el emergente imperativo categórico de “*un mundo en el que quepan todos*”, tiene el rango de “*...un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad*”³⁵ que juzga sobre las instituciones, dictaminando la validez y legitimidad de las que son compatibles con la inclusión de todos, así como la invalidez e ilegitimidad de las que excluyen visiblemente sectores significativos de la humanidad.

El “*...criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal*”³⁶. Lo distingue el hecho de no postular ningún deber ser en términos de la “*buena vida*”, sino simplemente el criterio respecto a que la de unos no debe impedir la de otros.

Hinkelammert emplaza este universalismo emergente alternativo en tensión con el universalismo kantiano. Afirma respecto de la fórmula zapatista *por un mundo en que quepan todos*: “*...se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad –esto es, de la sociedad burguesa– por medio de una derivación puramente principalista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta*”³⁷. Antecedentes del imperativo categórico de la acción concreta en la línea del *dictum* zapatista, según la interpretación de Hinkelammert, se encuentran en el “*no matarás*” de la tradición profética, en la máxima de la tradición aristotélico-tomista del

32 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 311.

33 A. E. Ceceña, “Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista”. En *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, (J. Seoane y E. Taddei, compiladores), CLACSO, Buenos Aires, 2001, pp. 131-140, 133 y 134.

34 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 311.

35 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 312.

36 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 313.

37 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 313.

derecho natural por la que la buena vida de uno no debe hacer imposible la de otro y en Marx, quien en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trata del “...imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”³⁸.

La *universalidad de la ética* desde la *moralidad emergente* es la otra cara de su condición de *ética de la responsabilidad* por los efectos negativos sobre la vida humana concreta, derivados de la institucionalización totalizante de éticas de principios. No es una ética particularista ni anti-universalista: encuentra en la afirmación de todas y cada una de las expresiones de la vida humana que no impliquen la negación de otras, sea en la singularidad de sus individualidades, sea en la particularidad de sus culturas, el criterio para la formulación y rectificación de las instituciones, lo cual significa el sometimiento del formalismo del universalismo abstracto al control del criterio materialista del universalismo concreto, pero de ninguna manera su negación.

Tal vez, la tensión del universalismo abstracto con el universalismo concreto, o de la *ética de la responsabilidad* por el mantenimiento del orden institucional con la *ética de la responsabilidad* por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones, en tanto *co-responsables en la realización de un universalismo concreto*, puedan encontrar en la profundización de la eticidad del poder a escala planetaria que hoy transgrede en su radicalización *nihilista* y anti-universalista los límites por ella misma impulsados, una oportunidad histórica para profundizar, no obstante sus inevitables tensiones, sus articulaciones constructivas posibles en perspectiva del fortalecimiento de una *ética de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad*, que solamente puede darse por la de todas y cada una de sus expresiones no excluyentes en términos de dignidad.

38 C. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Citado por F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 314.

SOLIDARIDAD Y RACIONALIDAD¹

Solidaridad y racionalidad: sobre una falacia de falsa oposición

El cambio de siglo se ha caracterizado, entre otras señales de identidad, por una profunda y visible crisis de la solidaridad, sobre cuya vigencia es igualmente visible el consenso.

Desde el pensamiento hegemónico, la derrota de la solidaridad que el mismo ha impulsado, ha sido valorada como victoria de la racionalidad: finalmente lo real es racional y lo racional es real. La señalada crisis de la solidaridad no es pues producto de la pretendidamente intrínseca irracionalidad que la misma supondría, según intenta sostenerlo el pensamiento dominante, sino que obedece fundamentalmente a las imposiciones del individualismo competitivo que este pensamiento trata de naturalizar como *la* racionalidad, provocando por la racionalidad de la fuerza la crisis de la solidaridad. De acuerdo a la perspectiva darwinista afín a dicho individualismo competitivo, se evidenciaría la superioridad de esta racionalidad en la que sobreviven los más fuertes, frente a aquella perspectiva alternativa, que al pretender que todos puedan vivir, cede ante la racionalidad de la fuerza que busca legitimarse como la fuerza de la racionalidad, de modo que su debilidad empíricamente evidenciada, es propuesta como evidencia empírica de su irracionalidad.

El pensamiento dominante - triunfante será tolerante, -desde que la tolerancia parece ser uno de sus atributos fundantes y fundamentales-, con todas aquellas expresiones de solidaridad que no afecten *su* racionalidad, presentada como *la* racionalidad y hasta apoyará aquellas que la promuevan. En cambio, expresiones de solidaridad que supongan rupturas u oposiciones con la racionalidad hegemónica que este pensamiento postula como *la* racionalidad; podrán ser acusadas de irracionalidad y de intolerancia y, en nombre de la racionalidad y la tolerancia, arrasadas con la pretendida legitimidad de proteger de los irracionales e intolerantes, la trabajosamente conquistada identificación de lo real y lo racional. Una guerra justa contra los

1 Versión corregida del texto correspondiente a la ponencia presentada en el Encuentro “La noción de solidaridad”, organizado por el Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 2-3 de octubre de 2003 y en el Iº Encuentro Internacional Virtual PEKEA “Una economía humana y solidaria”, organizado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, España, 5-25 de mayo de 2004. Publicado en Actio Nº 3, Revista electrónica del Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 2003.

enemigos de la tolerancia, frente a los cuales la sociedad tolerante que finalmente ha logrado que lo real sea racional y lo racional sea real, no deberá tener ninguna tolerancia.

Desde esta situación y frente a ella, el presente trabajo se orienta a argumentar a favor de la siguiente tesis: la crisis de solidaridad que visiblemente se manifiesta en las sociedades contemporáneas, presentada por el pensamiento dominante con intención legitimadora como triunfo de la racionalidad, significa, contra dicha pretensión, una profunda crisis de racionalidad.

Dicho de otro modo, la pertinencia del pensamiento crítico frente al pensamiento hegemónico, pasa por visualizar al igual que él la crisis de la solidaridad como rasgo de identidad dominante del fin de siglo que se arrastra y profundiza en el comienzo del nuevo siglo; pero, en contra de él, argumentar que lejos de significar dicha crisis una victoria de la racionalidad, representa al contrario la perspectiva de su derrota.

Sostener la tesis indicada y argumentar a favor de ella, implica subsidiariamente afirmar que sea en la relación interpersonal, sea en la pequeña o mediana comunidad, sea en una sociedad compleja, sea en el complejo relacionamiento planetario de personas, comunidades, sociedades complejas así como de las mismas con la naturaleza, el *ethos* de la *solidaridad* no constituye la negación, distorsión o bloqueamiento del *logos* de la *racionalidad*, sino la perspectiva que articulada desde la referencia del *pathos* de la *dignidad*, hace posible reorientar al *logos*, quien cuando rompe amarras con el *pathos* y el *ethos* orientadores, provoca las crisis señaladas como efecto de su totalización.

Esto quiere decir: frente al argumento según el cual las reivindicaciones en la perspectiva de la solidaridad afectan negativamente a la perspectiva de la racionalidad, constituyéndose entonces en directas responsables de la crisis de racionalidad, la cual solamente podrá superarse liberando a la racionalidad de las trabas que bloquean o distorsionan la lógica de su desarrollo; aquí se argumenta que la *racionalidad* liberada de los criterios de sentido y legitimidad aportados desde la perspectiva de la *solidaridad* es la que conduce como efecto no intencional de su totalización a la señalada crisis, por lo que es la misma racionalidad y solamente ella en función de su *hybris*, la que llega a constituirse como *irracionalidad*. La *irracionalidad* resulta ser entonces la verdad de la *racionalidad*; verdad que se hace manifiesta cuando la racionalidad se totaliza, pero que no puede ser percibida desde la racionalidad misma, la que en cambio se ve crecientemente confirmada en su pretendida identidad.

Para que la irracionalidad se haga visible tras la aparente maximización de la racionalidad, es necesaria la perspectiva crítica de la trascendentalidad inmanente del *pathos* de la *dignidad* afectada por la totalización; y para que pueda ser acotada y transformada, se hace necesario el *ethos* de la *solidaridad* correspondiente a dicha trascendentalidad inmanente.

Dicho de otra manera, la crisis de racionalidad en curso y la irracionalidad que la misma supone, invisibilizada por el pensamiento dominante como triunfo de la racionalidad, lejos de superarse por la potenciación de la racionalidad totalizada, tiende a agravarse. Complementariamente, debe además señalarse que una eventual reacción *nihilizante* sobre dicha racionalidad en nombre de la solidaridad, al amenazar colapsarla no haría más que agravar la crisis vigente, por la segura reacción de la racionalidad que vería en dicha amenaza una razón suficiente para extremar aún más su totalización.

Se trata en cambio, de la afirmación de la solidaridad como criterio práctico para la racionalidad, sin abandonar la racionalidad como criterio técnico para la solidaridad; parafraseando a Kant: la racionalidad sin solidaridad es ciega, la solidaridad sin racionalidad es vacía. Al *nihilizarse* la solidaridad, la racionalidad potenciará exponencialmente su pérdida de sentido; la respuesta desde una perspectiva radical polarizada, en términos de *nihilización* de la racionalidad, tornará a la solidaridad imposible, sea por la eficacia de su reacción, sea por la

potenciación de la totalización de la racionalidad dominante para conjurar la que percibe como amenaza *nihilista*.

Las señales para el balance nunca definitivo entre el *logos* de la *racionalidad* y el *ethos* de la *solidaridad*, serán las que como siempre provienen del *pathos* de la *dignidad* afectado, sea como efecto de la racionalidad sin solidaridad, sea como producto de la solidaridad sin racionalidad.

Solidaridad y racionalidad: en procura de algunas precisiones conceptuales

Una eventual falacia de falsa precisión, restaría fuerza argumentativa al señalamiento de una falacia de falsa oposición entre solidaridad y racionalidad. Dada la amplitud semántica de ambos términos, procuraremos precisión razonable acerca de los sentidos en que son asumidos, a los efectos de legitimar tanto el discernimiento de la falsa oposición, como la perspectiva de superación de la misma. Por añadidura, superada la cuestión de palabras, estaremos en condiciones de abordar a través de las mismas las cuestiones de hecho, que son las que fundamentalmente nos interesan.

Un expediente para lograr esa finalidad, es tomar como punto de partida algunas acepciones de las palabras que nos ocupan en una obra de referencia que al abordarlas con los mismos criterios y al interior del juego de lenguaje de una disciplina, las torne de alguna manera específica conmensurables, permitiendo hipotetizar con plausibilidad acerca de eventuales relaciones entre las mismas, así como entre los hechos a los que a través de su mediación es posible referirse de modo significativo y consistente. Como la perspectiva de análisis y argumentación que se ensaya pretende ser en algún sentido filosófica, la obra de referencia a que se apela para determinar ese sentido común que habilite las condiciones de pertinencia de la argumentación y el análisis, se inscribe en la mejor tradición en la materia.

En el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* dirigido por André Lalande, respecto de *solidaridad* podemos leer extractivamente: “*Etimológicamente, la palabra es una deformación de la voz solidum... Parece que esta palabra hubiera debido evolucionar en la de solidité (solidez)...*”. “*Dependencia recíproca; carácter de los seres o de las cosas unido de tal manera que lo que sucede a uno de ellos repercute en el otro o en los otros*”, “*...dependencia que existe entre las generaciones sucesivas de una misma sociedad*”, “*Deber moral de asistencia entre los miembros de una misma sociedad, en cuanto se consideran como que forman un solo todo*”, “*Durkheim ha distinguido: 1º la solidaridad mecánica o por similitudes, por ejemplo, la reacción común de la gente honrada contra una acción criminal; 2º la solidaridad orgánica, es decir, la que se debe a la división del trabajo, sea biológico, sea social, por ejemplo, la solidaridad del labrador y del herrero, de los padres y de los hijos.*” Cierra el artículo dedicado a *solidaridad* una interesante cita del capítulo IX *Justicia y Solidaridad* del libro *Devoirs* de B. Jacob, en el que se plantea la relación entre dichos conceptos: “*Frente a la noción de justicia se levanta hoy una noción rival que tiende a subordinarla o hasta a reemplazarla, la noción de solidaridad. Ningún término es más popular: afirmándose solidarios los unos con los otros los obreros se imponen sacrificios aveces muy dolorosos; y nuestros hombres políticos presentan de buen grado la solidaridad como la forma por excelencia de la moralidad moderna, como la virtud racional y laica con que el progreso debe substituir las virtudes prescritas de la época teológica y metafísica. El “solidarismo” hasta se ha convertido en una doctrina completa de moral en los economistas, juristas o filósofos deseosos de escapar a las estrecheces del individualismo tradicional y de las pretensiones revolucionarias del colectivismo contemporáneo*”².

2 A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, El Ateneo, 2º ed., Buenos Aires, 1966, pp. 972-974.

No parece posible pasar por alto estas sugerentes líneas del texto de Jacob citado. Surge de sus señalamientos, que en el contexto del capitalismo de reformas, la noción de *justicia* fue reemplazada por la de *solidaridad*, motivando el *solidarismo* como orientación económica, jurídica y filosófica. Ello significó para aquél contexto una alternativa tanto al individualismo competitivo como al colectivismo revolucionario: la *solidaridad* como referencia, trasciende visiblemente las pretensiones mucho más modestas de la *justicia* que encontrará el lugar de su equilibrio entre los mínimos exigibles y los máximos deseables.

En el actual contexto en el que la omnipresencia del individualismo posesivo totalizado por la implosión del bloque colectivista a la que aquél ha coadyuvado para subsumirlo a su lógica expansiva, el concepto de *justicia* tal vez fundamentalmente como *justicia distributiva*, aparece desplazando a la *solidaridad* como el eje de alternativas a los efectos socialmente destructivos de ese individualismo competitivo totalizado y globalizado.

No se trataría hoy de reemplazar la justicia por la solidaridad, tampoco de angostarse a la perspectiva de una justicia distributiva en términos de mínimos exigibles; esta última aparece como el piso de una racionalidad que en la solidaridad encuentra mejores posibilidades aún que en la justicia de máximos deseables, desde que la solidaridad en cuanto tal a diferencia de la justicia no supone ninguna institucionalidad, ni por lo tanto, los valores de fundamentación última que toda institucionalidad supone. La solidaridad, al configurarse como una trascendentalidad immanente a todo sistema de justicia y a sus aplicaciones concretas, hace posible la perspectiva crítica y la optimización sea del primero, sea de las segundas, al mirar uno y otras desde la referencia universal de todos y cada uno de los sujetos a que, directa o indirectamente, el sistema y sus aplicaciones afecta.

Respecto de *racionalidad*, la misma obra de referencia es mucho más lacónica: “*Carácter de lo que es racional, en particular en los sentidos laudatorios de la palabra razón. “La racionalidad de los principios de 1879” (es decir, el hecho de que tienen por origen, no accidentes históricos contingentes, sino un vínculo necesario, que los justifica, con el estado de las sociedades modernas)*”³. Dado que remite a *razón* y a *racional*, a dichos términos debemos remitirnos. Retengamos de *razón* solamente su sentido eventualmente más antiguo: “*Se discute sobre el sentido más antiguo de la palabra ratio. Se relaciona probablemente con ratus, participio de reor (crear, pensar), ya parece sobre todo haber significado antes de la época clásica cálculo y relación*”⁴. En cuanto a *racional*, leemos también extractivamente: “*Que pertenece a la razón o que es conforme a ella...*”, “*Todo lo que es racional es real; y todo lo que es real es racional*” (Hegel, *Filosofía del derecho*, “Prefacio.”)⁵.

Lo real, lo racional y lo solidario: una aproximación lógica elemental

A partir de las consideraciones del economista brasileño Armando de Melo Lisboa sobre el sentido de *solidaridad* como *solidum* y por lo tanto “...um todo internamente composto de elementos firmemente coesos (de modo tal que) ...tudo existe em relação e tudo nos afeta mutuamente: se uma parte vive mal, a outra também se verá afetada”⁶, puede a nuestro juicio señalarse una fuerte relación con el sentido de *racionalidad* como “carácter de lo que es racional” en el sentido de que “el vínculo es necesario”. Por cierto que de Melo Lisboa traduce lo *sólido* de la *solidaridad*, al juego de lenguaje de la economía al argumentar en la perspectiva de

3 A. Lalande, *ibid.*, p. 841.

4 A. Lalande, *ibid.*, pp. 844-845.

5 A. Lalande, *ibid.*, 841.

6 A. de Melo Lisboa, *Solidariedade*, en *A outra economia* (A. D. Cattani, Organizador), Veraz editores, Porto Alegre, RS, 2003, p. 242.

una economía solidaria. Nada inhabilita a traducir *racionalidad* al mismo juego de lenguaje, para argumentar que, desde el punto de vista del sentido de los términos, la *solidaridad* es estricta *racionalidad*, dado el carácter “necesario” del “vínculo” entre los elementos firmemente conexos que constituyen al todo de referencia.

Análogas consideraciones a las de Armando de Melo Lisboa, pueden leerse en uno de los tantos desarrollos críticos sobre la sociedad burguesa de Franz J. Hinkelammert, que no obstante haber sido formulados en la década de los ochenta del pasado siglo, tienen hoy una acuciante actualidad: “*Los unos no pueden dormir porque tienen hambre, y los otros no lo pueden, porque tienen miedo de aquellos que tienen hambre*”⁷. ¿Cómo sostener la racionalidad de una sociedad en la que la lógica del individualismo competitivo conduce a que ni unos ni otros puedan dormir?

La pertinencia de la identificación de la *solidaridad* como *racionalidad* y de la *racionalidad* como *solidaridad*, que complementa a la establecida por Hegel entre lo *real* y lo *racional*, habilita los siguientes silogismos:

*Si, todo lo que es real es racional
y todo lo que es racional es solidario,
entonces, todo lo que es real es solidario*

y

*Si, todo lo que es racional es real
y todo lo que es real es solidario,
entonces, todo lo que es racional es solidario*

En consonancia con estos silogismos puede reformularse el *dictum hegeliano* bajo la forma *todo lo que es real es solidario y todo lo que es solidario es real*, por la mediación de la fórmula *todo lo que es racional es solidario y todo lo que es solidario es racional*.

Esta *lógica muerta* de los silogismos obviamente no implica mayor aporte que representar convenientemente la transitividad. La identificación de lo *real* y lo *solidario* por la mediación de la identificación hegeliana de lo *real* y lo *racional* por un lado y la que aquí se ha argumentado entre lo *racional* y lo *solidario*, no resuelve sin embargo, ni siquiera teóricamente el divorcio entre *racionalidad* y *solidaridad* que se visualiza como crisis de esta última.

Las orientaciones para la superación de la crisis, pueden en cambio provenir de una *lógica viva*, que pivoteando desde los sentidos vazferreirianos de su formulación, despliegue la perspectiva *razonabilista* de una *razón razonable*, capaz de aportar a la fundamentación de la *razonabilidad* por el adecuado discernimiento de la *racionalidad*.

El criterio de la racionalidad crítica

En un escenario teórico en el que las posiciones están polarizadas, de manera tal que cada una de ellas se adjudica el lugar de la racionalidad y estigmatiza a la opuesta al identificarla con la irracionalidad, la única manera de dirimir el conflicto, consiste en establecer un criterio de racionalidad, que al trascender las posiciones teóricas y las figuras de la racionalidad que a partir de ellas puedan objetivarse estructural e institucionalmente, sin por ello ser trascendente a estas objetivaciones estructurales e institucionales efectivas o posibles, sino precisamente por su trascendentalidad inmanente, sea capaz de juzgar críticamente sobre las mismas. No obs-

7 F. J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, p. 272.

tante el señalamiento de tal criterio de racionalidad crítica proviene inevitablemente de alguna posición teórica, la validez del mismo surge de su pertinencia más allá de toda teoría.

Este criterio de racionalidad o de verdad, propio de la perspectiva siempre renovada de una racionalidad crítica, recorre la dialéctica de la occidentalidad en su larga duración desde el mito de Abraham, fundante de la ambigüedad constitutiva y constituyente de Occidente. Se trata de la tensión sujeto – ley o sujeto – institución, que como racionalidad de dominación se resuelve en el imperio de la ley o la institución y por lo tanto en el sometimiento del sujeto a la misma, mientras que como racionalidad de emancipación supone la afirmación del sujeto más allá de la ley o institución y eventualmente contra ella⁸. Aparece enunciado en la vieja fórmula judía “*El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre*”⁹, encuentra reformulaciones en la teología y la filosofía de la liberación en la actualidad, como “*El criterio de verdad es la víctima*”¹⁰, que lleva a la primera a postular una “*opción preferencial por los pobres*”¹¹. Esta opción también se registra en orientaciones fundantes de la filosofía latinoamericana¹², como lo es paradigmáticamente el José Martí, tanto de los *Versos sencillos* quien aspira a echar su suerte “*con los pobres de la tierra*”, como el de *Nuestra América* que afirma “*Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”¹³. Esa orientación fundante reaparece con total actualidad en la última producción bibliográfica de uno de los recomienzos¹⁴ más explícitos de la filosofía latinoamericana, *Ética del poder y moralidad de la emergencia. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*¹⁵ de Arturo Andrés Roig, que como acápite al texto “*Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza*”¹⁶ que inicia el libro, ha elegido la siguiente fórmula de José Martí: “*La ley mata. ¿Quién mata a la ley?*”. Tanto en la más larga tradición que desde el judaísmo recorre el cristianismo hasta los planteamientos teológicos y filosóficos en clave de liberación, como en la más breve que desde el siglo XIX constituye a la filosofía latinoamericana, que se relaciona con la anterior aunque sin subsumirse en ella necesariamente¹⁷,

8 Cfr. F. J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1991.

9 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 250.

10 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, pág. 307. Un desarrollo analítico de la víctima como criterio en la perspectiva de la ética de la liberación, se encuentra en E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, UAM-Iztapalapa, UNAM, México 1998, especialmente los capítulos 4 “*La crítica ética del sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas*” (pp. 309-409) y 5 “*La validez antihegemónica de la comunidad de víctimas*” (pp. 411-494).

11 F. J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed. 1990, esp. pp. 257 a 273.

12 En esto coincido plenamente con Raúl Fernet-Betancourt quien al analizar “*La cuenta pendiente de la filosofía latinoamericana con José Martí*” expresa, “*Mi apreciación reclama a Martí para la filosofía en América Latina, pero no simplemente como un tema de estudio sino como una de sus tradiciones fundantes*”. R. Fernet-Betancourt, *Aproximaciones a José Martí*, Concordia Monographien, Aachen, Mainz, 1998, p. 105.

13 J. Martí, “*Nuestra América*”(1891), en *id. Obras escogidas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 484. A diferencia de Raúl Fernet Betancourt para quien la opción por los pobres o los oprimidos de José Martí es “*ideológica*” o “*prefilosófica*” (Fernet-Betancourt, *id.*, p. 86), es tesis de este trabajo, que dicha opción es de estricta racionalidad, en el sentido de que no es un mero decisionismo, tampoco una orientación con arreglo a valores, sino en los términos de una racionalidad reproductiva que hace universalmente la vida posible, no siendo esta última ni un fin ni un valor, sino la condición de posibilidad de todos los fines y valores, revelándose irracionales aquellos que pudieran amenazarla en términos de imposibilidad.

14 La fundamentación acerca de los “*comienzos*” y “*recomienzos*” de la filosofía latinoamericana, la desarrolla Arturo Andrés Roig, especialmente en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

15 A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2002.

16 A. A. Roig, *ibid.*, pp. 7-54.

17 Además de adjudicarse el lugar del *universalismo* en la ética y determinar para la “*ética latinoamericana*” una identificación en términos de *particularismo*, revelando una eventual ceguera para percibir el *universalismo concreto* que la misma fundamenta y que él invisibiliza tras la determinación de *particularismo*, Osvaldo Guariglia confunde la “ética

asistimos a comienzos y recomienzos en la afirmación de la dignidad humana como criterio de verdad y racionalidad para estimar toda estructura, institución o sistema que bajo la pretensión de afirmarla, llegue a negarla como efecto de su totalización, así como frente a la negación de la misma que pudiera resultar de la violación de dichas lógicas estructurales, institucionales o sistémicas en el grado en que ellas favorecen la afirmación de dicha dignidad humana.

El criterio de racionalidad y de verdad, dicho en breve es el ser humano como ser natural, que como tal es una trascendentalidad inmanente a cualquier forma histórico-cultural. La referencia a ser humano como ser natural y por lo tanto corporal y en consecuencia sujeto de necesidades, aparece tanto en los comienzos y recomienzos liberadores de la tradición cristiana, notoriamente en los de la teología y filosofía de la liberación, como también en los de la más breve tradición de la filosofía latinoamericana desde sus comienzos martianos “*Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros*”¹⁸, hasta al menos sus actuales recomienzos roigeanos¹⁹.

Presentemos la argumentación que fundamenta la opción preferencial por los pobres. La misma, que se corresponde con la tesis que enuncia que el criterio de verdad es la víctima, es, según pretendemos sostener, una orientación de estricta racionalidad y por lo tanto, no obedece a un mero decisionismo ni supone una orientación con arreglo a valores. Esta argumentación ha sido desarrollada especialmente por la teología de la liberación y, para una perspectiva filosófica como la que aquí se pretende asumir, resulta particularmente pertinente, la planteada por Franz J. Hinkelammert en su perspectiva de análisis que explicita la relación economía – teología. Ni economía ni teología, la perspectiva de la filosofía por su vocación de totalidad, hace posible una aproximación razonable a dicha relación que se presenta como fuertemente significativa desde los análisis teórico críticos de Marx, en los que tempranamente señalaba: “*Es a una filosofía al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que ha sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política*”²⁰.

La opción preferencial por los pobres, que lo son en el sentido de víctimas, supone una ética de la responsabilidad que sin dejar de serlo por la víctima concreta, lo es también y fundamentalmente ante las estructuras, instituciones o sistemas cuya lógica totalizada produce aquellas víctimas. Estructuras que como las actualmente vigentes producen víctimas de manera tal que nadie puede dormir, unos porque tienen hambre y otros porque tienen miedo de los que tienen hambre, son estructuras irracionales porque haciendo actualmente la vida imposible de algunos, las víctimas, tornan tendencialmente imposible la vida de todos. La alternativa en términos de racionalidad, sin obviar la solidaridad posible en términos de intencionalidad subjetiva con la víctima, supone también y fundamentalmente la solidaridad

latinoamericana”, respecto a la que logra superar los prejuicios analíticos que inhabilitaban esa denominación, con una de sus expresiones como lo es la “filosofía de la liberación”. En efecto, escribe Guariglia: “...*existe en América Latina una competencia entre los defensores de la ética universalista, como Nino y yo, por ejemplo, y los representantes de la ética latinoamericana, la denominada filosofía de la liberación*”. O. Guariglia, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 43.

18 José Martí, *Nuestra América*, en *id.*, Obras escogidas, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, p. 483.

19 Especialmente los títulos “Naturaleza, corporeidad y liberación, La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina” y “Ética y liberación: José Martí y el “hombre natural””, en A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2002, pp. 93-102, 107 -125 y 223 -229.

20 K. Marx, *Crítica a la filosofía del derecho* (1843), en *id.* *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 69.

posible en términos de eficacia objetiva que pasa por la transformación de las estructuras que producen a las víctimas. Con sorprendente actualidad, Hinkelammert lo argumentaba así en la década de los ochenta del pasado siglo: “*El efecto no intencional de la acción, destruye la intención. Una ética reduccionista de simple interioridad del sujeto no pregunta más que por la intención y la efectividad de implementarla. En el caso del ejemplo (buscar el pleno empleo por una política de mercado a ultranza): pregunta por la intención del pleno empleo y por la implementación de una correspondiente política de mercado a ultranza, pero no incluye, en su juicio, el efecto no intencional de destrucción de la intención. El sujeto está salvado, aunque haya aumentado el desastre.*”

*El ámbito de estos efectos no intencionales son las estructuras. Por tanto, en el grado en que la ética toma en cuenta los efectos no intencionales de la acción intencional, se preocupa de las estructuras institucionales, que ahora se transforman en un lugar éticamente relevante. Para el sujeto reducido a la ética individual no son más que un campo de ejercicio de sus virtudes. Para el sujeto completo, en cambio, son potencialmente lugares de pecado y hasta demoníacos. La capacidad del hombre de hacerse responsable por sus actos, se decide precisamente en su relación con las estructuras. No solamente la intención eficaz subjetiva, sino la eficacia objetiva en el alcance de los fines, entra en el campo de la responsabilidad. No hacer solamente acciones subjetivas para el pleno empleo, sino objetivamente eficaces, es ahora éticamente decisivo. No es suficiente haber hecho, dentro de estructuras dadas, todo lo posible para lograr el pleno empleo. Se deriva ahora del derecho al empleo la obligación de cambiar las estructuras, en el caso en que las estructuras dadas producen efectos no intencionales de la acción intencional hacia el pleno empleo que destruyen esa intención. Aparece ahora un imperativo ético que se dirige hacia las estructuras y sus efectos sobre las consecuencias no intencionales de la acción.”*²¹.

Tal vez cierta inactitud del planteo, radique en que en el marco del *capitalismo cínico o nihilista*, que precisamente desde la década de los noventa ha profundizado los efectos de victimización del *capitalismo utópico*, el mercado a ultranza ha dejado de prometer pleno empleo²². Por el contrario, ha postulado la victimización por exclusión como una lógica ineluctable frente a la cual no hay alternativas justamente en términos estructurales. Ha buscado legitimarse por la internalización en las víctimas de una conciencia culpable de su victimización, promoviendo su atención por la acción de un voluntariado, que sin poner las estructuras en cuestión, sino solidariamente también con ellas, promoverá y practicará la solidaridad con las víctimas, buscando reducir los extremos de su padecimiento, aunque resignando tendencialmente el horizonte de su integración.

No obstante el cambio de situación determinada por el agravamiento que significa la dominante vigente del *capitalismo cínico o nihilista*, justamente en cuanto asume y declara cínicamente que no hay ni habrá empleo para todos y que este será además inestable; ya ni siquiera queda el refugio de la ética individual del obrar bien y dejar el resultado en manos del mercado²³. Sin descuidar la situación de *pecado estructural* que en términos teológicos significa el mantenimiento de las estructuras mercantiles totalizadas, que aquí se hace consciente, interesa a la perspectiva filosófica el señalamiento de la *irracionalidad estructural* vigente. Debe señalarse además que las estructuras mercantiles ni siquiera se sostienen por el juego libre de

21 F. J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 1990, 2ª ed., pp. 248 - 249.

22 Este cambio de sentido del capitalismo lo analiza Hinkelammert en “El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”, en *id. El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1998, pp. 227 - 260.

23 “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” Citado por Franz J. Hinkelammert en “La ética de la responsabilidad de Max Weber”, en *id. Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p.250.

su propia racionalidad, sino por el recurso a la fuerza dentro de los estados nacionales contra las demandas populares por trabajo y mejores condiciones de vida, a veces por imposición dictatorial desembozadamente ilegal pero pretendidamente legítima, otras dentro de los marcos democráticos en los que la pretensión de legitimidad se ve reforzada por el respaldo de la legalidad; y también por el recurso a la guerra por parte de los poderes imperiales a través de la cual, violando las normas del derecho internacional y la soberanía de los pueblos produciendo genocidio, regulan el mercado de recursos estratégicos supuestamente autorregulado.

No obstante el nuevo contexto, la opción *preferencial* por los pobres, en tanto víctimas, sea de efectos estructurales no intencionales, sea de la manifiesta intencionalidad represiva y bélica, mantiene validez y vigencia instituyente como criterio de racionalidad. Ella significa, frente a la solidaridad con la racionalidad de las estructuras que según la lógica del cálculo de vidas, legitima el sacrificio, ya no de algunas vidas sino de miles de ellas para que otras sean posibles; la *solidaridad* con la *vida real y concreta* en todas y cada una de sus expresiones singulares no excluyentes, como perspectiva de una *racionalidad reproductiva*, opera como criterio crítico-racional capaz de transformar la sacrificialidad en no – sacrificialidad. El sentido de la racionalidad reproductiva no es nihilizar a la *racionalidad del cálculo*, sino acotarla y rectificarla en su tendencialidad destructiva. Apunta a neutralizar los efectos destructivos de su totalización hoy sobredeterminada por el empleo unilateral y canallesco²⁴ de la fuerza que ha desembocado en que la guerra sea hoy la política por otros medios, de modo tal que la *irracionalidad* que resulta de la *solidaridad* con las estructuras dominantes, pueda transformarse a través de la *solidaridad* con las víctimas producidas por la imposición de tales estructuras dominantes, en la *racionalidad de la solidaridad* con todas y cada una de las expresiones reales y concretas no excluyentes de la vida humana en la riqueza de su diversidad.

La opción preferencial por los pobres: perspectiva de solidaridad, racionalidad y realismo para el siglo XXI

Fundamentaba así Franz J. Hinkelammert a la opción preferencial por los pobres como figura de la solidaridad, que estimaba vigente para el fin de siglo y que pretendemos aún válida y vigente en términos instituyentes en el actual contexto de crisis de solidaridad:

“Surge en la actualidad un tipo de solidaridad que es diferente de la solidaridad obrera del siglo XIX. Esta era el fundamento de un poder de los obreros, que resultaba de su unión. Por eso podía ser en esencia una solidaridad obrera que enfrentaba al capital como fuerza destructora. La solidaridad de una población transformada en población sobrante, no puede tener ya ese carácter. Ella no constituye un poder de negociación. No obstante es también, al igual que la solidaridad obrera, una solidaridad de ayuda mutua. Sin embargo, desde hace una o dos décadas, ya no constituye un poder. Es solidaridad de pobres, no de proletarios.

Ella puede constituir un poder, solamente en el grado en el que exista una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con los excluidos. Ella no se puede limitar a ser la solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres”²⁵.

El mismo Hinkelammert había explicado de la siguiente manera el alcance y sentido de la opción preferencial por los pobres en que ha puesto énfasis la teología de la liberación y que el conjunto de las consideraciones presentadas pretende fundamentar como criterio válido y

24 N. Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, Barcelona, 2001.

25 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEL, San José, Costa Rica, 1995, pp. 32 - 33.

vigente en términos instituyentes, de solidaridad y racionalidad y, por lo tanto de universalidad:

“No se puede tener una opción preferencial por los pobres sin tener una opción sobre la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida humana. De la opción preferencial por los pobres sigue la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida, preferencialmente para los pobres. Sin embargo, la economía es, precisamente, el ámbito de la producción y reproducción de elementos materiales de la vida humana. Del Dios de la vida y de la opción preferencial por los pobres llegamos a un juicio sobre la economía. Economía y teología revelan una relación íntima.

Ciertamente, se trata de una opción preferencial. Si fuera una opción exclusiva, sería una opción contradictoria. Una opción exclusiva por los pobres sacaría a unos de la pobreza para producir pobreza en otros, que una vez caídos en esta pobreza, serían ahora los portadores de la opción por los pobres, para hacer caer a otros en la misma pobreza. Por eso, la opción es preferencial. Por lo tanto, pasa a ser la exigencia de un ordenamiento económico tal que todos puedan vivir y llegar a contar con los elementos materiales de vida correspondiente. Del criterio teológico pasamos a formular un criterio de racionalidad económica”²⁶. La única manera de optar por la humanidad universalmente, en condiciones estructurales de dominación que significan victimización y pobreza, pasa por dicha opción *preferencial* y *no exclusiva* por los pobres; atender a su dignidad negada es la manera de transformar las estructuras como condición de eficacia en la perspectiva universalista de afirmación de la humanidad: la opción preferencial por los pobres, lejos de ser una orientación particularista es siempre en referencia a estructuras que generan alguna forma de exclusión, una orientación universalista.

Este criterio de *racionalidad económica* implica según Hinkelammert una *ética*, de la que llega a decir para el actual contexto, que no es una ética opcional sino necesaria²⁷, en el sentido de que si la humanidad no opta por ella, lo que es perfectamente posible al grado que parece ser el sentido común dominante, la sociedad humana arriesgará profundizar los efectos destructivos que acompañan a los procesos productivos de la lógica mercantil totalizada, tornándose tendencialmente imposible. Por ello es una *ética necesaria*: no se inspira en modelos ideales a construir o en valores absolutos a pretender realizar; simplemente se plantea como alternativa posible o posibilidad alternativa a un sistema productivo que presenta señales por las que se revela imposible. Mientras este último, como no se puede no se debe, aquella orientación alternativa como se puede, se debe; como en el análisis de Marx de la sociedad capitalista, la transformación no es exigida por una racionalidad con arreglo a valores, sino con arreglo a fines²⁸. Hinkelammert la identifica como *ética del bien común*, pero de un sentido de *bien común* que se deriva *a posteriori* desde las experiencias negativas de las víctimas de la totalización del sistema²⁹, sea directamente, sea en relación a ellas y que frente a la *ética del mercado* y al más allá de la ética del puro poder, se articula como poder de resistencia que más que a pretender alcanzar el lugar del poder de dominación, se orienta a cambiar el carácter del poder. Esta *ética del bien común* tal vez admitiría ser caracterizada como una *metaética* que desde la vida real

26 F. J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, p. 259.

27 “De este modo desembocamos en una ética del bien común. No se trata de una ética ni metafísica ni apriorística. Se trata de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan a esta vida”, en F. J. Hinkelammert, “La ética del bien común en el marco de la globalización”, en *id. El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1998, pp. 274 - 283, p. 274.

28 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, 22 a 23.

29 En el análisis de Hinkelammert, la experiencia que motiva esta ética *a posteriori*, se expresa como “el grito del sujeto”, en el análisis de Arturo Andrés Roig, frente a la experiencia de las imposiciones de la “ética del poder”, la orientación moral emergente es identificada como “moralidad de la protesta”.

y concreta proporciona criterios de validez para toda ética, para sus valores de fundamentación última y para la eticidad que de ella pueda derivarse. Entre muchas de las formulaciones positivas de esta ética, que Hinkelammert llega a identificar como *ética del bien común* y que hemos propuesto identificar como *metaética*, aquí registramos la siguiente: “*Se trata de una ética, cuyos valores centrales tienen su raíz en la vida corporal, que es la instancia legítima de la vida humana. Su función es ordenar la vida y hacerla compatible con la vida de todos y cada uno. No resulta de un cálculo de utilidades, sino de la formulación de condiciones de posibilidad de la vida corporal, que son transformadas en normas, normas que siempre son provisorias a la luz de las condiciones de posibilidad de la vida. Ellas formulan, por lo tanto, el marco de libertad del hombre. No puede haber libertad sino al interior de la satisfacción de las necesidades del cuerpo, de tal manera, que las condiciones de posibilidad de la vida corporal humana sean respetadas. Ese es el espacio para la legitimidad de valores no derivados de la vida corporal. Los valores pueden ser legítimos solamente en el grado en que no oponen a las condiciones de posibilidad de la vida humana. El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre*”³⁰.

¿De qué solidaridad se trata? No se trata de la solidaridad con el sábado, sino solamente en el grado en que el sábado sea para el hombre; es decir no se trata de la solidaridad institucionalmente regimentada sino en el grado en que la misma haga posible la vida humana real y concreta sin exclusiones. La responsabilidad no es por el mantenimiento de las instituciones, sino por la vida real y concreta y por lo tanto por sus condiciones de producción y reproducción. Esta responsabilidad fundante, supone a veces la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones, otras veces la transformación de las mismas. Pero en cualquier caso la solidaridad con la vida real y concreta en la diversidad de sus expresiones plurales no excluyentes, no puede ser ajena a la relativa a las instituciones, estructuras o sistemas, que son mediaciones necesarias para hacer posible, más allá de la intención subjetiva, en términos de eficacia objetiva aquella solidaridad fundante. La solidaridad orientada hacia la vida real y concreta, sobre el criterio de discernimiento constituido por las víctimas, que constituyen el referente preferencial de la misma, se identifica como racionalidad porque tiende a quebrar con la irracionalidad consistente en que unos no pueden dormir porque tienen hambre y otros no pueden hacerlo porque tienen miedo de los que tienen hambre. Se identifica como racionalidad, porque es lo posible frente a una tendencialidad instalada que se revela como imposible. Si lo real es lo actualmente dominante, en tanto que sea imposible, no es racional. Si lo racional es lo posible, y lo posible pasa por una solidaridad con las expresiones diversas no excluyentes de la vida humana real y concreta sin exclusiones, teniendo a las víctimas como criterio de discernimiento, entonces lo racional – solidario, es la perspectiva realista del realismo crítico para el siglo XXI.

30 F. J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, p. 260.

Introducción

Se comprende bajo esta denominación a la categoría filosófica que representa a la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, desde, en y para América Latina, al tiempo que contribución a la emancipación humana en la perspectiva de un universalismo concreto.

La autenticidad estará determinada por la afirmación autónoma de tal sujeto, en que la determinación del “yo” se resignifica en la clave del “nosotros”, así como por la orientación liberadora del proyecto y de la praxis en los que se verificará su definición. Una identidad que supone la articulación intercultural, horizontal y no asimétrica de diversas identidades cuya afirmación no promueva exclusiones o asimetrías. Un proyecto que como idea reguladora sea el espacio de articulación de múltiples proyectos. Una *praxis* consistente en la articulación dinámica de diversas *praxis* liberadoras.

Una orientación liberadora implica “prima facie” la negación y superación de las estructuras y relaciones de opresión vigentes, tanto en la interioridad de América Latina, como en la exterioridad de sus interacciones en su inserción mundial y de toda forma de explotación, opresión o exclusión a nivel planetario. La praxis y el proyecto de liberación alcanzarán mayores grados de autenticidad en la medida en que, sin etnocentrismo ni mesianismo de ningún tipo, el sujeto situado que por ellos se defina, se constituya en el lugar (antropológico, epistemológico, ontológico e histórico) de fundamentación de un proceso liberador cuyo horizonte de realización apunte a conjugar la diversidad con la universalidad de lo humano.

La problematicidad propia que encierran las nociones de “sujeto” y “liberación”, da cuenta de la que puede corresponder a la categoría que las asocia. El problema crucial de la existencia de un sujeto de la liberación, oscila teóricamente entre dos tesis extremas: desde la que afirma un sujeto sustancial y esencialmente liberador ya dado en la realidad de América Latina, pasando por la idea de sujetos colectivos emergentes o en construcción en el marco de determinadas totalidades concretas, o por su condición de trascendentalidad inmanente a las instituciones, estructuras o sistemas a las que históricamente ha recurrido para su afirmación, derivando muchas veces en su negación, hasta la reducción de su estatuto a la condición de idea reguladora objetivada en la búsqueda de consenso en los proyectos y praxis de sujetos colectivos.

1 Versión corregida del texto publicado en Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales, R. Salas Astrain, Coordinador Académico, Volumen III, UCSH, Santiago de Chile, 2005, 987-996.

Delimitación histórica

Desde que la filosofía en América Latina se ha configurado como filosofía latinoamericana por la creciente emancipación mental del sujeto del filosofar, se ha constituido, en cuanto pensamiento liberado, en algún sentido liberador.

La profundización de la perspectiva liberadora ha implicado tras la mediación de lo latinoamericano como objeto del filosofar, la tematización de la liberación misma privilegiada en la autodenominada “filosofía de la liberación” de reciente historia que se inicia en la década de 1970.

Ha sido en el marco de este polémico, paradójico y removedor paradigma y movimiento del pensamiento filosófico latinoamericano, que el tema del sujeto de la liberación ha sido colocado en el primer plano del debate filosófico, motivando variadas aproximaciones en sus diversas orientaciones.

Los intentos clasificatorios de estas últimas (Cerutti Guldberg, 1979², 1983³, 1989⁴ y Fornet Betancourt, 1985⁵, 1987⁶) no son coincidentes y, más allá de su rigor, pueden verse desbordados en algunos casos por un pensamiento en curso, que eventualmente puede no haber alcanzado aún sus definiciones últimas. Optamos en consecuencia por una selección que evita las clasificaciones –así como las calificaciones– y que trata de controlar la extrema subjetividad de un puro impresionismo, por la medida de objetividad determinada por la magnitud y difusión de una obra con calidades filosóficas, que haya tenido algún eco continental. De acuerdo al criterio propuesto, la cuestión del sujeto de la liberación será presentada en las obras paradigmáticas de Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Franz J. Hinkelammert.

En el planteamiento de Rodolfo Kusch⁷, la clave para la identificación del sujeto de la liberación se encuentra en el concepto de “geocultura”. El *pueblo* es la realidad ontológica sustante de la dimensión geocultural, en la que la intersección de la geografía y la cultura alcanzan su síntesis subjetivo-objetiva. El pueblo, desde su situación esencial y existencial del “estar” despliega los modos simbólicos de su sabiduría (“popular”) por los que, mediando entre filosofía y liberación impone a aquélla la hipoteca de ésta, como alternativa a las formas objetivadoras del “ser” del logos occidental dominador. El pueblo es, así, “sujeto del filosofar” y sujeto de la liberación, de su liberación como inequívoco lugar de la liberación latinoamericana. Sus raíces en el “estar” lo prefiguran como el lugar antropológico, epistemológico, ontológico e histórico de la liberación de lo humano.

Las investigaciones desarrolladas por Arturo Andrés Roig⁸ han privilegiado el problema de la articulación de los sujetos de la praxis transformadora, con los sujetos del discurso en la historia de América Latina, destacando en tal perspectiva la cuestión de las mediaciones. Cuando tal articulación alcanza una solidaridad

2 H. Cerutti Guldberg, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana ‘después’ de la filosofía de la liberación”, en *La filosofía en América*, (Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía), Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, Vol 1, 1979, pp. 189-192.

3 H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

4 H. Cerutti Gulderg, “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, en *Concordia* N° 15, Aachen, 1989, pp. 65-83.

5 R. Fornet Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, FEPAL, Buenos Aires, 1985.

6 R. Fornet Betancourt, “La filosofía de la liberación”, en *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, ICE, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1987, pp. 123-150.

7 Cfr. esp. R. Kusch, “Geocultura del hombre americano”, en *Estudios Latinoamericanos* N° 18, García Cameiro, Buenos Aires, 1976 y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978.

8 Cfr. esp. A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

suficiente, emerge un sujeto histórico, para quien la historia es fundamentalmente un “quehacer” en el que se constituye en activo creador de sí mismo. Tal autocreación no se produce “ex nihilo” como efecto de un puro voluntarismo, ni tampoco como cumplimiento de un destino manifiesto. Los pueblos de “nuestra América” en el contexto de la expansión imperialista y, dentro de ellos, las clases oprimidas y explotadas en particular, se ven determinadas a constituirse en el lugar posible de la “decodificación” de la universalidad imperial vigente. En tal proceso de constitución, lo “nacional” y lo “social” configuran los perfiles externo e interno de las emergencias episódicas en que se dibuja un *sujeto de la liberación* latinoamericana. En el proceso de decodificación del discurso opresor, del que la “historia de las ideas” puede actualizar sucesivos “recomienzos” integrándolos en su continuidad, se expresa el núcleo ético fundante del “proyecto” por el que América Latina, al constituirse en una “utopía para sí”, se constituye como sujeto y objeto de su liberación: el “a priori antropológico”. En este “ponernos” a nosotros mismos como valiosos, el reconocimiento del valor incondicionado de lo humano en la propia particularidad, confiere al proyecto de liberación dimensión ecuménica.

En su producción filosófica que hace del pensamiento de Carlos Marx un interlocutor fundamental, Enrique Dussel ha arrojado nueva luz sobre la pertinencia de la noción de pueblo, como categoría estricta en el ámbito de la filosofía política y como *sujeto de la liberación* en razón de una determinante clave “geopolítica”: la “dependencia” de la “periferia” respecto del “centro”.

A juicio de Dussel, la transferencia de plus-valor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al pueblo (“pobre”) latinoamericano como la más radical “exterioridad” desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en la negación del mismo. De tal forma, el pueblo, gestor de la ruptura es al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora.

“Pueblo” no es sólo el residuo y el *sujeto de cambio de un sistema histórico* (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el “bloque social” de los oprimidos, que se liga históricamente en la identidad del “nosotros mismos” con los “bloques sociales” de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social.

“El pueblo, como colectivo histórico, orgánico –no sólo como suma o multitud, sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias– es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad”⁹.

En sus análisis más recientes, Dussel en forma convergente con Hinkelammert, además de haber discernido entre el *actor* que se define en relación a un sistema históricamente dado y el *sujeto* que es aquello de lo humano que trasciende todo determinado sistema histórico, ha defendido que la *exterioridad* a que se refiere, lo es en el sentido de una *trascendencia immanente* al sistema de que eventualmente se trate.

Franz J. Hinkelammert, que ya con visible centralidad focalizaba en sus trabajos de la década de los ochenta la noción de sujeto; desde la década de los noventa hasta el presente, en referencia ahora al contexto de la globalización, la posmodernidad y los fundamentalismos, la ha privilegiado aún más en su pertinencia como lugar de la crítica y por lo tanto, de toda perspectiva de la liberación.

9 Cfr. E. Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.

En los análisis de Hinkelammert¹⁰, la tensión fundamental en la constitución del ser humano como sujeto, es producto de su conflictiva relación con la ley (institución, estructura o sistema). El ser humano debe recurrir a la mediación de instituciones para poder afirmarse como sujeto, pero la lógica institucional que se potencia cuando las instituciones se totalizan, pueden llegar a desplazar al ser humano, ocupando su lugar y eventualmente negándolo. En vez de asistir al desarrollo de instituciones, estructuras o sistemas al servicio del ser humano, nos encontramos de manera extendida en el espacio y en el tiempo, con seres humanos al servicio de las instituciones: en lugar de instituciones para el ser humano, seres humanos para las instituciones.

La globalización en cuanto totalización del mercado, la posmodernidad en cuanto verdad de la modernidad, recurriendo al argumento de la crisis de los grandes relatos, desplaza su relato universalista y emancipatorio, para imponer el nuevo relato anti-universalista y anti-emancipatorio. El capitalismo deja de ser utópico para convertirse en cínico y nihilista, provocando en su emergencia la resistencia de históricos fundamentalismos, a los que demoniza sin discernimiento, para justificar e invisibilizar el fundamentalismo de su lucha antifundamentalista. La globalización, la posmodernidad y el fundamentalismo de la modernidad, provocan el *grito del sujeto*, a partir del cual, la afirmación de la humanidad como sujeto, es percibida como necesaria y como posible. El *sujeto* es entonces identificado como la trascendencia inmanente a las instituciones, estructuras y sistemas, en tensión con las cuales apunta a su afirmación a través de la crítica y superación de históricos efectos de negación derivadas de la totalización de las mismas.

Delimitación conceptual

El problema teórico común a los tres primeros paradigmas elegidos radica en la identificación del pueblo como *sujeto de la liberación*, problema que se ve sobredeterminado por el de su identidad como sujeto del filosofar (Kusch) o el de su articulación con el mismo (Roig, Dussel). La mayor precisión del análisis de clases ha puesto en claro la ambigüedad categorial de la noción de pueblo, la que en la proyección práctica de su invocación ha despejado el camino a las formas hegemónicas del populismo latinoamericano, orientadoras de la frustrante experiencia histórica de la movilización sin transformación, frustración que ha alcanzado sus límites en el recrudescimiento y consolidación de prácticas y estructuras de opresión.

Apenas nos asomamos, como lo hemos hecho, a las argumentaciones por las que los autores elegidos identifican al pueblo como sujeto de la liberación, podemos comprender que las reservas teórico-prácticas arriba señaladas, los alcanzan con acentos de distinta intensidad.

En el esbozo de una aproximación crítica, resulta pertinente señalar que la clave geocultural, en la que hace base el planteamiento de Kusch, no puede exhibirse como fundamento de ninguna identidad¹¹, particularmente si se quiere pensar en el sujeto de la liberación latinoamericana, dado que la radical diversidad geográfica de América Latina se profundiza y multiplica en las resultantes síntesis geoculturales.

Por otra parte, el “estar” pensado como alternativa al “ser” de la filosofía occidental dominadora, aún en el caso que no fuera un mero postulado sino producto de la experiencia del “ethos” del “pueblo”, no presenta un claro perfil de liberación. Eso por dos razones: en primer lugar, el “estar” comporta una cuota particularmente fuerte de pasividad, por lo que a lo sumo podría proyectarse en una forma de liberación interior en la configuración de una suerte de es-

10 Cfr.p.e. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

11 M. Sambarino, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas, 1980.

toicismo y, en segundo lugar, lingüísticamente hablando, tal cual queda manifiesto en algunas lenguas modernas, está tan involucrado en el “ser” que, solamente a través de recursos muy artificiales puede ser no solamente separado, sino contrapuesto al mismo. Cabe señalar también las serias resistencias que inevitablemente despierta una propuesta de hacer filosofía, en el sentido activo del filosofar, tomando como exclusivos antecedentes determinantes no solamente de su legitimidad y autenticidad, sino presuntamente de su validez, a los modos simbólicos de la sabiduría popular. Sin desconocer el lugar que puede corresponderle a la sabiduría popular, ya sea como objeto, ya en alguna forma como un ingrediente más en la constitución del sujeto del filosofar, lo que no resulta admisible es pretender hacer filosofía al margen del tejido crítico de la propia tradición filosófica, pretensión que parece no sostenerse en el ejercicio concreto del presuntamente nuevo y liberador filosofar. En este aspecto, parece además oportuno señalar que las formas de la sabiduría popular cumplen sin duda un papel expresivo de la realidad humana que las produce, así como también configuran una parte sustantiva del tejido que da cohesión a la misma, pero ellas carecen generalmente del perfil crítico y particularmente auto-crítico que corresponde al discurso filosófico, el cual aunque lateralmente pueda ser vehículo de expresión y cohesión, en su especificidad lo es de explicación y comprensión. Escasamente podría alcanzar la condición subjetiva de la liberación, el agente colectivo que no hubiera alcanzado como mínimo el nivel de explicación de los procesos objetivos, entre los cuales cuenta el de su propia producción y que en el marco de la comprensión globalizadora no fuera capaz de la crítica y la autocrítica que permiten rectificar la interpretación proporcionándole mayor eficacia a la acción.

Acotar críticamente los planteos de Roig no resulta sencillo, habida cuenta de la complejidad de su proyecto de investigación en curso, que integra sin desmerecimiento de su especificidad lo historiográfico y lo filosófico. La constitución de un sujeto de la liberación latinoamericana, se produce como a través de diversas mediaciones entre el sujeto (colectivo) de la praxis y el sujeto (individual) del discurso. Aceptada la posibilidad efectiva o eventual de un sujeto de sujetos de carácter colectivo, se plantea el problema de su articulación –mediaciones mediante– con el sujeto individual del discurso: la referencia a las medicaciones apuntan a superar la aparente dualidad sujeto colectivo de la praxis- sujeto individual del discurso, en una afirmación de *sujetividad* que es la de un sujeto colectivo, un *nosotros*, en cuya emergencia aquella presunta dualidad, resulta de alguna manera superada. Roig rechaza a título expreso la tesis según la cual el sujeto individual puede constituirse lisa y llanamente en representante o intérprete del sujeto colectivo: tal ha sido justamente la paradoja del discurso populista, en el que la pretensión de representar los intereses del pueblo –descontada la peculiar indefinición del mismo– no ha hecho otra cosa que defender los intereses de clase del titular del discurso, contribuyendo a través de su instrumentación a que el pueblo reforzara en sus praxis objetivas, a contramarcha de sus intereses e intenciones, las vigentes estructuras y procesos de opresión. La articulación de una *sujetividad* emergente, relativiza toda eventual pretensión de *representación* en relación a la *participación* como idea reguladora en ese proceso de auto-afirmación colectiva.

Otra dificultad está dada en la búsqueda de la consolidación de un proyecto de liberación (cara intencional de un sujeto de la liberación) a través del relevamiento historiográfico de discursos liberadores emergentes en otros contextos históricos. En la base última de esta cuestión hay una dificultad teórica genérica que afecta a toda postulación emergentista hasta el presente: la ineficacia en la explicación de la novedad de lo nuevo. No obstante, los límites de la explicación no deben operar totalizándose y negando las evidencias de la novedad. Aceptada la patencia de la novedad, lo cual no implica caer en el irracionalismo, sino ser consciente de los límites de la razón, se puede abrir la interrogante que someta al tribunal de la duda el presunto sentido liberador de los proyectos: si tales discursos tuvieron un sentido (al menos

subjetivo y tal vez objetivo) de liberación para determinados actores sociales en el marco de un determinado contexto histórico, puede tal vez sostenerse que en tanto no instituidos, mantienen una vigencia y una validez instituyente al ser reapropiados y resignificados desde las nuevas condiciones para la afirmación de *sujetividad*.

Resulta particularmente complejo en una elaboración de este tipo, evitar los vicios de la más tradicional filosofía de la historia. Desde que la práctica historiográfica efectúa el esfuerzo por relevar discursos “emergentes” y discontinuos, así como de ubicarlos en su significación ideológica con el uso de las herramientas de la teoría de las ideologías; el salto por el que la práctica filosófica trataría de movilizarlos como fundamentos para un nuevo proyecto en ciernes, podría conferirles una continuidad y una unidad de sentido que no se compadece con la objetividad de hechos y procesos. Por cuanto el proyecto es la cara intencional del sujeto, la consecuencia de la continuidad y unidad de sentido eventualmente conferidas desde nuestro presente, podrían estar dadas por la concepción de un sujeto que atraviesa las determinaciones históricas de un modo, que en última instancia podría ser hegeliano, aunque se apuntara a distinguirlo como abierto a lo posible, auroral y expresión de una dialéctica de liberación, frente al espíritu absoluto clausurado por la necesidad, vespertino y expresión de un estadio paradójicamente último de la dialéctica de opresión absolutista e imperial.

No obstante, no encontramos en Roig una *filosofía de la historia*, sino una *filosofía en la historia y desde la historia*, esto es la *filosofía latinoamericana*. Ella se relaciona críticamente con aquella filosofía de la historia imperial, asumiendo en esa perspectiva la serie de emergencias discontinuas decodificadoras de las formas hegemónicas del discurso imperial, entre las cuales cuentan significativamente, filosofías de la historia como la de alguna manera explícita *filosofía bolivariana de la historia*. Asumir esas emergencias decodificadoras desde cada presente, es afirmar siempre un *sujeto empírico* que por la conciencia de esa condición, queda libre de toda sospecha de ontologismo hegeliano, constituyéndose en cambio en el protagonista de una fuerte historicidad en la que la apertura a lo posible es la perspectiva de discernimiento frente a la totalización clausurante de lo necesario.

Desde su relectura de Marx, Dussel ha rechazado la ubicación que la crítica especializada le había adjudicado en el seno del populismo. Aunque no es claro que Dussel haya levantado esta observación en todas sus implicaciones, resultan muy atendibles su propuesta y su empeño en el desarrollo de un análisis no populista de la llamada cuestión popular. Ella es simplemente la otra cara conceptual de la cuestión del sujeto de la liberación identificado como el pueblo “pobre” latinoamericano.

A nuestro juicio, las credenciales con las que Dussel había procedido a la identificación del sujeto de la liberación justificaban una serie de observaciones. La interrogante fundamental es la que acusa recibo de la radical exterioridad con la que Dussel parecía pensar a tal sujeto. En cuanto ese pueblo “pobre” latinoamericano es ubicado en la marginalidad de la periferia, queda localizado en la exterioridad de la exterioridad. Aceptada en principio la exterioridad del pueblo en cuanto trabajo vivo respecto del capital, lo que no puede aceptarse es la tesis de la exterioridad del pueblo respecto del mismo sistema histórico. Esta última exterioridad no puede aceptarse ni siquiera respecto del sector más marginal del pueblo, en el que la determinación defectiva de “pobre” se presenta como particularmente identificatoria. La exterioridad de los grupos marginales respecto del sistema de producción no es respecto del sistema histórico en cuanto es al interior del mismo que se ha producido y determinado estructuralmente su marginalidad. Lo que no es aceptable para los sectores marginales, lo es menos aún para aquellos que de hecho como trabajo vivo constituyen la fuente de producción y transferencia de valor. En definitiva, es en la interioridad del sistema histórico que la palabra “pueblo” tiene una efectiva significación que habrá que determinar a través de un exhaustivo análisis de su contrapartida factual. En esta lectura, la posición dusseliana podría quedar prisionera de la

apuesta teórica según la cual, la exterioridad se presenta como la única alternativa de transformación de la totalidad opresora del sistema capitalista vigente: la totalidad solamente puede ceder frente a la exterioridad.

En el marco de esa concepción teórica, la concepción dusseliana del sujeto de la liberación podría recaer en un ontologismo sustancialista, presentando al pueblo como fundamento del sistema histórico, como fundamento de su ruptura y transformación, como sujeto que funda la continuidad en la formulación de un nuevo sistema histórico y, en consecuencia, con un estatus meta-histórico o supra-histórico de inevitable condición metafísica.

Las recientes explicitaciones dusselianas en términos de discernimiento entre el actor y el sujeto, identificado éste último como trascendentalidad inmanente al sistema, parecen disipar la eventual pertinencia de las anteriores observaciones.

Menos relevantes son las observaciones que podrían motivar tanto la articulación como la función de la filosofía (de la liberación) en su pretendido religamiento con el “bloque social” de los oprimidos. En este problema Dussel integra al conjunto de su propuesta las argumentaciones gramscianas que señalan el papel de los intelectuales orgánicos en relación con el bloque histórico en una formación social dada. Las dificultades inherentes al planteamiento gramsciano deben ser reformuladas aquí en una nueva clave.

En cuanto al planteamiento de Hinkelammert, la eventual crítica podrá focalizarse sobre la pretensión de *trascendentalidad inmanente* del *sujeto*, que como ha sido señalado, es explícitamente compartida por Dussel. Ciertas lecturas analíticas probablemente no aceptarán esta síntesis superadora de inmanencia y trascendencia. La perspectiva de Hinkelammert es fuertemente dialéctica y por lo tanto supone que la afirmación de la humanidad como sujeto supone la afirmación de la realidad como totalidad, lo cual implica discernir y rectificar lógicas institucionales, sistémicas o estructurales que amenacen colapsar la racionalidad reproductiva de la realidad, que se constituye en criterio para cualquier otra racionalidad.

SUJETO Y DEMOCRATIZACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN¹

La filosofía latinoamericana y la cuestión del sujeto

El que identifico como paradigma fuerte de la filosofía latinoamericana, fundamentado y desarrollado en su intrínseca articulación con la historia de las ideas en América Latina en el conjunto de la obra de Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-), adquiere una específica pertinencia en el contexto posmoderno de la globalización de las relaciones mercantiles totalizadas que se condensa en la tesis de la muerte del sujeto.

Resulta el mismo convergente en este como en otros asuntos, con el que identifico como paradigma radical de la teoría crítica en América Latina, que en la articulación también intrínseca, ahora entre economía y teología, es fundamentado y desarrollado a lo largo de la obra de Franz Joseph Hinkelammert (Emsdetten, 1931-).

Se trata de dos programas de investigación en curso de desarrollo desde América del Sur y América Central respectivamente, que no obstante matrices disciplinarias diferentes, resultan convergentes. Desde las condiciones de producción y reproducción de la vida en nuestra América, asumen las líneas analítico-normativas de la modernidad occidental para proceder a una crítica de sus fundamentos, desarrollos e implicaciones. La misma es efectuada con independencia de la perspectiva crítica de la posmodernidad desde que se articula desde el *pathos* y el *ethos* de las condiciones histórico-sociales latinoamericanas, además de anticiparla en el tiempo, con puntos de vista críticos de la modernidad, que alcanzan de pleno derecho también a la posmodernidad en su identidad de profundización y globalización nihilista de la modernidad.

Poner estos dos paradigmas en relación, no supone desdibujar sus perfiles sino potenciar sus aportes en la construcción de perspectivas analítico-crítico-normativas alternativas a las de la globalización hegemónica.

Paralelamente y probablemente con desconocimiento recíproco, en textos fundantes de la década de los ochenta del siglo pasado, preludiados por otros interesantes aportes, la cuestión del sujeto ha sido puesta por los autores de referencia en un primerísimo plano: *Teoría y crítica*

1 Versión corregida del texto correspondiente a la ponencia presentada en el I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, Mesa 1 "Globalización y resistencia", organizado por el Ministerio de la Cultura y el Consejo Nacional de la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela, Caracas y resto del país, 6-12 de julio de 2005. Publicado en *Racionalidad, utopía y modernidad*. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert, E. Fernández y J. Vergara (Editores), Editorial Universidad Bolivariana, Santiago, Chile, 2007, 11-30.

del pensamiento latinoamericano (1981) de Arturo Andrés Roig y *Crítica a la razón utópica* (1984) de Franz Joseph Hinkelammert.

No deja de llamar la atención la manifiesta vinculación, ya desde el título de las obras citadas, con el ilustre e ilustrado antecedente de Immanuel Kant que, valga la redundancia, ilustra con especial vigor el proyecto de la modernidad.

El sujeto, tanto en el programa de la filosofía latinoamericana de Roig como en el programa de la teoría crítica de Hinkelammert, se definirá en relación y tensión con el sujeto trascendental de Kant: como sujeto empírico e histórico en la perspectiva de Roig, como sujeto viviente y por lo tanto como trascendentalidad inmanente a las estructuras, sistemas e instituciones vigentes, en la de Hinkelammert.

Asumir la perspectiva de la filosofía latinoamericana a través de la historia de las ideas en América Latina, supone considerar tanto los comienzos como los recomienzos de aquella. Según Roig, unos y otros, tienen lugar cuando cobra presencia el *a priori* antropológico, es decir la situación en la cual un sujeto empírico e histórico se tiene a sí mismo como valioso y tiene por valioso el conocerse por sí mismo. Esta objetivación por la cual la subjetividad se resignifica como *sujetividad*, implica reconocer a la expresión en América Latina de la teoría crítica que hemos señalado, la condición de un *recomienzo* que sin perder su perfil e identidad, aporta a la constitución del sujeto, fundamento categorial e histórico de las alternativas a la globalización posmoderna articulada sobre la tesis de la muerte del sujeto.

El sujeto: de la modernidad a la posmodernidad

Que el hombre es sujeto, es una convicción humana que nace con la modernidad o, si se quiere, la modernidad se fundamenta en esa convicción.

Con Descartes en el siglo XVII, el sujeto de la modernidad alcanza un estatuto metafísico: es el *ego cógito* (yo pensante) que se siente amo y señor respecto de toda alteridad identificada como naturaleza o corporalidad no pensante. El moderno sujeto sustancial metafísico cartesiano, apuesta a partir de intuiciones racionales fundantes a su capacidad analítico-sintética, para convertirse en el creador de un mundo a la medida de sus necesidades, intereses y cogitaciones: el *ego cógito* se ha apropiado sustancialmente del lugar de Dios.

En el mismo siglo, el cartesiano John Locke, traduce este sujeto metafísico en clave económico-política. El *ego cógito* se transforma con Locke en el propietario, *homo economicus*, individuo poseedor-calculador, que sobre el cálculo egoísta de sus intereses conforma el orden político, para asegurar su propiedad frente a la alteridad de quienes pudieran amenazarla. El sujeto político es producto de la trascendentalización desde la esfera económica a la esfera política de los intereses del sujeto económico, por lo que la lógica del poder político que desplegará con pretensión de legitimidad es particularista o universalista excluyente: el poder político al servicio de los propietarios y de la propiedad como valor de fundamentación última y por lo tanto, contra quienes la amenacen en su definición actual o en sus posibilidades futuras de desarrollo.

En el siglo XVIII, con Kant, esta figura burguesa de lo humano se trascendentaliza en la condición del sujeto trascendental. El sujeto trascendental es el legítimo ordenador del mundo, legitimador del conocimiento, de la acción moral, así como del proyecto histórico-político de una historia universal cosmopolita.

Con Hegel, en el siglo XIX, el sujeto trascendental kantiano es desplazado por el espíritu absoluto. Ello supone una tensión entre historicismo y ontologismo, en que el segundo parece dominar sobre el primero, de manera tal que los pretendidos sujetos políticos e históricos empíricos, no son más que la mediación visible a través de la cual tiene lugar el ejercicio de la astucia de la razón de aquél fundamento absoluto. Para Hegel, su filosofía expresa el momento

del autoconocimiento y reconciliación del espíritu absoluto, lo cual supone que la historia ha llegado a su fin, consagrando la sociedad burguesa y el absolutismo como síntesis pretendidamente final de lo humano.

También en el siglo XIX, Marx sustituye el ontologismo por el estructuralismo, poniendo al historicismo en una nueva tensión. Los sujetos, históricos y políticos, se definen ahora estructuralmente y su lucha política tiene entonces dimensión estructural; se llama lucha de clases. La burguesía ocupa el lugar de la dominación, el proletariado el de la emancipación. El proletariado es entonces identificado como el sujeto histórico-político revolucionario, por cuya acción transformadora hacia la sociedad sin clases, se realizará finalmente un universalismo concreto, por el que tendrá lugar el comienzo de la efectiva historia humana, es decir un orden planetario incluyente sin explotación del hombre por el hombre.

El siglo XX fue un campo de luchas en que, entre otras se pueden hacer visibles todas las tensiones histórico-teóricas aquí reseñadas. Luego de una revolución socialista que construyó su mundo a su imagen y semejanza, asistimos a su colapso por fracaso o por derrota, en el contexto de una revolución capitalista, en que “*la paz perpetua*” eje de orientación de la modernidad ilustrada, ha sido sustituida por la “*guerra infinita*”, orientación del poder de dominación en la posmodernidad anti-ilustrada.

Esta revolución capitalista es global. El sujeto histórico y político que la ha impulsado y la mantiene en curso, ha intentado invisibilizarse tras la racionalidad del mercado como pretendido orden natural y legitimarse en términos de la ética cristiana por su deformación y transformación en ética del capitalismo: de “*el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios*” a “*el individuo calculador-poseedor obra bien y deja el resultado en manos del Mercado*”. Pero los buenos resultados del Dios-Mercado, para las grandes mayorías del planeta se alejan a pasos agigantados, por lo que el capitalismo utópico se desmascara como capitalismo nihilista y cínico: no hay alternativa. Los sujetos del poder histórico y político del orden global vigente, no pueden entonces evitar hacerse visibles: sujetos imperiales en cuya constitución se articulan los poderes económico-financieros y político-militares, imponiendo la guerra como la política por otros medios.

Para las grandes mayorías que no desempeñan papeles visibles en los escenarios locales o globales del poder, cuya aspiración es a que el sistema de poder en lugar de estar al servicio de su exclusión, se oriente a la afirmación inclusiva de su dignidad humana, “sujeto político” y “sujeto histórico”, son ideas reguladoras de significación práctica, estratégica y táctica, funcionales a su articulación como contrapoder, que permita interpelar con sentido y eficacia los escenarios, sistemas, actores y operadores del poder que los excluyen.

Sea localmente, sea globalmente, el referente de un *sujeto popular* como *sujeto político* e *histórico*, en el contexto de nuestra posmodernidad posautoritaria y posttransicional, en la medida en que se articule desde los excluidos y los solidarios territorializados, aparece como perspectiva de articulación y activación que no obstante inevitables mediaciones, puede ser capaz de someter al mercado al criterio de la vida digna de los seres humanos sin exclusiones.

La constitución del sujeto en el contexto de la globalización: los aportes de la filosofía latinoamericana y la teoría crítica en América Latina

Hemos hecho nuestro el discernimiento entre globalidad, globalización y globalismo planteado por Ulrich Beck². Por globalidad se entiende un mundo interconectado. Que vivimos en un mundo global, ya era claro para Marx y Engels en su “Manifiesto Comunista” de 1848, así

2 U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 27-32.

como lo era también el protagonismo de la burguesía europea en la construcción de ese orden global planetario. Por globalización, puede entenderse la forma actual de la globalidad cuya extensión e intensidad afirman su irreversibilidad. Por globalismo, debe entenderse en cambio a la ideología que sobredetermina a la globalización en curso como figura actual de la globalidad, a través de una pretendida superación de la política y su definitiva sustitución por la economía. El “no hay alternativas” se torna más agresivo en la actual fase del capitalismo nihilista y cínico, que en la anterior fase del capitalismo utópico. En efecto en cuanto la falsedad de las promesas de la “mano invisible” se hizo visible, se abandonó la negación de las alternativas por la promesa de la utopía del mercado totalizado como óptimo asignador de recursos universalmente incluyente a futuro, por la negación fundamentalista, que sin la promesa de un mundo mejor, se legitima frente a los fantasmas del fundamentalismo y el terrorismo que provoca en su emergencia, consolidándose como lo real y racional frente a lo cual no hay alternativas.

El aporte de la perspectiva de la filosofía latinoamericana a la constitución del sujeto, opera en sintonía con las expresiones de afirmación del *a priori* antropológico en América Latina, desde el auto-reconocimiento y la auto-afirmación de sujetos empíricos e históricos, en la perspectiva de la afirmación de la historicidad y la contingencia como discernimiento crítico y constructivo del relato de la naturalización y la necesidad del globalismo nihilista hegemónico.

Convergentemente, el de la teoría crítica en América Latina, en su articulación como recommienzo de esta perspectiva analítico-crítico-normativa de pensamiento, aporta centralmente a la constitución de aquellos sujetos empíricos e históricos, desde el discernimiento del sujeto como trascendentalidad inmanente a las estructuras totalizadas de la racionalidad mercantil en el énfasis del globalismo nihilista. También en el discernimiento de su pretendido realismo como utopismo anti-utópico, en la fundamentación del realismo en política como arte de lo posible por la crítica a la razón utópica y por la crítica a la pretendida identidad democrática de las formas de convivencia, a través del señalamiento de los derechos humanos de la vida inmediata concreta como criterio para los derechos humanos construidos sobre la referencia de relaciones de producción, sea las efectivamente vigentes o sea las que puedan pretenderse como alternativas.

El realismo en política como arte de lo posible, es condición de la definición de estos sujetos empíricos e históricos como sujetos políticos con capacidad de operar desde el contexto de la naturalización economicista en la perspectiva de su historización. El criterio democrático de referencia en su afirmación, habilita como condición necesaria el protagonismo del ser humano como sujeto, tanto en los procesos de transformación como en los resultados siempre provisionales alcanzados a través de los mismos.

Estos sujetos históricos y empíricos que desde la condición de sujeto como trascendentalidad inmanente a las estructuras, emergen en procesos de auto-reconocimiento y auto-afirmación, desde que son negaciones explícitas del sujeto universal abstracto occidental hegemónico y por lo tanto del universalismo abstracto, constituyen a través de la afirmación de sus particularidades, perspectivas de fundamentación para la construcción de un universalismo concreto. Se entiende por tal aquél que en lugar de construir la universalidad por la trascendentalización de una particularidad con la consecuente negación de las otras, se construye por la afirmación y reconocimiento de todas las particularidades cuyas diferencias no signifiquen la consagración de asimetrías.

Democracia, democracias y democratización en América Latina

Entenderemos por “Democracia” un orden de convivencia en que todos pueden vivir, no porque el crimen no sea posible, sino porque no esté legitimado. Respecto a la construcción de

este orden de convivencia, ha sido caracterizada como “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”³. Este criterio y perspectiva de construcción vale igualmente para todos los espacios: íntimo, familiar, privado, público, local, nacional, regional, continental y mundial o global.

También entenderemos que la conflictiva y nunca acabada construcción del orden democrático o de *la Democracia*, así entendida, es la cara complementaria de la conflictiva y nunca acabada constitución del ser humano (persona, comunidad, sociedad, humanidad) como sujeto. Construcción de *la Democracia* como un orden de convivencia con la identidad aquí señalada y constitución del ser humano como sujeto, o más brevemente, constitución del sujeto, al mismo tiempo que se suponen como condiciones de posibilidad en estricta reciprocidad y por lo tanto se potencian en términos de posibilidad histórica, se marcan límites y por lo tanto se bloquean, con idéntica reciprocidad en términos de plenitud y por lo tanto de imposibilidad utópica. Esto dicho en la perspectiva de que la plenitud del ser humano como sujeto supondría su autónoma afirmación más allá de cualquier orden y, recíprocamente, la plenitud de un orden de convivencia podría implicar teóricamente el acotamiento del ser humano a los límites del orden de convivencia, de modo que del sujeto como trascendentalidad inmanente a estructuras, sistemas e instituciones, quedaría puesta en cuestión la condición de trascendentalidad que hace esencialmente a su condición de sujeto.

Un orden democrático, entendido como un orden de convivencia en el que todos pueden vivir, no porque el crimen no sea posible, sino porque no esté legitimado, cuya construcción se presenta a todas luces como “conflictiva”, también se presenta como “nunca acabada”.

Esto puede implicar suponer que la legitimación del crimen, tanto intencional como estructural, es un dato permanente en la construcción histórica de este orden hasta el presente, que en la mejor hipótesis puede ser superado a futuro, con lo cual el orden democrático, así concebido y realizado será la mayor aproximación históricamente posible a la plenitud utópica imposible de un orden de convivencia en que el crimen no sería posible. También, en un perfil más bajo, puede implicar suponer que no solamente el cometer crímenes, sino también procurar legitimarlos es condición humana, por lo que la plenitud utópica imposible sería la del orden democrático tal como lo hemos definido, de manera que las perspectivas analítico-crítico-normativas en “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”, serán siempre necesarias para señalar, discernir y buscar superar tanto los crímenes que se cometen, como la pretensión de su legitimidad operada por diferentes mecanismos, procesos o relatos de legitimación.

En una u otra hipótesis, sea *la democracia* un orden en el que el crimen no es posible o en el que siendo posible no está legitimado, siempre se tratará de un “*orden deseado*” desde la experiencia de vida en las democracias realmente existentes en los distintos espacios y tiempos hasta hoy, en que para los crímenes que han sido siempre posibles se han construido relatos de legitimación. Un especial interés tienen aquellos crímenes que se han cometido o legitimado, o cometido y legitimado en nombre de *la Democracia*.

Para democratizar las democracias en referencia a la idea reguladora de *la Democracia*, tal como la hemos caracterizado, se trata de intervenir como sujetos sobre el orden de convivencia efectivamente existente, en la perspectiva sea de aproximación, sea de realización de un orden de convivencia en que el crimen no esté legitimado y, muy especialmente, que no lo esté en nombre de *la Democracia*. Esto hace a la sustantividad del orden democrático en tanto orden de convivencia, como criterio y última instancia de los procedimientos que hacen a la democracia en cuanto forma de gobierno. Sin negar la relevancia de los aspectos procedimentales que deben ser afirmados y desarrollados en los términos de una racionalidad comunicativa

3 N. Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

en lo que la misma implica en la construcción de la democracia como un orden universalista inclusivo, los aspectos sustantivos que tienen que ver con la posibilidad de la vida digna de todas y todos sin exclusiones en los términos de una racionalidad reproductiva, constituyen la última instancia para aquellos.

Dicho en breve, no se legitima una democracia definida sobre sus lógicas procedimentales, si las mismas resultan objetivamente legitimadoras de los crímenes que intencional o estructuralmente pudieran cometerse al interior del orden de convivencia, especialmente de aquellos que se cometen y/o pretenden legitimarse en nombre de *la* Democracia. En esa hipótesis la racionalidad procedimental vigente estaría respondiendo a la lógica del cálculo de vidas, según la cual es necesario sacrificar algunas vidas para que otras vidas sean posibles, por lo que en lugar de tratarse de un orden universalista inclusivo, estaríamos en presencia de un orden particularista o de un universalismo excluyente y por lo tanto, no democrático. La posibilidad de la vida digna de todos y todas sin exclusiones es el criterio sustancial que en términos de racionalidad material y reproductiva constituye la referencia para la racionalidad formal y comunicativa de los procedimientos. En suma, dicho desde Kant y más allá de él: en la construcción de un orden pretendidamente democrático, la racionalidad formal - procedimental sin la racionalidad material -reproductiva que supone la posibilidad de la vida digna de todos y todas sin exclusiones, es ciega y es vacía.

Democratizar las democracias existentes en relación a *la* Democracia como idea-valor reguladora, es una orientación de amplio consenso tanto en los países de la región como en el resto del mundo. Pero tras el aparente consenso, asoma un fuerte disenso relativo al modo de entender *la* Democracia como idea-valor reguladora, esto es las diferentes y contrapuestas utopías democráticas que dan base a perspectivas divergentes de democratización.

En el fin de siglo, en el mismo contexto en que Fukuyama ponía en circulación la tesis del fin de la historia, Huntington "*proclamaba que el debate en torno a la democracia había finalizado, ya que era casi total la adhesión a la visión schumpeteriana*"⁴ que reduce la democracia a forma de gobierno y a los procedimientos por los que los miembros de la elite gobernante compiten por el voto popular. Las tesis de Fukuyama y Huntington son convergentes en lo que a la democracia se refiere. De esa convergencia teórica debe destacarse el acento normativo en términos de la normatividad de lo fáctico: el ser coincide con el deber ser, lo real es lo racional y lo racional es lo real. La versión schumpeteriana de la democracia es la que definitivamente parece imponerse en el contexto del fin de la Guerra Fría por el nuevo escenario del poder uni/multi polar. *La* Democracia ya está realizada en la historia y en nombre de esta facticidad cuyas posibilidades a futuro pasan por su perfeccionamiento, solamente se perciben como legítimas alternativas dentro de la lógica procedimental, declarándose irreales, utópicas y antidemocráticas, alternativas que lo fueran más que a los procedimientos concretos, al sentido o espíritu que los anima. En esta perspectiva hegemónica, democratizar la democracia pasa por profundizar la lógica y el espíritu de los procedimientos vigentes que en el aislamiento politicista de la democracia como régimen de gobierno implica una aparente desconexión con las estructuras profundas de la realidad social, a través de la cual oficia realmente en la perspectiva de su reproducción y consolidación. La procedimentalidad democrática, que no parece implicar otras orientaciones de valor que las específicamente democráticas no obstante el poder del pueblo parece haber migrado hacia los partidos y candidatos electos, resulta en los

4 L. Sala de Tourón, "Democracia, un tema prioritario en América Latina", en *América Latina: historia, realidades y desafíos* (Coordinadoras: N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos), UNAM, México D.F., 2006, pp. 419-440, p. 420. Lucía Sala, señala en este trabajo, que en América Latina, lejos del pretendido consenso en la versión procedimentalista schumpeteriana de la democracia representativa, el debate está abierto desde distintas perspectivas teóricas y experiencias sociales y políticas que ponen el acento en los aspectos sustantivos y en aquellos procedimentalmente participativos.

hechos funcional a la reproducción de las estructuras vigentes y sus valores de fundamentación última, a tal punto que cuando se despliegan comportamientos sociales y políticos con sentido y capacidad de transformar aquellas estructuras y valores, las democracias se declaran en estado de excepción en nombre de *la Democracia*.

Las perspectivas alternativas, ponen el acento en la sustantividad de la vida digna sin exclusiones y en la procedimentalidad de carácter participativo que conviene a la afirmación de aquella sustantividad. El acento en la posibilidad de vivir con dignidad de todos y cada uno de los seres humanos involucrados en el sistema de convivencia, en cuanto sustantividad democrática, pone en cuestión las estructuras vigentes y sus valores de fundamentación última, en el grado en que unas y otros bloquean la posibilidad de realización de la sustantividad democrática. El pueblo social se activa como pueblo político en la perspectiva de afirmación de esta sustantividad, desplegando una procedimentalidad participativa. En esta perspectiva, democratizar la democracia, supone poner en cuestión tanto las estructuras vigentes y los valores de fundamentación última, así como la procedimentalidad vigente en cuanto su lógica, sentido o espíritu sea la salvaguarda de tales estructuras y valores respecto de las demandas de los afectados en su posibilidad de vivir dignamente, por la totalización de estas bajo el amparo de aquélla. Se trata por lo tanto de procurar desarrollar procedimientos cuya lógica, sentido o espíritu ponga a la vida digna de todos y cada uno de los seres humanos sin exclusiones como criterio para la afirmación, reproducción o transformación de las estructuras.

Nuevos autoritarismos y nuevas democracias

En América Latina, tomando el sentido de los términos con gran latitud, el autoritarismo ha tenido mayor presencia en el tiempo y en el espacio que la democracia. Tal vez nunca antes como ahora la democracia, en cuanto régimen político, fue tan omnipresente en los espacios latinoamericanos. No obstante las democracias de la transición de siglo y de milenio, especialmente en el Cono Sur de América Latina, son posautoritarias en relación a un autoritarismo de nuevo tipo instalado en la región en la década de los setenta del siglo pasado. Esos autoritarismos, con sus diferencias en cada país, instalados a través de golpes de Estado también diferentes, tuvieron con diverso éxito una pretensión refundacional de las respectivas sociedades nacionales. Emergieron como revolución contrarrevolucionaria frente a la amenaza del fantasma del comunismo que asolaba la región, declarándose como democracias en estado de excepción hasta tanto el peligro para *la Democracia* pudiera ser neutralizado y, salvado el espíritu de las instituciones democráticas, las mismas pudieran ser restauradas. La amenaza aparentemente incontenible para las instituciones democráticas, más que a ellas era a su espíritu, es decir a las estructuras sociales vigentes y sus valores de fundamentación última: la propiedad privada y el contrato. Incapaz de contener la amenaza al espíritu de las instituciones democráticas desde ellas y dentro de sus límites, la única manera de salvaguardarlo era a través de la flagrante violación de las instituciones así como de los derechos humanos de los que eran visualizados como enemigos de su espíritu, esto es de *la Democracia*, espíritu que volvería a hacerse presente en su definición institucional una vez que fuera seguro que no habría de correr peligro en adelante. En esa lógica, las nuevas democracias, entendiendo por tal en un sentido amplio a las democracias posdictatoriales, no implicaron novedad en el sentido fuerte de más y mejor democracia, sino que la restauración de las instituciones, cuando la misma tuvo lugar sin ningún enclave institucional de cuño autoritario, más que la preservación de su espíritu, significó su profundización.

Dicho en titulares, si la novedad de los autoritarismos de nuevo tipo reside en su articulación como proyecto totalizante que lo singulariza como totalitarismo que se legitima como democracia en estado de excepción, la novedad de las nuevas democracias radica centralmente

en que el componente autoritario de tradicional presencia en América Latina, se ha transformado en totalitario.

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” han prohiado democracias de seguridad mercantil en las que los referentes transterritoriales de la lógica mercantil totalizada al amparo de la uni /multi polaridad del poder político, técnico, financiero y militar que impone la corriente principal del orden global en curso de extensión y profundización, desplaza con creciente violencia y visibilidad al referente sustantivamente democrático de la vida digna sin exclusiones de las poblaciones territorializadas, por lo que el mercado a través de sus mediadores globales, regionales y locales ha desplazado al pueblo del lugar de la soberanía.

Para procurar consolidar ese desplazamiento el autoritarismo ha operado una construcción de la subjetividad de la sociedad que ha abierto el camino a la operada por el globalismo y sobredeterminada por el politicismo, potenciándose la construcción de un *ethos* afin al perfil procedimental hegemónico de las democracias posautoritarias, en lo que significa de congelamiento de eventuales demandas por sustantividad democrática para las mayorías. El autoritarismo ha desarrollado una cultura del miedo a través de las prácticas del terrorismo de Estado con capacidad de penetrar al cuerpo de la sociedad en su conjunto, internalizando en el mismo los resortes subjetivos funcionales a los mecanismos autoritarios de la dominación, con fuerza tal que perdurarán más allá de la presencia en términos de definición dictatorial del poder autoritario. Convergentemente, la totalización de la matriz del mercado impulsada por el globalismo, construye una subjetividad social que sostiene y reproduce las relaciones mercantiles a través de un disciplinamiento que articula constructivamente el miedo a la exclusión y la responsabilidad por el éxito individual, que queda sobrelegitimada como responsabilidad por el bien común. Se suma potenciando a las construcciones de la subjetividad social del autoritarismo y el globalismo, la propiciada por la corriente principal de la politología y cierta izquierda intelectual, que construyó intelectualmente las transiciones de la dictadura a la democracia separando el análisis institucional del análisis estructural sesentista, en un énfasis politicista reductor de la democracia a instituciones relativas a un régimen de gobierno, con la consecuente invisibilización y salvaguarda del espíritu de dichas instituciones.

Democratización en la globalización: proyecto nacional e integración regional desde el sujeto como referente en la construcción de ciudadanía

Desde las democracias de seguridad mercantil en que el lugar de la soberanía ha migrado del pueblo territorializado al mercado desterritorializado, en claro alineamiento con la lógica de la globalización en curso, un proyecto nacional será de suyo alternativo y por lo tanto democratizador sobre los fundamentos de la sustantividad democrática que hacen a la vida digna sin exclusiones de ese pueblo territorializado.

Esto supone que frente a un mercado omnipresente y a un Estado cada vez más ausente en términos de protección social y cada vez más presente en términos de represión policial; el ser humano como sujeto negado, pueda activarse en una afirmación de *subjetividad* tal que signifique para su subjetividad la neutralización y superación de la impronta heterónoma sobre ella operada por las sobredeterminaciones del autoritarismo, el globalismo y el politicismo.

En una sociedad civil, no diseñada ni desde el Estado ni desde el mercado, sino producto de su autónoma construcción sobre el referente empírico, categorial y normativo del ser humano como sujeto, en cuanto que este es afectado en su “dignidad”, en el marco de un mercadocentrismo totalizado, puede advertirse la puesta en primer plano de la racionalidad reproductiva que hace a la posibilidad de la vida digna sin exclusiones como criterio de toda otra racionalidad.

La crisis de la matriz estadocéntrica, conjuntamente con la desprotección de la población territorializada, ha implicado la pérdida de la base de sustentación de la nación, que en el nuevo contexto mercadocéntrico puede encontrarlo en dicha población que se articula como sociedad civil y como nación ante los efectos de exclusión y desintegración provocados por el mercado transterritorial totalizado, pasivamente contemplados cuando no activamente contenidos por la acción policial del Estado.

La sociedad civil producto de su autónoma activación y organización como nuevo lugar de la nación aparece entonces como portadora de un proyecto nacional que deja de ser el de la clase dominante que se impone desde el Estado y se pone los ropajes legitimadores de lo nacional. Esta sociedad civil constituida por el pueblo social integrado por las plurales expresiones de la población territorializada que padecen asimetrías, desde la novedad de sus procesos de articulación, ampliación, profundización, activación y organización que lo configuran como pueblo político, en tensionales relaciones con el Estado y la sociedad política, procura transformarlos en mediadores con capacidad de acotamiento de la racionalidad mercantil totalizada, en lo que hace a sus lógicas transterritoriales así como a sus operadores localmente territorializados. Emerge así un renovado sentido de lo nacional, cuya racionalidad estratégico-táctica se articula sobre una fundante racionalidad práctica en el contexto en el que se inscribe.

La democratización sobre el referente de la sustantividad democrática, que bien puede identificarse como revolución democrática, que en el marco de los procesos de transición y consolidación democráticas hegemónicas, configura la contrahegemonía alternativa, en conjunción con la articulación de un renovado proyecto nacional, fundamenta un igualmente renovado proyecto de integración regional.

En lugar de integraciones regionales que se alinean en la lógica profunda de la globalización, con lo que no hacen más que potenciar su totalización; una integración regional alternativa, implica una institucionalidad integradora, cuyo espíritu suponga la afirmación de la satisfacción de las necesidades humanas en términos de dignidad de las poblaciones territorializadas, como criterio para acotar las necesidades de la lógica mercantil globalizada, a la que parecen responder fundamentalmente los proyectos hegemónicos de integración.

Si bien los nombres no hacen a la cosa, en el modo de expresarla de alguna manera la promueven, por lo que para nuestra integración regional en curso, frente al término mercadocéntrico “Mercosur” que hoy parece expresar una integración mercantil socialmente desintegradora, podría simbolizarse ese espíritu alternativo que desde la sociedad está pujando en sus procesos de definición, recuperando de manera actualizada la denominación “Unión Latinoamericana”, con la que el colombiano Torres Caicedo en su libro de 1865 confrontó con el panamericanismo de Blaine. Esta perspectiva y propuesta encuentra además sustentación, en que el latinoamericanismo, a diferencia del panamericanismo que es un regionalismo, es en cambio, un nacionalismo. Por ello, desde y para nuestra América, la integración regional puede y debe recuperar el sentido histórico profundo de integración de la nación latinoamericana, no desde los estados y sus gobiernos, sino desde los pueblos para los que estados gobiernos sean mediadores de su integración.

En tanto el nuevo lugar de la nación, del proyecto nacional y del nacionalismo, es la sociedad territorializada en proceso de autoafirmación, tanto los proyectos de carácter nacional dentro de las fronteras de cada Estado, como los de integración regional que trascienden esas fronteras, pueden encontrar en el latinoamericanismo y especialmente en su referente de la nación latinoamericana, una orientación reguladora para mejor resolver las tensiones y conflictos que siempre se darán en uno u otro espacio, así como para dirimir con el mejor posicionamiento posible en el nuevo contexto, sus relaciones con el panamericanismo y la eventual reformulación de su sentido.

El nombre “Unión Latinoamericana”, puede hoy de manera resignificada simbolizar una integración integradora, a través de una ética de la integración regional con sentido resignificado de integración nacional latinoamericana, capaz de acotar la lógica del mercado en lugar de someterse a ella, así como tampoco a la lógica imperial, que siempre está dispuesta a imponerla invocando la defensa de la libertad.

La democratización: entre el *topos* de las nuevas democracias y la utopía de *Nuestra América*

El referente regulador de la nación latinoamericana, ha encontrado una de sus expresiones paradigmáticas en *Nuestra América* de José Martí de 1891⁵.

Desde las nuevas democracias sistémicas, que tienden a consolidarse como *la Democracia*, totalizando un “*sistema*” conveniente “*a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”, *Nuestra América* provee los fundamentos de un pacto democrático fundante de democracias anti-sistémicas, capaces de quebrar esa totalización, discerniendo el talante autoritario-conservador que busca invisibilizarse y legitimarse tras un atuendo democrático-liberal. La democratización de las democracias es antisistémica en tanto busca “*afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”. La democratización de las democracias operada sobre el referente utópico de *Nuestra América* articula lo sustantivo de la democracia con lo procedimental. Al hacer “*causa común*” “*con los oprimidos*” marca su orientación (económica, política, cultural) incluyente. Al hacer de la causa de los “*oprimidos*” una “*causa común*”, propone un criterio transparente de bien común que enfatiza una sustantividad democrática, por la que el sistema antisistémico apuntará a superar las situaciones de opresión. Al postular “*la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros*”, establece los ejes procedimentales de una democracia participativa universal incluyente como alternativa a las tecnodemocracias delegativas, que hoy vacían de democracia a las democracias.

Nuestra América es además enfático en la centralidad del espíritu de las instituciones, por sobre la de las instituciones mismas: “*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*”. Si la cuestión ahora no es la de la independencia sino la de la democracia, o la democracia como condición de una “*segunda independencia*”⁶, el valor del cambio institucional estará supeditado a un cambio de espíritu por el que la democracia participativa universal incluyente con un sentido sustantivo de bien común, significará una revolución democrática y democratizadora de la democracia, así como una refundamentación de la unidad tanto dentro de los estados como en articulaciones sociales transterritoriales y entre los mismos estados.

Nuestra América es además un texto fundacional en términos de democracia, revolución y unidad, tanto culturalmente válido como vigente. Su validez reside en el valer de sus propuestas; su vigencia, en que esas propuestas válidas no han sido realizadas.

Nuestra América como expresión tiene una rica ambigüedad: habla de una América que pretendemos “*nuestra*” aunque no lo sea y por lo tanto de un pretendido “*nosotros*” eventualmente inexistente; desafía por lo tanto a la articulación de ese “*nosotros*” –construcción democrática por excelencia-, condición necesaria aunque tal vez no suficiente, para que esta América pueda ser realmente nuestra América. En esa rica ambigüedad se juega lo central de

5 Las citas de *Nuestra América* están tomadas de José Martí, *Obras Escogidas*, en tres tomos. Colección textos martianos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, pp. 480-487.

6 A.A. Roig, *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Pcia. de Córdoba, Argentina, 2003.

la función utópica de *Nuestra América*. Nos hace ver a “nosotros”, los latinoamericanos, cuán lejos estamos de la articulación de un tal vez inalcanzable “nosotros” pleno. Aún en la hipótesis realista, en los términos del realismo político como arte de lo posible, de la inalcanzabilidad de esa plenitud, -lo que implicaría generar los peligros de la ilusión trascendental-, nos permite discernir críticamente aquellos criterios, formas, instituciones, sistemas y procedimientos que ya de modo intencional, ya no intencionalmente, implican una orientación inversa a esa plenitud utópica; las que apuntan a la aceptación o a la consolidación de lo dado, propia del realismo dominante que se pliega a la normatividad de lo fáctico y que transforma en arte de lo posible, en arte de hacer posible lo necesario.

La democratización en el contexto de los fundamentalismos: del capitalismo utópico al capitalismo nihilista

En la modernidad, los metarrelatos contrapuestos y complementarios del “mundo libre” y el “campo socialista”, se legitimaban uno frente a otro, por su pretensión emancipatoria y universalista.

En la posmodernidad, donde el “mundo libre” en cuanto orden de las libertades del mercado se ha globalizado; el nuevo metarrelato nihilista antiuniversalista y antiemancipatorio propio del desplazamiento del capitalismo utópico por el capitalismo nihilista y cínico, presenta serios problemas de legitimación en la perspectiva de su consolidación.

En procura de esa legitimación, los poderes hegemónicos en el nuevo mundo uni/multi polar globalizado posmoderno del capitalismo nihilista y cínico, construyen así un nuevo fantasma que en lugar de recorrer Europa como en el siglo XIX lo hacía el del comunismo, este nuevo fantasma del siglo XXI, el del fundamentalismo, recorre el mundo.

De manera análoga a como la modernidad capitalista produjo como efecto colateral no intencional al comunismo, y ante la constatación de ese efecto, produjo intencionalmente al fantasma del comunismo para legitimar la potenciación de su lógica de subordinación civilizatoria; la posmodernidad capitalista o poscapitalista, produce como efecto colateral la exacerbación de diversos fundamentalismos que en algunos casos alcanzan los extremos del terrorismo, por lo que construye intencionalmente al fantasma del fundamentalismo en connivencia con el monstruo del terrorismo, reformulando en el nuevo escenario análoga legitimación, para la que parece ser la racionalidad de su funcionamiento. Esta presunta racionalidad que ha sustituido el horizonte ilustrado de “la paz perpetua”, por el anti-ilustrado de “*la guerra infinita*”, se manifiesta como crisis de racionalidad que implica una crisis de sentido y de legitimidad.

Entre los fuegos cruzados de la homogeneización mercantil y el multicomunitarismo, el fundamentalismo antifundamentalista de la posmodernidad y los fundamentalismos, la guerra y el terrorismo, emerge la interculturalidad como alternativa. La idea de sociedad multicultural como idea reguladora, según la cual iguales y diferentes puedan reconocerse y por lo tanto transformarse, configurando ese mundo en el que todos puedan vivir y en el que quepan muchos mundos, esto es un mundo sustantivamente democrático, reconoce a la interculturalidad como su lógica necesaria y su camino posible. La perspectiva de la interculturalidad, hace visible y posible un segundo horizonte más allá del de la sociedad multicultural, el de la sociedad intercultural que supera a la mera convivencia o tolerancia en la construcción de una universalidad pluriversa, como figura planetaria de democratización de la convivencia.

Ciudadanía instituyente en América Latina

La cultura política de la modernidad se organizó sobre una ética de la responsabilidad por el cumplimiento riguroso de las normas del orden institucional vigente. Por lo tanto una ética funcional a dichas instituciones y a las estructuras que esas instituciones expresan a su nivel institucional. Esa ética de la responsabilidad es en el fondo una ética de principios. Los principios por los que los ciudadanos en general y los políticos en particular se sienten responsables, tienen su fundamento en las estructuras y se traducen en las instituciones. La ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones y por lo tanto de las estructuras a las que las mismas responden institucionalmente, promueve una cultura política en que el sentido de la *polis* se ha desplazado de la comunidad de los seres humanos, a las instituciones y estructuras que pretendidamente la hacen posible. Lo cierto es que la humanidad en general o una comunidad en particular no puede afirmarse ni sostenerse sin estructuras o instituciones. Los límites o paradojas de esta ética y cultura política se hacen visibles cuando las estructuras y sus instituciones funcionales excluyen visiblemente a sectores de la humanidad o de la comunidad y, peor aún, cuando la perspectiva de su totalización implica una amenaza cada vez más visible para la humanidad y la naturaleza como conjunto.

La posmodernización de la cultura y de la ética política, ha profundizado esta lógica al naturalizar el orden institucional, transformando la responsabilidad por las instituciones en sometimiento y la exclusión del mismo, sea en sus aspectos productivos como en sus aspectos reproductivos en cuanto orden, en culpa de los excluidos. La cultura política posmoderna traduce una ética nihilista, sin esperanza.

La nueva cultura política emergente en América Latina, que desde esta profundización de la modernidad que en términos de la modernización, se identifica como posmodernidad, reacciona frente a ella y por lo tanto a su ética del sometimiento a las instituciones, sucedáneo de la ética de la responsabilidad por su mantenimiento, objetiva y subjetivamente legitimadora de la exclusión social. Esta nueva cultura política emergente es una cultura de la esperanza, que sobre el eje de una ética de la responsabilidad por la vida humana concreta, genera la racionalidad práctica y estratégica de la construcción de una sociedad sin exclusión.

La ética de la responsabilidad por la vida humana concreta no supone una oposición incondicional a la ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones. Tampoco apuesta a la anulación del estado de derecho. Lejos de ello, como criterio fundante de una nueva cultura política, no procura la nihilización de las instituciones, sistemas y estructuras, pero sí quiere rectificar los extremos negativos que resultan de la totalización de aquellas. En definitiva, la ética de la responsabilidad por la vida humana concreta, que es al mismo tiempo responsabilidad por la naturaleza, aporta a la ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones, la que podríamos identificar como ética de la responsabilidad por la recuperación o resignificación del sentido de las instituciones. La legitimidad del estado de derecho instituido no podrá reducirse a una legalidad deslegitimada y deslegitimadora, que consolide institucionalmente prácticas de exclusión, sea por no respetar derechos humanos jurídicamente reconocidos, sea por no reconocer jurídicamente derechos humanos enraizados en las necesidades humanas, económicas, sociales y culturales de las personas y las comunidades.

La ciudadanía instituyente, sea en relación a los “*Estados Privados sin ciudadanía*”⁷, sea en relación a los estados nacionales con ciudadanía instituida, se articula hoy desde la condición de sujeto que se afirma sobre el discernimiento de las distorsiones dualistas de la modernidad, a través de la mediación de la sociedad civil en cuanto figura moderna de lo real social, en la que confluyen con sus relaciones y tensiones lo privado y lo público, lo local y lo global, la modernidad y las identidades, contribuyendo a la construcción y extensión de la ciudadanía con

7 W. Dierckxsens, “Globalización: la génesis de Estados Privados sin ciudadanía”, en *id. Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEL, 4ª ed., San José, Costa Rica, 1998, pp. 133-162.

una ética, una cultura y una lógica alternativas a las de la modernidad como modernización y de la legitimidad como legalidad.

La perspectiva de la ciudadanía instituyente es protagonista de su propia construcción en cuanto ciudadanía así como protagonista en la crítica, transformación y control de las instituciones frente a las que se hace responsable por su funcionamiento, porque se ha hecho en primer lugar responsable por su sentido. Al hacerse responsable por un orden institucional en el que todos puedan vivir porque el crimen no esté en él legitimado, en ese orden democrático se expresará un estado de derecho en que la legitimidad por legalidad se encontrará permanentemente sometida al criterio de la legalidad por legitimidad, encontrándose el principio legitimador en los derechos humanos de la vida corporal concreta de todas las personas y comunidades no excluyentes sin exclusión.

ENTRE EL SUJETO Y LA ESTRUCTURA¹

No es una mera casualidad que en el primer lustro de la década de los '80 del siglo pasado, la llamada “década perdida” para América Latina, se hayan publicado en este continente por parte de dos autores exiliados a causa de las dictaduras de los '70 en el Cono Sur, -uno de su ciudad y país de nacimiento, el otro de los que eran entonces su ciudad y país de adopción-, dos libros que sostienen y se sostienen en el *sujeto* como concepto, categoría y realidad. Me refiero a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*² de Arturo Andrés Roig y a *Crítica a la razón utópica*³ de Franz Joseph Hinkelammert.

Tampoco es casual que en el mismo lustro se haya publicado en Londres, el libro *Tras las huellas del materialismo histórico*⁴ de Perry Anderson, que focaliza la cuestión de la *deshistorización* o si se quiere la *nihilización del sujeto* en la subsunción del marxismo por el estructuralismo y el posestructuralismo, que deja a la cuestión del *sujeto* y la *estructura* sin una “*teoría de sus relaciones*”⁵.

No obstante las distancias de todo tipo entre América Latina y Europa en ese primer lustro de la década de los '80, ambas parecen estar dominados desde la década de los '70 por la reacción: la “*reacción intelectual europea*”⁶, de la cual París sería su capital de acuerdo a Anderson, y la reacción centralmente política y social, y también intelectual en América Latina con epicentro en los países del Cono Sur.

Mientras la tesis del “*anti-humanismo teórico*” de Marx, consagraba, tal vez más allá de la intención del mismo Althusser el sometimiento del marxismo al estructuralismo y por lo tanto del sujeto y su historicidad a las estructuras, propiciando en última instancia el triunfo de la reacción intelectual europea; la reacción político-social latinoamericana, ponía en escena a

1 Versión corregida del texto correspondiente a la exposición desarrollada en la Mesa Redonda “Filosofía latinoamericana: sujeto e historicidad”, en el marco del II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional de San Juan, la Biblioteca Nacional de la República Argentina y la Biblioteca del Congreso de la República Argentina, San Juan, 9-12 de julio de 2007, publicado en *Revista de la Universidad Nacional de San Juan*, N° 29, San Juan, julio 2007, 10-11 y en *Contextos*, Revista de la Asociación Filosófica del Uruguay, N° 5, Segunda Época, Montevideo, 2007, 5-7.

2 A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

3 F.J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 1984.

4 P. Anderson, *In the tracks of historical materialism*, NLB and Verso Editions, London, 1983.

Versión en castellano: *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1986.

5 *Ibid.* (1986), “Estructura y sujeto”, 34-65, p. 65.

6 *Ibid.* p. 34.

través del terrorismo de Estado un anti-humanismo práctico, que por la negación en su humanidad de los sujetos sometidos a su (re) acción, imponía la negación del sujeto y su historicidad y con ello su sometimiento a las estructuras frente a las que se había rebelado.

En el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*, “Leyes universales, institucionalidad y libertad: El sujeto humano y la reproducción de la vida real”⁷, Hinkelammert desarrolla las líneas de la que podría caracterizarse como una epistemología del sujeto. Se trata de una epistemología en la que el orden de la exposición presenta de forma invertida el orden de fundamentación⁸.

Las ciencias empíricas son “*antropocéntricas*” y “*subjetivas*”, constituyéndose desde un “*sujeto cognoscente*” que en tanto persigue determinados fines en su aproximación cognoscitiva a la realidad, inevitablemente la trasciende “*en el marco de lo posible*” “*para conocer lo posible*” y por ello, la condición de “*sujeto actuante*” es su condición trascendental. Pero los fines teóricamente posibles que puede concebir como “*sujeto cognoscente*” y “*técnicamente posibles*” que podría realizar como “*sujeto actuante*”, se ven sometidos a “*condiciones materiales de posibilidad*”, desde que “*el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales*”.

La trascendentalidad de las condiciones materiales respecto de las condiciones técnicas implica la trascendentalidad del “*sujeto práctico*” respecto del “*sujeto actuante*” y por lo tanto del “*sujeto cognoscente*”; el fiel de la balanza en este nivel pasa por el discernimiento entre “*necesidades*” y “*preferencias*” y su respectivo papel en la elección de los fines.

La anterior consideración, remite a otra determinación de sujeto que es condición trascendental de las anteriores, el “*sujeto vivo*”, y por la mediación de este, a condiciones materiales que trascienden las relaciones de producción y el “*producto social*” por ellas generado; se trata de la racionalidad y relacionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza, que impone el criterio de las “*necesidades*” frente al de las “*preferencias*”, especialmente si se considera que “*no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman la sociedad*”.

En el último extremo, aunque teniendo como su condición trascendental en términos materiales al “*sujeto vivo*”, aparece como la condición trascendental de este y de todas las otras determinaciones señaladas, ahora en términos ideales (en los términos de un idealismo del ideal que es al mismo tiempo un realismo en que la realización de lo posible implica el pensar lo ideal-imposible sin pretender conocerlo o realizarlo) el “*sujeto como sujeto*”, que trasciende todas sus objetivaciones y por lo tanto es un “*sujeto libre*” más allá de cualquier estructura, sistema, institución o ley.

Este *sujeto* es el criterio: “*El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre*”⁹. La afirmación del *sujeto* como criterio y condición de posibilidad y sentido de estructuras, sistemas, instituciones y leyes, vertebró el conjunto de la obra de Hinkelammert hasta uno de sus últimos títulos, *El sujeto y la ley*¹⁰.

Arturo Roig en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, bajo el título “El pensamiento filosófico y su normatividad”¹¹, elabora el “*a priori antropológico*”, entendido como condición de posibilidad del comienzo de la filosofía. El asunto no es sólo de

7 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, pp. 229-275.

8 Agradezco a Franz J. Hinkelammert sus comentarios a la versión original de este artículo, que me han permitido mejorar en esta, mis apreciaciones sobre la identidad de sus desarrollos en el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*.

9 F.J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 250

10 F.J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

11 A.A. Roig, *ibid.*, pp. 9-17.

interés para la fundamentación de una filosofía y su comienzo, sino para la constitución del *sujeto* que tiene lugar en ese proceso de objetivación.

Definido en los términos de “*querernos a nosotros mismos como valiosos*” y “*tener como valioso el conocernos a nosotros mismos*”, el “*a priori antropológico*” es la condición trascendental del “*a priori epistemológico*”, y por ello el “*sujeto empírico*” es la condición trascendental del epistemológico “*sujeto trascendental*”.

Este “*sujeto empírico*” es colectivo y no individual, y se constituye en el ejercicio del acto de “*ponerse*” del “*a priori antropológico*”, que es “*función contingente y no necesaria*”. Emerge “*dentro de los marcos*” “*de la cotidianidad*” en lugar de ser pretendidamente universal y sostenerse fuera de la historia e independientemente de ella como el “*sujeto trascendental*” de Kant o como el “*mítico sujeto absoluto*” de Hegel. El “*a priori antropológico* –escribe Roig- “*recubre*” *las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible*”¹². Sin desmedro de la subjetividad de este sujeto, la normatividad intrínseca a su discurso filosófico tiene el rango de un ejercicio de “*sujetividad*” en la que se objetiva su autoafirmación y su autorreconocimiento.

La “*sujetividad*” dice acerca de la *historicidad* del “*sujeto empírico*”, de su capacidad de irrumpir en la historia y decodificar las totalidades opresivas, llámense estas “*espíritu absoluto*”, “*estructuras*”, “*Estado totalitario*”, “*mercado total*” o “*ética del poder*”, y por lo tanto de su radical e irrenunciable historicidad, que hace posible siempre un “*nuevo comienzo*”, que a diferencia del espíritu transformado en niño en *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche, el postulado por Roig es un “*recomienzo*” que es de otra manera “*auroral*”, y se asienta en el conocimiento y discernimiento de alcances y límites de anteriores comienzos y recomienzos.

La recuperación y fundamentación del *sujeto* y su *historicidad* es medular en la obra de Roig, hasta uno de sus últimos libros *Ética del poder y moralidad de la protesta*¹³.

Tomados en su convergencia, los planteos de Roig y Hinkelammert proporcionan desde América Latina, perspectivas filosóficas fundantes para la afirmación del *sujeto* y su *historicidad* desde un adecuado discernimiento de las relaciones *entre el sujeto y la estructura* que está a la base de una teoría de las mismas.

Elaborar esa convergencia y procurar aportar a elaborar esa teoría explicativa y legitimatoria del *sujeto* y su *historicidad* es nuestro desafío.

12 *Ibid.* p. 14.

13 A.A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002.

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA¹

Introducción

La cuestión del “*sujeto*” no es meramente un asunto o un tema más entre otros posibles en la agenda del que identificamos como el paradigma “fuerte” de la filosofía latinoamericana. La filosofía latinoamericana es un modo de objetivación en la constitución de un sujeto a través de su auto-afirmación, auto-conocimiento y auto-reconocimiento².

Esta constitución no es producto de un decisionismo *ex nihilo*, sino que tiene lugar a través de procesos que son históricos y emergentes en América Latina en su condición de otra cara de la modernidad y de la *posmodernidad*, frente a formas de negación o invisibilización implicadas tanto en modos dominantes de afirmación del sujeto de la modernidad como en el común denominador de su negación posmoderna. De estos, unos y otros se han traducido a nivel discursivo: sea el modo sustancial (Descartes), sea el epistemológico-formal (Kant), sea el histórico-ontológico (Hegel) o en el histórico-estructural (Marx) paradigmáticos de la modernidad, así como la perspectiva deconstructiva de la posmodernidad, que frente a aquellos modos de afirmación de la modernidad deriva en la *nihilización* del sujeto a través del anuncio de su muerte y promoción de su fragmentación, legitimantes de la omnipresencia del mercado, todos ellos articuladores -intencional o no intencionalmente-, de las relaciones asimétricas centro-periferia.

Frente al universalismo abstracto de la occidentalidad en general y de la modernidad en particular como su forma secularizada, así como frente al anti-universalismo confeso y militante de la posmodernidad que no es otra cosa que la profundización de los ejes *nihilistas* y

1 Versión corregida del ensayo presentado a la convocatoria del Grupo de Trabajo “Pensamiento histórico-crítico en América Latina y el Caribe” de CLACSO, en la que fue seleccionado para su presentación en el marco del Seminario “La actualidad del pensamiento crítico en América Latina”, organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en conmemoración de sus cuarenta años (1967-2007) y realizado en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 24-27 de octubre de 2007.

2 Identificamos como “paradigma fuerte” de la filosofía latinoamericana, al que fundamenta y desarrolla Arturo Andrés Roig (1922-) en el conjunto de su obra filosófica e historiográfica. Consultar especialmente *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981. En el capítulo “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos” en *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, pp. 105-129, escribe: “La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena”. p. 105.

anti-ilustrados de la modernidad y por lo tanto modernidad *in extremis*³; esto es frente al sujeto abstracto como portador de un proyecto utópico de sociedad que debe ser realizado, tanto como frente a la muerte del sujeto y de los proyectos de sociedad a realizar que legitiman anti-utópicamente la “racionalidad” totalizante del mercado; la filosofía latinoamericana, como elaboración analítico-crítico-normativa desde emergentes sociales que irrumpen afirmándose frente a estructuras de dominación que los niegan, construye desde y para América Latina así como también para el mundo, la perspectiva de un universalismo concreto a través de comienzos y recomienzos que son históricos por lo que implican limitaciones. Se orienta a superar el utopismo de la modernidad así como el anti-utopismo de la posmodernidad. Lo hace desde sujetos empírico-históricos, en una perspectiva realista y pluralista que en lugar de proponer un modelo de sociedad a realizar al modo de la modernidad o de legitimar la sociedad existente como la única posible al modo de la posmodernidad funcional a la ideología del mercado total, elabora criterios que son tanto de factibilidad como de legitimidad que permiten juzgar acerca de sociedades vigentes tanto como de sociedades futuras, con discernimiento entre sociedades posibles y sociedades imposibles.

La filosofía latinoamericana como constitución del sujeto

Supuesto el logocentrismo de la civilización occidental, puede concederse que la filosofía es la producción cultural en la cual el *logos* alcanza sus niveles de mayor abstracción y generalidad, producción cultural que atraviesa todos los momentos de la dialéctica de la occidentalidad, tanto el antiguo y el medieval de eje mediterráneo, como el moderno y el contemporáneo de eje atlántico⁴, desde un proverbial comienzo en la Grecia clásica del siglo VI a.C. que tanto para este, como para sucesivos recomienzos que implican rupturas y también continuidades, supone el ejercicio del *a priori* antropológico señalado por Kant y resignificado por Hegel en clave histórica y colectiva más adecuada –no obstante otro tipo de limitaciones– a los procesos efectivamente dados en que perspectivas de emancipación emergen frente a estructuras, sistemas, instituciones y relatos establecidos de dominación.

En Kant, el *a priori* antropológico está en tensión con el *a priori* epistemológico⁵. Mientras el segundo remite a lo universal y abstracto, el primero lo hace a lo singular y concreto. Mientras que la lectura universalista eurocéntrica subordina el *a priori* antropológico al epistemológico, porque este universal-abstracto es la trascendentalización de su particularidad concreta y por lo tanto ese universal no colide con lo particular desde que lo expresa, incurre en una trascendentalización ilegítima como expresión, medida y fundamento de lo universal humano en relación a la alteridad de otras particularidades; la lectura desde la alteridad de las

3 La caracterización de la posmodernidad como “modernidad *in extremis*” que compartimos, la fundamenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert (1931-) en el capítulo “Frente a la cultura de la post-modernidad, proyecto político y utopía”, en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1991, 83-101. Escribe allí: “En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama”, p. 98.

4 Sobre la “dialéctica de la occidentalidad”, sus cuatro momentos y sus ejes mediterráneo y atlántico, ver el capítulo “Dialéctica de la occidentalidad” del libro de Arturo Ardao *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, pp. 15-21.

5 La tensión entre el *a priori* epistemológico y el *a priori* antropológico en Kant, así como la prioridad del segundo respecto del primero no obstante la lectura dominante en el kantismo, con importantes implicaciones para una relectura de Kant y en particular para la fundamentación de un sujeto otro y de una filosofía otra en relación al sujeto y la filosofía de la modernidad ilustrada que alcanzan su culminación en la obra del filósofo de Königsberg, constituyen un asunto central en “El pensamiento filosófico y su normatividad”, Introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, pp. 9-17, FCE, México, 1981, de Arturo Andrés Roig.

particularidades de América Latina implica la decodificación de este universal-abstracto que implica invisibilización, dominación y negación: sometimiento a una pretensión de universalidad que no dialoga con la alteridad para constituir la sin exclusiones, sino que la resuelve e impone monológicamente generando un universalismo abstracto y excluyente y por lo tanto no universal.

Desde América Latina, el *pathos* y el *ethos* se constituyen en los espacios de decodificación del *logos* totalizado⁶ y sus efectos de negación de lo universal en lo particular humano bajo la pretensión de afirmarlo y realizarlo, de manera tal que frente a las imposiciones del *a priori* epistemológico emerge a un primer plano desde las experiencias de negación, sometimiento, dominación, exclusión, marginación de sujetos empíricos particulares, el *a priori* antropológico que implica un tenerse a sí mismo como valioso y consecuentemente un tener como valioso el conocerse por sí mismo, el cual no supone eliminar el *a priori* epistemológico, sino subordinarlo a la orientación analítico-crítico-normativa emergente de estos sujetos, por la cual denuncian el falso universalismo abstracto y excluyente, aportando a la construcción ciertamente conflictiva y nunca acabada, de una universalidad concreta e incluyente.

Filosóficamente, la constitución del sujeto en América Latina, procede pues desde Kant, más allá de Kant y probablemente contra Kant, lo cual dice acerca de las relaciones y tensiones que nuestra América mantiene con el proyecto de la Ilustración en relación a su matriz eurocéntrica y las orientaciones y limitaciones desde ella implicadas.

No obstante el ontologismo que distorsiona o coloniza la historicidad nihilizándola bajo la figura totalizante del “*espíritu absoluto*”, trasladando la negación kantiana no intencional de la alteridad a una forma intencional de vocación imperial que explícitamente niega la espiritualidad y por lo tanto la humanidad de la misma, Hegel aporta las claves filosófica, histórica y colectiva del “*nosotros*” bajo la figura del “*pueblo*”, que recuperada desde América Latina y liberada de las cadenas ontológicas que bloquean la afirmación, conocimiento y reconocimiento de la propia espiritualidad y humanidad, habilita categorialmente desde y para nosotros el ejercicio del *a priori* antropológico por la referencia a los fundamentos históricos, sociales y culturales, sin relación con los cuales el mismo no podría pasar de una abstracción. La fórmula del *a priori* antropológico es ahora “*querernos a nosotros mismos como valiosos*” y “*tener como valioso el conocernos por nosotros mismos*”⁷.

El sujeto de la enunciación es un sujeto de discurso. Sin olvidar que el discurso es una práctica que hace parte de un universo que puede identificarse como universo discursivo, no debe perderse de vista que este último hace parte de un universo histórico-social por lo que está atravesado por las relaciones, tensiones y conflictos de las prácticas constitutivas de esa totalidad, las que expresa y en las que interviene desde su propio nivel. Claramente no es un sujeto trascendente, esencial o metafísico, sino que es empírico e histórico y, su condición de sujeto de la enunciación hace que sin dejar de ser individual sea al mismo tiempo colectivo en razón de las mediaciones y relaciones que hacen a la complejidad de la dialéctica histórica entre lo social y lo individual.

La condición colectiva-individual de este sujeto de la enunciación implica tener presente que la relación comunicativa no es entre un sujeto emisor y un sujeto receptor, sino entre sujetos emisores-receptores en los diferentes circuitos y a través de los diferentes canales de comunicación, por lo que se trata de una enunciación pluralmente resignificada desde la inevi-

6 Arturo Ardao, en el capítulo “Sentido de la historia de la filosofía en América” procurando fundamentar “en determinado sentido, originalidad” de la misma, sentencia: “*Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos”; *Filosofía de lengua española*, 79-82, Alfa, Montevideo, 1963, p. 80.

7 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, “El pensamiento filosófico y su normatividad”, pp. 9-17) y “El problema del comienzo de la filosofía”, pp. 76-99.

tabilidad de la decodificación - codificación cumplida por todos y cada uno de los interlocutores en la trama comunicativa. Debe al respecto además tenerse en cuenta que no se ha pasado del logocentrismo de la razón al logocentrismo del discurso como sucedáneo de aquella en la dimensión comunicativa, sino que el *pathos* y el *ethos* que son personalísimos en términos histórico-culturales colectivos y también -sin contradicción- en términos individuales, son los fundamentos resignificadores del *logos*-discurso en todo proceso de afirmación del *a priori* antropológico, que es proceso de afirmación y constitución de un sujeto en el que la pasión y la acción respectivamente motivan y orientan el ejercicio de la razón.

Esta última consideración no procura legitimar un sujeto irracional, sino que quiere deslegitimar la negación del sujeto cabalmente racional en nombre de la razón de un sujeto pretendidamente tan exclusiva y excluyentemente racional, en que los efectos de totalización de la razón llegan a ser ultra-intencionalmente de carácter irracional. Si bien puede entenderse que pasión y acción sin razón serán ciegas e implicarán los riesgos que supone esa condición, también puede suscribirse que razón sin pasión y sin acción será vacía, en el sentido de que no responderá a ningún fundamento motivador y orientador radical o, peor aún, implicará su anonadamiento por incapacidad de discernimiento y proyección constructiva. Es en este sentido que frente a los efectos de una razón totalizada, la filosofía latinoamericana ha postulado el ejercicio de la “*inteligencia*”⁸. Mientras la referencia a la razón, reduce al sujeto al *logos* fetichizado que niega al sujeto en su integralidad; la perspectiva de la inteligencia permite desmontar dicho fetichismo, recuperando relaciones con el *pathos* y el *ethos* que hacen a la multidimensionalidad del sujeto, a su afirmación integral, propiciando además entre los extremos del irracionalismo intencional y el de la razón fetichizada y totalizada como irracionalismo ultra-intencional, el ejercicio de una razón razonable en la perspectiva de la sustentabilidad de dicha afirmación.

Este proceso de afirmación, que es histórico, contextual, discontinuo, contingente y que por lo tanto supone el ejercicio del *a priori* antropológico de un modo *a posteriori*, lo es de un sujeto cuya identidad no se recluye en la dimensión de la subjetividad sino que la trasciende y resignifica en la de la “*subjetividad*” que implica historicidad y por lo tanto formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas que porque lo niegan, justamente lo motivan en su *praxis* colectiva emergente con pretensión radical de autonomía.

Los comienzos y recomienzos: del sujeto a la filosofía y de la filosofía al sujeto

La lectura de ciertas afirmaciones de Hegel , aportan a la perspectiva del *a priori* antropológico de Kant la dimensión histórico-social que en aquél estaba ausente. No obstante, e independientemente de tener la filosofía orígenes que en cierto modo son permanentes desde que hacen a la condición humana (p.e. el asombro, la duda, las situaciones límites), parece tener un único y localizado comienzo que ya hemos señalado en el siglo VI a.C. del mundo griego clásico, y desde allí una dialéctica de la totalidad, que llega sin rupturas en su continuidad

8 La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la “*compleja relación viviente*”, evita la aniquilación del sujeto en las leyes de funcionamiento de la razón y frente a la ética de principios rigORIZADA que esta misma supone, propone una ética intelectual de la responsabilidad que expresa y funda la autonomía del sujeto. Esta perspectiva de la *inteligencia* recorre la obra filosófica de Arturo Ardao, especialmente, *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983 y *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.

hasta el mismo Hegel cuya síntesis pretende marcar los límites del horizonte en que se moverá la contemporaneidad.

Para quienes desde la exterioridad histórico-geográfico-cultural toman contacto con esa tradición, en caso de querer hacer filosofía –expresión en el discurso conceptual de la afirmación y constitución del sujeto– parece no quedar otra posibilidad que integrarse a ella, a la dialéctica que presuntamente la gobierna desde aquél único comienzo fundante y se consagra en su última gran síntesis. Pero de ser así, la pretendida afirmación del sujeto implicaría en realidad su negación por sometimiento a las determinaciones de la dialéctica del sujeto de la dominación occidental en su expresión moderna y en su profundización-nihilización posmoderna.

No obstante esta visión establecida y dominante, que no hace lugar en la dialéctica de la filosofía y en la de la occidentalidad a la que ella fundamenta analítica, crítica y normativamente a ninguna alteridad propiamente tal, sino que la acepta solamente en el caso en que logra reducirla a su mismidad y por lo tanto la niega en su ser otra; según lo hemos presentado, la lectura desde América Latina de la filosofía latinoamericana en el que hemos consignado como su paradigma fuerte, desde Hegel, más allá de él y contra él, sustenta la tesis de los “comienzos” o “recomienzos” en plural.

Esta perspectiva supone la posibilidad de afirmar la alteridad sin subsumirla sin más en la dialéctica de la occidentalidad. No obstante el carácter expansionista y universalizante de esta dialéctica en el plano filosófico y también en los planos científico, tecnológico, cultural, político y económico –para nombrar los más relevantes–, habilita afirmarla como una trascendentalidad al interior de esa dialéctica totalizadora, que por sus efectos de totalización *a posteriori* provoca la emergencia del *a priori* antropológico que es relevante como afirmación de alteridad y de alternativa, en tanto afirmación de “*sujetividad*” y por lo tanto de afirmación de un sujeto otro respecto del de la occidentalidad en sus figuras de la modernidad y de la posmodernidad, momentos de eje atlántico de dicha dialéctica que involucran a nuestra América y por lo tanto a nosotros como expresión, afirmación y constitución del sujeto.

La “*sujetividad*” dice acerca de la “*historicidad*” de este “*sujeto empírico*”, de su capacidad de irrumpir en la historia y decodificar las totalidades opresivas dominantes establecidas, llámense estas “*ego cógito*”, “*sujeto trascendental*”, “*espíritu absoluto*”, “*estructuras*”, “*sistemas*”, “*instituciones*”, “*ley*”, “*Estado totalitario*”, “*mercado total*” o “*eticidad*”, y por lo tanto de una historicidad que es radical y constitutiva, que hace siempre posible un “nuevo comienzo”, que a diferencia del espíritu transformado en niño en *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche que implica una *nihilización* del pasado, cada “*recomienzo*” del sujeto en América Latina en términos de “*sujetividad*” es de otra manera auroral, pues su sentido de futuro se asienta en el conocimiento y discernimiento de alcances y límites de anteriores comienzos y recomienzos⁹.

9 Señala Roig en este sentido: “*Un filosofar matutino o auroral, confiere al sujeto una participación creadora o transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del a priori formal – lógico, y a partir del reconocimiento efectivo de la presencia de lo subjetivo, es rescatada en su verdadero peso. (Debo aclarar que *sujetividad* no es necesariamente sinónimo de *subjetividad*, en el sentido de arbitrariedad, de “libre arbitrio”, ni de particularidad.)*” *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 15.

El sujeto de la modernidad en el registro de la filosofía de la historia hegeliana está prefigurado en la dialéctica cerrada que conduce al momento de la reconciliación en el espíritu absoluto, el que significa tanto la legitimación del pasado como la inhabilitación de un futuro otro en razón de la plenitud de dicha reconciliación.

En la filosofía marxista de la historia –si se acepta tal identificación para desarrollos teóricos a partir de Marx que en él mismo a diferencia de Hegel no asumen explícitamente esa denominación–, el presente no es de reconciliación sino de la más radical contradicción, por lo que además de explicar sin por ello legitimar el presente por el pasado, se prefigura una dialéctica abierta en la que la superación de la contradicción supondrá la revolución por la mediación de un sujeto estructuralmente revolucionario en la tensionalidad dialéctico-estructural entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La reconciliación se desplaza al futuro y su figura no es el espíritu absoluto sino la sociedad sin clases que en el relato de Marx oscila entre las condiciones de horizonte histórico y horizonte utópico. Se pasa así del sujeto estructuralmente determinado, a través de la comprensión de su lugar estructural y de su papel en la transformación de las estructuras a través de un proceso revolucionario en el que procede sin contradicción a su afirmación y a su negación, a un sujeto más allá de las estructuras de dominación y explotación vigentes, constituido por productores libres que se relacionan directamente.

Este sujeto revolucionario y este horizonte histórico-utópico de sujeto son los que se disuelven y nihilizan en la posmodernidad a través de efectivos procesos de fragmentación, discursivamente sobredeterminados y legitimados por la discursividad filosófica posmoderna.

La crítica posmoderna al relato emancipatorio de la modernidad, no obstante aporta la visibilización de la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia invisibilizadas por el carácter homogeneizador de aquél, aportando por lo tanto a emancipaciones plurales posibles, histórica y narrativamente imposibilitadas por dicho relato emancipador, al legitimar discursivamente la fragmentación, termina de hecho aportando a la reproducción y fortalecimiento de la lógica sistémica globalizada de dominación, tendencialmente inhabilitadora de toda emancipación. La crítica posmoderna a la modernidad, aporta al discernimiento de la modernidad, pero ella, lejos de ser la alternativa a los límites de la modernidad en términos de la emancipación humana, parece no hacer sino fortalecer lógicas que tienden a sacar de la escena todo horizonte emancipatorio.

La perspectiva de alteridad y por lo tanto de alternativa para la filosofía desde comienzos y recomienzos emergentes una y otra vez que no obstante sus limitaciones históricas se han dado en esta región del mundo desde que quedó comprendida en el proceso de expansión de Occidente, en el sentido de orientaciones analítico-crítico-normativas “otras” respecto de las formas dominantes de la occidentalidad en la modernidad y en la posmodernidad, dice en lo que aquí interesa fundamentar acerca de los comienzos y recomienzos de un sujeto “otro” cuya constitución, identidad y sentido se procura explicitar.

Se trata de un sujeto que se constituye por el desarrollo de un punto de vista crítico, que no es otro que el de la emancipación humana desde sus condiciones objetivas de existencia, proceso de autoconstitución que supone el desmontaje de las formas de dominación estructurales, sistémicas e institucionales, así como de los discursos de explicación-legitimación que las expresan y acompañan.

El ser humano se auto-concibe como sujeto en la modernidad. El modo fundante de su afirmación como “*ego cógito*” –sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico- opera como fetiche que invisibiliza y destruye al sujeto real¹⁰. La perspectiva

10 Este punto tiene un adecuado tratamiento en “El retorno del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización”, capítulo del libro de Franz J. Hinkelammert *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. EUNA, San José, Costa

crítica (emancipatoria) desde América Latina fundamenta un sujeto-otro que da respuesta a la visión fundante de la modernidad, la que alcanza también a otras visiones crítico-emancipatorias de la misma modernidad como a las visiones objetivamente anti-emancipatorias de la posmodernidad.

Sujeto cognoscente y sujeto actuante¹¹

El sujeto paradigmático fundante de la modernidad, el “*ego cógito*” cartesiano, es sustancial en cuanto que existe por sí mismo y su atributo esencial es el del pensar, actividad que por sí sola parece sostener su existencia en su condición sustancial-esencial de sujeto pensante. En cuanto esencialmente pensante no es un sujeto actuante y el ejercicio de su atributo esencial proporciona en el modo directo de la intuición racional el conocimiento de sí mismo como sustancia pensante, así como el conocimiento de la realidad material como sustancia extensa y el conocimiento de la causa primera incausada, sin referencia a la cual ni la sustancia pensante ni la sustancia extensa se explicarían, esto es, Dios, sustancia divina o causa primera.

El sujeto pensante existe por sí mismo, en el sentido de que no depende de la sustancia extensa para existir; no procede de ella ni precisa relacionarse con ella para seguir existiendo como aquello que esencialmente es.

La pretensión del conocimiento en la metafísica o filosofía primera como conocimiento por la razón sola, en cuanto fundante del conocimiento científico y de sus aplicaciones técnicas, hace que el sujeto de conocimiento se autoconciba anterior, superior e independiente de la presuntamente subsidiaria condición de sujeto de acción.

Una epistemología crítica habilita visualizar la fetichización del sujeto pensante de la filosofía cartesiana y sus efectos de negación sobre el sujeto efectivamente existente, en tanto toda corporalidad, materialidad o naturaleza queda determinada como lo absolutamente otro respecto del sujeto, reducida por lo tanto a la condición de mero objeto del pensamiento, el conocimiento o la acción. La visión fetichizada del sujeto pensante, al habilitar su profundización, promueve la unilateralidad no ya solo del conocimiento en el que el yo pensante es el sujeto y todo lo demás que es la alteridad no pensante es el objeto, sino también de la acción en la figura del individuo poseedor-calculador que es la expresión en el terreno económico-jurídico-político de aquél sujeto, que reduce la racionalidad de lo real a la racionalidad del cálculo costo-beneficio en referencia a su interés individual en competencia con los otros intereses de individuos que se orientan de modo análogo, aceitando la racionalidad del cálculo y la competencia del mercado que es su definición institucional.

Frente al pretendido carácter sustancial del yo pensante en los fundamentos metafísicos cartesianos, así como frente al pretendido carácter *a priori* del sujeto trascendental en los fundamentos epistemológicos kantianos, que de distintas maneras afirman la prioridad e indepen-

Rica, 2003, pp. 485-498.

11 Las determinaciones u objetivaciones del “*sujeto cognoscente*”, el “*sujeto actuante*”, el “*sujeto práctico*” y el “*sujeto vivo*”, así como la idea del “*sujeto como sujeto*” tanto como sus relaciones, las presenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert en “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, último capítulo de su libro *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, (1984), 2ª ed., 1990, pp. 229-275. El orden de la exposición en la epistemología crítica de Hinkelammert invierte las relaciones de fundamentación. Adoptamos las determinaciones, así como el orden de exposición; encontrando en el orden de fundamentación posibilidades para fundar en articulación constructiva con lo ya señalado, un sentido de sujeto alternativo al de la modernidad así como al de la posmodernidad. Esta posibilidad de articulación constructiva en términos de una fundamentación del sujeto desde América Latina alternativa a la de la modernidad y a la posmodernidad la hemos esbozado explícitamente en el capítulo anterior. En este, al igual que en aquél, hemos hecho nuestras las observaciones de Franz J. Hinkelammert –que agradecemos- a la versión original del mismo, superando los inconvenientes de una apreciación inadecuada de la identidad del último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*.

dencia del conocimiento respecto de la acción, una epistemología crítica, lleva a determinar de modo fundado que el sujeto cognoscente en sus aproximaciones cognoscitivas a la realidad persigue determinados fines por lo que la trasciende “*en el marco de lo posible*” “*para conocer lo posible*”, de manera tal que implica a la condición de “*sujeto actuante*” como su condición trascendental. Si es cierta la tesis que enuncia que bien miradas las cosas los hombres se proponen siempre solamente los fines que pueden realizar, el “*sujeto actuante*” que es el responsable de discernir los fines “*técnicamente posibles*” está a la base –como su condición de posibilidad y de sentido, del “*sujeto cognoscente*” que concibe los fines “*teóricamente posibles*”. La teoría es una función de la acción, sin por ello dejar de estar la acción orientada por la teoría en la realización de los fines. Las posibilidades teórica y técnica no son exteriores la una a la otra por lo que el “*sujeto cognoscente*” y el “*sujeto actuante*” no son exteriores el uno al otro: el “*sujeto cognoscente*” es una trascendentalidad al interior del sujeto actuante cuyo aporte es acotar los “*fines técnicamente posibles*” desde la referencia de los “*fines teóricamente posibles*”, pero recíprocamente, el “*sujeto actuante*” es una trascendentalidad al interior del “*sujeto cognoscente*” cuyo aporte es acotar los “*fines teóricamente posibles*” por la referencia a los “*fines técnicamente posibles*”. El conocimiento determina las condiciones y posibilidades de la acción, pero también la acción determina las condiciones y posibilidades del conocimiento: esto que opera como fundamento en toda la historia del conocimiento humano, se hace cada vez más visible en cuanto tienden a borrarse las fronteras entre la ciencia y la tecnología, en tanto el conocimiento implica cada vez más una intervención en la realidad que habilita no solamente a “suponer” un orden del mundo distinto al que este presentaba por naturaleza según sugiere la tercera regla del método de Descartes, sino a implementarlo técnicamente.

Sujeto práctico

No obstante la trascendentalidad de las condiciones teóricas de posibilidad respecto de las condiciones técnicas y, fundamentalmente, de éstas últimas respecto de las anteriores; tanto unas como otras reconocen otras condiciones de posibilidad que las trascienden. Estas son las “*condiciones materiales de posibilidad*” a las que tanto los “*fines teóricamente posibles*” que el “*sujeto cognoscente*” puede concebir como los “*fines técnicamente posibles*” que el “*sujeto actuante*” puede realizar, deben someterse, desde que “*el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales*”.

La trascendentalidad de las condiciones materiales respecto de las condiciones técnicas, implican la trascendentalidad del “*sujeto práctico*” respecto del “*sujeto actuante*” y por lo tanto del “*sujeto cognoscente*”. Desde que el producto socialmente producido es finito y la hipótesis es siempre la de recursos escasos, este aparece como la condición y criterio para discernir entre los fines técnicamente posibles. Este discernimiento implica a su vez como su misma condición de posibilidad y también de legitimidad, el que tiene lugar entre “*necesidades*” y “*preferencias*” y su respectivo papel en la elección de los fines, pues resulta evidente que no todos los fines teórica y técnicamente posibles, serán materialmente posibles en términos de la materialidad del producto social disponible. Esta dimensión del “*sujeto práctico*” que es condición de posibilidad de las del “*sujeto actuante*” y el “*sujeto cognoscente*”, es la que hace especialmente visible que “*no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que en sus interrelaciones forman la sociedad*” en la cual la tensión entre “*necesidades*” y “*preferencias*” coloca en primerísimo plano la hipótesis del conflicto en la articulación de la convivencia.

Sujeto vivo y sujeto como sujeto

Más allá del “*sujeto práctico*”, como su trascendentalidad immanente y por lo tanto como su condición de posibilidad, así como del “*sujeto actuante*” y del “*sujeto cognoscente*” encontramos al “*sujeto vivo*” o, si se prefiere “viviente”, que por la corporalidad material y natural que lo constituye, no puede afirmarse sin hacerlo al mismo tiempo con la racionalidad y racionalidad individuo-sociedad-naturaleza. Mientras el “*sujeto práctico*” se define al interior de las relaciones de producción que determinan las condiciones materiales de los fines que se pueden realizar materialmente, dentro de los teórica y técnicamente posibles; el “*sujeto vivo*” las trasciende en el sentido de aquellas relaciones de reproducción entre la vida humana y la vida natural no humana, que no obstante comprender las relaciones de producción dadas como el modo vigente de orientar esa reproducción, en definitiva dicha racionalidad reproductiva no se agota en ninguna racionalidad productiva históricamente dada o posible y por lo tanto, en ningún modo de producción.

El “*sujeto vivo*” remite entonces a la corporalidad concreta de seres produciendo materialmente su vida en sociedad y esta producción de los medios de vida materiales que es la forma específicamente humana de la reproducción de la vida, implica a la naturaleza no humana, sin una articulación sostenida y sustentable con la cual, la afirmación del “*sujeto vivo*” que es la trascendentalidad al interior del “*sujeto práctico*”, el “*sujeto actuante*” y el “*sujeto cognoscente*”, se torna actual y tendencialmente en su negación.

La referencia al “*sujeto vivo*” como fundamento categorial, conceptual y real de la afirmación del ser humano como sujeto, que se expresa en movimientos sociales diversos en términos de los reclamos por la posibilidad de vivir dignamente, expresa con nitidez la fuerte ruptura con el paradigma fundante de la modernidad y con las visiones críticas del mismo dentro del mismo horizonte, así como con la fragmentación posmoderna.

La afirmación del ser humano como “*sujeto vivo*” en el sentido indicado, quiebra con el fetichismo del “*ego cógito*”, del “*sujeto trascendental*”, del “*espíritu absoluto*”, del “*sujeto revolucionario*” y del “*mercado*”.

En lugar de un sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico que se autosostiene más allá de toda naturaleza corporal como lo absolutamente otro y que pretendidamente duda de su existencia para afirmar la evidencia de la misma; un sujeto histórico-social plural y diverso, que llega a comprenderse uno con la naturaleza no humana y que partiendo de la certeza de su existencia, en cambio tiene interrogantes cada vez más acuciantes respecto de la posibilidad de esa existencia a futuro. Frente a un punto de vista pretendidamente universal que parece no ser sino la ilegítima trascendentalización de un punto de vista particular universalizado, con los riesgos implicados en el ejercicio de un *logos* fetichizado y totalizado, la construcción de un punto de vista efectivamente universal que implica la concurrencia democrática desde *pathos* y *ethos* “*personalísimos*” a la afirmación de condiciones de reproducción vida humana-naturaleza no humana, que hacen a la posibilidad del universalismo concreto. Ante un imaginario totalizado de reconciliación a nivel del pretendido “*espíritu absoluto*”, la emergencia decodificadora del “*sujeto vivo*” amenazado en su posibilidad misma de vivir al impulso de los procesos fácticos por aquella sobredeterminación imaginaria. La experiencia del fracaso o derrota revolucionaria, sea por la implicación del sujeto revolucionario en las instituciones funcionales a las estructuras del orden capitalista, sea por su sometimiento a las orientaciones del poder burocrático en el campo socialista antes de su colapso, sea como efecto de la contra-revolución burguesa que aplastó la insurgencia revolucionaria en la década de los '70 del pasado siglo en América Latina, hace lugar a esta otra perspectiva de sujeto, la del “*sujeto vivo*” que como trascendentalidad al interior de sistemas, estructuras e instituciones resignifica el sentido y las estrategias de las prácticas emancipatorias. Frente a un mercado totalizado, que sólo promete las libertades del mercado, aunque tampoco cumple con ellas, y que en función de dicha totalización, como nunca antes se despliega socavando la vida

humana y la naturaleza, el “sujeto vivo” emergente en las plurales expresiones de la vida y de la posibilidad de vivir afectadas por ese socavamiento compulsivo y exponencial, se presenta como el punto de vista crítico-emancipatorio en la perspectiva ya señalada del universalismo concreto.

En lo atinente a la fragmentación posmoderna del sujeto de la modernidad en cualquiera de sus expresiones paradigmáticas, la perspectiva del “sujeto vivo” que articula humanidad y naturaleza no-humana en lugar de convalidar y consolidar la fragmentación, visualiza las experiencias fragmentarias de afirmación como expresiones del “sujeto vivo” que justamente no es un sujeto *a priori* como en sus distintas versiones lo es el de la modernidad, sino que se manifiesta de modo *a posteriori* “como ausencia” en función del carácter de negación de dichas experiencias.

La perspectiva filosófica de la posmodernidad parece consagrar la fragmentación, negando el sujeto y el universalismo de la modernidad, pero como modernidad *in extremis*, negando todo sujeto y todo universalismo.

El pensamiento crítico-emancipatorio desde América Latina, en su condición de otra cara de la modernidad y de la posmodernidad como figuras vigentes de la occidentalidad, de un modo no ecléctico propone superar los efectos anti-emancipatorios del sujeto moderno y su universalismo abstracto excluyente, así como los de la fragmentación anti-universalista posmoderna, por la referencia al “sujeto vivo” como trascendentalidad al interior de estructuras, sistemas e instituciones, y por lo tanto fundamento y criterio de emancipación humana desde y para América Latina y para el mundo, en el contexto planetario vigente.

El “sujeto vivo” es en términos reales y materiales, lo que en términos ideales es el “sujeto como sujeto”, que sería el sujeto que “trasciende todas sus objetivaciones”¹² y por lo tanto se sostiene más allá de ellas. Mientras el “sujeto vivo” es de cierto modo *tópico*, el “sujeto como sujeto” es decididamente *utópico*¹³.

Decir que el “sujeto vivo” es “de cierto modo” *tópico*, implica reconocer que, no obstante su materialidad y realidad fundante como trascendentalidad al interior de las mencionadas determinaciones u objetivaciones del sujeto, inevitablemente, no obstante la experiencia de su trascendentalidad, esta se da siempre mediada, tensionada o resignificada por esas otras determinaciones y por lo tanto al interior de ellas. Por lo tanto es la cara en sí misma existente aunque no directamente visible para nosotros, del “sujeto como sujeto” que es la referencia en dimensión decididamente utópica del ser humano como sujeto, esto es sin objetivaciones ni mediaciones.

La constitución del sujeto entre el “sujeto vivo” y el “sujeto como sujeto”: las mediaciones estructurales e institucionales

El proceso de la modernidad ha acompañado su fetichización del sujeto en las diversas expresiones de la misma, con la fetichización de estructuras e instituciones cuyo sentido fundante

12 Escribe Hinkelammert: “...el sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por lo tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto”, *Crítica a la razón utópica*, p. 254.

13 En uno de sus libros más recientes, esta dimensión utópica del “sujeto como sujeto”, es explicitada por Hinkelammert como *ausencia que está presente como ausencia*: “El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso. Sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como una necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia.” F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, EUNA, San José, Costa Rica, 2003, p. 496.

fue la afirmación del ser humano como sujeto dentro de los límites del horizonte histórico de su autocomprensión, pero que terminaron desplazando aquél sentido, conquistando el lugar del ser humano como sujeto.

La posmodernidad convalida y apunta a consolidar objetivamente este proceso. Independientemente de cualquier intencionalidad, la disolución posmoderna del sujeto en los términos de su fragmentación y debilitamiento, se articula constructivamente con la reproducción estructural de las relaciones de producción capitalista y con la promoción de la institución Mercado como sujeto ordenador no-intencional de las mismas, en los términos de la reproducción de un orden que no admite exterioridad ni alternativas.

Sea intencionalmente, sea no-intencionalmente, en la modernidad y más decididamente en la posmodernidad, estructuras e instituciones destinadas a emancipar al ser humano como sujeto, no han hecho sino sustituir, invisibilizar, negar y destruir al ser humano como sujeto.

Desde América Latina, como la otra cara de la modernidad y de la posmodernidad se aporta otra perspectiva del sujeto, la del “*sujeto vivo*” que, como no puede ser reducido a estructuras, sistemas o instituciones porque en cuanto comprende el complejo metabolismo humanidad – naturaleza no humana, es una trascendentalidad al interior de las mismas, lo que lo lleva a emerger *a posteriori* a las experiencias de negación, con capacidad para juzgarlas así como para rectificarlas de un modo fundado¹⁴.

Para este “*sujeto vivo*”, desde sus mediaciones y objetivaciones como “*sujeto cognoscente*”, “*sujeto actuante*” y “*sujeto práctico*” y desde su emergencia que lo motivan a articularse como un “nosotros” que se tiene a sí mismo como valioso en ejercicio del *a priori* antropológico, no obstante contextos históricos que implican confrontación objetiva de intereses, división y lucha de clases que sobredeterminan y son sobredeterminadas por luchas fragmentadas particularizadas, se abre la posibilidad de activarse y organizarse como actor social y político, para transformar las estructuras, sistemas e instituciones que tienen esos efectos de negación, en dirección al horizonte utópico del “*sujeto como sujeto*”.

Esto quiere decir que el “*sujeto vivo*” en una dirección y el “*sujeto como sujeto*” en la otra son las referencias orientadoras en la transformación de estructuras, sistemas e instituciones de manera tal que estas no sean más que mediaciones para la afirmación en términos del universalismo concreto incluyente del ser humano como sujeto.

No se trata de eliminar estructuras, sistemas o instituciones y pretender directamente la afirmación del “*sujeto como sujeto*”. Tampoco de apostar a que estructuras, sistemas o instituciones, por su propia lógica de funcionamiento afirmarán al “*sujeto como sujeto*”.

Tal vez ni siquiera se trata de crear nuevas instituciones, sino de transformar su espíritu sobre la referencia del “*sujeto vivo*” como su criterio¹⁵.

A diferencia de los proyectos de sociedad de la modernidad que determinaban cómo debería ser el mundo, la fórmula acuñada en América Latina desde los movimientos sociales, “*por un mundo en que quepan todos*” es la fórmula de universalismo concreto, porque no prescribe un modelo de sociedad (de estructuras, sistemas o instituciones); aporta simplemente el crite-

14 Jung Mo Sung, sintetiza con precisión las connotaciones de la idea de sujeto en el pensamiento de Hinkelammert: “(a) el sujeto no es una sustancia; (b) el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso se revela en el grito, se revela como ausencia; (c) el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individuo calculador en el interior del sistema; (d) el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema”. J. M. Sung, “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, E. Fernández y J. Vergara (Editores), Editorial Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2007, pp. 239-256, p. 243.

15 Recordemos dos pasajes de José Martí en *Nuestra América* (1891): “*Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros...*” y: “*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu*”.

rio universal concreto del “*sujeto vivo*” cuyo referente utópico es el “*sujeto como sujeto*”, como criterio de racionalidad y factibilidad al cual deberían someterse todos los proyectos de sociedad con sus estructuras, sistemas e instituciones a los efectos de converger en torno al sentido común legitimador alternativo al de las relaciones de producción hoy totalizadas, el de afirmar la humanidad en su diversidad de expresiones como sujeto.

LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS DIMENSIONES DE LA DEMOCRACIA¹

La democracia como realización de un régimen de derechos humanos

Frente a la visión politicista de la democracia, que la reduce a un régimen de gobierno con ciertas características sobre las que se ha generado consenso teórico y político hegemónico en Occidente, sin negar por ello en principio la pertinencia de instituciones, requisitos y procedimientos que de acuerdo a la misma califican a un sistema político como democrático, la reflexión que aquí se inicia lo hace considerando a la democracia como “realización de un régimen de derechos humanos”², perspectiva desde la cual es posible discernir críticamente las implicaciones y limitaciones de la hegemónica visión politicista.

Derechos humanos civiles y políticos, económicos y sociales y, finalmente culturales, identificados corrientemente como de primera, segunda y tercera generación, constituyen entonces los referentes de la democracia en sus dimensiones política, económica, social y cultural, en una visible ampliación, profundización y complejificación del sentido y alcance de la palabra “democracia”, problematizando su pretendida vigencia en los procesos histórico-sociales de la modernidad occidental.

Pensada la democracia como realización de un régimen de derechos humanos, en particular la dimensión cultural de la democracia, plantea algunos problemas específicos al pensar los derechos humanos culturales en su relación con los derechos civiles y políticos en una dirección y con los derechos económicos y sociales en la otra. Comprenderlo, significa un discernimiento del sentido profundo de las identificaciones de los derechos humanos en términos de generaciones: derechos de primera generación (civiles y políticos), derechos de segunda generación (económicos y sociales), derechos de tercera generación (culturales). Puede aún hablarse de derechos de cuarta generación, de la naturaleza, que implica la consideración de ésta como sujeto de derechos, incluyendo a los seres humanos en su condición de seres corporales y

1 Versión corregida del texto publicado en *Relaciones* N° 258. Revista al tema del hombre, noviembre de 2005, 21-22 y en *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* N° 13, Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA), Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, Chile, 2005, 11-23. En italiano *I diritti umani e le diverse dimensioni di la democrazia* (Traduzione di Angela Accorsi), *Iride*, Filosofia e discussione pubblica N° 49, Anno XIX, il Mulino, Bologna, Dicembre 2006, 499-508.

2 F. J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 199, p. 133.

naturales³. A las dimensiones política, económico-social y cultural, agregaríamos entonces una cuarta dimensión –última en la lógica del descubrimiento aunque primera como condición trascendental en la lógica de la justificación- que podríamos identificar como dimensión ecológica⁴.

La referencia a las generaciones, para identificar continuidades y diferencias entre unos y otros derechos humanos, resulta inadecuada si solamente se piensa a las mismas en términos de sucesión y relevo. Adquiere en cambio un sentido correspondiente a los procesos históricos efectivos, cuando advertimos que más que de sucesión y relevo, la lógica generacional en una modernidad transida por la tensión dominación - emancipación, sin nihilizar totalmente la continuidad, implica constitutivamente el conflicto.

Para el caso, las generaciones no se suceden linealmente en una misma orientación, sino que en principio los derechos de segunda generación, en un sentido extienden a los de la primera, pero en otro sentido suponen un conflicto con los mismos: “Creemos que estos derechos humanos no se pueden expresar simplemente como de segunda generación o sea, no es que solo se añadan derechos humanos a los anteriores. Se manifiesta un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos”⁵.

Mirado así, los llamados derechos humanos de primera generación, no son en realidad derechos de las personas en su condición de sujetos corporales de necesidades, sino derechos de los sujetos definidos al interior de las relaciones burguesas de producción como propietarios y en sus correspondientes relaciones burguesas de reproducción del orden burgués, como ciudadanos.

Los llamados derechos de segunda generación, cuya reivindicación se hace manifiesta toda vez que son negados, sea por la violación o sea por la totalización de los primeros, serían derechos humanos propiamente tales pues lo son de las personas en cuanto sujetos corporales de necesidades, por lo que su afirmación supone la radical reformulación de aquellos de primera generación que son derechos sobre el referente de las relaciones de producción y de reproducción de la sociedad en cuanto sociedad burguesa.

Los derechos humanos de segunda generación (económicos y sociales), son referentes esenciales de los derechos humanos propiamente tales en cuanto hacen a la posibilidad de la afirmación y reproducción de la vida en términos de dignidad humana. Atentos a la satisfacción de las necesidades humanas, éstos derechos humanos propiamente dichos constituyen el criterio para todos los llamados derechos humanos en que el referente de su formulación esté dado por determinadas relaciones de producción existentes o posibles y no por la persona humana en cada una de sus expresiones actuales o virtuales, en su condición corporal de sujeto de necesidades.

¿Qué pasa entre tanto con los derechos culturales o de tercera generación? Estos presentan la peculiaridad de tener como referentes a las personas en relación a sus grupos o comunidades de pertenencia y a los grupos o comunidades en relación a las personas que las integran, así

3 La legítima trascendentalización de la condición natural-corporal humana a la naturaleza como conjunto sin la cuál aquélla no sería posible, es la que permite hablar de *la naturaleza como sujeto de derechos*.

4 Franz Hinkelammert distingue cuatro dimensiones de la emancipación frente a la totalización de la igualdad contractual de la emancipación burguesa con sus efectos de negación: la emancipación obrera, la emancipación femenina, la emancipación contra el racismo y la emancipación frente a la destrucción de la naturaleza (F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, pp. 123-157). A partir de este discernimiento y más allá de él, articulamos la presente reflexión sobre las dimensiones de la democracia.

5 F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, p. 136. De acuerdo a Hinkelammert, según ya consignamos, frente a los derechos de la igualdad contractual de la emancipación burguesa, los derechos humanos propiamente dichos, son los de las sucesivas emancipaciones por él registradas: obrera, femenina, frente al racismo y frente a la destrucción de la naturaleza.

como a las personas y a los grupos o las comunidades entre sí. La afirmación de estos derechos, en los que el sujeto corporal de necesidades como su referencia implica las tensiones persona-comunidad, persona-persona y comunidad-comunidad, genera un nuevo frente de conflicto en la ya conflictiva relación entre los derechos de primera y segunda generación.

Si los de primera generación son los derechos de la emancipación burguesa, los de segunda generación lo son respecto de la dominación burguesa y los de tercera generación lo son, tanto frente a la violación o a la totalización de los de primera generación, como frente a los de segunda generación, en el grado en que la reivindicación revolucionaria de éstos, parece haber sobredeterminado el bloqueamiento de aquellos a través de su invisibilización.

Dicho de otra manera, derechos civiles y políticos totalizados en la construcción homogeneizante del propietario-consumidor-ciudadano-elector, nihilizan sea la universalidad concreta del sujeto humano como sujeto corporal de necesidades (derechos económicos y sociales), sea la diversidad y la diferencia (derechos culturales), tanto cuando son totalizados como cuando son violados, sea la racionalidad reproductiva de la naturaleza (derechos de la naturaleza), condición de reproducción de los seres humanos.

La lógica del proyecto de la emancipación burguesa se orienta en el sentido de su totalización, esto quiere decir a la reducción de la persona a las figuras de la lógica burguesa de producción (propietario / consumidor) y de reproducción (ciudadano /elector).

Profundicemos el análisis del conflicto entre los derechos de primera y segunda generación. Las violaciones pueden provenir de distintas estrategias de resistencia a la totalización de esta lógica, las que oscilarán entre aquellas delincuenciales o entrópicas y aquellas revolucionarias o anti-entrópicas.

El proyecto burgués sin dejar de ser de emancipación es también de dominación. En cuanto proyecto de dominación incluye la violación de los derechos del sujeto humano como sujeto corporal de necesidades, a través de la violación de los derechos de la figura de lo humano que construye desde su lógica de totalización. A los tales efectos, reivindica el estado de excepción⁶ al que más allá de la legalidad burguesa, pero al interior de la legitimidad del proyecto burgués, puede siempre acudir violando legítimamente los derechos humanos civiles y políticos, y mediante su nihilización, los del ser humano como sujeto corporal de necesidades, tanto frente a los violadores de orientación entrópica (delincuentes), como frente a los violadores de orientación anti-entrópica (revolucionarios).

Debe advertirse que el estado de excepción se reivindica en su legitimidad y en su capacidad performativa, no solamente frente a las violaciones consumadas sino fundamentalmente frente a la amenaza de violación. En esta última perspectiva, quienes ponen discursivamente en cuestión los fundamentos sobre los que se sustenta este orden de emancipación-dominación, pueden dan mérito a la pretendidamente legítima emergencia del supuestamente legítimo estado de excepción, que frente a la amenaza para “la democracia”, “la nación”, el “estilo de vida”, etc. que estas orientaciones discursivas suponen, son sindicatos como criminales ideológicos⁷ que implícitamente han renunciado a los derechos humanos (del proyecto burgués) al cuestionar sus fundamentos, poniéndose por sí mismos en estado de excepción, por lo que la violación de sus derechos humanos burgueses, y a través de esta también de los relativos a su condición de sujetos corporales vivientes, en el extremo, de su integridad corporal y de su vida misma, busca legitimarse como defensa de los derechos humanos de la sociedad como conjunto.

6 F. J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 1990; J. Flax, *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.

7 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, 1990, p. 136.

En cuanto al conflicto entre los derechos de primera generación (derechos civiles y políticos) y los de tercera generación (derechos culturales); este pasa fundamentalmente por las tensiones homogeneidad / heterogeneidad, universalidad / particularidad, igualdad / diferencia. El universalismo abstracto que se expresa en la totalización del proyecto burgués de emancipación / dominación, al invisibilizar y negar heterogeneidades, particularidades y diferencias, niega la perspectiva de un universalismo concreto que hace a la construcción de una democracia sustantiva conjuntamente con el reconocimiento y afirmación de los derechos de segunda generación (derechos económicos y sociales).

Finalmente, el proyecto de la segunda emancipación, proyecto de emancipación / dominación socialista anti - burgués, -hoy aparentemente derrotado o fracasado-, al poner en el centro la transformación de las relaciones de producción en una perspectiva totalizante alternativa a la totalización de las relaciones burguesas de producción, ha promovido horizontes alternativos de homogeneidad, universalidad e igualdad que implicaron explícitamente el conflicto entre los derechos humanos de segunda generación (económicos y sociales) y los de primera generación (civiles y políticos) e implícitamente con los de tercera generación (culturales).

En su forma más institucionalizada como proyecto de dominación, el Estado socialista sustituyó a los propietarios privados y la burocracia socialista desplazó a la democracia burguesa. La perspectiva revolucionaria de la construcción de la igualdad económico-social implicó la deconstrucción de la igualdad contractual, de las libertades civiles y políticas construidas sobre la matriz burguesa de la propiedad privada como derecho civil determinante y los derechos de ciudadanía como traducción de esa matriz en el plano de los derechos políticos. El proyecto de dominación terminó desplazando al proyecto de emancipación y la perspectiva de la construcción de la igualdad económico-social desde el poder burocrático del Estado en el grado en que la construyó incorporando a las masas a la producción y al consumo, implicó la destrucción de las libertades civiles y políticas propias del orden burgués sin propiciar el desarrollo de nuevas libertades civiles y políticas en el nuevo orden en que, superada la propiedad privada de los medios de producción, hacía presumible la construcción de un universalismo concreto.

La totalización revolucionaria de los derechos de segunda generación (económicos y sociales) en relación a los de tercera generación (culturales) implicó desde el acento puesto en la condición de clase como corte homogeneizante en las relaciones humanas, el bloqueamiento de los mismos: la humanidad habría de alcanzar su plenitud para todos y cada uno de los seres humanos en la sociedad sin clases hacia la cual se proyectaba la pretendida dominación alternativa de clase, en realidad desplazada por el estamento burocrático estatal, que bajo la pretensión de orientarse a la superación del Estado, no hizo sino potenciar su totalización como Estado totalitario.

En lo atinente a los derechos de cuarta generación, los de la naturaleza que incluyen a los seres humanos en cuanto seres corporales naturales⁸, la racionalidad económica del incremento de la producción del proyecto socialista no implicó ningún cambio sustancial frente a la lógica de la ganancia del proyecto capitalista. En la perspectiva de mostrar la superioridad de sus respectivas lógicas de producción, probablemente potenciaron al mismo tiempo la lógica de destrucción de la naturaleza. No obstante, el desarrollo de la conciencia ecológica al promediar la Guerra Fría, pudo implicar la introducción de la cuestión de la responsabilidad por la naturaleza al interior de cada una de las lógicas de producción. Terminada la Guerra Fría, esta cuestión se traslada al interior de la lógica triunfante, cuyo triunfo puede ser el comienzo de su propia derrota.

La reivindicación de los derechos culturales no se establece a partir de derechos económicos y sociales universalizados, sino a partir del agresivo proceso de su nihilización para las

8 Pues de ellos se derivan.

grandes mayorías. Son derechos emancipatorios frente a la dominación burguesa globalizada y totalizada.

La legítima lucha por la conquista de los derechos culturales en general y dentro de ellos, los derechos a la diferencia, en la medida en que se avanza en ella parece terminar favoreciendo no intencionalmente la no - universalización de los derechos económicos y sociales, porque dice acerca de la posibilidad de estas conquistas en el marco procedimental de la democracia política occidental. Occidente pregona la tolerancia de la diversidad y las diferencias, y con ello el reconocimiento de los derechos culturales de personas y comunidades, al menos en el grado en que este no constituye amenaza para los fundamentos del orden imperante, sino más bien una confirmación de su vigencia por esa capacidad de contener la diversidad y las diferencias dentro de sus límites, sea a nivel mundial, sea en el espacio de cada Estado nacional. Cuando la dimensión cultural de los derechos reivindicados desborda hacia la dimensión económico-social en el grado tal en que hace suponer una amenaza a la igualdad contractual y la propiedad privada, fundamentos de la dimensión civil y política del orden democrático burgués, este reivindica el estado de excepción: ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia.

El reconocimiento de derechos humanos culturales, entre los cuales los derechos humanos relativos a la diferencia tienen centralidad, hace a la construcción de la dimensión cultural de la democracia. La construcción de la dimensión cultural, en lugar de ser una extensión de las dimensiones económica y social ya cumplidas, emerge en el contexto de la nihilización de su vigencia al cual puede sobredeterminar no intencionalmente si no se desborda hacia ella, más allá de sus propios límites.

La realización de la dimensión cultural de la democracia, puede resultar ya sea una llave de seguridad para una dimensión política acotada a la democracia de electores y una dimensión económica y social en franco proceso de profundización regresiva, al legitimar a aquella dimensión política, en cuanto ámbito posibilitante de reconocimiento y respeto de derechos culturales que hacen a la emancipación cultural, o bien una nueva amenaza al statu quo capitalista por las implicaciones en términos económico-sociales, así como también civiles y políticos. En el primero de los horizontes señalados, la reivindicación de los derechos culturales puede implicar, ya sea una sobredeterminación de los efectos destructivos sobre la naturaleza, ya sea una perspectiva de atenuación de los mismos. Una u otra de estas posibilidades se actualizará en función de la orientación de sentido de las diversidades culturales que se reivindiquen y afirmen. En el segundo de los horizontes señalados, podría abrir el camino a una perspectiva de superación de la destructividad imperante, aunque en el mismo proceso podría habilitar nuevas lógicas destructivas.

El sujeto como trascendencia inmanente a las dimensiones de la democracia: del sujeto al actor, subjetividad y sujetividad⁹

La visión dominante de la democracia, la reduce a una forma de gobierno que descansa en el cumplimiento inexcusable de ciertas condiciones formales y procedimentales, por lo que su referencia es de carácter institucional jurídico-político, en la que la perspectiva instituyente se enmarca dentro de las reglas y lógicas de lo instituido.

⁹ Las consideraciones sobre la categoría de sujeto en su condición de fundamento para la identidad democrática de las dimensiones y procesos de lo real social, se desarrolla especialmente desde criterios y análisis de Franz Hinkelammert y Arturo Andrés Roig que recorren el conjunto de la obra de cada uno de estos autores, criterios y análisis que notoriamente compartimos al punto que, con los matices o inflexiones de nuestra responsabilidad, constituyen nuestra perspectiva analítico-crítico-normativa sobre la misma.

Lo que esta visión de la democracia no dice es que esta definición institucional jurídico-política instituida es funcional a las relaciones de producción vigentes y globalizadas, por lo que ella traduce aunque invisibilizados, los valores de fundamentación última de este fundamento estructural al plano institucional de las formas y los procedimientos, determinando sus posibilidades y sus límites.

La visión de la democracia que aquí se intenta sustentar, pretende hacer visible lo que esta institucionalidad hace invisible como su fundamento: las relaciones mercantiles totalizadas en esta fase de acumulación capitalista, impulsadas por una agresiva estrategia de globalización desde la articulación entre los poderes transnacionales y neoimperiales.

El desmontaje de este fundamento, permite a su vez hacer visible un fundamento alternativo, que esas relaciones mercantiles totalizadas ambiguamente invisibilizan y tornan visible en el grado en que lo afectan negativamente: el ser humano como sujeto.

El ser humano como sujeto es la trascendentalidad immanente a todas las relaciones de producción históricamente dadas, vigentes y posibles y a todas las instituciones creadas para afirmarse y reproducirse en el marco de aquellas relaciones de producción.

Desde el punto de vista del ser humano como sujeto, las relaciones de producción y las correspondientes formas institucionales están al servicio de su afirmación y reproducción en los términos correspondientes a su dignidad humana, lo cual supone, además de la afirmación del ser humano como ser natural y corporal, la afirmación de la naturaleza no humana, sin la reproducción de la cual, la afirmación y reproducción del ser humano como sujeto de necesidades, no sería posible.

Desde el punto de vista de las relaciones de producción, cuando las mismas se han fetichizado y han ocupado el lugar de los seres humanos como sujetos, desplazándolos a estos a la condición de medios instrumentales para la realización de sus propios fines (la acumulación de capital en el caso de las relaciones mercantiles totalizadas), el ser humano es simplemente, mano de obra o fuerza de trabajo y en última instancia mercancía, al servicio de la reproducción de las relaciones de producción.

¿Qué pasa en consecuencia con las instituciones jurídico-políticas que los seres humanos se han dado para afirmarse y reproducirse históricamente? Su lógica de desarrollo se verifica en la tensión entre los seres humanos como sujetos de necesidades y las necesidades de las relaciones de producción.

La visión dominante de la democracia, esa que habla del “exceso de demandas”, cuando los seres humanos reclaman por sus necesidades insatisfechas, tiene como sentido reproducir las relaciones de producción en el sentido de las necesidades de su propia reproducción, no obstante ello implique, como señaló Marx haciendo teóricamente visible lo que hoy es empíricamente inocultable, el socavamiento de las dos fuentes de la riqueza: el ser humano y la naturaleza¹⁰.

Entre las relaciones de producción mercantiles totalizadas y la vida digna de los seres humanos sin exclusión (que supone la afirmación de la racionalidad reproductiva de la naturaleza), la democracia en su visión y aplicación dominante, se ha puesto al servicio de aquellas, no obstante pretender legitimarse en nombre de ésta.

La visión alternativa que aquí se procura, entiende que la democracia en los términos de su definición institucional, tanto en lo instituido como en lo instituyente, debe tener su referencia, sentido o criterio inexcusable en la afirmación de la posibilidad de vivir de los seres humanos concretos actuales o posibles en términos de dignidad, lo cual implica que la buena vida de

10 Esta tesis de Marx no ha dejado de ser referente central en la perspectiva crítica de Hinkelammert sobre el capitalismo en la fase actual de la estrategia de la globalización: “...la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (C.Marx, *El Capital*, quinta reimpresión, FCE, México, 1972, p. 424).

unos no puede construirse sobre la imposibilitación de la buena vida de otros, porque la indignidad –como hoy acontece en los distintos espacios- estará atravesando la vida de unos y otros.

El sujeto, como trascendentalidad inmanente a estructuras e instituciones, es el referente fundante y de sentido en la perspectiva de una democracia sustantiva, radical, integral, la que además deberá ser participativa y complementariamente directa y representativa. La referencia al sujeto así entendido, resignificará el “espíritu de las instituciones”, por lo que el cambio institucional¹¹, será necesario cuando las instituciones existentes impliquen un bloqueamiento de las orientaciones de este fundamento alternativo y no se justificará cuando siga respondiendo a las estructuras totalizadas que niegan al ser humano como sujeto.

Hecho este fundamental discernimiento, el punto crítico, en los procesos reales histórico-sociales en los que el ser humano como sujeto se expresa en la condición de actor (social, político, económico, cultural y ecológico), participando de distintas maneras en distintos campos del poder, sea en forma individual o en forma colectiva, más o menos organizada o articulada, pasa por su intervención constructiva en el cruzamiento de lógicas e intereses contrapuestos.

Atentos a la diversidad de lugares en las dimensiones de referencia, sin dejar de tener presente fundamentalmente las asimetrías, la racionalidad estratégica en la construcción de lo posible en los términos de una democracia integral, pasa por el diseño e implementación de perspectivas para que la afirmación del ser humano como sujeto, -coyunturalmente desde relaciones de producción totalizadas que lo niegan estructuralmente, sobredeterminadas por formas institucionales funcionales a esa negación-, se cumpla efectivamente y no derive en un recrudescimiento de la negación vigente o en nuevas formas tanto o más agresivas de negación.

Para actuar u operar en la realidad en la perspectiva de la transformación de las lógicas dominantes que lo niegan, el ser humano como sujeto no tiene otra alternativa que constituirse en actor u operador. El actor actúa en el escenario y el operador opera en el sistema. El ser humano como sujeto, al constituirse como actor u operador en la perspectiva de afirmarse como sujeto, pone a las lógicas del escenario y del sistema que hacen al campo del poder, a la luz de lógicas más profundas que tienen que ver con el ser humano como ser natural y por lo tanto con la vida humana y la naturaleza como un conjunto.

La afirmación del ser humano como sujeto que implica las mediaciones del actor o el operador por las que el escenario y el sistema son interpelados por el campo del poder y este por el del conjunto vida humana-naturaleza, a los efectos de fundamentar, construir y reproducir una democracia sustantiva, debe vivir la irresoluble tensión de la construcción de poder y la resistencia al poder. Un poder totalizado en nombre de la democracia termina siendo anti-democrático, una perspectiva de afirmación democrática sin poder, termina siendo imposible.

Se trata de la emergencia del a priori antropológico (Roig, 1981), afirmación de su dignidad humana por parte del ser humano como sujeto, en una dialéctica llena de tensiones en las inevitables mediaciones entre lo individual y lo colectivo en tanto expresiones históricas, empíricas y concretas de lo universal genérico, que de esta manera queda liberado, tanto del sustancialismo prekantiano, como del abstraccionismo kantiano y poskantiano, abriendo analítico-crítico-constructivamente la perspectiva del universalismo concreto, que pasa por el horizonte de resolución de las tensiones de las dimensiones civil, política, económica, social, cultural y

11 Escribe José Martí en *Nuestra América*: “El problema de la independencia no era el cambio de formas sino el cambio de espíritu” (J. Martí, “Nuestra América”, en *id. Obras Escogidas*, 3 Tomos, Tomo II, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 484). Sustituyendo el problema de la independencia por el de la democracia, lo central hoy para ésta como entonces para aquella es el cambio del espíritu que anima u orienta a las “formas” o instituciones. No implicaría ningún avance, extensión o profundización democrática, un cambio institucional cuyo espíritu continuara anclado en las relaciones mercantiles de producción totalizadas.

ecológica de la democracia desde el referente del ser humano como sujeto como fundamento y sentido de las mismas y condición de realización un orden democrático integral.

DIMENSIONES DE LA DEMOCRACIA

Tensiones postransicionales en el Cono Sur de América Latina¹

Dimensiones de la democracia en el Cono Sur: discernimiento preliminar

La expresión ‘dimensiones de la democracia en el Cono Sur’, con la que se define la convocatoria a esta instancia de exposición y debate en el marco de este VII Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, es más que sugerente para desplegar algunas líneas de análisis y reflexión en el marco del proyecto de investigación en curso “Nuevas democracias y otra democracia en América Latina”².

Parece oportuno comenzar por un discernimiento de la expresión que nos convoca.

Si la enfocamos inicialmente con una óptica minimalista de la democracia, se hace evidente una *dimensión política* cuyas fronteras conceptuales aluden implícitamente a las *dimensiones social, económica y cultural*, que una óptica maximalista incluirá en el concepto de *democracia* en pie de igualdad con la dimensión política.

Atravesando aquellas, con especial acento en la temporalidad, puede señalarse una *dimensión histórica*, -que implica pasado, presente y futuro- en relación con una *dimensión utópica*.

Poniendo luego el acento en la espacialidad, sin por ello declinar de la temporalidad, desde que tiempo y espacio se determinan en la reciprocidad de sus relaciones, por lo que cabe referirlos a través de la fórmula espacio-tiempo, al focalizar las ‘dimensiones de la democracia en el Cono Sur’, desde el tradicional referente de la *dimensión nacional*, se hacen cada vez más visibles en diversa relación con ella, la *dimensión local* y la *dimensión regional*, siendo esta última la que tal vez parece corresponderse más ajustadamente a la letra y al sentido de la expresión a propósito de la cual reflexionamos.

Finalmente, se impone la consideración del *sujeto* como trascendentalidad inmanente a las dimensiones indicadas y por lo tanto como dimensión fundante, en relación a la cual, las tensiones entre subjetividad y la *sujetividad* en la construcción

1 Versión corregida del texto correspondiente a la Conferencia ofrecida en el VII Corredor das Idéias do Cone Sul, organizado por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil, 17-19 de agosto de 2005. Publicado en Corredor de las Ideas del Cono Sur, Capítulo Paraguayo <http://www.corredordelasideas.uca.edu.py> y en Uruguay de la Ideas, <http://www.uruguaypiensa.org.uy>. Un extracto fue publicado en Diario de la Historia Reciente (1973-1985) La transición democrática, Año II, N° XXX / 17 de diciembre de 2007, La República, Montevideo, pp. 12-13.

2 “Nuevas democracias y otra democracia en América Latina” es el proyecto de investigación en curso, por el que el autor se ha adscripto al régimen de Dedicación Total en la Universidad de la República a partir del 1° de enero de 2004.

de los actores, hacen a la conflictiva y nunca acabada definición de un orden sustantivamente democrático³.

El pensamiento como mediación

La presente exposición aspira aproximarse a las dimensiones mencionadas, sus relaciones y tensiones, desde el ejercicio y la consideración de una dimensión que se pretende medular y no meramente refleja en los efectivos procesos de construcción de las mismas, inevitable en la perspectiva de su explicación o comprensión e inexcusable sea en la de su reproducción sea en la de su transformación: la *dimensión del pensamiento*.

Como surge de la conclusión del trabajo que Rodrigo Arocena ha aportado en el VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, aunque sean los intereses y no las ideas las que gobiernan la conducta de los seres humanos y aunque no quepa esperar que una inversión de las ideas dominantes tuviera *per se* la capacidad de cambiar las tendencias dominantes, “...*tampoco corresponde descartar que una renovación de las ideas ofrezca perspectivas modestamente racionales que sean de alguna utilidad a actores colectivos que buscan transitar por caminos distintos a los ya recorridos*”⁴.

A nuestro modo de ver, las ideas puestas en circulación pueden tener la utilidad social que señala Arocena, en el grado en que “*el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos y puede ser derivado de ellos*”⁵.

Desde el anterior supuesto consideraremos el *pensamiento* sobre la *democracia* producido en el Cono Sur, especialmente el producido desde la academia en sus *esfuerzos de investigación*, con particular atención a los aportes sobre el asunto desde el mismo Corredor de las Ideas del Cono Sur, en tanto pensamiento producido desde la región y orientado fundamentalmente a elaborar sus problemas.

No postulamos un pensamiento endogámico, sino que además asumimos, por su pertinencia y justicia, el reclamo efectuado en el sentido de que el Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur debe aprovechar la continuidad de sus instancias de exposición y debate en la perspectiva de “*acumulación de reflexión*”⁶.

Las transiciones antes y después de la postransición

Hay un razonable consenso en la evaluación de la situación y perspectivas de las democracias posdictatoriales del Cono Sur de América Latina, en que no obstante la creciente magnitud de la pobreza y la profundización de la desigualdad social, la democracia en cuanto régimen de gobierno aparece en ellas consolidada en el sentido de que está fuera de su horizonte la alternativa del autoritarismo político bajo la figura de la dictadura, con especial protagonismo de las FFAA.

3 N. Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

4 R. Arocena, “Nuevo desarrollo y profundización de la democracia”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, p.67.

5 F. J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica, 1981, p. 1.

6 S. López Velasco, “La ética argumentativa de la liberación, el Corredor y el cambio social en Brasil y Uruguay”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, p. 263

Si las democracias políticas o poliarquías en las que políticamente elaboramos y resolvemos nuestros conflictos están consolidadas, y la consolidación es una etapa que viene después de la transición, también puede decirse que nos encontramos en la postransición.

¿Qué ventajas presenta “postransición” frente a “consolidación” para referirse a los regímenes políticos actualmente vigentes en la región? A nuestro juicio “postransición” no sugiere estabilidad y permanencia, donde puede haber inestabilidad y cambio, permitiendo pensar la realidad en curso sin prejuicios en este sentido.

La transición en relación a la cual puede identificarse a la situación actual de los países de la región como “postransición democrática” o “democracias postransicionales”, es la identificada por Huntington como la tercera ola de democratizaciones⁷, que para la región, instala en la década de los ochenta las democracias políticas, allí donde el régimen de gobierno había sido la dictadura instalada en los sesenta (Brasil) o en los setenta (Uruguay, Chile y Argentina)⁸.

La identidad de esta transición es política. En ella las instituciones y los actores políticos con su creatividad parecen adquirir una centralidad que parece autonomizar lo político respecto de las estructuras y sus leyes o tendencias⁹, identidad que es conceptualmente construida, expresada y promovida por la teoría de las transiciones de la década de los ochenta¹⁰, desde una izquierda intelectual que experimenta, expresa y promueve una transición teórica¹¹ con vocación orientadora y legitimadora de la transición política, por lo que promueve una legitimación centralmente teórica y política de los cambios operados.

Pero esta transición es antecedida por otras transiciones: la de la década de los cincuenta a los sesenta, de una sociedad tradicional o dual a una sociedad moderna y la que inicia en los sesenta y fracasa o es derrotada en los setenta, del capitalismo al socialismo; esto es, respectivamente la cuestión del desarrollo o modernización y la de la revolución¹².

Al definir el presente como postransición, puede sostenerse que el mismo está dinamizado por las tensiones acumuladas de la transición de la modernización o el desarrollo no cumplida y de la revolución derrotada o fracasada, que la pretendida autonomía de lo político respecto de lo estructural, promovida por la lógica de la última transición, al elaborarlas solamente en el registro de la institucionalidad jurídico-política, no puede en definitiva resolverlas. Las tensiones, lejos de desaparecer o atenuarse, se potencian, desde que los cambios institucionales dejan intacto el espíritu de las instituciones anclado en las relaciones de producción vigentes. Las instituciones se definen así como espacios de contención y resolución pacífica de conflictos, en una lógica en que la resolución de los conflictos de hoy parece ser el anuncio de una más intensa conflictividad mañana.

¿Hasta cuándo las instituciones de la democracia política podrán reproducir la lógica de la negociación de los intereses en conflicto desde las actuales “democracias pos-transicionales”, en las que los actores dentro de los marcos institucionales jurídico-políticos, deben contener sin poder en definitiva resolver las tensiones acumuladas por las transiciones incumplidas?

7 S. Huntington, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

8 En la región, la dictadura de más larga adata es la de Alfredo Stroessner en Paraguay desde el golpe de Estado de 1954. Ella antecede pues a las otras consideradas y parece sobrevivir en principio a sus respectivos procesos de democratización, a los que finalmente acompaña.

9 S. Leiras, “Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?”, en J. Pinto (Compilador), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*, O.P., C.B.C., Universidad de Buenos Aires, 1996 y C. Lesgart, *Usos de transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década de los '80*, Homo Sapiens Ediciones, Santa Fe, Argentina, 2003.

10 C. Lesgart, *ibid.*

11 C. Lesgart, *ibid.* y C. Lesgart, “El tránsito teórico de la izquierda intelectual en el Cono Sur de América Latina. ¿“Reforma moral e intelectual” o liberalismo político?”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 16, Madrid, 2000.

12 S. Leiras, *ibid.*

¿Hasta cuando puede mantenerse la paz al interior de nuestras sociedades conosureñas en el marco de tensiones acumuladas y potenciadas que implican de hecho la renuncia a la justicia social, con la precariedad que implica una paz sin justicia?¹³.

Las transiciones no cumplidas con las consecuentes tensiones acumuladas y potenciadas en la vigente pos-transición, ponen en escena transiciones a futuro que no hacen más que evidenciar la “consolidación” de la “transicionalidad” y por lo tanto la “transicionalidad” de la “consolidación”.

En efecto, si atendemos al pensamiento académico, pueden advertirse posiciones teóricas de intención política para las que “*democracia*” no es sustentable sin “*desarrollo*”¹⁴, por lo que de manera renovada ponen en la agenda de investigación las tensiones acumuladas de la transición no cumplida de los cincuenta a los sesenta, así como aquellas para las que “*democracia*” no es sustentable sin “*socialismo*”¹⁵, actualizándose en este caso las tensiones acumuladas de la transición revolucionaria no cumplida de los sesenta del “*capitalismo*” al “*socialismo*”. Con estas últimas posiciones, reaparece la perspectiva de una izquierda revolucionaria¹⁶, que más allá de la izquierda en el gobierno dentro de los límites de la pos-transición en curso, pone en la agenda teórica y política la cuestión del cambio social, procurando fundamentalmente interlocución con los movimientos sociales alternativos, en la perspectiva de que desde ellos, más que desde el sistema político y sus lógicas de reproducción, pueden elaborarse las perspectivas de cambio social que estos mismos movimientos ilustran con su *praxis*, por lo que se impone un discernimiento de la misma *izquierda*, tanto *intelectual* como *política*¹⁷, y de las orientaciones estratégicas en la construcción de una democracia que no se limite a la alternancia de partidos y candidatos en el ejercicio de un gobierno legitimado por la comparecencia de los electores en las urnas.

Esta perspectiva revolucionaria también está puesta en la agenda y por lo tanto no puede ser soslayada en el debate. Ella, a diferencia de la perspectiva de transformar las democracias de electores en democracias de ciudadanas y ciudadanos, sobre la que parece haber un consenso teórico y político mayoritario por lo que alcanza espacios de legitimación institucional de rango internacional¹⁸, no acota las perspectivas de transformación dentro de los límites del capitalismo, sino que sobre fundamentos de distinto orden (económico, político, ético) se orienta a ir más allá de los límites del modo de producción vigente.

Las dimensiones política, económica, social y cultural de la democracia

13 No obstante esta interrogante tiene a la vista centralmente nuestras sociedades conosureñas, sea en su dimensión nacional, sea en su dimensión regional, la misma vale, considerando la especificidad de sus transiciones, para otras sociedades y para la sociedad mundial en el contexto de la potenciación de la estrategia de globalización que responde a las necesidades actuales de la acumulación del capital. Sobre paz con y sin justicia, cfr. N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.

14 R. Arocena, *ibid.* y G. De Sierra, “Democracia, Desarrollo y Mercosur: tres caras de un desafío integral”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *ibid.* 2005, D. García Delgado, “Democracia, Política y Sociedad Civil frente a los desafíos del Desarrollo, con énfasis en el caso argentino” y C. Moreira “Mercosur, Democracia y Desarrollo. Una mirada desde la coyuntura política regional reciente”, en G. De Sierra y M. Bernales Alvarado (Compiladores), *Democracia, Gobernanza y Desarrollo en el Mercosur. Hacia un proyecto propio en el siglo XXI*, UNESCO-CLACSO, Montevideo, 2004.

15 S. López Velasco, *ibid.*

16 H. Gallardo, *Siglo XXI. Militar en la izquierda*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2005 y S. López Velasco, *ibid.*

17 C. Lesgart, *ibid.* 2000 y 2003, H. Gallardo, *ibid.*, S. López Velasco, *ibid.*

18 PNUD, *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A., Lima, 2004.

Como ya se había señalado, en consonancia con la perspectiva que hemos identificado como minimalista de la democracia, que la reduce a su dimensión política y que es la que ha propiciado la transición operada en los ochenta que nos coloca en la actual postransición, la democracia en su condición de sistema de gobierno es hoy por hoy una realidad establecida y presuntamente consolidada, en cada uno de los países de la región y por lo tanto en esta como un todo: democracia entendida mínima y negativamente como no-dictadura.

Hablar de posdictadura y democracias posdictatoriales no hace más que enfatizar la presencia fuertemente determinante de las dictaduras de los setenta en las democracias políticas en curso¹⁹: paradójicamente la democracia como no-dictadura, resulta siendo posdictadura y por lo tanto, presencia del pasado autoritario en el presente democrático.

Para el Uruguay el análisis histórico y politológico, es convergente en señalar que los veinte años transcurridos desde el inicio de la transición democrática en 1985, hasta el triunfo electoral de la izquierda en octubre de 2004 que la ha colocado en el gobierno nacional a partir del 1° de marzo de 2005, marcan cambios radicales y espectaculares en la historia política uruguaya, que dejan atrás fuertemente la pretensión restauradora que pudo haber signado el comienzo de la transición²⁰. La perspectiva de la consolidación de la transición política y por lo tanto de la dimensión política de la democracia se objetiva en la llegada al gobierno de los partidos de izquierda a través de las urnas, como ha acontecido primero en Brasil y luego en Uruguay, en una alternancia no solamente de partidos sino también de ideologías, sin que ello haya implicado la amenaza manifiesta o latente de un golpe de Estado²¹.

los procesos en curso en el país y en su vecino mayor que ejerce hegemonía en la región, en la perspectiva de los cambios y transformaciones políticas, como lo hace apropiada y fundamentadamente la politología, estas son sin lugar a dudas “*buenas noticias*”²² para la democracia en su dimensión de democracia política en el específico registro de forma de gobierno. ¿Son también buenas noticias para la *democracia integral* que como “*realización de un régimen de derechos humanos*”²³, no los reduzca a los derechos civiles y políticos del elector, sino que articule los mismos con los derechos económicos, sociales y culturales, sobre el criterio del ser humano como un sujeto corporal de necesidades?²⁴ ¿Son por lo tanto también buenas noticias para la democracia en sus dimensiones económica, social y cultural?

Frente a la inflexión politicista que desde la Ciencia Política y la izquierda intelectual promueve en la década de los ochenta las transiciones a la democracia en la región, en la nueva situación pos-transicional con la que termina un siglo y comienza otro, frente a sociedades que lejos de modernizarse y desarrollarse se han dualizado, fracturado y desintegrado con creciente intensidad, desarrollando un tejido dinámico de relaciones causa-efecto de signo entrópico que profundiza el debilitamiento de la democracia también en su dimensión política; asoman perspectivas desde la sociología que reivindican un abordaje holístico al modo de los sesenta,

19 A. Rico, “La dictadura, hoy” en A. Marchesi, V. Markarian, A. Rico y J. Yaffé (Compiladores) *El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2004 y “El presente de la dictadura” en *id. Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia postdictadura, Uruguay 1985-2005*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2005.

20 G. Caetano, “Marco histórico y cambio político en dos décadas de democracia. De la transición democrática al gobierno de izquierda (1985-2005)”, en *id. (Dirección), 20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples* Taurus, Ediciones Santillana, Montevideo, 2005

21 C. Moreira, *ibid.* y G. Caetano, *ibid.*.

22 C. Moreira, *ibid.*, p. 101.

23 F. J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 1990, p. 133.

24 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, A. Rico Bovio, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, Cuadernos de Joaquín Moritz, México, 1990 y *Teoría corporal del derecho*, Filosofía de nuestra América, Universidad Autónoma de Chihuahua – Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.

aunque desde un nuevo contexto y fundamentalmente en razón de las demandas planteadas por las circunstancias socio-económico-políticas, más que por razones teóricas o ideológicas²⁵.

De manera convergente, García Delgado señala que el desafío principal, no solamente para las sociedades del Cono Sur, sino para la democracia política a la que han transitado, pasa por el logro de un desarrollo ‘inclusivo’ y/o ‘humano’, por lo que se invierte la ecuación de la teoría de la transición de los ochenta: en lugar de la democracia como condición para el desarrollo, el desarrollo como condición de la democracia desde la articulación sinérgica de Estado, Mercado y Sociedad Civil²⁶.

Con matices, frente al visible divorcio entre el sistema político democrático y el sistema económico no democrático en los países de la región, en el marco de la que identifica como “*sociedad capitalista del conocimiento*”, Arocena sostiene, de manera igualmente convergente, una perspectiva de Nuevo Desarrollo, desde el protagonismo de diversos actores y no ya desde el Estado o desde el mercado, con capacidad de redimensionar en términos democratizadores, la economía, el aparato estatal y el conocimiento: ello supondrá extensión y profundización de la democracia²⁷.

Volvamos a la pregunta que había quedado planteada frente al dato de la rotación de los partidos de diferente signo ideológico en el ejercicio del gobierno, concretamente de partidos de izquierda, como es el caso de Brasil y Uruguay, sin la amenaza de un golpe de Estado como el que tuvo lugar en Chile en setiembre de 1973 cuando la izquierda había llegado al gobierno también por la vía electoral. Estas “*buenas noticias*” para la democracia política, ¿son igualmente “*buenas noticias*” para la democracia económica, social y cultural?

Frente al gobierno de la izquierda en el Brasil, la respuesta optimista y esperanzada²⁸, en este caso también frente al gobierno de la izquierda en el Uruguay, se confronta con una respuesta cuyo pesimismo hace pie en la orientación estratégica de las izquierdas en el gobierno²⁹, que en el caso brasileño y eventualmente en el uruguayo, no apuntaría “*más allá sino más acá de lo que logró la socialdemocracia europea en sus días áureos del estado capitalista de Bienestar Social*”³⁰.

Analizadas estas tensiones en el marco de la perspectiva que aquí se ha esbozado, podrían señalarse dos alternativas:

a) Optimista: la transición democrática en términos de una democratización del funcionamiento del sistema político, hace posible que sin ningún tipo de conmoción actual o potencial, partidos que por su orientación ideológica habían sido en el contexto de los setenta popperianamente identificados como enemigos de la democracia y se les había llegado a tratar de acuerdo a la lógica de la guerra amigo-enemigo, eliminándolos de la opción de gobierno para salvar la democracia, -sea que lo hubieran conquistado democráticamente en las urnas como fue el caso de Chile, o que hubieran competido democráticamente por él sin lograr alcanzarlo como en el caso de Uruguay-, ocupen actualmente el gobierno, como es el caso de éste último, con perspectiva de seguir ocupándolo, por tal vez uno o dos periodos más en lo que desde hoy pueda razonablemente visualizarse³¹.

25 G. de Sierra, *ibid.*

26 D. García Delgado, *ibid.*

27 R. Arocena, *ibid.*

28 E.H. Capovilla da Luz Ramos, “De Golbery a Lula: olhares sobre a redemocratização no Brasil” y S. Vuskovic Rojo, “Está cambiando la dirección del viento en América Latina”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*

29 S. López Velasco, *ibid.*

30 S. López Velasco, *ibid.*, p. 254.

31 Se trata del “hoy” de agosto de 2005.

La transición no habría tenido pues un sentido restaurador como se ha estimado para el Uruguay³², sino que habría un avance o cambio cualitativo respecto a la lógica democrática predictatorial: legitimidad de todos los partidos con independencia de su orientación ideológica, en tanto inscriben sus prácticas políticas en los marcos de la legalidad instituida; esa legitimidad de la competencia democrática por el voto de los electores, se traslada sin cortapisas a la legitimación del partido que gana el gobierno por este procedimiento, no importa cuál sea su orientación ideológica.

Desde ese contexto de democracia política e ideológica consolidada, que representaría el cumplimiento de la transición a la democracia en términos de una plenitud política tal que no hay otra exclusión que la que dictamine la libre expresión ciudadana en las urnas, eventualmente sobre el referente de la transición abortada de los sesenta (del capitalismo al socialismo), pero desde un nuevo contexto en que el socialismo parece haber dejado de ser objetivo estratégico de un proyecto histórico-político, para ser idea reguladora o referente trascendental en términos ideológicos, se retoma con pretensiones de realización el proyecto histórico-político de cumplimiento de la transición no cumplida de los cincuenta: de la sociedad tradicional o dual a la sociedad moderna³³.

Trascendentalizado el referente del socialismo al mundo de las ideas, más allá de confrontar con el liberalismo o con el conservadurismo en el incruento debate de ideas, implicaría un diferencial en la orientación del cumplimiento de esta transición en el sentido de que la lógica de la modernización no fagocitaría a la lógica de la modernidad, lo que ha sido metafóricamente expresado y reivindicado como “capitalismo con rostro humano”. “Desarrollo ‘inclusivo’ y/o ‘humano’”³⁴, “Nuevo Desarrollo”³⁵, serían las orientaciones conceptuales que en el marco del nuevo contexto del capitalismo –“globalización neoliberal ‘desde arriba’”³⁶, “sociedad capitalista del conocimiento”³⁷, en una orientación estratégica dentro de las imposiciones que supone y las posibilidades que ofrece, y por lo tanto sin aparente pretensión pos-capitalista, aparece como posible por la implementación de ese desarrollo desde la democracia política, superar el déficit democrático en el horizonte de la democracia económica y social.

b) Pesimista: mirada la transición a la democracia política, específicamente para el caso uruguayo y en la perspectiva de la que identifica como “transición discursiva” que construye y consolida “una nueva subjetividad política”³⁸, Álvaro Rico señala la “*fijación de un único sentido común interpretativo posrestauración institucional: el estadocéntrico-partidocrático*

32 G. Caetano, *ibid.*

33 De hecho, la renovada pretensión de la modernización en la que la perspectiva del desarrollo de los cincuenta ha sido sustituida por la del crecimiento y el derrame de los ochenta y los noventa, en lugar de haber aportado a la superación de la sociedad, ha impactado sobre la sociedad tradicional profundizando la dualización en razón de la lógica de la modernización sin modernidad.

34 D. García Delgado, *ibid.*

35 R. Arocena, *ibid.*

36 D. García Delgado, *ibid.*

37 R. Arocena, *ibid.*

38 Desde una perspectiva atenta a la realidad continental y en sintonía con la idea de “transición discursiva” con la que Álvaro Rico caracteriza al Uruguay posdictadura, Arturo Andrés Roig habla de un “*desarme categorial*” que se trasunta en el discurso posmoderno que ha impregnado a las ciencias sociales en la así llamada posmodernidad, frente al que postula un “*rearme categorial*” que ilustra especialmente con el concepto de imperialismo (Roig, 2003). En una exposición efectuada en 1997, al considerar conceptos críticos de los sesenta desde los noventa, argumenté convergentemente con este planteo de Roig, sobre la vigencia de “Imperialismo”, también de “Dependencia”, “Centro-Periferia”, “Desarrollo-Subdesarrollo”, “Clases sociales”, “Lucha de clases” y “Revolución”, cfr. Y. Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005, pp. 96-100).

39. “El lenguaje político único y los ‘buenos modales’ democráticos” trasunta un tácito “consenso de la élites políticas”⁴⁰, que –a nuestro juicio- incluye también a sectores significativos de la izquierda política, hoy en el gobierno. El déficit democrático de las democracias postransicionales así mirado, no es solamente económico, social y cultural –que también lo es notablemente- sino que lo es en términos de cultura política desde la hegemonía del sentido común *democrático* instalado, y estrictamente político, al haberse institucionalizado una “democracia elitista”⁴¹.

Para el Uruguay posdictadura, como clima espiritual dominante y eventualmente extrapolable a otros países de la región: “...los referentes del cambio social contruidos a partir de la vía revolucionaria abierta con la Revolución Rusa y la Revolución Cubana en América Latina, así como los referentes modernizadores contruidos a partir de la fetichización neoliberal del mercado, con la caída del Muro de Berlín y con nuestra crisis financiera y productiva actual, confirman el agotamiento de los relatos utópicos, resaltan la validez del ‘puro sistema’ como tal y la mera capacidad de administrarlo como falta de alternativas”⁴².

En la perspectiva de los que en aquél contexto –marzo de 2004- para el Uruguay eran cambios políticos en ciernes, terminaba Álvaro Rico sus reflexiones señalando: “...a la hora de plantearse los cambios por venir en el Uruguay, la tarea política de romper con el sentido común dominante, con el pensamiento liberal único, con los fenómenos de estigmatización social, con la recuperación del sentido figurado en las palabras públicas a través de una crítica radical al statu quo capitalista, que rompa la lógica de hierro del discurso dominante e imponga una referencialidad política más representativa, pluralista y dialogante, en pos de la recreación de expectativas y creencias colectivas que prefiguren una verdadera democracia participativa”⁴³.

Estas reflexiones son escépticas en cuanto a que la transición a la democracia se haya cumplido en términos políticos democráticos y que los déficits lo sean solamente en las dimensiones económica, social y cultural de la misma. Es escéptica en lo atinente a la propia dimensión política de la democracia posdictadura: restauración de las instituciones, pero recrudescimiento en relación a la predictadura en lo que hace al espíritu de las mismas en cuanto “lógica de hierro” para la preservación y reproducción del “*statu quo* capitalista”.

Con independencia de los planteamientos de Álvaro Rico, y desde la consideración de que la izquierda ha llegado a ser gobierno por vía electoral en los países de la región con distintos acentos y (Brasil y Uruguay) a través de distintas políticas de alianzas, la lectura pesimista de la tolerancia del sistema político a su diferencia ideológica, es que la misma ya no significa nada en términos estratégico-políticos en lo que hace a la transformación de las relaciones capitalistas de producción, sino que a través de programas mínimos de reformas solamente procuran darle un rostro humano. La llamada “*muerte de las ideologías*” no sería otra cosa que “*la validez del ‘puro sistema’*”, que nos recordaba Álvaro Rico.

Para Sirio López, según alcanzo a interpretar, la condición para el cumplimiento de la transición a la democracia política, a la que define como “*orden en el que los más deciden*”⁴⁴, implica dentro del actual contexto capitalista la “*revolución*”, por lo que el cumplimiento de la transición de los ochenta (de la dictadura a la democracia) que se procesa con diferencias

39 A.Rico, “Metáforas sociales y democracia política en Uruguay pos-dictadura”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 341 y *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2005.

40 *Ibid.*, p. 342.

41 *Ibid.*, p. 345.

42 *Ibid.*, p. 344.

43 *Ibid.*, p. 346

44 S. López Velasco, *ibid.*, p. 262.

de país a país, tendría su condición de posibilidad en el cumplimiento de la transición (revolucionaria) de los sesenta (del capitalismo al socialismo), que –puede estimarse– sería a su vez condición del cumplimiento de la transición de los cincuenta (de la sociedad tradicional o dual a la sociedad moderna) en la perspectiva de una modernidad con capacidad de control de la modernización, en su registro de racionalidad instrumental destructiva de las sociedades humanas y la naturaleza.

Se cumplimentarían así las dimensiones política, económica, social, cultural y también ecológica de la democracia.

Desde esta presunta visión, ante la sospecha de que en el caso del Brasil y también en el entonces eventual caso de Uruguay, el objetivo estratégico de la izquierda gobernante no pareciera ser de perspectiva poscapitalista sino *“la asunción del paradigma neosocialdemócrata europeo (o sea el fin, y no la manutención, del ‘estado de bienestar social’) enriquecido, quien sabe, con matices superficialmente ecologistas...”*⁴⁵, se habla de un *“abandono-traición”*⁴⁶ de los objetivos estratégicos. La sospecha se transforma eventualmente en acusación y el tono de la misma oscila entre el *“abandono”* y la *“traición”*.

De acuerdo con nuestras anteriores consideraciones sobre la visión de Sirio López Velasco, la inhabilitación de la perspectiva revolucionaria bloquearía la perspectiva de la democracia en todas las dimensiones consideradas. La sustitución de la perspectiva estratégica poscapitalista por una perspectiva socialdemócrata degradada, es lo que haría que la izquierda en el gobierno por la vía electoral no despierte la amenaza actual o virtual de un golpe de Estado, por lo cual la rotación de partidos, que implica para el caso además rotación ideológica, pasa a ser una buena noticia para el mantenimiento del *statu quo* del capitalismo y no para la democracia en su dimensión política, pues sin revolución, quienes hoy de acuerdo al planteo de López Velasco no deciden, los más, seguirían sin poder hacerlo. El bloqueo de la democracia en su dimensión política entendida como el *“orden en que los más deciden”*, se traslada directamente a las dimensiones económica, social, cultural y ecológica.

Cierto aire de familia con la identificación de la democracia como *“orden en que los más deciden”*, con el sentido adicional de que quienes antes no decidían, pasan a hacerlo, en la referencia al concepto de *“ciudadanía”*, surge de los planteamientos que desde Uruguay, efectúa la argentina Susana Mallo: *“Al hablar del concepto de ciudadanía estamos haciendo alusión a una práctica conflictiva relacionada con el poder, que refleja ‘quiénes podrán decir qué’ en el proceso de definir cuales son los problemas comunes y como deberán ser abordados”*⁴⁷. Ese compartido aire de familia se verifica igualmente en la valoración de las experiencias de *“democracia directa”* en las que se juegan perspectivas de construcción de ciudadanía desde la sociedad con un sentido alternativo a la que se constituye desde el poder en el Estado y por lo tanto con potencial proyección en la transformación institucional: *“El ciudadano deja de ser un mero receptáculo de los derechos promovidos por el Estado para transformarse en un sujeto de derecho que busca participar en ámbitos de ‘empoderamiento’, que va definiendo según su capacidad de gestión y según como evalúa el ámbito más rico y más propicio para las demandas que intenta gestionar. No deja de ser interesante analizar, desde esta perspectiva, expresiones de ciudadanía directa como las experiencias recientes del movimiento piquetero en Argentina o el referéndum por ANCAP en Uruguay.”*⁴⁸

45 *Ibid.*, p. 260.

46 *Ibid.*, p. 261.

47 S. Mallo, “Las instituciones y la democracia: ¿Hacia una ruptura de la cultura dominante?”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 265.

48 *Ibid.*, p. 266.

La perspectiva de la transformación institucional, -habría que ver si también del ‘espíritu de las instituciones’- estaría en ciernes y podría verificarse y consolidarse en el sentido del cambio de ‘decisores’, sin que ello implique, al menos explícitamente, la revolución como forma del cambio social y político y el socialismo o poscapitalismo como horizonte estratégico. Entre otras variables, hay que tomar en cuenta que los actores del cambio social en el planteo que ahora analizamos, son los sectores que emergen con formas de resistencia, protesta y ‘empoderamiento’ auto-construyendo ciudadanía en un espacio distinto al tradicional escenario político y por lo tanto, no se trata del protagonismo de los partidos políticos de izquierda en el gobierno, con sus programas, sus estructuras, sus alianzas y sus ideologías.

El planteamiento de Susana Mallo interpela también a la ‘transición discursiva’ como la ha denominado y analizado Álvaro Rico y como la ha ilustrado con sesgo propio Horacio Cerutti Guldberg⁴⁹: *“El desafío consiste en encontrar la forma de realizar la transformación de las instituciones; para que ‘cambien de dueño’ opina Jelin. Para ello es necesario replantear los requisitos de gobernabilidad y representación, por un lado, y la participación y control ciudadano por el otro, los que muchas veces han sido vistos como contradictorios: frases como ‘el exceso de demandas’ debilita la democracia, o ‘los representantes han sido elegidos para gobernar’, la famosa democracia delegativa de la cual habla Nun es parte de los discursos autoritarios, aún en democracia”*⁵⁰.

Las tensiones, en un proceso de construcción de ciudadanía desde la sociedad que interpela al poder desde el Estado, son manifiestas y deben ser tomadas en cuenta en la perspectiva de *“tratar de resolver ese frágil equilibrio entre la participación de todos y la responsabilidad social del estado, más claramente aún la lucha entre la hegemonía y la apuesta por la democracia cultural y social”*⁵¹.

La dimensión cultural de la democracia, plantea algunos problemas específicos cuando pensamos la democracia como “realización de un régimen de derechos humanos” y por lo tanto pensamos a los derechos humanos culturales en su relación con los derechos civiles y políticos en una dirección y con los derechos económicos y sociales en la otra. Comprenderlo significa un discernimiento del sentido profundo de las identificaciones de los derechos humanos en términos de generaciones: derechos de primera generación (civiles y políticos), derechos de segunda generación (económicos y sociales), derechos de tercera generación (culturales).

Para el caso, las generaciones no se suceden linealmente en una misma orientación de sentido, sino que en principio los derechos de segunda generación, en un sentido extienden a los de la primera, pero en otro sentido suponen un conflicto con los mismos: *“Creemos que estos derechos humanos no se pueden expresar simplemente como de segunda generación o sea, no es que solo se añadan derechos humanos a los anteriores. Se manifiesta un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos”*⁵². Mirado así, los llamados derechos humanos de primera generación, no son en realidad derechos de las personas en su condición de sujetos corporales de necesidades, sino derechos de los sujetos definidos al interior de las relaciones burguesas de producción como propietarios y en sus correspondientes relaciones burguesas de reproducción del orden burgués, como ciudadanos.

Los llamados derechos de segunda generación, cuya reivindicación se hace manifiesta toda vez que son negados, sea por la violación o sea por la totalización de los primeros, son derechos humanos propiamente tales pues lo son de las personas en cuanto sujetos corporales de necesi-

49 H. Cerutti Guldberg, “Integrarse para vivir, ¿Una utopía humanista?”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*

50 S. Mallo, *ibid.*, p. 268.

51 *Ibid.*, p. 270.

52 F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, p. 136.

dades, por lo que su afirmación supone la radical reformulación de aquellos de primera generación que son derechos sobre el referente de las relaciones de producción y de reproducción de la sociedad burguesa. Los derechos humanos de segunda generación (económicos y sociales) o derechos humanos propiamente tales, constituyen el criterio para todos los llamados derechos humanos en que el referente de su formulación esté dado por determinadas relaciones de producción y de reproducción existentes o posibles y no por la persona humana en cada una de sus expresiones actuales o posibles, en su condición corporal como sujeto de necesidades.

¿Qué pasa entre tanto con los derechos culturales o de tercera generación? Estos presentan la peculiaridad de tener como referentes a las personas en relación a sus grupos o comunidades de pertenencia y a los grupos o comunidades en relación a las personas que las integran, así como a las personas y a las comunidades entre sí. La afirmación de éstos, en los que el sujeto corporal de necesidades como su referencia implica las tensiones persona-comunidad, persona-persona y comunidad-comunidad, genera un nuevo frente de tensiones en la ya conflictiva relación entre los derechos de primera y segunda generación.

Si los de primera generación son los derechos de la emancipación burguesa, los de segunda generación lo son respecto de la dominación burguesa y los de tercera generación lo son frente a la violación o a la totalización de los de primera generación que implican el bloqueamiento de los de segunda generación. La reivindicación de los derechos culturales no se establece a partir de derechos económicos y sociales universalizados, sino a partir del agresivo proceso de su nihilización para las grandes mayorías. Son derechos emancipatorios frente a la dominación burguesa globalizada y totalizada. La legítima lucha por la conquista de los derechos culturales en general y dentro de ellos, del derecho a la diferencia, parece terminar favoreciendo no intencionalmente la no universalización de los derechos económicos y sociales.

El reconocimiento de derechos humanos culturales, entre los cuales los derechos humanos relativos a la diferencia tienen centralidad, hace a la construcción de la dimensión cultural de la democracia. La construcción de la dimensión cultural, en lugar de ser una extensión de las dimensiones económica y social ya cumplidas, emerge en el contexto de la nihilización de su vigencia al cual sobredetermina no intencionalmente.

La realización de la dimensión cultural de la democracia, puede resultar una llave de seguridad para una dimensión política acotada a la democracia de electores y una dimensión económica y social en franco proceso de profundización regresiva, al legitimar a aquella dimensión política, en cuanto ámbito posibilitante de reconocimiento y respeto de derechos culturales que hacen a la emancipación cultural.

La dimensión histórica y la dimensión utópica de la democracia

Señala Lucía Sala que “*a lo largo de la historia ha habido lo que podría llamarse una contienda por la democracia*”⁵³. Señala también, que lejos de estar cerrada la contienda sobre la democracia como lo señalaba Huntington por la pretensión de un definitivo triunfo de la versión schumpeteriana de la misma, nuevas experiencias de democratización y nuevas versiones de la democracia, ponen en evidencia que al menos en América Latina la contienda sigue abierta⁵⁴. Nos animamos a postular que la contienda por la democracia seguirá abierta, en tanto no suscribimos ningún pretendido “fin de la historia”.

53 L. Sala, “La contienda por la democracia”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 410.

54 L. Sala, “Democracia: un tema prioritario en América Latina”, en N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos (Coordinadoras), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, UNAM, México, 2006.

Destaca también Lucía Sala, que en América Latina, “*democracia casi sin excepción adjetivada- ha referido no solamente a tipos de gobierno y sistemas políticos, sino a estructuras sociales y culturales*”⁵⁵. Esta última observación es especialmente significativa, pues en lo que hace a nuestra historia latinoamericana, pone en relieve que la democracia no ha sido concebida sin apellidos y que lejos de poder ser reducida a forma de gobierno, implica las dimensiones social y cultural como plenamente constitutivas, conjuntamente con la dimensión política. No obstante esta concepción no reductiva de la democracia, también señala que ella “*fue un producto escaso en América Latina, donde los procesos internos estaban estrechamente vinculados con las condiciones de dependencia a nivel internación*”⁵⁶, observación ésta última que si bien tiene por objeto las primeras décadas del siglo XX, puede extenderse al conjunto del siglo, con la excepción del fin de siglo en el que, curiosamente, a partir de las transiciones de los ochenta, se extiende en el Cono Sur, pero también en el resto de América Latina, una democracia restringidamente política, que puede identificarse como partidocracia o como tecnopartidocracia delegativa, que rechaza adjetivos o apellidos, pretendiéndose *la* democracia.

En sus extremos negativos, esta partidocracia o tecnopartidocracia delegativa que como pretendida consolidación de *la* democracia ha ocupado la dimensión político-institucional de los países de la región, presenta en el caso singular de la Argentina los mil y un vicios de la “*vieja política*” con la que entra en tensión “*una nueva forma de hacer política*” que “*se opone a los manejos de los políticos tradicionales, pero, más explícitamente, se trata de dar respuestas a lo social y económico, de buscar la transparencia en la acción de cada uno de los tres poderes, de aumentar la eficiencia y el compromiso del estado con la sociedad civil, de controlar las empresas privatizadas.*”

Surge una sociedad civil que se organiza, que defiende la salud y la educación para todos, que es consciente de que hay que combatir la pobreza, la inseguridad, la falta de justicia. Irrumpen sectores no tradicionales, que se autoconvocan y van por fuera de estructuras partidarias o sindicales y exigen renovación completa de los elencos gubernamentales. Se pide que el voto sea expresión del pluralismo para que la democracia vuelva a ser representativa”⁵⁷.

Los registros que para la Argentina establece Pérez Zavala sobre la “*vieja política*” y la “*nueva política*”, ilustran empíricamente en la región, la caracterización del espacio tradicional de la política como “*espacio de corrupción*” y “*espacio de consumación*” y de “*transacción de privilegios*” que vacía el sentido de la “*representación*”, al sustituirla por la “*delegación*”, frente al cual la alternativa pasa por la generación de nueva “*ciudadanía*” no como mera extensión de la ciudadanía en su sesgo politicista tradicional, sino desde los referentes que implican una radicalidad social eventualmente crítica al sistema; la de sus “*víctimas*”. Desde allí se generan los sentidos de “*sociedad civil*” y de “*sociedad política*” que vertebrados sobre el eje de un nuevo “*carácter del poder*”, en lugar de aportar a la reproducción sistémica, lo hacen a la articulación de una perspectiva emancipatoria⁵⁸.

En esta presencia paradigmática en la región de la “*vieja política*” o “*espacio tradicional de la política*” como “*espacio de corrupción*” que genera la reacción desde la sociedad de una “*nueva política*” que articula un “*nuevo carácter del poder*”, se hace especialmente visible la conflictividad en términos de fractura del *topos* de las democracias postransicionales, desde

55 L. Sala, 2005, *ibid.*, p. 410.

56 *Ibid.*, p. 416.

57 C. Pérez Zavala, “Por una democracia a nuestra medida”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 306.

58 H. Gallardo, “Notas sobre la sociedad civil”, en Revista *Pasos*, N° 57, San José, Costa Rica, 1995, y Y. Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2003.

el que se genera la *utopía* democrática y su relación con ella, para construir la democracia posible.

El *topos* regional implica en el pasado-presente, una historia en que la democracia en los términos políticos de forma de gobierno, ha tenido no obstante las diferencias de país a país, escasa vigencia con la más visible excepción de Uruguay, y habiéndose reivindicado de manera extendida una idea integral de la democracia que a la dimensión política suma la económico-social y la cultural; cuando la democracia política cubre al conjunto de los países de la región, lo cual supone según la visión dominante la consolidación democrática, paradójicamente, el bloqueo para la realización de las dimensiones económica y social se radicaliza por la presión externa de la estrategia de acumulación del capital sobre sus ejes transnacional-imperial y por la profundización del espacio político tradicional como espacio de corrupción y transacción de privilegios.

Desde este *topos* es que se despliega la dimensión *utópica* de la democracia, como imaginación y pensamiento de un deber ser democrático, que sigue orientaciones contrapuestas, según intereses igualmente contrapuestos, por lo que en la medida en que adquiere una definición narrativa o discursiva, a las funciones legitimadora del presente, justificadora de la normatividad de lo fáctico y reductora del futuro a extensión del presente, que caracterizan a la que en relación al Uruguay posdictadura, ha sido identificada como *transición discursiva*⁵⁹, contrapone las funciones crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora de futuro⁶⁰ al modo de una *contratransición discursiva*.

Si la *transición discursiva* aparece sobredeterminando “*el agotamiento de los relatos utópicos*” y “*la validez del puro sistema como tal*”⁶¹, puede ser identificada en relación a la dimensión utópica, como antiutópica o, mejor aún como expresiva de un utopismo antiutópico. En más de un lugar ha señalado Hinkelammert que este es el peor tipo de utopismo. ¿Por qué? Porque pretende ser realismo y en realidad es un utopismo que pretende autolegitimarse como realismo frente a los utopismos alternativos.

En cambio la *contratransición discursiva*, frente a este utopismo antiutópico vuelve a expresarse *utópicamente* al modo de los “relatos utópicos” que movilizaron a las sociedades latinoamericanas en las décadas de los sesenta y los setenta, o *históricamente* por la articulación de un discurso cuyo realismo encuentra en la dimensión utópica la condición trascendental de posibilidad en términos de un pensamiento con capacidad de realización de lo históricamente posible⁶².

En referencia a la función utópica del discurso, que tanto Roig como Fernández referían al discurso liberador, Fernández añadía una cuarta función, que puede entenderse de síntesis, que es la constitución de una forma de subjetividad: en el cumplimiento de las funciones discursivas crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro, se constituye el sujeto en su condición discursiva de *sujeto de la liberación*. Siguiendo su argumentación, pero de acuerdo a nuestro análisis que articula los aportes de Hinkelammert, en el cumplimiento de las funciones del discurso legitimadora del presente, justificadora de

59 A. Rico, *ibid.*

60 A.A. Roig, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y corporación editora Nacional, Quito, 1987 y E. Fernández, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en A.A. Roig (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 1995.

61 A. Rico, *ibid.*

62 El abordaje de utopismo, antiutopismo, realismo, remite centralmente al primer capítulo del libro de Franz Hinkelammert *Crítica a la razón utópica*. Los argumentos que allí se desarrollan, puestos en relación con los que por su parte han desarrollado Arturo Roig y Estela Fernández en sus aproximaciones a la función utópica del discurso citados en la bibliografía, ofrecen perspectivas muy sugerentes para el abordaje y desarrollo de estas cuestiones.

la normatividad de lo fáctico y reductora del futuro a extensión del presente, se constituye el sujeto en su condición discursiva de *sujeto de la dominación*.

Si atendemos a la perspectiva de la que hemos identificado como *contratransición discursiva* en que la función utópica del discurso se cumple en los registros que hacen a la constitución de un sujeto de orientación liberadora, la misma no es unívoca sino que presenta distintas posibilidades.

En el mismo *topos* que registraba Pérez Zavala⁶³ se explica, interpreta Arturo Roig “*los alcances del grito popular lanzado durante la profunda crisis de inmoralidad, saqueo y muerte que se padeció en Argentina durante la crisis de gobernabilidad del año 2002: ‘que se vayan todos’*”⁶⁴, en los términos de la “*democracia directa*” como “*idea reguladora*” o como “*principio operativo*” de “*la democracia, en cuanto ejercicio del poder popular*”⁶⁵, es decir, como referente utópico desde el cual desmontar críticamente el sistema de gobierno que se ha pervertido de manera extrema, para reformular las mediaciones de manera tal que “*democracia representativa*” sea históricamente algo más que una denominación legitimatoria en nombre de la mayoría de un poder ejercido en beneficio de una minoría gobernante, sus amigos, familiares y socios nacionales o extranjeros.

Desde una lectura que se propone consistente con Gramsci y Mariátegui, Roig pone el acento en torno a un proyecto en que la “*sociedad civil*” al ser el nuevo lugar de la nación, no es lo otro respecto del “*estado nacional*”, proyecto que se instala en la relación y tensión “*entre utopía y realismo*”, con “*formas de democracia directa o de democracia representativa según sean los ámbitos o niveles*”, lo cual implica la consideración de las inevitables “*formas de mediación*”, forjando un sistema con sus “*formas críticas y de control*”, proyecto que podría tal vez merecer la estimación de “*regreso a un socialismo utópico*”. No obstante, entiende Roig siguiendo a Sánchez Vázquez que así como se ha transitado del socialismo utópico al socialismo científico con el socialismo utópico como condición para la realización de un orden alternativo: “*Ninguna utopía está definitivamente bloqueada y no hay pensamiento científico, en la medida que entra en juego un deber ser, que no se aproxime, sabiéndolo o no a la utopía*”⁶⁶.

Por su parte, Fernando Ainsa, citando a Fernando Henrique Cardoso, destaca “*que en América latina existe ‘una propensión a las utopías regresivas, una búsqueda casi mítica por el pasado, una nostalgia por un maravilloso mundo, que nunca existió’*”⁶⁷. Y acto seguido se plantea el problema, focalizando la dimensión utópica para el caso uruguayo: “*Mas allá de saber si ese pasado existió o hasta donde pudo existir realmente; lo importante es ver si esas utopías pasatistas indican en realidad un rumbo viable para las transformaciones necesarias del presente; si lo que fue útil ayer puede ser apropiado para hoy o mañana; saber si ese regreso a un pasado idealizado supone una alternativa real para la sociedad; si el pasado, en definitiva, puede ser un modelo ante los procesos de globalización en que estamos inmersos*”⁶⁸.

Frente al mismo problema la respuesta de Álvaro Rico es radicalmente escéptica, pues no solamente visualiza la imposibilidad de la actualización del discurso del “*Uruguay del Maracaná*” sino que tampoco percibe en el discurso liberal-modernizador hegemónico de la “*transición discursiva*” capacidad de convocatoria y realización para un proyecto de futuro:

63 C. Pérez Zavala, *ibid.*

64 A.A. Roig, “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 352.

65 *Ibid.*, p. 347.

66 *Ibid.*, p. 375.

67 F. Ainsa, “La utopía de la democracia en Uruguay. Entre la nostalgia del pasado y el desmentido de la historia”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 30.

68 *Ibid.*, p. 30.

“...ni la tradición puede actualizarse ni el presente puede proyectarse en forma creíble, ni el discurso utópico ni el discurso liberal modernizador logran entusiasmar masivamente, dando por resultados fuertes bloqueos en el imaginario colectivo y el inmovilismo de las expectativas sociales”^{69 70}.

La respuesta del mismo Ainsa, no obstante es convergente con la de Rico en cuanto a que el pasado no puede ser actualizado, entiende que debe ser críticamente recuperado como referente en la articulación del proyecto que pueda permitir al Uruguay superar sus déficits de modernidad, que incluyen los de su recuperada democracia: *“la utopía regresiva que intenta rescatar del pasado un tiempo perfecto y feliz al que se debe regresar, en la medida en que alimenta la nostalgia, empaña el presente, levanta barreras mentales que dificultan vislumbrar los caminos de la historia e impide construir las bases de una sociedad mejor. La historia la desmiente. No otra cosa parece haber sucedido con la utopía de la democracia en Uruguay. Sin embargo, no puede concebirse otro futuro posible que no tenga en cuenta esa ‘excepción’, que no haga del acervo de ese imaginario desguazado el mejor trampolín para los desafíos pendientes de la modernidad inconclusa. Porque, entre otras cosas, ‘lo nuevo no es arrepentimiento de lo viejo’, como nos cantó el poeta Salvador Puig, cuando todo era todavía una confiada esperanza en el futuro”*⁷¹.

Mientras Fernando Ainsa, español por nacimiento y uruguayo por adopción, actualmente radicado en España, elabora la dimensión utópica de la democracia en Uruguay en el registro de utopía regresiva que acabamos de bosquejar, el uruguayo Sirio López Velasco, pero en su caso desde Brasil, elabora la dimensión utópica de la democracia para Brasil y para Uruguay explícitamente, aunque también para la región y para el mundo, en una perspectiva que su autor postula como progresiva o, mejor aún, revolucionaria: el *“horizonte utópico ecomunitarista”*, caracterizando al *“ecomunitarismo como siendo un orden socioambiental donde las relaciones sociales están pautadas por la constitución planetaria efectiva del género humano, guiada por la consigna ‘de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad’ (...)* y donde las relaciones entre la comunidad humana y la naturaleza no - humana se pautan por la sustentabilidad (concretizada, entre otras cosas, a través de la práctica de las “3 R” –reducir, reutilizar y reciclar-) en materia de recursos (que deberán ser lo más posible renovables) y residuos; en el ecomunitarismo son superadas las relaciones de dominación en las esferas de la erótica, la pedagógica, la economía, la política, la cultura y los nexos interétnicos, y también es dejada atrás la auto-represión alienada en todas las vivencias del individuo”⁷².

Luego de haber sintetizado su concepción del *“ecomunitarismo”*, se pregunta *“por el cambio social efectivo que en Brasil y Uruguay está o no sucediendo, a la luz de esa perspectiva utópica”*⁷³.

Ensayando una respuesta propia para la misma pregunta, podría afirmarse que para el Uruguay el cambio social entre la crisis institucional de 1973, que tuvo lugar ante la amenaza de la izquierda con su fuerza utópica revolucionaria, y la reciente victoria electoral de esa izquierda

69 A. Rico, *ibid.*, pp. 343-344.

70 De acuerdo a nuestra comprensión de función utópica del discurso que ya hemos establecido, nos permitimos acotar a la observación de Álvaro Rico, que no solamente el discurso del “Uruguay del Maracanã” es utópico en el sentido de esa utopía regresiva de la que habla Ainsa, sino que también el discurso liberal modernizador lo es, según ya lo hemos consignado en el registro del utopismo anti-utópico que consagra el presente, en este caso negando un proyecto de futuro que quiera ser la recuperación de aquél pasado mítico. Esa tensión se ilustra discursivamente para el Uruguay de manera singular entre el Batlle a cuyos gobiernos que iniciaron en siglo XX se asocia aquél Uruguay mítico –José Batlle y Ordóñez- y el Batlle cuya gestión de gobierno cierra el siglo XX e inicia el siglo XXI –Jorge Batlle Ibañez-, que ilustra paradigmáticamente el discurso liberal modernizador.

71 F. Ainsa, *ibid.*, p. 30.

72 S. López Velasco, *ibid.*, p. 253.

73 *Ibid.*

definida hoy como progresista que lejos de poner en crisis a las instituciones democráticas jurídico-políticas las fortalece, el cambio social acontecido ha sido a todas luces regresivo: la sociedad se ha dualizado y fragmentado de manera radical entre un número creciente de pobres que son cada vez más pobres, el que es alimentado por una tendencia a la desaparición de las clases medias y un sector minoritario de ricos, cada vez más ricos. A todas vistas esta dualización y fragmentación de la sociedad o cambio social regresivo, condiciona negativamente la gobernabilidad democrática, y el triunfo electoral de la izquierda con una mayoría de votos superior al 50% de los sufragios válidos emitidos, implica votos que han venido de fuera de la izquierda, en la perspectiva de que el gobierno de izquierda atenderá efectivamente la emergencia social en el sentido de revertir la tendencia negativa del cambio social que ha venido construyendo una sociedad cada vez más invivible para las mayorías sociales, claramente, pero también para las minorías que ven crecientemente amenazada su seguridad.

Pero, la nueva identidad “*progresista*”, con la que la izquierda ha conquistado la mayoría del voto ciudadano, si bien promete el progreso de la sociedad en sus distintas dimensiones, implica una visible declinación de la anterior identidad revolucionaria de las décadas de los sesenta y setenta. En términos de ejercicio representativo del poder, la izquierda que ha desarrollado su específica transición discursiva, sustituyendo revolución por progreso y que ha conquistado esa inédita abrumadora mayoría de las voluntades que se expresaron democráticamente en las urnas el pasado octubre de 2004, pareciera que no está objetivamente legitimada para poner en el lugar de la estrategia “*progresista*” que la llevó a la victoria electoral ya avanzado el siglo XXI, la estrategia “*revolucionaria*” (en realidad “*estrategias revolucionarias*”, tantas como grupos se articulaban dentro de la izquierda del espectro político y por lo tanto de difícil consenso) con la cual convocaba una militancia muy pujante, pero un electorado insuficiente para conquistar y legitimar electoralmente una perspectiva y proyecto de gobierno democrático desde el ejercicio del mismo. De optar, una vez en el gobierno, por una estrategia revolucionaria visiblemente ausente en su convocatoria al voto ciudadano en las últimas elecciones, nos encontraríamos en la hipótesis de que podría acusarse a la izquierda en el gobierno de “*abandono-traición*” de los objetivos estratégicos con los que convocó al electorado.

En relación al sentido de estas consideraciones que hacen a la pertinencia o no pertinencia de evaluación de las estrategias de izquierdas en el gobierno en el 2005, con los criterios estratégicos de las izquierdas en proceso de acumulación de fuerzas, emergentes y episódicamente insurgentes en los setenta, desde México el argentino por nacimiento y mexicano por adopción Horacio Cerutti Guldberg, al evaluar de modo propio la “*transición discursiva*” –sin utilizar por ello esa expresión– a que se refiriera Álvaro Rico, expresa: “*Tengo para mí, que la transitología ayudó, quizá sin pretenderlo (démole el beneficio de la duda) a difundir una mixtificación. No sólo la del abandono del enfoque histórico estructural y la asunción acrítica de la hipótesis nunca comprobada de que el conflicto social sería cuestión decimonónica, sino la amplia difusión de la arbitraria oposición entre lo que habría sido el revolucionarismo de los 70s y la revaloración de la democracia formal (liberal) a inicios de la década perdida. Induciendo la extravagante idea de que por primera vez en esos momentos se habría comenzado a valorar la democracia en la región.*”

Así, se fueron eslabonando una serie de oposiciones binarias que desde esos “ahora” denigraron, viéndolos como delirantes, las luchas y los afanes de los 70s e idealizaron los procedimientos de la democracia representativa. Por cierto, considero a esos procedimientos, a lo mejor conviene decirlo para evitar cualquier suspicacia, por supuesto siempre preferibles a la mejor dictadura. Por definición, quedarían establecidas sin más como posiciones mutuamente excluyentes: revolución/democracia, violencia/pacifismo, movimientos guerrilleros/partidos políticos, enemigos/consensos, utopía/realismo, toma del poder/ética de la política, transformación estructural/gradualismo de lo local, etc.

En suma, frente a los iluminismos vanguardistas, nos encontramos hoy con el abatimiento impotente de la sensibilidad posmoderna, la fragmentación disgregante y, en el límite, convalidadora de lo existente. Todo maquillado de ultra crítica frente a lo que habría sido el puro irracionalismo ideológico de mentes calenturientas e inmaduras de etapas anteriores. Con lo cual, de manera quizá no tan paradójica. Se habría venido, seguramente sin pretenderlo, a brindar inaceptable legitimación a la infame doctrina de los dos demonios, la cual pretendió hacer de las víctimas victimarios. Eso convenientemente edulcorado por el recurso a la violencia desde abajo, para intentar –sin éxito, claro– invisibilizar la violencia, el monopolio de la violencia ejercida desde arriba por unos estados que nunca acaban de arribar a una efectiva vigencia del derecho, expresado, se pretende, en unas leyes que para su propio beneficio se dictan. Respeten las leyes, parecen decirnos, aunque seamos nosotros los mayores transgresores de nuestras propias leyes. Quizá por aquello de que ‘la ley es como el cuchillo, no corta al que lo maneja’...Sin ninguna novedad en la reiteración del colonial dictum ‘se acata, pero no se cumple’”⁷⁴.

Volviendo a la pregunta de López Velasco que hemos hecho nuestra. A nuestro juicio, la victoria electoral de la izquierda en Uruguay se explica, entre seguramente otras razones, por una voluntad mayoritaria de impulsar un cambio social de signo progresivo –esto es, “progresista” como alternativa al cambio social regresivo que se ha venido profundizando desde la crisis institucional de los setenta, pero también como alternativa al cambio social revolucionario, cuya emergencia amenazante para el *statu quo* capitalista, provocó en aquellos años la reacción de dicho *statu quo* vía golpes de Estado y dictaduras de nuevo tipo. También a nuestro juicio, aunque sin las precisiones propias de una construcción filosófica de la utopía como la efectuada por López Velasco, un horizonte utópico con estos rasgos impregna hoy el pensamiento de la izquierda aunque trasciende sus límites en un consenso que es cada vez más amplio y que, no obstante para el Uruguay deba incluir la relación histórico-crítica con su utopía democrática regresiva, expresa para el país y posiblemente también para Brasil, para la región y para el mundo, el horizonte utópico en relación al cual se orienta crítico constructivamente la racionalidad estratégica que le disputa el terreno al utopismo antiutópico del liberalismo modernizador, más extendidamente identificado como neoliberalismo en un uso tal vez abusivo del término, que puede haber derivado en su vaciamiento de sentido.

Mi respuesta al planteamiento de López Velasco es afirmativa: el “*ecomunitarismo*” (o cualquier otra identificación con rasgos convergentes con los que el autor ha señalado), es sin lugar a dudas el horizonte utópico en relación al cual se desarrollan perspectivas estatégicas de cambio social hoy, en el caso de Brasil y Uruguay, con la presencia en el gobierno democrático de partidos de izquierda.

Lo que debe resolverse, evitando en primer lugar una cuestión de palabras es, en la perspectiva de la aproximación histórica hacia el objetivo, *la articulación de una racionalidad estratégica en que la democracia sea revolucionaria y la revolución sea democrática*, equilibrio dinámico que sería propio de la racionalidad estratégica de una izquierda “progresista”, en cuyo cumplimiento iría en juego además de la legitimidad del cambio social, - en un juego de legitimidad por legalidad, pero también de legalidad por legitimidad sobre el referente sustancial de la vida concreta de personas y comunidades en términos de dignidad-, la posibilidad misma de su realización acumulativa, sin amenazas de crisis institucionales que pudieran dar lugar a la renovada imposición de condiciones reforzadamente regresivas.

¿Será esto mero reformismo al interior del capitalismo? Si, como sostiene López Velasco, no hay una falsa oposición entre “*revolución*” y “*reforma*”, ¿será solamente porque las reformas preparan la revolución y porque la revolución una vez producida debe ser seguida de

74 H. Cerutti Guldberg, *ibid.*, pp. 149-150.

reformas a los efectos de no adolecer de pérdida de sentido? Tal vez las reformas en extensión y profundidad sostenidas en el tiempo puedan constituir la revolución entendida como una transformación del campo del poder o como una transformación estructural y no solamente como “*toma del poder del Estado por una propuesta económico-político-cultural hasta entonces no hegemónica*”⁷⁵.

En todo caso, en Brasil y Uruguay, el Partido de los Trabajadores y el Frente Amplio- Encuentro Progresista - Nueva Mayoría respectivamente, no han tomado el poder sino conquistado el gobierno. La perspectiva estratégica desde la “*conquista del gobierno*” en la lógica electoral del juego democrático, no puede ser la misma que la de la “*toma del poder*” en un proceso de insurgencia revolucionaria. Ni el campo político ni el campo del poder, quedan encerrados dentro de los límites del gobierno, por lo cual tener el gobierno implica una fuerte y visible participación en esos campos, pero en la dinámica de las luchas por el poder de los múltiples actores que los dinamizan.

Está en discusión si la propuesta económico-político-cultural en su conjunto o en sus aspectos constitutivos de los partidos de izquierda en el gobierno, continúa a la hasta entonces hegemónica, o presenta líneas de fuga o confrontación que permitan identificarla como contra-hegemónica y/o constructora de una nueva hegemonía.

En todo caso, el horizonte utópico que reivindica la comunidad de los seres humanos y de éstos con la naturaleza, es hoy un horizonte que en el mundo y en los países de la región va generando consensos, porque es el horizonte utópico que surge como horizonte de respuestas al topos de la fragmentación social y la destrucción ambiental.

En relación con esa utopía, la *lógica del utopismo antiutópico* es negarla como imposibilidad, irracionalidad y destrucción, la *lógica del utopismo* es querer realizarla empíricamente, y la *lógica del realismo* es construir lo históricamente posible entre lo dado hegemónico y dominante discernido como imposible en atención al grado de amplitud y profundidad de su destructividad humana y ambiental, y, en el otro extremo, la dimensión utópica que en sus términos de perfección imposible significará la definitiva erradicación de esa destructividad vigente.

El fiel de la balanza en la construcción de un consenso en términos de la política como arte de lo posible, pasa por la transformación del utopismo en realismo propiamente tal. Si el utopismo se afirma en su condición de tal frente a un utopismo antiutópico que se afirma como tal aunque se auto-represente como realismo, estará respondiendo tanto a quienes afirman el infierno en la tierra, como a quienes en la pretensión imposible de querer construir el cielo en la tierra, podrían derivar no intencionalmente en la construcción de un nuevo infierno.

Si el utopismo se transforma en realismo propiamente tal, el realismo ya no puede ser reivindicado por el utopismo antiutópico como su identidad: queda al desnudo la agresividad de su utopismo y por lo tanto la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad y de la vida en el planeta. Por supuesto que un triunfo discursivo, teórico y ético, no es todavía un triunfo político.

Dado el primer paso de transformación del utopismo en realismo, lo cual supone la afirmación de la utopía no como meta empírica sino como idea reguladora o condición trascendental para articular y realizar un proyecto histórico que será la articulación dinámica y conflictiva de muchos proyectos, se habrá dado un paso fundamental en la construcción de la racionalidad estratégica en razón del discernimiento entre metas históricas y referente utópico. Se estará así en la perspectiva del realismo en política como arte de lo posible –que no ha dejado de ser tal–, no obstante la confrontación con la agresividad del utopismo antiutópico que responde y

75 S. López Velasco, *ibid.*, p. 255.

estimula a la nueva lógica de acumulación del capital, la ha convertido –en un específico sentido– en “*arte de hacer posible lo imposible*”⁷⁶.

Aún habiendo dado este segundo paso, de una relación realista (ni utópica ni antiutópica) con la utopía, no se sigue automáticamente una perspectiva estratégica, apenas se establecen las condiciones de posibilidad y sentido para una estrategia realista. Diseñarla, asegurando para ella el mayor grado de eficacia posible, requiere profundos análisis estructurales, así como sucesivos y complementarios análisis de coyuntura que trascienden largamente los límites de esta exposición y también de mis capacidades de discernimiento.

En otro plano del análisis y el debate, en clave intercultural en la dimensión de la integración regional, Rafael Bayce esboza algunas líneas estratégicas en relación a la utopía kantiana de la paz perpetua y la ciudadanía cosmopolita, resignificada desde nuestra situación actual como región: “*Si la construcción de una identidad mercosuriana recorriera las instancias del diálogo interreligioso, de elaboración de la historia nacional desde la educación formal, si se potenciaran procesos espontáneamente contruidos de socialización informal intercultural, si los medios de comunicación fortalecieran estos intentos en lugar de exacerbar nacionalismos o servidumbres culturales, no sólo estaríamos alimentando la construcción de un Mercosur más sólido y más profundo, necesario en un mundo de bloques. También estaríamos poniendo cimientos en la edificación de esa nueva utopía de paz perpetua y ciudadanía cosmopolita que aparece en el horizonte como esperanza de superar la paleopolítica de hordas ‘nacionalistas’ autárquicas y la política de naciones e imperios para adentrarnos finalmente en la hiperpolítica de la ciudadanía cosmopolita actualizada de Kant*”⁷⁷.

Las dimensiones nacional, local y regional de la democracia

La democracia, al menos en su condición de forma de gobierno, dimensión política sobre la cual hay consenso respecto del que hemos identificado como sentido mínimo del término, no obstante para unos será el único sentido posible y para otros un sentido que por sí solo es insuficiente, es pensada habitualmente en la dimensión del espacio-tiempo del Estado-nación.

En el contexto de esta convocatoria sobre las “dimensiones de la democracia en el Cono Sur”, sin perder pertinencia el espacio-tiempo del Estado-nación y por lo tanto los espacios-tiempos de los estados-naciones que hacen a la región del Cono Sur de América Latina, aparece con fuerza una dimensión regional del espacio-tiempo que trasciende los espacios-tiempos nacionales, sin por ello contar análogamente con la definición de los que serían el territorio, la población y el poder de un inexistente Estado-región.

Si hacia al exterior del espacio-tiempo nacional tenemos el espacio-tiempo regional, a su interior tenemos el espacio-tiempo local.

Distintos espacios-tiempos que se conectan de maneras diversas y complejas, de los cuales el nacional, es el que cuenta con la definición institucional del Estado-nación y por lo tanto un singular protagonismo, no obstante el visiblemente creciente tanto del espacio-tiempo regional en una dirección, como de los espacios-tiempos locales en la otra.

⁷⁶ Toda esta reflexión sobre utopismo, anti-utopismo y realismo que es obviamente de mi responsabilidad, se inspira en las líneas de reflexión de Franz Hinkelammert en su *Crítica a la razón utópica* y, en particular el señalamiento respecto a que sin dejar de ser por ello la política el arte de lo posible, hoy se ha transformado en el “arte de hacer posible lo imposible” frente a las nuevas estrategias de acumulación del capital que bloquean las alternativas, es una de las ideas-fuerza que Hinkelammert expuso con carácter de tesis en el reciente I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, realizado en Caracas entre el 6 y el 10 de julio de 2005.

⁷⁷ R. Bayce, “Utopía humanista, Mercosur e interculturalidad”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 100.

En esta perspectiva el Estado-nación, lejos de haber perdido protagonismo, ha desarrollado nuevos protagonismos a partir de los cuales la articulación de la democracia regional en una dirección o de las democracias locales en la otra, en las dimensiones política, económica, social y cultural, así como histórica y utópica, implica a su vez emergentes protagonismos de estos nuevos espacios-tiempos de democracia en una interesante dinámica con inevitables tensiones y conflictos.

En lo que hace a pensar y construir democracia, gobernanza y desarrollo en dimensión regional, Gerónimo de Sierra expresa “...mi pulsión intelectual es rescatar y sistematizar esta exigencia de análisis supranacional de los problemas que tenemos en cada nación; al menos si queremos realmente razonar en términos de integración, y más aún si queremos operar en términos de integración”⁷⁸. Es decir, en la perspectiva de aportar académicamente a legítimos intereses nacionales en términos de democracia, gobernanza y desarrollo que son “tres caras de un desafío integral”, para el Uruguay y para la región, el análisis debe adoptar una óptica supranacional en el pensamiento-construcción de la integración regional. Pensar en dimensión supranacional en horizonte regional como condición para entender y promover la propia realidad nacional, pasa por el entendimiento y promoción de la realidad regional: La perspectiva regional aparece como condición de posibilidad explicativo-operativa para la perspectiva nacional.

Para la región, los diagnósticos son en principio moderadamente optimistas respecto del relanzamiento del Mercosur en el marco de los gobiernos de Lula, Kirchner y Vázquez⁷⁹, planteándose la hipótesis de una refundación del Mercosur “por la izquierda”⁸⁰, frente al proceso fundacional que desde los acuerdos entre Alfonsín y Sarney llevaron a la consolidación del pacto regional “por la derecha” con Collor de Mello, Menem y Lacalle en una perspectiva afín a las políticas económicas de “apertura, estabilización y desregulación producidas al calor del consenso de Washington”⁸¹.

Señala Constanza Moreira la coherencia y sentido del proyecto fundacional del Mercosur “por la derecha” que dejó como fundamental legado la libre movilidad del capital y se pregunta si la izquierda tiene un proyecto equivalente. Más allá de cierto “latinoamericanismo” emergente y el rechazo al Alca “basado más en una ideología antipática “al imperio” que en un diagnóstico preciso de los beneficios y costos que suponía entrar en el tratado” (Moreira, 2004, 103), encuentra que en el caso particular de la izquierda política brasileña ha promovido una estrategia de “desarrollo nacional” autónomo mientras que la perspectiva de una “regional-desenvolvimentismo” ha sido impulsada por empresarios de Argentina y Brasil “y no por las élites políticas ‘progresistas’”⁸².

Este análisis de Constanza Moreira ilustra de que manera la izquierda política que gobierna el país hegemónico de la región, no la ha pensado en perspectiva regional sino desde su perspectiva autocentrada de “desarrollo nacional” autónomo.

La observación más significativa respecto del proyecto político de integración por parte de las izquierdas “progresistas” en el ejercicio del gobierno, pasa por el déficit de “integración ciudadana y cultural entre los países”: mientras el proyecto fundacional implementó la libre circulación de capitales que no obstante ciertas limitaciones dejó instalada como lógica trans-territorial; la presunta perspectiva refundacional “por la izquierda” no ha articulado un proyecto firme que apunte a la libre movilidad de la fuerza de trabajo. De esta manera los efectos

78 G. de Sierra, *ibid.*, p. 474.

79 C. Moreira, *ibid.* y G. de Sierra, *ibid.*

80 C. Moreira, *ibid.*

81 C. Moreira, *ibid.*, p. 103.

82 *Ibid.*, pp. 13-104.

de choque entre un capital de libre circulación transterritorial y una fuerza de trabajo fuertemente territorializada, afectan negativamente a sociedades ya fuertemente fragmentadas, a las perspectivas de desarrollo, tanto regional como nacional y, en lo que aquí interesa centralmente a la perspectiva de democratización tanto en la dimensión nacional como en la regional: En particular esta última supone “*integración ciudadana*” –en términos de ciudadanía política en principio en lo que hace a derechos civiles y políticos de todas y cada una de las personas en la región, independientemente de su país de nacimiento- para que el Mercosur pueda ser algo más que “*una integración comercial imperfecta*”⁸³.

En referencia a la agenda pública de la “*cuestión social*” regional, en la que se dirime el problema de la “*integración ciudadana*”, fundamento de la democracia en clave regional, desde el Uruguay, atento a la presencia de la sociedad civil en la construcción de la agenda social de la integración regional, Miguel Serna presenta perspectivas de procesos en curso que hacen visualizar con moderado optimismo la plausibilidad de esta perspectiva: “*En general se puede sintetizar que la dimensión social en la integración, aparece definida de tres maneras. La más manifiesta, como cuestión social que debe compensar los efectos sociales más negativos del proceso de integración económica en los grupos o sectores más directamente involucrados. Una segunda forma, ha sido en tanto oportunidad de participación de la sociedad civil del proceso decisorio y de construcción de la agenda social de la integración. La tercer perspectiva, ha sido de percibir la integración en tanto ámbito que abre nuevas oportunidades en el plano regional y supranacional para dar respuesta a las demandas y problemáticas sociales insatisfechas del desarrollo nacional*”⁸⁴. Desde la consideración de las mismas, concluye con las siguientes consideraciones a futuro:

“*Los desafíos de la nueva etapa del Mercosur pasan por rediseñar los objetivos de la integración regional de manera que atienda no solo a reducir la vulnerabilidad económica externa y el afianzamiento de los regímenes democráticos, sino también para priorizar el desarrollo social como mecanismo de combatir la vulnerabilidad de las sociedades*”⁸⁵.

Apuntando ahora en dirección a la dimensión local de la democracia, la experiencia del “presupuesto participativo” en Porto Alegre, es además ejemplo de “*democracia directa*”⁸⁶. La dimensión local de la democracia favorece las “*estructuras autogestionarias y autogobernadas*” en las que la “*democracia directa*” puede ser una práctica y no solamente una utopía que “*en un proceso de federación ascendente*”⁸⁷, por las mediaciones propias de la democracia representativa, puede proyectarse en las dimensiones nacional y regional.

En la perspectiva de la democratización de todos los espacios incluidos en lo local, lo nacional y lo regional, aunque seguramente invisibilizados, Horacio Cerutti Guldberg, torna visible lo invisible en clave de filosofía de la liberación: “*... en una coyuntura internacional que asemeja la hollywoodense deformación caricaturesca del Far West puede que apostar por ingeniosas políticas de la filosofía acerque al obstinado ideal de una democracia radical en la calle, en la casa y en la cama, tal como es anhelada crecientemente a nivel mundial*”⁸⁸.

83 *Ibid.*, p. 104.

84 M. Serna, De la sociedad civil a la integración social en el Mercosur”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.* p. 446.

85 *Ibid.*

86 S. López Velasco, *ibid.*, p. 259. Respecto de experiencias de “democracia participativa” en el Uruguay, una experiencia interesante es la de descentralización de la gestión municipal de Montevideo en procesos de participación popular (Rebellato y Ubilla, 1999).

87 A.A.Roig, *ibid.*, p. 375.

88 H. Cerutti Guldberg, “Filosofar para la liberación: quehacer intelectual y resistencia”, en M. E. Bernales Alvarado y V. Flores García (Compiladores), *La ilusión del buen gobierno*, UNESCO, MOST, Montevideo, 2004, p. 208.

El sujeto como trascendentalidad immanente a las dimensiones de la democracia: del sujeto al actor, subjetividad y sujetividad⁸⁹

La visión dominante de la democracia, la reduce a una forma de gobierno que descansa en el cumplimiento inexcusable de ciertas condiciones formales y procedimentales, por lo que su referencia es de carácter institucional jurídico-político, en la que la perspectiva instituyente se enmarca dentro de las reglas y lógicas de lo instituido.

Lo que esta visión de la democracia no dice es que esta definición institucional jurídico-política instituida es funcional a las relaciones de producción vigentes y globalizadas, por lo que ella traduce aunque invisibilizados, los valores de fundamentación última de este fundamento estructural al plano institucional de las formas y los procedimientos, determinando sus posibilidades y sus límites.

La visión de la democracia que aquí se intenta sustentar, pretende hacer visible lo que esta institucionalidad hace invisible como su fundamento: las relaciones mercantiles totalizadas en esta fase de acumulación capitalista, impulsadas por una agresiva estrategia de globalización desde la articulación entre los poderes transnacionales y neoimperiales.

El desmontaje de este fundamento, permite a su vez hacer visible un fundamento alternativo, que esas relaciones mercantiles totalizadas ambiguamente invisibilizan y tornan visible en el grado en que lo afectan negativamente: el ser humano como sujeto.

El ser humano como sujeto es la trascendentalidad immanente a todas las relaciones de producción históricamente dadas, vigentes y posibles y a todas las instituciones creadas para afirmarse y reproducirse en el marco de aquellas relaciones de producción.

Desde el punto de vista del ser humano como sujeto, las relaciones de producción y las correspondientes formas institucionales están al servicio de su afirmación y reproducción en los términos correspondientes a su dignidad humana, lo cual supone, además de la afirmación del ser humano como ser natural y corporal, la afirmación de la naturaleza no humana, sin la reproducción de la cual, la afirmación y reproducción del ser humano como sujeto de necesidades, no sería posible.

Desde el punto de vista de las relaciones de producción, cuando las mismas se han fetichizado y han ocupado el lugar de los seres humanos como sujetos, desplazándolos a estos a la condición de medios instrumentales para la realización de sus propios fines (la acumulación de capital en el caso de las relaciones mercantiles totalizadas), el ser humano es simplemente, mano de obra o fuerza de trabajo y en última instancia mercancía, al servicio de la reproducción de las relaciones de producción.

¿Qué pasa en consecuencia con las instituciones jurídico-políticas que los seres humanos se han dado para afirmarse y reproducirse históricamente? Su lógica de desarrollo se verifica en la tensión entre los seres humanos como sujetos de necesidades y las necesidades de las relaciones de producción.

La visión dominante de la democracia, esa que habla del “exceso de demandas”, cuando los seres humanos reclaman por sus necesidades insatisfechas, tiene como sentido reproducir las

⁸⁹ Las consideraciones sobre la categoría de sujeto en su condición de fundamento para la identidad democrática de las dimensiones y procesos de lo real social, se desarrolla especialmente desde criterios y análisis de Franz Hinkelammert y Arturo Andrés Roig que recorren el conjunto de la obra de cada uno de estos autores, criterios y análisis que notoriamente compartimos al punto tal que, con los matices o inflexiones de nuestra responsabilidad, constituyen nuestra perspectiva analítico-crítico-normativa sobre la misma. Dos excelentes presentaciones sobre la elaboración de la categoría de sujeto en estos autores, son las de Dante Ramaglia, “Alcances de la crítica a la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual” -sobre Hinkelammert y Roig- y la de Marisa Alejandra Muñoz, “El lugar del sujeto en la propuesta teórica de Arturo A. Roig” - sobre Roig-, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *ibid.*

relaciones de producción en el sentido de las necesidades de su propia reproducción, no obstante ello implique, como señaló Marx haciendo teóricamente visible lo que hoy es empíricamente inocultable, el socavamiento de las dos fuentes de la riqueza: el ser humano y la naturaleza⁹⁰.

Entre las relaciones de producción mercantiles totalizadas y la vida digna de los seres humanos sin exclusión (que supone la afirmación de la racionalidad reproductiva de la naturaleza), la democracia en su visión y aplicación dominante, se ha puesto al servicio de aquellas, no obstante pretender legitimarse en nombre de ésta.

La visión alternativa que aquí se procura y que tiene puntos de contacto con todas las propuestas antes analizadas, entiende que la democracia en los términos de su definición institucional, tanto en lo instituido como en lo instituyente, debe tener su referencia, sentido o criterio inexcusable en la afirmación de la posibilidad de vivir de los seres humanos concretos actuales o posibles en términos de dignidad, lo cual implica que la buena vida de unos no puede construirse sobre la imposibilitación de la buena vida de otros, porque la indignidad —como hoy acontece en los distintos espacios— estará atravesando la vida de unos y otros.

El sujeto, como trascendentalidad inmanente a estructuras e instituciones, es el referente fundante y de sentido en la perspectiva de una democracia sustantiva, radical, integral, la que además deberá ser participativa y complementariamente directa y representativa. La referencia al sujeto así entendido, resignificará el “espíritu de las instituciones”, por lo que el cambio institucional⁹¹, será necesario cuando las instituciones existentes impliquen un bloqueamiento de las orientaciones de este fundamento alternativo y no se justificará cuando siga respondiendo a las estructuras totalizadas que niegan al ser humano como sujeto.

Hecho este fundamental discernimiento, el punto crítico, en procesos reales histórico-sociales en los que el ser humano como sujeto se expresa en la condición de actor (social, político, económico, cultural), participando de distintas maneras en distintos campos del poder, sea en forma individual o en forma colectiva, más o menos organizada o articulada, por lo que el cruzamiento de lógicas e intereses es sumamente complejo, atentos a la diversidad de lugares en las dimensiones de referencia, sin dejar de tener presente fundamentalmente las asimetrías, pasa por el diseño de las perspectivas estratégicas para que la afirmación del ser humano como sujeto, que se persigue desde relaciones de producción totalizadas que lo niegan, sobredeterminadas por formas institucionales funcionales a esa negación, se cumpla efectivamente y no derive en un recrudescimiento de la negación vigente o en nuevas formas de negación.

Para actuar u operar en la realidad en la perspectiva de la transformación de las lógicas dominantes que lo niegan, el ser humano como sujeto no tiene otra alternativa que constituirse en actor u operador. El actor actúa en el escenario y el operador opera en el sistema. El ser humano como sujeto, al constituirse como actor u operador en la perspectiva de afirmarse como sujeto, pone a las lógicas del escenario y del sistema que hacen al campo del poder, a la luz de lógicas más profundas que tienen que ver con el ser humano como ser natural y por lo tanto con la vida humana y la naturaleza como un conjunto.

90 Esta tesis de Marx no ha dejado de ser referente central de la perspectiva crítica de Hinkelammert sobre el capitalismo en la fase actual de la estrategia de la globalización: “. . . la producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota toda riqueza: la tierra y el trabajador” (C. Marx, *El Capital*, Cartago, Buenos Aires, 1974, Tomo I, págs 882s.).

91 Escribe José Martí en *Nuestra América* de 1891: “*El problema de la independencia no era el cambio de formas sino el cambio de espíritu*”, J. Martí, “*Nuestra América*” en *Obras Escogidas*, 3 Tomos, Tomo II, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 484. Sustituyendo el problema de la independencia por el de la democracia, lo central hoy para ésta como entonces para aquella es el cambio de espíritu que anima u orienta a las “formas” o instituciones. No implicaría ningún avance, extensión o profundización democrática, un cambio institucional cuyo espíritu continuara anclado en las relaciones mercantiles de producción totalizadas.

La afirmación del ser humano como sujeto que implica las mediaciones del actor o el operador por las que el escenario y el sistema son interpelados por el campo del poder y este por el del conjunto vida humana-naturaleza, a los efectos de fundamentar, construir y reproducir una democracia sustantiva, debe vivir la irresoluble tensión de la construcción de poder y la resistencia al poder. Un poder totalizado en nombre de la democracia termina siendo anti-democrático, una perspectiva de afirmación democrática sin poder, termina siendo imposible.

A la luz de los criterios categoriales de Arturo Andrés Roig⁹², se trata de la emergencia del *a priori* antropológico, afirmación de su dignidad humana por parte del ser humano como sujeto, en una dialéctica llena de tensiones en las inevitables mediaciones entre lo individual y lo colectivo en tanto expresiones históricas, empíricas y concretas de lo universal genérico, que de esta manera queda liberado, tanto del sustancialismo prekantiano, como del abstraccionismo kantiano y poskantiano, abriendo analítico-crítico-constructivamente la perspectiva del universalismo concreto, como condición de un orden democrático integral y sustantivamente tal para la región y para el mundo.

92 A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, D. Ramaglia, *ibid.* y M. Muñoz, *ibid.*

URUGUAY 1985-2005: DIMENSIONES Y TENSIONES DE LA DEMOCRACIA¹

Una democracia posautoritaria y postransicional

No obstante la dictadura cívico-militar imperante entre 1973 y 1984, Uruguay conjuntamente con Costa Rica, continúa siendo para sí mismo y para los demás países del continente, un referente de sociedad democrática en América Latina.

Transcurrido el segundo año de la transición de la dictadura a la democracia, en diciembre de 1986, el Parlamento votó la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado, que ampara de ser juzgados a los militares que violaron los derechos humanos durante la dictadura. La oposición de izquierda, algunos sectores de los partidos tradicionales y organizaciones populares, especialmente las de derechos humanos, identificaron esta ley como “ley de impunidad” e impulsaron la realización de un recurso de *referéndum* que pudiera derogarla. La realización del mismo tuvo lugar en abril de 1989, con el resultado de que la ley fue ratificada con un 55,44% de los votos, frente al 42,42% que se pronunció por su derogación².

La adhesión al sistema democrático como sistema para resolver pacíficamente los conflictos se manifestaba entonces en la apelación a un instituto de democracia directa para intentar revertir una ley sancionada por los electoralmente legítimos representantes del soberano, y en la aceptación de la ratificación de dicha ley por el pronunciamiento directo del soberano en observancia de la regla democrática de la mayoría, dejando sin sanción ajustada a derecho a los agentes del Estado violadores de los derechos humanos, cuyo deber era defenderlos.

La anterior relación de hechos presenta suscitadamente las tensiones de la democracia uruguaya: la adhesión a los procedimientos indirectos y directos y a la regla de la mayoría, propios de la resolución democrática, -política y pacífica- de los conflictos que habla de una fuerte identidad democrática en términos procedimentales, termina legitimando y consolidando un orden en el que el crimen está legitimado y por lo tanto, de una profunda identidad antidemocrática en términos sustantivos. La identidad democrática procedimental se pone al servicio de la identidad

1 Versión corregida de la publicada en Cuadernos Americanos, Nueva Época, N° 116, Vol. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2006, 11-23. En la presente, además de matizar alguna afirmación de la versión original, una atenta lectura y generosa observación de Jorge Liberati que agradezco, me han permitido cambiar un término inadecuado de aquella primera versión, por otro más ajustado tanto a la realidad como a mi intención.

2 G. Caetano, “Marco histórico y cambio político en dos décadas de democracia. De la transición democrática al gobierno de izquierda (1985-2005), en *id.* (Dirección), *20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples*, Taurus, Ediciones Santillana, Montevideo, 2005, p. 21.

antidemocrática sustantiva que se manifiesta en la legitimación de los crímenes que se cometieron en el pasado, así como de los que se siguen cometiendo en el presente, como es el caso de la desaparición forzada de personas que los institutos de derecho internacional consideran un delito permanente, o –en otro plano– el de la exclusión social que como crimen estructural, se ha extendido y profundizado en los veinte años transcurridos desde la salida de la dictadura.

Identificar a la democracia uruguaya como posautoritaria y postransicional, implica señalar que ni el autoritarismo ni la transición son procesos del pasado en relación al presente democrático, sino que lo constituyen a este, determinando la aparentemente paradójica identidad democrática en curso.

El autoritarismo y el transicionalismo se han internalizado en el *pathos* el *ethos* y el *logos* democráticos de la sociedad uruguaya: la afirmación de la regla democrática desde el terror al retorno del terrorismo de Estado, lo cual supone política y democracia, sin revolución ni socialismo. Se trata no solamente de respetar a las instituciones sino también a su espíritu, el que pasa por el respeto de las estructuras del orden capitalista y sus valores de fundamentación última, la propiedad privada y el contrato, hoy totalizados.

Viejos y nuevos actores en la construcción de la democracia

La mítica democracia uruguaya pre-dictadura fue partidocrática y estadocéntrica. Partidos políticos y Estado fueron los actores hegemónicos de la construcción de la democracia política.

La dictadura marca para el Uruguay como para los otros países de la región la transición de la matriz estadocéntrica a la matriz mercadocéntrica. No obstante, aunque acotado el poder desde el Estado sobre la población y el territorio por la expansión de los poderes transnacionales, intraterritorialmente la centralidad del mismo, lejos de perderse, ha cambiado de sentido³. En cuanto al sistema político, la alternancia de partidos en el gobierno y la llegada de la izquierda al gobierno que suma una alternancia ideológica, que no ve en la izquierda una amenaza para la democracia como aconteció en la década de los setenta, sino más bien la consolidación de la misma, parece relegitimar y consolidar la partidocracia.

Con la izquierda mayoritaria integrada al sistema, esta adquiere la responsabilidad de su consolidación, en la que va en juego su consolidación en el gobierno en el marco de un nuevo bipartidismo aparentemente en curso, en el que enfrenta como oposición democrática a los partidos tradicionales que habían compartido el poder a lo largo del siglo XX, los que a su vez exhiben una transfiguración importante de su balance de fuerzas con la por algunos señalada aparente tendencia a la desaparición, del partido que mantuviera, salvo puntuales excepciones, la titularidad del gobierno en el proceso de un siglo que llega hasta 2005.

Otros actores sociales que en los veinte años de posdictadura y luego de postransición han presionado desde fuera del sistema político por la superación de la legitimación de los crímenes señalados, en la perspectiva de que el orden democrático sea efectivamente un orden en el que todos puedan vivir en el sentido que aunque el crimen sea posible, no esté legitimado⁴, se encuentran con políticas de derechos humanos y políticas para la emergencia social que la izquierda en el gobierno no obstante limitaciones de todo tipo comienza a implementar en consonancia con su programa de gobierno, al que en alguna medida debe su triunfo electoral, a partir de su asunción

3 A. Rico, “Metáforas sociales y democracia política en el Uruguay posdictadura”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, pp. 339-346 y *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2005.

4 N. Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

del gobierno nacional el 1º de marzo de 2005. Las políticas de derechos humanos y las políticas sociales desde el gobierno y por lo tanto desde el Estado, que entre otras procuran trascender el gobierno como políticas de Estado, en su convergencia con las necesidades y reclamos desde la sociedad, juegan ambiguamente: no obstante responden a las demandas desde la sociedad y justamente por ello, acotan el protagonismo de la misma, en una suerte de reforzamiento desde las nuevas condiciones, de la partidocracia y el estadocentrismo.

Una democracia de seguridad mercantil

Entre otras caracterizaciones, la dictadura uruguaya, por responder al igual que otras de la región, a la Doctrina de la Seguridad Nacional, ha sido identificada como Dictadura de Seguridad Nacional⁵, cuyo objetivo fue salvar a la nación democrática y a la democracia nacional de los enemigos de la nación y la democracia, curiosamente enemigos internos que respondían a ideologías internacionalistas y totalitarias, frente a los cuales la sociedad tolerante, atenta a su manifiesta intolerancia, no debía tener ninguna tolerancia, como único camino para preservar a la sociedad tolerante que estaba siendo puesta en cuestión por esos enemigos de la tolerancia.

El Estado intervencionista o benefactor, versión vernácula del Estado de bienestar o keynesiano, fue arrasado por el Estado terrorista de la Dictadura de Seguridad Nacional, inhabilitando no solamente la perspectiva revolucionaria de la transición al socialismo, sino la perspectiva reformista de construcción del Estado de bienestar.

En lugar de un Estado de bienestar en clave socialdemócrata, un Estado de malestar en clave neoliberal, de la mano de un nuevo orden que se ha venido configurando y profundizando desde 1985 hasta 2005, que podemos identificar como Democracia de Seguridad Mercantil.

Se trata de una ideología internacionalista y totalitaria, alternativa a aquella que procuraba la transición revolucionaria al socialismo. Esta ha realizado la transición contra-revolucionaria al capitalismo salvaje, es la ideología del Mercado total, recurrentemente identificada como neoliberalismo.

La Democracia de Seguridad Mercantil, en la tensión entre las necesidades de la población territorializada dentro de los límites del Estado y las necesidades del capital desterritorializado en su nueva fase y modalidad de acumulación identificada como globalización, opta por la satisfacción de las segundas como criterio para la satisfacción de las primeras, que de esta manera resulta fuertemente acotada, por no decir, imposibilitada, en tanto la racionalidad mercantil se totaliza, sobredeterminada por la acción de amparo del Estado que se ha convertido en su gendarme, cumpliendo su función de juez en creciente observancia de los criterios de justicia que dicta el Mercado.

El horizonte politicista y la construcción política de la democracia

El pensamiento de la transición de la dictadura a la democracia, supone una recuperación de la que en la pre-dictadura fuera descalificada desde la izquierda como democracia “formal” o “burguesa”, para establecerse y consolidarse como “la” democracia, legitimada por un sistema político fortalecido por la mayor alternancia de partidos en el gobierno que el país haya conocido en un lapso de veinte años: Partido Colorado (1985-1989), Partido Nacional (1990-1994), Partido Colorado (1995-1999), Partido Colorado (2000-2004), la que se amplía y profundiza con la perspectiva de la llegada de la izquierda (Frente Amplio-Encuentro Progresista- Nueva

5 F. J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, pp. 211-240.

Mayoría) al gobierno, que finalmente se concreta para el período 2005-2009, superando el bipartidismo tradicional por la mediación de una inflexión tripartidista, que en el último balance parece reconfigurarse como un nuevo bipartidismo.

El fortalecimiento del sistema de partidos, pasa en principio por la ampliación del número de partidos que llegan al ejercicio del gobierno. No deja de presentar una importante ambigüedad la alternancia ideológica que parece redimensionar la mera alternancia de partidos en el gobierno, con el gobierno de la izquierda, largamente pronosticado y finalmente efectivizado. Podría decirse que el sistema y sus actores son más tolerantes a la “diferencia” y que la tolerancia es la lógica del sistema que supone su fortalecimiento. Para la izquierda la democracia dejó de ser “formal” o “burguesa”, para pasar a ser en sintonía con los partidos políticos tradicionales, “la” democracia. Para los partidos e ideologías tradicionales, la izquierda ha dejado de ser una fuerza anti-democrática, su presencia en el gobierno, lejos de poner en riesgo a “la” democracia según lo visualizaba el imaginario conservador de los setenta, hoy no hace sino fortalecerla.

El fortalecimiento del sistema, supone además el cumplimiento de sus reglas por todos y cada uno de los partidos y actores que lo constituyen en la reciprocidad de sus relaciones, por lo que la identidad democrática de la política supone la plena vigencia de las instituciones que deben ser respetadas en su letra, aunque fundamentalmente en su espíritu. La democracia política que se construye en el marco del horizonte politicista con que el espíritu de la transición se traslada al de las instituciones, a través del imperativo categórico de la razón democrática “dentro de las instituciones todo, fuera de las instituciones nada”, implica en principio un apegamiento a las mismas en su letra. El desafío que el gobierno mayoritario de la izquierda comienza a enfrentar pasa por su manifestación y práctica de respeto riguroso a la letra de las instituciones democráticas, que podría implicar un apartamiento de su espíritu fundante y orientador, reforzado en el proceso posautoritario y postransicional.

Hipotéticamente, el gobierno de izquierda en lo que hace a las instituciones democráticas, podría ponerse en la perspectiva de una lógica de transformación como la que en 1891 José Martí señalara en lo atinente a la independencia, al enunciar que lo fundamental no era “el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”⁶.

Para afirmar ese cambio de espíritu de las instituciones vigentes y desde ellas, tal vez sea necesario, como señala José Nun “que inventemos entre todas nuevas formas institucionales que complementen, transformen y amplíen las existentes, pues de lo contrario la experiencia enseña que éstas son un plano inclinado que lleva al mantenimiento del *statu quo* o a algo peor”⁷.

En el caso de que la hipótesis respecto de la orientación del gobierno de izquierda se confirmara en los hechos, no es en absoluto claro que el campo del poder, sea a través de la mediación del sistema político democrático, sea sin esta mediación, será tolerante a una perspectiva de cambio en el espíritu de las instituciones y de creación de nuevas instituciones en la perspectiva de ese cambio, aún cuando la misma no se apartara un ápice de la letra del imperativo categórico de la razón democrática en su registro procedimental.

La dimensión institucional entre lo estructural y las necesidades humanas

El espíritu de la transición se focaliza sobre la recuperación de las instituciones democráticas, aquellas de la democracia “formal” y “burguesa”, que en la percepción hegemónica se celebran hoy como las instituciones de “la” democracia.

6 J. Martí, “Nuestra América” (1891), en *Obras Escogidas*, en tres tomos, Tomo II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 484.

7 J. Nun, *Democracia: ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 174.

El espíritu de la transición habla de recuperación y afirmación institucional a diferencia del espíritu de la revolución que hablaba de cambio estructural. La perspectiva revolucionaria del cambio estructural implicaba ir más allá de la letra de las instituciones y en oposición a su espíritu. La perspectiva contra-revolucionaria en defensa del *statu quo* capitalista viola la letra de las instituciones para defender su espíritu. La perspectiva de la transición democrática, en una suerte de equilibrio entre la perspectiva revolucionaria derrotada o colapsada y la perspectiva contra-revolucionaria triunfante, abandona la idea del cambio estructural y la sustituye por la de la recuperación y el cambio institucional; al recuperar y afirmar las instituciones en principio en su letra y siempre y de modo reforzado en su espíritu, bajo la pretensión de no ser su campo de acción la dimensión estructural, no hace sino consagrar las estructuras vigentes y por lo tanto el espíritu que consolida el *statu quo*.

Las estructuras, esto es las relaciones mercantiles totalizadas, constituyen el espíritu de las instituciones democráticas, de manera tal que todas las demandas que puedan provenir de los seres humanos concretos que se encuentran afectados en su posibilidad de vivir como producto de esa totalización, son inmediatamente descalificadas desde el poder como “exceso de demandas”. Se trata de un “exceso” porque las instituciones democráticas deben atender a las demandas desde la sociedad, pero sin afectar la racionalidad mercantil con sus valores de fundamentación última que constituyen el espíritu de esas instituciones.

No hay “exceso” en los efectos negativos sobre la vida humana y la naturaleza producidos por la totalización de la racionalidad mercantil, en cambio, hay “exceso” cuando desde la vida humana y la naturaleza afectadas, se demanda frente a esos efectos negativos en procura de su superación. Por lo tanto, para las instituciones democráticas de las democracias de seguridad mercantil, el *dictum* de Protágoras (“El hombre es la medida de todas las cosas”) debe cambiar de referente: “Las relaciones mercantiles son la medida de las instituciones democráticas”.

El referente de los derechos humanos: dimensiones y tensiones de la democracia

El *dictum* de Protágoras, actualizado a los efectos de comprender la relación entre estructuras económico-sociales e instituciones jurídico-políticas para el caso de la democracia uruguaya en curso, se traduce frecuentemente por parte de los actores políticos y especialmente por los que detentan responsabilidades de gobierno, como “el escaso margen de maniobra” que el poder político (partidocrático y estadocéntrico) realmente posee, transformando el “arte de lo posible”, en arte de hacer posible lo necesario, es decir lo que las relaciones mercantiles trans-territoriales totalizadas mandan.

No obstante esta constatación, ello no colide con la afirmación de que la democracia uruguaya, como toda democracia actual “parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos”⁸. Simplemente que como las relaciones mercantiles totalizadas son la medida de nuestras instituciones democráticas, los derechos humanos que se afirman y a cuya realización se orientan las instituciones democráticas, no son los derechos de los seres humanos corporales concretos en tanto sujetos de necesidades sino los de los seres humanos al interior de las relaciones mercantiles totalizadas, justamente en la perspectiva por la cual el hombre no es la medida de las relaciones mercantiles, sino que las relaciones mercantiles son la medida de lo humano, siendo las instituciones democráticas las mediadoras entre las relaciones de producción y los seres humanos.

8 F. J. Hinkelammert, *ibid.*, p. 133.

Los derechos humanos al interior de las relaciones mercantiles totalizadas, son los derechos civiles y políticos o de primera generación, producto de la revolución burguesa, que vuelven con toda su fuerza a partir de la contra-revolución burguesa que instala las dictaduras de los '70 en el Cono Sur de América Latina, entre las cuales la uruguaya es la que inaugura esa década dictatorial. Pero al interior de las dictaduras son sistemáticamente violados en las personas de quienes se identifica como enemigos de la democracia, con la consecuente violación de la vida corporal concreta, -que es condición de posibilidad del ejercicio de todos los derechos-, a través de la tortura, la desaparición forzada y el asesinato. La democracia posautoritaria, abandona la violación sistemática de los derechos de primera generación que la dictadura implementó para los que identificó como enemigos de la democracia, sedimentando sobre este antecedente la perspectiva de su totalización.

La totalización de los derechos de primera generación en la etapa democrática de la contra-revolución burguesa al igual que en la originaria revolución burguesa, genera el reclamo por los derechos sociales y económicos o de segunda generación. Afirmar, universalizar y profundizar los derechos de segunda generación y, por lo tanto, trascender la dimensión jurídico-política de la democracia hacia la realización de una democracia también económica y social, encuentra en los derechos contractuales o de primera generación, su posibilidad y su límite: la afirmación, profundización y universalización de los derechos de segunda generación no puede ser sino defectiva, lo que se traslada a la dimensión económico-social de la democracia.

Derechos civiles y políticos totalizados y derechos económicos y sociales sistemáticamente acotados -y en este sentido violados- para crecientes mayorías como producto de esa totalización, dan un marco para reclamos en términos de derechos culturales y a la diferencia, o derechos de tercera generación. En la atención a los mismos, que no son solamente de individuos, sino también de grupos o comunidades, va en juego la dimensión cultural de la democracia. La dimensión cultural de la democracia no obstante pretender ser una ampliación de la dimensión económica y social, en el marco de la totalización de la dimensión jurídico-política al interior de las relaciones de producción capitalistas totalizadas, puede constituirse en su sustitución, con sentido legitimador de la democracia vigente.

Derechos civiles y políticos totalizados territorializados al interior de relaciones mercantiles totalizadas desterritorializadas, que determinan esa hipotéticamente ambigua relación entre derechos económicos y sociales por un lado y derechos culturales por el otro, motivan reclamos de los seres humanos en su condición de seres corporales y naturales, cuya posibilidad de vivir en el presente como en el futuro supone la reproducción de sus relaciones (sus relaciones de reproducción) entre sí y con la naturaleza, lo cual abre la perspectiva de los derechos del hombre como ser natural y por lo tanto de los derechos de la naturaleza que derivan de aquél, que permite hablar de una cuarta generación de derechos humanos -cuarta en la lógica del descubrimiento, aunque primera en la de la justificación-, que sustentan la que puede identificarse como dimensión ecológica de la democracia.

En veinte años de democracia política posdictatorial y postransicional, la orientación hegemónica de "la" democracia que procede en la perspectiva de la reducción de la misma a su dimensión jurídico-política sobre el referente de los derechos de primera generación totalizados, asiste a las tensiones generadas desde los movimientos de derechos humanos y en particular desde aquellos constituidos por familiares de detenidos asesinados y desaparecidos, en su reclamo por la violación de los derechos civiles y políticos en las personas de aquellas víctimas del terrorismo de Estado, en términos de memoria, verdad y justicia, violación que ha operado como antesala de su actual totalización; a las generadas desde los movimientos sociales (en particular desde las tradicionales organizaciones obreras) que sin dejar de reclamar por los derechos "del" trabajador, reclaman por el derecho "al" trabajo que está en la base de la dimensión económico-social de la democracia; a las provenientes de nuevos movimientos so-

ciales que reclaman por los derechos culturales y a la diferencia, y muy especialmente frente a inversiones extranjeras anunciadas en ciertos proyectos de industrialización que respondiendo fuertemente a la lógica de los derechos de primera generación, intentando ser una respuesta en dirección al reclamo por el derecho “al” trabajo en el marco de los de segunda generación, aparecen los reclamos desde la perspectiva de la dimensión ecológica que la efectiva implementación de tales inversiones afectaría en el largo plazo.

El protagonismo democratizador. Los actores: entre las instituciones y el Sujeto

La tesis hegemónica que ha vertebrado veinte años de democracia posautoritaria y posttransicional en Uruguay, sosteniendo que “la” democracia –que ha sido reducida a su registro institucional jurídico-político– está realizada y consolidada, ha sido acompañada por tesis críticas emergentes, que con fuerza creciente, sostienen la imperiosa necesidad de “democratizar” esta democracia vigente.

De acuerdo a la tesis hegemónica que se sostiene fundamentalmente desde los actores del escenario político y el Estado, en tanto es la que sustenta a “la” democracia como partidocracia estadocéntrica, las demandas por derechos humanos que evidencian su violación estructural o intencional, no ponen en cuestión la plenitud democrática del régimen de gobierno y, por lo tanto de la identidad democrática de la democracia uruguaya. Esta democracia plena, justamente por su plenitud aporta las mejores condiciones de posibilidad para resolver las tensiones y conflictos por derechos humanos, cuya eventual no resolución no implica mácula para la identidad democrática y cuya eventual resolución no haría sino confirmar las capacidades de realización de una democracia plena.

Desde los actores sociales que se movilizan por derechos humanos afectados, actores que estando fuera del escenario político, no obstante integran el campo político y por lo tanto también el campo del poder que lo trasciende, tal vez como contrapoder, ponen en cuestión la identidad democrática de la democracia uruguaya. Si la tesis de “la” democracia, implica la reducción de esta a la dimensión jurídico-política vigente y su congelamiento a la condición de forma de gobierno, la tesis de la democratización llega a poner en evidencia que ese congelamiento no solamente ignora las dimensiones económico-social, cultural y ecológica de la democracia, sino que las provoca en su emergencia por la violación o amenaza de los correspondientes derechos humanos, al tiempo que reproduce severos límites que clausuran el horizonte de satisfacción de esos reclamos o reivindicaciones, tal es el develamiento del espíritu de las instituciones de “la” democracia, provisto por las movilizaciones, las reivindicaciones y la protesta social en curso.

Los actores de la tesis de “la” democracia son funcionales a las instituciones democráticas vigentes que responden a las relaciones mercantiles de producción y sus valores de fundamentación última. Los actores de la tesis de la democratización, en tanto reivindican derechos humanos violados o amenazados, son críticos de estas instituciones democráticas en tanto estas, al ser funcionales a la reproducción de las relaciones mercantiles de producción totalizadas, bloquean la perspectiva del universalismo concreto de una democracia sustantiva, radical e integral. Los primeros articulan su pensamiento y acción desde las instituciones y por lo tanto desde las relaciones de producción a que estas instituciones son favorables.

Los segundos, en cambio, articulan su pensamiento crítico desde el lugar del Sujeto, entendido como *trascendentalidad inmanente*⁹ (Hinkelammert, 2003) sea en relación a las estructuras, sea en relación a las instituciones que les son afines. El sujeto como trascendentalidad inmanente a estructuras e instituciones,- esto es, el ser humano como ser natural y corporal,

9 F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

como sujeto de necesidades-, es el referente fundante y de sentido en la perspectiva de una democracia sustantiva, radical e integral, que es la que subyace a la idea fuerza de la democratización de la democracia, la que además se proyecta como participativa y complementariamente directa y representativa. En la referencia al Sujeto así entendido, se encuentra el fundamento para el cambio de “espíritu de las instituciones” y para un cambio institucional que será necesario cuando las instituciones vigentes bloqueen las orientaciones de sentido desde este fundamento alternativo y que no se justificará si en el alienta el espíritu de las relaciones de producción totalizadas que niegan al ser humano como sujeto.

La afirmación del ser humano como sujeto, que implica las mediaciones del actor o del operador, en procesos de interpelación del escenario y el sistema por el campo del poder y de este por el conjunto vida humana-naturaleza, a los efectos de fundamentar, construir y reproducir una democracia sustantiva, debe vivir la irresoluble tensión de la construcción de poder y la resistencia al poder. Un poder totalizado en nombre de la democracia termina siendo anti-democrático, una perspectiva de afirmación democrática sin poder, termina siendo imposible.

Se trata de la emergencia del *a priori* antropológico¹⁰, afirmación de su dignidad humana por parte del ser humano como Sujeto, en una dialéctica llena de tensiones en las inevitables mediaciones entre lo individual y lo colectivo en tanto expresiones históricas, empíricas y concretas de lo universal genérico, que de esta manera queda liberado, tanto del sustancialismo prekantiano, como del abstraccionismo kantiano y poskantiano, abriendo analítico-críticamente la perspectiva del universalismo concreto, que pasa por el horizonte de resolución de las tensiones de las dimensiones civil, política, económica, social, cultural y ecológica de la democracia, desde el referente del ser humano como Sujeto, fundamento y sentido de las mismas y condición de realización de un orden democrático integral.

Dimensión histórica y dimensión utópica de la democracia uruguaya

Las perspectivas de democratización de la democracia, alternativas al sentido común hegemónico de “la” democracia consolidada, llevan a reflexionar sobre la dimensión histórica y la dimensión utópica de la democracia uruguaya, desde que la democracia posible es la que puede construirse, con efectivo realismo político, entre “la” democracia empíricamente dada y la utopía democrática imposible.

Esta perspectiva de realismo político, que no sacrifica lo posible en ni en nombre de lo dado como el utopismo anti-utópico, ni en nombre de la utopía como el utopismo, sino que hace de la utopía la idea reguladora para construir con sentido desde lo dado, lo históricamente posible; en el Uruguay debe discernir críticamente su arraigado imaginario democrático.

Se trata de recuperar críticamente la historia de la democracia uruguaya, lo cual supone la deconstrucción del mito de nuestra democracia que es entre nosotros sentido común, que además de impedirnos entender cabalmente el pasado y el sentido de las tendencias reales en que se sustenta nuestro presente; como la utopía dominante en la sociedad uruguaya es regresiva o pasatista¹¹, nuestro horizonte hegemónico en lugar de utópico y de futuro, parece resultar mítico y de pasado, por lo que parece conspirar seriamente en la perspectiva de un lúcida construcción con sentido de futuro en el marco de las condiciones objetivamente vigentes.

A la deconstrucción de la mítica democracia uruguaya resignificada hoy como utopismo antiutópico, condición para la construcción de un orden sustantivamente democrático, creemos haber sumariamente aportado.

10 A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

11 F. Ainsa, “La utopía de la democracia en el Uruguay: entre la nostalgia del pasado y el desmentido de la historia”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *ibid.*, p. 39.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN LA TRANSICIÓN

El pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-1989¹

La perspectiva de análisis: Historia de las ideas / Filosofía latinoamericana

Este capítulo condensa las perspectivas de análisis, hipótesis y vislumbres iniciales de un proyecto de investigación interdisciplinario y colectivo.

El proyecto se inscribe en la articulación Historia de las Ideas - Filosofía de la Práctica², como sus ejes disciplinarios fundamentales, fundado en la tesis de que reviste la esencialidad que corresponde a los que en definitiva pueden estimarse como aspectos de una misma disciplina intelectual, de manera tal que en el ejercicio explícito de uno va de suyo el aporte implícito del otro, en un proceso que va de la filosofía de la práctica a la historia de las ideas y de ésta a la filosofía de la práctica, en una dialéctica siempre abierta desde cada presente y en perspectiva de futuro³.

1 Versión corregida del texto de la ponencia presentada en la Mesa “El pensamiento sobre la democracia en el Cono Sur” en el marco del VIII Corredor de las Ideas del Cono Sur, organizado por el Instituto de Estudios Humanísticos “Juan Ignacio Molina”, Universidad de Talca, Chile, 3-6 de enero de 2007 y publicada en *Polis*, Vol. 6, N° 16, Revista de la Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2007, 267-288.

2 Siguiendo un uso local uruguayo, en vez de la más tradicional expresión “Filosofía Práctica”, hemos optado por “Filosofía de la Práctica” que Mario Sambarino impulsó desde su condición de Jefe del Departamento, que con esa denominación desempeñó en la entonces Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República en Montevideo, entre 1963 y 1973. En la fundamentación de Sambarino, frente a “filosofía práctica” que como expresión implica una pretensión normativa, “filosofía de la práctica” implicaría destacar el carácter eminentemente teórico de esta disciplina filosófica, para la cual, la “práctica” no sería más que su objeto de investigación, análisis y reflexión.

Las consideraciones sobre la normatividad del pensamiento filosófico en la línea de argumentación que desde Kant y más allá de él, Arturo Andrés Roig plantea en su “Introducción” a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, pp. 9-17, al enfatizar la normatividad constitutiva de todo pensamiento filosófico, de ser asumida como atinente -como es nuestro caso-, habilita la recuperación, reconocimiento y afirmación del carácter normativo y por lo tanto constitutivamente práctico, también del pensamiento que por su pretensión teórica y por su perspectiva de legitimación como teoría pura, tiende a invisibilizar este fundamento. Al hacerse consciente la normatividad constitutiva y constituyente, ella puede ser discernida allí donde pretendidamente no tiene presencia, así como asumida positiva y constructivamente en todo ejercicio en curso de pensamiento filosófico dotado entonces tanto de orientación como de control crítico de sentido.

3 Arturo Ardao ha señalado que no se hace Historia de la filosofía (o de las ideas filosóficas) sino filosóficamente y que no se hace filosofía sino por la relación con la historia de la filosofía, la apelación a la cual “...es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar de la meditación del presente”, A. Ardao, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, p. 71.

Esto se hace especialmente visible, cuando al “aterrizar” la relación entre Historia de las Ideas y Filosofía de la Práctica en América Latina, cobramos conciencia que ella configura tal vez el paradigma por excelencia de la filosofía, no solamente en Latinoamérica sino de Latinoamérica, el de la *Filosofía latinoamericana* con su *Historia de las ideas en América Latina*, tal como lo ha fundamentado Arturo Andrés Roig⁴.

Siguiendo a Roig, lo hemos caracterizado como un “*paradigma analítico-crítico normativo*”, señalando que la “*filosofía latinoamericana supone la Historia de las ideas en América Latina, que ejerce respecto del pasado un legítimo derecho de selección para recuperar desde el presente, con sentido de futuro sus comienzos y recomienzos. Los mismos son antecedentes co-fundantes en este proceso de auto-conocimiento y auto-constitución de un sujeto, cuya subjetividad resignifica como subjetividad por el ejercicio analítico-crítico de la inteligencia filosófica en el desmontaje de las totalizaciones que pretenden clausurar la historia al naturalizar los procesos, y por el ejercicio normativo de la misma que afirma la historicidad y por ello la apertura al conjunto de los posibles desde la tensión tópico-utópica en el proceso de su afirmación. En el contexto de la globalización, en su sentido de relaciones mercantiles totalizadas y discursivamente sobredeterminadas por la tesis de la muerte del sujeto, la perspectiva analítico-crítico-normativa de la filosofía latinoamericana que recupera y afirma el sujeto como trascendentalidad inmanente a las instituciones totalizadas, esto es como sujeto viviente y por lo tanto como sujeto corporal en metabolismo con la naturaleza y como sujeto empírico e histórico, con su singularidad y diferencia, se constituye en una perspectiva de construcción de un universalismo concreto, en que sujeto de la historia oficia como idea reguladora o condición trascendental*”⁵.

En lo que hace a la Historia de las Ideas en América Latina y a la Filosofía Latinoamericana en su condición de versiones regionales de esta matriz esencialmente disciplinaria e interdisciplinaria, en las que han sido consideradas como etapa de fundación (1940-1960) y de consolidación (1960-1970)⁶ de la primera, -que por lo antes argumentado lo son implícitamente también de la segunda-, esta se ha ejercido como Historia de la Filosofía o Historia de las ideas filosóficas en América Latina, que encuentra en el mexicano Leopoldo Zea su principal mentor y promotor continental así como un relevante intérprete de su sentido⁷ y en el uruguayo Arturo Ardao una acabada reflexión sobre sus fundamentos, que acompaña una extensa e intensa producción historiográfico-filosófica⁸.

Aún privilegiando el análisis de las “*ideas-juicios*” frente al de las “*ideas-conceptos*”⁹, la opción por las ideas filosóficas justificada en que su mayor generalidad y abstracción las convierte en fundamento de los otros niveles de ideas, hace que el análisis se circunscriba a esa *ciudad conceptual* dentro de “*la ciudad letrada*”¹⁰, integrada por aquellos intelectuales que al alcanzar el nivel de la “*inteligencia filosófica*”, se constituyen en mediadores determinantes al interior de la totalidad sociocultural de la que forman parte, particularmente en lo que hace a la elaboración de las tensiones estructurales entre dominación y emancipación y la construcción de sentido en una u otra dirección.

4 A.A. Roig, *ibid.*.

5 Y. Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005, p. 7.

6 H. Cerutti Guldberg, “Influencia del krausismo en México”, en *id. et. al, El krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Ebert, Madrid, 1989.

7 L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978.

8 A. Ardao, *ibid.* y *La inteligencia latinoamericana*, DP. Universidad de la República, Montevideo, 1987.

9 A. Ardao, *ibid.*

10 A. Rama, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995.

No obstante en Ardao ya está claro que el eje de referencia no es en lo fundamental la inteligencia filosófica de los filósofos de profesión en lo que a América Latina se refiere, sino la de los protagonistas en los campos de la política y la educación –que son aquellos por cuya mediación la filosofía tiene particular eficacia social-, que en tanto hombres de pensamiento y de acción, piensan y actúan inspirados en algún núcleo fundante de ideas filosóficas; la perspectiva de la centralidad de las ideas filosóficas, podría implicar tal vez una dificultad determinante para trascender los muros de la “*ciudad letrada*” e ir al encuentro de la “*ciudad real*”.

Es en este sentido que propuestas del argentino Arturo Andrés Roig¹¹, frente a las que estima como limitaciones del estudio de las “*generaciones intelectuales*” o “*generacionalismo*”, abren una tercera etapa en la Historia de las Ideas en América Latina que él mismo identifica como de “*ampliación metodológica*”, que el argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg ubica entre 1970 y 1980¹², calificándola de “*renovación metodológica*” y que a nuestro juicio supone más estrictamente una revolución epistemológica. Esta última se percibe en la ampliación intencional del objeto de análisis al discurso ideológico y político, más allá del discurso filosófico (o de la matriz filosófica del discurso político o ideológico), ampliación que supone un cambio cualitativo en el objeto y por lo tanto en la metodología correspondiente, que en el caso de Roig trasciende los límites del paradigma de la conciencia, inscribiéndose explícitamente en el paradigma del análisis del discurso, pero evitando las limitaciones y deformaciones del giro lingüístico de la filosofía, que terminan sustituyendo la realidad por el lenguaje, al considerar a cada determinado universo discursivo como constituido y constituyente –mediaciones mediante- de un determinado universo histórico-social.

En fuerte convergencia con la revolución epistemológica que supone la ampliación o renovación metodológica planteada por Arturo Andrés Roig, y en directa relación de continuidad con la orientación disciplinar fundamentada por Arturo Ardao, pero proponiendo cierta ruptura con ella desde un ejercicio no dogmático del materialismo histórico, en relación al que estima como un primer tiempo de la Historia de las Ideas en América Latina, -realizada por filósofos de profesión sobre las ideas filosóficas como su objeto y las formas tradicionales del análisis filosófico como su método-, el uruguayo-argentino y estrictamente rioplatense Manuel Arturo Claps -en el mismo año de 1977 en que se publica en México el artículo *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación* en el que Arturo Andrés Roig reflexiona sobre las razones, fundamentos y alcances de su “*ampliación metodológica*”-, registra en el IX Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Caracas, Venezuela, su ponencia *La Historia de las ideas como Historia de las ideologías*¹³ en la que enuncia: “*creemos que ha llegado el momento de abordar el segundo tiempo de esta tarea, integrando las ideas en la totalidad del proceso histórico, interrelacionándolas con los diversos niveles de la realidad*”¹⁴. De allí la propuesta de “*entender la “historia de las ideas” como historia de las ideologías, denominación que nos parece más acertada y comprensiva, pues a la vez que explicita la naturaleza del proceso, afirma inequívocamente una posición epistemológica*”¹⁵. Para la historia de las ideas como historia de las ideologías en sociedades como las latinoamericanas “*la región privilegiada en la cual se manifiesta la superestructura es la de lo jurídico-político*”¹⁶, es “*desde ese nivel que se debe partir para explicar a la vez las regiones superiores de la superestructura como las*

11 A.A. Roig, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, en *Anuario Latinoamericano*, N° 10, UNAM, México, 1977.

12 H. Cerutti Guldberg, *ibid.*

13 M. A. Claps, *La historia de las ideas como historia de las ideologías*, en *La filosofía en América* (Trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía), Tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas, 1979, pp. 81-83.

14 *Ibid.*, p. 81.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 82.

inferiores de la infraestructura. Esta región se constituye en el lugar ideal, en el nudo de la trama, en el que se produce la interacción de los diversos niveles y se origina la función práctico-social, es decir que desde allí se explican también las prácticas sociales de los grupos”¹⁷. La expectativa en esta perspectiva de análisis es que con ella “se realizará un aporte, no sólo al conocimiento de la realidad sino a su transformación, al adquirir una conciencia real de nuestro pasado”¹⁸.

De acuerdo a la periodización de Horacio Cerutti Guldberg, en la década de los ’80 se inicia una etapa que él denomina de normalización, en la que a nuestro juicio nos encontramos instalados hoy con la plena vigencia del paradigma de la Historia de las ideas / Filosofía latinoamericana¹⁹, consolidada tras la superación de las observaciones²⁰ tanto de la perspectiva de deconstrucción analítica²¹, como de la hipercrítica posmoderna²².

En el marco de esta normalidad y desde el estricto fin de siglo hasta ya bien entrado el siglo XXI, el chileno Eduardo Devés Valdés publica la obra en tres tomos *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*²³, a través de la cual procura probar la siguiente tesis: “*El pensamiento latinoamericano desde el comienzo del siglo XIX ha oscilado entre la búsqueda de modernización o el reforzamiento de la identidad. Ha sido de igual modo permanente el intento por equilibrar ambas dimensiones*”²⁴. Además de organizar su documentado relato del pensamiento latinoamericano del siglo XX con gran verosimilitud sobre el eje identidad / modernidad, esta historia de las ideas desborda enfáticamente la más tradicional historia de las ideas filosóficas, haciendo importantísimo lugar al pensamiento económico, social, político y politológico y al amplio repertorio temático que ha constituido la agenda de los debates en América Latina, en los tres períodos en los que divide el siglo del que se ocupa.

El proyecto que aquí se presenta reconoce en su formulación las huellas de, por lo menos, todos los representantes de esta tradición hasta aquí mencionados. Al igual que Claps, aunque por diferentes razones privilegia el análisis del pensamiento jurídico y político frente al pensamiento más estrictamente filosófico, pero no lo busca en los actores protagónicos de la política (en el sentido de Ardao), ni de la dimensión jurídica de la sociedad, sino preferentemente en la producción teórica o científica de las que pueden identificarse como ciencias jurídicas y políticas, sumando a las mismas con toda la latitud que la expresión implica, a las “ciencias sociales”, en su objeto de análisis.

Esta “ampliación” desde la filosofía hacia las ciencias jurídicas, políticas y sociales, encuentra en la mencionada obra de Eduardo Devés un antecedente en lo que hace al interés por historiar filosóficamente producciones discursivas de aquellos ámbitos disciplinares que han construido o ganado espacios significativos en la dimensión del pensamiento, aunque —mediaciones mediante— reivindica una fuerte afinidad por la ensayada y fundamentada por Arturo Andrés Roig a partir de la década de los ’70. Siguiendo en este aspecto señalamientos de Franz

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 83.

19 F. Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, pp. 136-183.

20 A.A. Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 133-154.

21 J. Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, IDEA, Embajada de España, Caracas, 1998.

22 S. Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros S.A., Barcelona, 1996, pp. 99-120.

23 E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000. Tomo II: *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. Tomo III: *Las discusiones y las figuras de fin de siglo*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.

24 E. Devés Valdés, *ibid.*, Tomo I, p. 15.

Hinkelammert respecto de la noción de *marco categorial*²⁵, el proyecto implica el supuesto de que al analizar la construcción –conceptual o categorial- de la democracia en el pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales en la transición democrática en el Uruguay, el marco categorial del pensamiento de las mencionadas disciplinas está presente en los mismos fenómenos jurídicos, sociales y políticos de los que puede ser derivado, al tiempo que la interpretación de la realidad que el mismo habilita, permite ver ciertos fenómenos pero no otros, así como concebir ciertas metas de acción, pero no otras, de modo que tanto su sentido interpretativo como normativo, hace a la construcción de una realidad jurídico-político-social por la construcción jurídico-político-social de la misma, con sus alcances, limitaciones y orientaciones de sentido.

El período de la investigación

“La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-1989”, define la primera etapa del proyecto de investigación “La construcción de la democracia. Veinte años de pensamiento en las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-2005” que se inscribe como pretendido aporte de un capítulo uruguayo –que se propone interdisciplinario y colectivo²⁶- al proyecto “Nuevas democracias y otra democracia en América Latina”, que desarrollo en régimen de dedicación total en la Universidad de la República desde el 1º de enero de 2004.

El lapso elegido para el conjunto del proyecto se justifica plenamente para el Uruguay desde una lectura jurídico-político-institucional.

Se inicia el mismo con la pretendida recuperación de la institucionalidad democrática a la salida de la dictadura (1973-1984), simbolizada en la asunción de la presidencia de la República por el Dr. Julio María Sanguinetti el 1º de marzo de 1985, como resultado de los comicios realizados el último domingo noviembre de 1984 y llega hasta la asunción de la misma respon-

25 “La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los que podemos dar cierto sentido. Pero esto no es válido solamente para los fenómenos económico-sociales en sentido estricto, sino para todos los fenómenos sociales. Los percibimos –tienen sentido- dentro y a partir de un marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos. Así como dentro de un determinado sistema de propiedad solamente se pueden realizar ciertas metas políticas y no otras, también el marco categorial que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras.

Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos. Un determinado sistema de propiedad no puede existir si no asegura en la mente humana un marco categorial teórico, el cual hace percibir la realidad correspondiente a tal sistema de propiedad como la única realidad posible y humanamente aceptable. Este marco categorial correspondiente se puede encontrar, pues, no solamente en el sistema de propiedad mismo, sino en los mecanismos ideológicos a través de los cuales los hombres se refieren a tal sistema de propiedad y a la realidad correspondiente” (F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª ed. DEI, 1981, p. 1).

26 Integran el colectivo de trabajo (orden alfabético): Cecilia Arias (Historia e Historia de las ideas), Ana Gastelumendi (Filosofía, Historia de las ideas, Ciencia Política), Elizabeth Maidana (Filosofía), Alejandra Umpiérrez (Filosofía), Bruno Vera (Ciencia Política), Mariana Viera (Antropología Social), Marcela Vigna (Filosofía del Derecho, Ciencias Jurídicas). La presente ponencia recoge una selección preliminar de la producción éditada en ciencias jurídicas, políticas y sociales en relación al tema de la democracia en el lapso 1985-1989 en Uruguay, resultante de la búsqueda de fuentes bibliográficas en la que viene trabajando este equipo, como parte del proceso colectivo de investigación que apenas se ha iniciado.

sabilidad política por el Dr. Tabaré Vázquez el 1º de marzo de 2005, de acuerdo a los resultados comiciales del último domingo de octubre de 2004²⁷.

La llegada de la izquierda al gobierno por primera vez en la historia del país, acontecimiento con que cierra el período de veinte años del conjunto de la investigación, suma a la (pretendida) recuperación de la institucionalidad democrática²⁸, la sobrelegitimación de la misma. En efecto, ni la perspectiva de la llegada de la izquierda al gobierno primero, ni el efectivo ejercicio de éste después, que a la alternancia partidaria sumó la alternancia ideológica, provocó ninguna conmoción ni amenaza de golpe de Estado²⁹. Los “enemigos de la democracia” de la década de los ’70, frente a los que el *statu quo* capitalista al sentirse amenazado, recurrió entonces al estado de excepción³⁰, han logrado la mayor legitimidad que en términos de democracia electoral la historia del país haya conocido, reforzando al mismo tiempo la legitimidad del sistema. Los exponentes de las orientaciones ideológicas cuyo ascenso en los ’70 motivó el quiebre de las instituciones democráticas para salvaguardarlas del espíritu revolucionario que en ellas alentaba, transformados así de “oposición” en “enemigo”, apuntan a consolidarse como gobierno en el nuevo siglo, aportando desde la corriente principal de su transición ideológica del “*revolucionarismo*” al “*progresismo*”, a la renovación y reforzamiento de la confianza en el sistema político, -tal vez el más fuerte de la región-, que desde los ’90 viene profundizando como “*partidocracia*” la “*democracia persistente rutinaria*”³¹, y con ello, la consolidación de la democracia como régimen de gobierno.

De este período de veinte años, la investigación comienza por asumir los cinco primeros (1985-1989) que han sido identificados como “*La transición democrática*”³² en el sentido más riguroso y restringido tanto conceptual como temporalmente, que la expresión puede tener para el caso uruguayo. En efecto, parece fundado sostener con Gerardo Caetano y José Rilla, que el lustro anterior (1980-1985) no puede ser identificado como transición democrática, sino más propiamente como “*dictadura transicional*”³³. Escribe en este sentido Caetano: “*En otro*

27 Debo agradecer a Enrique Caetano, participante en el Seminario “La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-1989”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, marzo-junio de 2007, las observaciones que han permitido superar errores que se habían deslizado en estas referencias cronológicas.

28 En referencia a las instituciones jurídico-políticas y su funcionamiento en el Uruguay a partir del 1º de marzo de 1985, suele hablarse de “*recuperación de las instituciones democráticas*” o de “*recuperación de la democracia*” sin más. Aquí se enfatiza que se trata de una “*pretendida recuperación*” a los efectos de no conceder a través de la aceptación de la fórmula usual, que las referidas instituciones reproducen en su identidad y en su funcionamiento a la institucionalidad jurídico-política anterior al golpe de Estado o, mejor aún, anterior al largo proceso de cuestionable identidad democrática que llevó al golpe del 27 de junio de 1973, a partir del cual se instaló fáctica y formalmente la dictadura, en la hipótesis de la identidad democrática –siempre discutible más allá de su afirmación instalada en nuestro imaginario colectivo- de la historia social, política e institucional del país anterior a la década de los ’60 del pasado siglo.

29 C. Moreira, “Mercosur, Democracia y Desarrollo. Una mirada desde la coyuntura política regional reciente”, en G. De Sierra y M. Bernales Alvarado (Compiladores), *Democracia, Gobernanza y Desarrollo en el Mercosur. Hacia un proyecto propio en el siglo XXI, UNESCO-CLACSO*, Montevideo, 2004, pp. 89-104 y G. Caetano, “Marco histórico y cambio político en dos décadas de democracia. De la transición democrática al gobierno de la izquierda (1985-2005)”, en *id.* (Dirección), *20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples*, Taurus, Ediciones Santillana, Montevideo, 2005, pp. 15-73.

30 Y. Acosta, *ibid.* pp. 229-236.

31 R. Arocena, “Conjeturas sobre el “déficit democrático” en América Latina”, en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 22, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, 2005, p. 96 y “Nuevo desarrollo y profundización de la democracia”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, p. 57.

32 G. Caetano, *ibid.*, pp. 19-23.

33 G. Caetano y J. P. Rilla, *Breve historia de la dictadura*, CLAEH, EBO, 2006, pp. 93-128 (el libro tuvo una primera redacción como parte de un conjunto más amplio entre 1986 y 1987 y publicado en este último año. Dado que los autores expresan no haber introducido en la nueva versión más que ajustes de detalle, aún en esta nueva versión es ejemplo de

texto escrito en colaboración con José Rilla³⁴, señalábamos como premisa conceptual que la transición democrática efectiva no había tenido lugar durante el último tramo de la dictadura (1980-1985) que caracterizábamos como dictadura transicional. La verdadera transición democrática se inició, a nuestro juicio, con la asunción de las autoridades constitucionales electas en los recortados comicios de 1984 (con personas y partidos proscritos)³⁵.

También de acuerdo a la versión de Caetano que coincide en este aspecto con el titular electo del poder ejecutivo en 1984, el Dr. Julio María Sanguinetti, la transición democrática que se inició el 1º de marzo de 1985, terminó al cabo de este período de gobierno; iniciándose a partir del 1º de marzo de 1990 con el gobierno del Dr. Luis Alberto Lacalle y continuándose en la segunda administración del Dr. Sanguinetti, desde 1995 hasta el 2000, el identificado como “ciclo de las reformas”³⁶.

La periodización propuesta por Caetano, que aceptamos *prima facie*, se recorta sobre los cuatro mandatos presidenciales que se suceden en los veinte años, y la conceptualización con la que los discierne, es construida sobre los ejes más sobresalientes de las agendas políticas de los consignados períodos de gobierno. En este sentido “la transición democrática” (1985-1989) constituye un período en que la agenda de gobierno prácticamente se agota en los temas de la transición y, -pretendidamente-, para el actor político de mayor responsabilidad institucional como para el historiador, agota “la transición” como problema, en el sentido de dar paso a “la consolidación democrática”.

A partir de allí, ese actor político que volverá a ejercer la misma responsabilidad institucional, se referirá a la democracia uruguaya como una “democracia consolidada”. No por capricho, ni por mera cuestión de palabras, sino de hechos —en el sentido de los discernimientos de Carlos Vaz Ferreira³⁷, nosotros hemos preferido referirnos a la democracia uruguaya posdictadura hoy en curso, como posdictatorial, posautoritaria y postransicional (esto vale también, no obstante los diferentes tipos y tiempos de la transición para las otras democracias posdictadura de la región); recurso discursivo para sustentar la tesis de que “dictadura”, “autoritarismo” y “transición” no son meramente el pasado del presente democrático, sino que lo determinan hoy en su sentido, en sus límites y en sus posibilidades a futuro³⁸.

El objeto de la investigación

Desde el paradigma analítico-crítico-normativo ampliamente descripto y en el lapso debidamente justificado, la investigación focaliza el pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales sobre la democracia en su relación con los derechos humanos.

relato que al “construir” historiográficamente la dictadura como su objeto explícito, implícitamente también lo hace con la democracia, tanto pre-dictatorial como post-dictatorial en lo que al Uruguay se refiere, lo cual supone seguramente un modo de construir conceptualmente la democracia, por lo que como fuente, encuadra dentro del objeto del proyecto de investigación).

34 G. Caetano y J.P. Rilla, *Breve historia de la dictadura*, Montevideo, CLAEH-EBO, 1987 (primera edición); Montevideo: Grupo Editor, 1988 (segunda edición).

35 G. Caetano, *ibid.*, pp. 19-20.

36 G. Caetano, *ibid.*, “El ciclo de las reformas: impulsos y frenos (1990-2000)”, pp.23-37.

37 C.Vaz Ferreira, “Cuestiones de palabras y cuestiones de hecho”, en *Lógica viva*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo IV, Montevideo, 1963, pp. 74-89.

38 Entre otros analistas, nuestra perspectiva es convergente con la de Álvaro Rico: en A. Rico, “La dictadura hoy”, en A. Marchesi, V. Markarian, A. Rico y J. Yaffé (Compiladores) *El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2004, p. 222 y en *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura, Uruguay 1985-2005*, pp. 121-124.

La democracia en su relación con los derechos humanos, tomada como esencial al entender que “toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos”³⁹, determina que por la mediación del *objeto* de la investigación (el pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales sobre la democracia), accedemos a un *tema* de investigación (el de la democracia en su intrínseca relación con los derechos humanos) que tiene el rango de un problema filosófico auténtico, si nos atenemos a la caracterización que de un problema de tal naturaleza ofrece Mario Sambarino: “...un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra situado en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural”⁴⁰.

La radicalidad de esta problemática para la configuración histórico-cultural uruguaya actual se advierte cuando tomamos en cuenta que en diciembre de 1986, segundo año de la “*transición democrática*”, el Parlamento votó la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado, que ampara de ser juzgados a los militares que violaron los derechos humanos durante la dictadura. A partir de allí, la oposición de izquierda, algunos sectores de los partidos tradicionales y organizaciones populares, especialmente las de derechos humanos, identificaron esta ley como “*ley de impunidad*” e impulsaron la realización de un recurso de *referéndum* que pudiera derogarla. La realización del mismo tuvo lugar en abril de 1989, con el resultado de que la ley fue ratificada con un 55,44% de los votos, frente al 42,42% que se pronunció por su derogación ⁴¹.

La adhesión al sistema democrático, como sistema para resolver pacíficamente los conflictos, se manifestaba entonces en la apelación a un instituto de democracia directa, para intentar revertir una ley sancionada por los electoralmente legítimos representantes del soberano, si se hace abstracción del carácter “*recortado*” de dicho proceso electoral, dadas las personas y los partidos proscritos que empañaron esa pretendida legitimidad. En el directo pronunciamiento del soberano, se supone y se acata la observancia de la regla democrática de la mayoría, dejando sin sanción ajustada a derecho a los agentes del Estado violadores de los derechos humanos cuyo deber era defenderlos, todo lo cual empaña igualmente la identidad democrática del estado de derecho.

La anterior relación de hechos presenta suscitadamente las tensiones de la democracia uruguaya: la adhesión a los procedimientos indirectos y directos y a la regla de la mayoría, propios de la resolución democrática, -política y pacífica- de los conflictos, que habla de una fuerte identidad democrática en términos procedimentales si se hace abstracción del *a priori* de la exclusión anti-democrática de personas y partidos en el proceso electoral, termina legitimando y consolidando un orden en el que el crimen está legitimado y por tanto, de una profunda identidad antidemocrática en términos sustantivos.

La cuestionable identidad democrática procedimental se pone al servicio de la identidad antidemocrática sustantiva, que se manifiesta en la legitimación de los crímenes que se cometieron en el pasado, así como de los que se siguen cometiendo en el presente, como es el caso de la desaparición forzada de personas que los institutos de derecho internacional consideran un delito permanente, o –en otro plano- el de la exclusión social que como crimen estructural, se ha extendido y profundizado en los más de veinte años transcurridos desde la salida de la dictadura.

39 F. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ªed.,1990, p.133 y Y. Acosta, *ibid.* p. 201.

40 M. Sambarino, *La función sociocultural de la filosofía en América Latina*, en *id. et al. La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 172-173.

41 G. Caetano, 2005, *ibid.*, p. 21.

Insistimos: identificar a la democracia uruguaya como posautoritaria y posttransicional, implica señalar que ni el autoritarismo ni la transición son procesos del pasado en relación al presente democrático, sino que lo constituyen a este, determinando la aparentemente paradójica realidad democrática en curso.

El autoritarismo y el transicionalismo se han internalizado en el *pathos*, el *ethos* y el *logos* democráticos de la sociedad uruguaya: la afirmación de la regla democrática desde el terror al retorno del terrorismo de Estado, lo cual supone política y democracia, sin revolución ni socialismo. Se trata no solamente de respetar a las instituciones sino también a su espíritu, el que pasa por el respeto a las estructuras del orden capitalista y sus valores de fundamentación última, la propiedad privada y el contrato, hoy totalizados.

Nuestra hipótesis de trabajo respecto del objeto específico de nuestra aproximación analítico-crítico-normativa, es la siguiente: el pensamiento en la transición sobre la democracia (en su intrínseca relación con los derechos humanos) de las ciencias jurídicas, políticas y sociales en sus orientaciones hegemónicas, tiene a la afirmación de las instituciones democráticas en la orientación de la afirmación de su espíritu como su finalidad principal.

El lugar que esta presunta orientación hegemónica pudiera ocupar en el conjunto del pensamiento producido en la Universidad de la República desde las disciplinas mencionadas y sobre el asunto central de referencia, podrá arrojar evidencias sobre el espíritu de esta institución que como el de las instituciones democráticas, con las que se integra como parte del sistema institucional nacional uruguayo, puede ser discernido a la luz de la teoría del fetichismo⁴².

Se trata de discernir estas presuntas orientaciones hegemónicas y por lo tanto las no-hegemónicas o contra-hegemónicas, a los efectos de justipreciar la riqueza del pensamiento, sus tensiones y las alternativas que presenta.

El politicismo institucionalista / institucionalismo politicista en la construcción de la democracia

Desde la hipótesis que el Uruguay, como cualquier otro país de la región, es singular pero no excepcional, se parte del supuesto de que en él –como acontece de singulares maneras en buena parte del resto de América Latina, la corriente principal del pensamiento de las ciencias sociales con creciente protagonismo de la ciencia política y fuerte sintonía con una izquierda intelectual con la que eventualmente comparte algunos actores de relieve, ha sustituido el análisis estructural por el análisis institucional y, con especial referencia al Cono Sur, se ha orientado a profundizar y consolidar desde la década de los '80 del pasado siglo –cuya segunda mitad para el Uruguay define el lapso de la etapa inicial de nuestro proyecto de investigación– una inflexión *politicista* de las líneas del análisis político y social, identificada como *transitología*, a través de la cual se ha procurado promover, orientar, acompañar, explicar y legitimar la transición a la democracia desde los nuevos autoritarismos⁴³.

Transición a la democracia, entendida ésta como *régimen de gobierno* y por lo tanto como democracia política, parece ser una creación intelectual con estatuto de “innovación concep-

42 “...la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada de la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran” (F. Hinkelammert, *ibid.*, 1981, p. 65).

43 Si bien aceptamos para el Uruguay las caracterizaciones de “*dictadura transicional*” para el período 1980-1985 y de “*transición democrática*” para el inmediatamente siguiente 1985-1989, propuestas por Gerardo Caetano y José Rilla, es sostenible sin contradicción que la transición a la democracia es un proceso que al menos “arranca” en el primero de los períodos bajo condiciones dictatoriales. Lo mismo acontece con el pensamiento teórico sobre la transición.

tual”, “*innovación teórica*” o “*invención*”, que en la convergencia de los estudios comparados politológicos y sociológicos con la tendencia emergente de una izquierda intelectual que cobra creciente presencia en el debate público, habilitó alternativas teóricas y políticas, tanto al *nuevo autoritarismo* imperante en varios países de la región, -entre ellos el Uruguay, que detenta el mérito de haber inaugurado en ella la onda dictatorial de los `70-, como a la revolución “*fracasada*” o “*derrotada*” en el contexto de dicha onda; todo lo cual supuso una revalorización de la política en términos de autonomía de lo político en relación a lo económico y lo social, y en esa perspectiva un progresivo abandono de los análisis estructurales a favor de los análisis institucionales⁴⁴.

Puede sostenerse como hipótesis, que el pensamiento de la *transición a la democracia* quiere ser la perspectiva de alternativa al *nuevo autoritarismo*, pero ella se articula al interior del campo de poder controlado por dicho autoritarismo. Quiere ser también la perspectiva alternativa a la revolución “*fracasada*” o “*derrotada*”. Tanto la perspectiva del “*fracaso*” como la de la “*derrota*” de la revolución resultan convergentes con aquél presente autoritario -que hoy es posautoritario, lo que puede significar un nuevo modo de presencia del autoritarismo ya cancelada la dictadura, en el sentido de abandono de la referencia a la satisfacción de las demandas populares o la reducción y fuerte acotamiento del horizonte de satisfacción de las mismas, en relación a las cuales, en la predictadura, la profundización de las reformas pareció amenazar con cruzar la imprecisa frontera que la distinguía de las transformaciones revolucionarias.

En esta línea de razonamiento, puede sostenerse también, que la *transición a la democracia* como perspectiva alternativa, supone una *renuncia a la democratización de la sociedad en sentido sustantivo universalista incluyente*, angostándose en una orientación politicista al “régimen de gobierno” como lo estrictamente atinente a la “*democracia política*”, que actores políticos, ideologías hegemónicas y eventualmente análisis provenientes del campo académico, se apresuran a identificar como “*la democracia*”, abonando su imposición como sentido común legitimador.

El abandono del *análisis estructural* por el *análisis institucional*, deja explícitamente invisibilizado el *espíritu de las instituciones*, -es decir, de las estructuras y sus valores de fundamentación última que subyacen a las instituciones-, con el efecto del rigorismo de afirmación de tales instituciones en cuanto las mismas aseguran el respeto de esos fundamentos a que es funcional el politicismo institucionalista, pudiendo también afirmárselas por la declaración del estado de excepción frente a las mismas, cuando a su amparo prosperaren movimientos desde la sociedad cuyas orientaciones pusieren en riesgo dichos fundamentos.

El politicismo de la transitología promovería entonces en la transición a la democracia, una matriz política facilitadora de la transición desde la matriz autoritaria de las Dictaduras de Seguridad Nacional a la matriz totalitaria de las Democracias de Seguridad Mercantil, contribuyendo a legitimar y consolidar estas últimas al coadyuvar en la internalización del carácter político-*politicista* de la democracia, la autonomía de lo político respecto de lo económico y social, el olvido de las estructuras por el acento en las instituciones y, por lo tanto, la consolidación del orden hegemónico respetuoso del *espíritu de las instituciones*.

Estas consideraciones sobre el *pensamiento de la transición a la democracia* pueden extenderse a título de hipótesis al *pensamiento sobre la democracia en la transición*, en particular el pensamiento académico que muy probablemente guarda una fuerte relación con aquél con predominio de la continuidad sobre la ruptura. Libros como *Transición a la democracia*⁴⁵ de

44 C. Lesgart, *Usos de transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década de los '80*, Homo Sapiens Ediciones, Santa Fe, Argentina, 2003.

45 H. Martorelli, *Transición a la democracia*, EBO, Montevideo, 1984.

Horacio Martorelli, *Uruguay y la democracia*⁴⁶ de Gillespie, Goodman, Rial y Winn, *De mitos y memorias políticas*⁴⁷ de Perelli y Rial, *¿Hacia dónde va el Estado uruguayo?: concentración de poder y democracia*⁴⁸ compilado por Gerónimo de Sierra y *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*⁴⁹, de Germán Rama, son algunos pocos ejemplos de los libros y artículos producidos o publicados en la transición pueden ser revisitados e interrogados desde la perspectiva y las hipótesis que hasta aquí se han bosquejado en sus líneas generales.

La interpelación de los derechos humanos en la transición y en los veinte años de democracia posdictadura

El que probablemente sea el primer estudio panorámico sobre los derechos humanos en los veinte años de posdictadura (quince de postransición), transcurridos en el Uruguay, se pronuncia negativamente sobre la existencia de una reelaboración teórica del concepto de los derechos humanos en el país en el lapso señalado: “*La reelaboración del concepto de los derechos humanos en el Uruguay ha verificado en el curso de estos veinte años un desarrollo teórico casi inexistente*”⁵⁰. La consideración de aportes como el Cuaderno de la Facultad de Derecho sobre *El concepto de derechos humanos*⁵¹ publicado en 1986, permitirá confirmar, matizar o refutar la afirmación antes consignada.

Desde un interés focalizado sobre la protección jurídica de los derechos humanos en los veinte años de democracia política transcurridos desde la salida de la dictadura, Mariana Blengio Valdés aporta una caracterización de la democracia perfectamente convergente con la que hemos propuesto en términos de realización de un régimen de derechos humanos: “*Una democracia real se construye desde el respeto de los derechos civiles y políticos, de los derechos económicos, sociales y culturales, y de aquellos otros derechos cuya naturaleza nos vuelve a los primeros, como es el derecho a vivir en un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado, el derecho a vivir en paz o el derecho a que existan condiciones de desarrollo que permitan a los habitantes del país usufructuar de la vivienda, la alimentación, el agua, la salud, en el más amplio sentido de la palabra. Este círculo opera en forma concéntrica, y son a la fecha cuestionables aquellas definiciones que apuntan a la separación de los derechos con base en categorías teóricas que se disocian de la realidad del ser.*

El círculo al cual se refiere, fundado en la dignidad que intrínsecamente distingue al hombre y a la mujer con sus particularidades innatas, requiere para su coexistencia un marco jurídico que habilite todas las expresiones de libertad y el entorno de tolerancia. Desde este punto de vista, los derechos humanos hacen a la democracia. Y cualquier democracia exige para su verdadero respeto condiciones que hagan efectiva la protección de esta noción amplia e integral de los derechos humanos”⁵².

En lo estrictamente relativo a la protección jurídica de los derechos humanos en el Uruguay posdictadura, el estudio de Mariana Blengio Valdés destaca que mientras predomina en Amé-

46 Ch. Gillespie, L. Goodman, J. Rial y P. Winn, *Uruguay y la democracia*, 3 vols., EBO, Montevideo, 1985.

47 C. Perelli y J. Rial, *de mitos y memorias políticas*, EBO, Montevideo, 1986.

48 G. de Sierra, “¿Hacia dónde va el estado uruguayo?: concentración de poder y democracia”, en *id.* (Compilador), FCU, CIEDUR, Montevideo, 1987.

49 G. Rama, *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*, Arca, Montevideo, 1989.

50 M. Blengio Valdés, “La interpelación de los derechos humanos en veinte años de democracia”, en G. Caetano, *ibid.*, 2005, p. 155.

51 AAVV, “El concepto de derechos humanos”, en *Cuadernos*, Segunda serie N° 1, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Montevideo, 1986.

52 M. Blengio Valdés, *ibid.*, pp. 156-157.

rica Latina una tendencia a dar rango constitucional o supraconstitucional a tratados internacionales de protección de derechos humanos, el Uruguay se mantiene ajeno a esa orientación, por lo que una reforma de su Constitución en relación a los derechos humanos, puede estimarse una tarea pendiente.

A esta orientación contracorriente, se suman como déficits normativos en la protección jurídica de los derechos humanos, la no tipificación de los delitos de tortura y desaparición forzada de personas⁵³ y la legalización de la impunidad⁵⁴, a las que sumada la pobreza como violación de derechos humanos⁵⁵, para hacer referencia a una forma de violación extendida y profundizada en la democracia posdictadura, constituyen indicadores más que elocuentes para poner en cuestión la legitimidad democrática del orden a la luz de la idea de democracia como realización de un régimen de derechos humanos.

Tal vez un *juridicismo institucionalista / institucionalismo juricista* del pensamiento de las ciencias jurídicas sobre los derechos humanos, acompañe en paralelo como corriente principal al *politicismo institucionalista / institucionalismo politicista* del pensamiento de las ciencias políticas y sociales sobre la democracia.

En esos hipotéticos registros y en su también hipotético despliegue en paralelo, la violación de los derechos humanos no afectará la identidad de la democracia reducida a su dimensión político-institucional. En qué grado esto pueda ser así, la investigación se lo debe preguntar para procurar establecerlo.

La perspectiva de la “*democracia real*” supone los derechos humanos como esencialmente constitutivos de la misma. Se quiere entender, casi kantianamente, que la democracia sin el respeto de los derechos humanos es vacía.

construir la “*democracia real*”, en lugar de *vaciar* la democracia, se requiere, entre otras cosas, una “*renegociación normativa*” que de respuesta a la pregunta “¿*Qué es un ser humano?*” sobre la cual emplazar una “*nueva teoría general del derecho*”⁵⁶ y en relación a ella una nueva teoría general de los derechos humanos y del estado de derecho, valiosas en sí mismas y también como sustentos de una nueva teoría general de la democracia.

De acuerdo a nuestro modo de entender, tanto la teoría antropológica que estaría en la base de la nueva teoría general del derecho a que aspira Blengio Valdés, como la teoría general de los derechos humanos, del estado derecho y de la democracia que percibimos en estrecha relación con aquellas y que contribuirían –desde la teoría– a una efectiva afirmación de la humanidad –sea frente a las formas explícitas de negación, sea frente a aquellas que legitiman negación tras una pretendida afirmación–, deben procurarse en el sentido de la teoría crítica que una y otra vez puede y debe responder a las nuevas formas –explícitas o implícitas– de negación de lo humano, tanto en efectivas prácticas históricas, en sus expresiones institucionales, como en construcciones en el registro de la teoría tradicional de las mismas, en las que la explicación suele trascendentalizarse como ilegítima legitimación.

Corolario

El politicismo en el tratamiento de la democracia y el juridicismo en el tratamiento de los derechos humanos, al aislar los temas de referencia como efecto de su presunta y respectiva totalización disciplinaria, estarían potenciando lógicas de institucionalismo normativista / normativismo institucionalista en las que el pensamiento jurídico-político se proyectaría

53 *Ibid.*, pp. 180-181.

54 *Ibid.*, pp. 184-189.

55 *Ibid.*, pp. 182-184.

56 *Ibid.*, p. 167.

sobre las instituciones acotándolas a la lógica estructural profunda al servicio de cuya reproducción operarían, desde que la perspectiva del institucionalismo normativista / normativismo institucionalista, sea del politicismo o del juridicismo, sea como efecto de la potenciación de ambos, al renunciar al análisis estructural y al establecimiento de los nexos de sentido entre lo institucional y lo estructural, terminaría de hecho afirmando con las instituciones, *el espíritu de las instituciones*.

La construcción de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos de todos y cada uno de los seres humanos singulares y concretos sin excepción, se vería así distorsionada por la perspectiva de la hipotética corriente principal del institucionalismo normativista / normativismo institucionalista de las ciencias jurídicas, políticas y sociales, que promovería la construcción de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos determinado por la matriz estructural de las relaciones de producción globalmente vigentes a las que da por supuestas, las que se profundizaron en el país y en la región al impulso de las Dictaduras de Seguridad Nacional y parecen consolidarse al amparo de las Democracias de Seguridad Mercantil.

Eventualmente otras líneas de pensamiento en el período analizado, desde la misma academia o desde fuera de ella, habrán desarrollado otras perspectivas de construcción de la democracia en tensión con la hegemónica y convergente con la que provisoriamente podría identificarse como Democracia de Seguridad Social.

Esta eventual convergencia de orientaciones alternativas, supone en principio acotar las relaciones de producción dominantes, de manera tal que el sentido de la eventual consolidación democrática, no sea el de un régimen de derechos humanos en el que las relaciones mercantiles totalizadas y fetichizadas, sustituyan como referencia de sentido a la efectividad y posibilidad de la vida digna de todos y cada uno de los seres humanos singulares y concretos sin exclusiones⁵⁷.

57 Esta referencia de sentido alternativo para la democracia, desde supuestos y con alcances filosóficos que habrá que estimar, aparece –a nuestro juicio– con claridad en un texto de Aníbal Luis Barbagelata, redactado antes del golpe de Estado, pero publicado por primera vez, ya fallecido el autor, en plena transición (A.L. Barbagelata, *La democracia*, FCU, Montevideo, 1985), por lo que de un modo singular, integra el universo discursivo de la transición democrática en Uruguay.

DEL INDIVIDUO AL SUJETO. LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO EN NUESTRAS SOCIEDADES POSAUTORITARIAS Y POSTRANSICIONALES¹

Introducción

En el marco de la problemática “Sujetos colectivos en espacios públicos: ética y política en América Latina”, *Del individuo al sujeto. La construcción de lo público en nuestras sociedades posautoritarias y postransicionales* pretende ser solamente un título orientador del conjunto de la exposición.

Subyacen al mismo las siguientes presunciones: 1) ni los “sujetos colectivos” ni los “espacios públicos” están predeterminados de manera independiente el uno respecto del otro, 2) la dialéctica de su constitución se da desde condiciones de producción históricamente vigentes que –al menos para el Cono Sur- pueden identificarse centralmente en la condición “posautoritaria” y “postransicional” de las sociedades de la región, 3) “posautoritarismo” y “postransicionalismo” no remiten simplemente a experiencias del pasado, sino que tanto el autoritarismo como el transicionalismo son hoy omnipresentes en términos de efectos de realidad que, entre otras cosas, “afectan” la dialéctica de la señalada constitución, 4) que esa afectación se da en término de una conflictividad inherente a sociedades con estas determinaciones, en las que “localmente” se expresa la estrategia de la globalización, 5) que el discernimiento de la misma supone categorialmente el de las tensiones individuo/sujeto, individual/colectivo, privado/público que la exposición debe abordar y, finalmente, 6) que a partir de estos discernimientos se hacen posibles otros sobre la ética, la política y sus relaciones en América Latina y las orientaciones ético-políticas necesarias, legítimas y posibles en que la construcción de lo público desde sujetos colectivos se desmarque filosófica, ética y políticamente de la hegemónica que procura la imposición, consolidación y legitimación de lo individual y privado, en nombre de lo colectivo y lo público, con efectos de exclusión estructural de las grandes mayorías.

Sujeto y espacio

En la fundamentación filosófica de la modernidad, paradigmáticamente formulada por Kant, el espacio es presentado al igual que el tiempo, como un *a priori* de la sensibilidad, inherente

¹ Versión corregida del texto correspondiente a la conferencia inaugural de las III Jornadas Intercatedras de Pensamiento Latinoamericano “Sujetos colectivos en espacios públicos: ética y política en América Latina”, organizadas por la Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana de la Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 2-4 de agosto de 2007.

al sujeto, en tanto sujeto de conocimiento o sujeto trascendental, por cuya mediación, tiene la capacidad de representarse/ordenar los objetos externos, configurando el mundo de su experiencia.

Prescindiendo de la especificidad, tanto del sujeto como del espacio kantianos, de modo definitivo el espacio ha dejado de ser a partir de Kant, una objetividad dada al interior de la cual acaecen los cuerpos quienes son definidos como los entes que ocupan un lugar en él, en relación a algunos de los cuales tiene lugar la vigencia de la subjetividad propia de sujetos sustanciales metafísicamente autosustentados (el “*ego cógito*” cartesiano), independientes de toda corporalidad, materialidad y espacialidad en lo que al ejercicio de su atributo esencial como sujetos pensantes se refiere, pero que no pueden prescindir de la mediación del cuerpo al que están asociados en cuanto sujetos de conocimiento y de acción en su relación con el mismo, o con otros cuerpos en el referido espacio.

En Kant, el sujeto es “trascendental”, no es una sustancia de rango metafísico sino construcción de estatuto gnoseológico o epistemológico, producto de una trascendentalización desde sujetos empíricos individuales, como modo de explicar, fundamentar y legitimar, sea un conocimiento de validez universal en el registro de la razón pura teórica, sea una acción de validez igualmente universal en el registro de la razón pura práctica. Es por las determinaciones de este “sujeto trascendental” que opera en los sujetos empíricos al adoptar éstos el punto de vista de un sujeto cualquiera o punto de vista universal, que en lugar de operar “en” el espacio, *operan el espacio mismo como condición de representación/ordenamiento y por lo tanto, construcción del “cosmos” (mundo/orden)* que está en la base, a nivel de la sensibilidad, de los conocimientos y las acciones de validez universal, así como del pensamiento que desbordando los límites del conocimiento y la acción cuyo sentido orienta, pone en evidencia sin contradicción tanto la potencialidad como los límites de la razón.

En lo que aquí interesa, desde Kant, más allá (o “acá”) de sus posiciones filosóficas y probablemente también contra ellas, queremos destacar: el *espacio* como algo relativo al *sujeto* y por lo tanto no como un lugar a ser ocupado por el sujeto, sino como la producción de un *cosmos* (mundo/orden) inherente a la condición del *sujeto* en tanto *sujeto*.

Esta tesis pretende valer cuando pasamos del *sujeto* a los *sujetos* y del *espacio* a los *espacios*, así como también a sus adjetivaciones respectivas: *sujetos colectivos* y *espacios públicos*. Para ello se requiere profundizar teóricamente la noción de *sujeto* desde el antecedente kantiano pero más allá (o “acá”) de él, así como la de *espacio público*. En un espacio de pensamiento latinoamericano, es específicamente atinente hacerlo desde éste, no meramente porque sea latinoamericano, sino en tanto aporta a esa profundización de manera relevante en general y muy especialmente para nosotros los latinoamericanos, según lo veremos.

Del sujeto trascendental de Kant al sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real de Hinkelammert

Es filosóficamente relevante y atinente a nuestro asunto, la elaboración y fundamentación del *sujeto* como “*trascendentalidad al interior de la vida real*” que recorre el pensamiento de Franz Hinkelammert desde la *Crítica a la razón utópica*², hasta *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*³. Recientemente, Jung Mo Sung le ha dedicado un excelente artículo⁴ que proporciona con claridad y precisión el estado de la cuestión.

2 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 1990.

3 F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.

4 J. Mo Sung, “El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (E. Fernández y J. Vergara, Editores), Colección Pensamiento Social,

Aquí interesa señalar el modo como la posición de Hinkelammert se construye en el espacio teórico abierto por Kant. Ello implica que lo hace dentro del espacio que responde a los fundamentos filosóficos de la modernidad, pero en lugar de quedar subsumido dentro de los límites del mismo, la experiencia de negación producida por los límites efectivos de la modernidad *in extremis* como figura vigente de la occidentalidad identificada como posmodernidad en la que las orientaciones nihilistas de la modernidad desplazan a las de carácter emancipatorio, es la que habilita la emergencia del sujeto en un sentido trascendental que supera tanto las limitaciones del sujeto sustancial metafísico cartesiano, como del sujeto trascendental *a priori* kantiano: “*El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse se desarrolla como sujeto.*”

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende”⁵. Este sujeto humano que como “trascendentalidad al interior de la vida real” se “revela como ausencia que grita y está presente”, claramente no es individual / universal como el cartesiano / kantiano, sino colectivo: “no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman la sociedad”⁶.

Del sujeto trascendental y el *a priori* epistemológico de Kant al sujeto empírico y el *a priori* antropológico de Roig

No menos relevante filosóficamente e igualmente atinente a nuestro asunto, resulta la elaboración y fundamentación del *sujeto* y su *sujetividad* desarrollada por Arturo Andrés Roig, que vertebra su ejercicio filosófico e historiográfico desde *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*⁷ hasta *Ética del poder y moralidad de la protesta*⁸.

También la elaboración de Roig de la cuestión del sujeto, tiene lugar desde el espacio teórico abierto por Kant e igualmente, no queda encerrado ni dentro de sus límites, ni dentro de los de la modernidad que el mismo fundamenta, sino que los trasciende en otro ejercicio de crítica trascendental, tanto a la modernidad como a la posmodernidad.

Al fundamentar la idea de una filosofía latinoamericana que se constituye a través de “*comienzos*” y “*recomienzos*”, lo hace en referencia al ejercicio del “*a priori antropológico*” que al

Editorial Universidad Bolivariana, con el auspicio de la Universidad Nacional de Cuyo, Santiago de Chile, 2007, 239-255.

5 F. J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, pp. 495-496.

6 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 1990, p. 241.

7 A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

8 A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002.

igual que el epistemológico a juicio de Roig está en Kant, no obstante lo cual, en el filósofo de Königsberg y en el kantismo post giro lingüístico de la filosofía que llega hasta nuestros días, queda de alguna manera “reprimido” (en el sentido de Freud y también de Hinkelammert) por los efectos de represión del “*a priori epistemológico*” del sujeto trascendental que es el que domina

La filosofía, que es función de la vida –sociocultural– de los seres humanos, “*comienza*” y “*recomienza*” argumenta Roig, toda vez que éstos se tienen a sí “*mismos como valiosos*”, teniendo al mismo tiempo como valioso el conocerse por sí mismos. La filosofía es objetivación intelectual al nivel del discurso de la constitución del *sujeto*, como un acto de afirmación y de emergencia frente a las experiencias de negación que lo mantenían sometido. En este sentido, es que la “*Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Esos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena*”⁹.

El efectivo ejercicio del *a priori* antropológico, no puede tener lugar desde un pretendido sujeto individual / universal, sino que supone un sujeto colectivo que se afirma y autorreconoce como un “*nosotros*”, en el “*querernos a nosotros mismos como valiosos*” y “*tener como valioso el conocernos a nosotros mismos*”¹⁰, que supone para Roig pasar de Kant a Hegel, aunque evitando que el “*sujeto histórico*” se disuelva en el “*mítico sujeto absoluto*”; “*El a priori antropológico, en cuanto es fundamentalmente un ‘ponerse’, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria*”, “*El a priori antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra*”¹¹.

La fundamentación y afirmación del sujeto empírico y su historicidad desde la vida cotidiana en América Latina, implica una emergencia frente a los efectos totalizantes de la modernidad y por lo tanto una decodificación de sus discursos de legitimación, de la mano de los ensayos de un discurso propio. De esta manera se provee a la transformación de la modernidad, por el señalamiento de sus efectos antiemancipatorios y antiuniversalistas. En cuanto a la posmodernidad, Roig proporciona respuestas explícitas desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana a las cuestiones planteadas por los posmodernos respecto a “*los relatos*”, “*la mañana*”, “*la sospecha*” y “*la historia*”¹², así como a su “*hipercrítica*”¹³, las que aquí no podemos recorrer, que aportan fuertes discernimientos a sus construcciones discursivas.

Tomados los desarrollos de Hinkelammert y Roig en su convergencia, se potencia una perspectiva filosófica *sobre el sujeto* desde América Latina, cuya virtud epistémica parece radicar en que ella se viene elaborando *desde el sujeto negado o reprimido*, condición objetiva y subjetiva de producción del pensamiento que está a la base de la decodificación y rectificación del proyecto de la modernidad y transformación del pretendido no-proyecto de la posmodernidad, en sus efectos antiemancipatorios, antiuniversalistas y antihumanos, por la emergencia y afirmación del sujeto viviente, concreto, empírico e histórico, frente a la negación o represión del mismo operada por estructuras, sistemas e instituciones que la implican objetivamente y

9 A. A. Roig, *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, p. 105.

10 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p.11.

11 A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 12.

12 A. A. Roig: “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos”, en *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993, pp. 105-129.

13 A. A. Roig, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana”, en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, 133-154.

por agentes humanos que la impulsan con complicidad y muchas veces con manifiesta intencionalidad objetivada particularmente en sus prácticas discursivas.

Este sujeto en proceso de construcción histórica, que la producción teórica apuntada acompaña opera una transformación del *espacio* en el proceso de su emergencia y afirmación y, en particular, del *espacio público*.

La consideración del *espacio público* supone discernir el sentido de *lo público*, operación que requiere inevitablemente la puesta en relación y en tensión con *lo privado*.

Público y privado¹⁴

En la dicotomía *público / privado*, desde el punto de vista léxico y conceptual, “*público*” es la palabra y la idea fuerte, desde que “*privado*” es definida frecuentemente como “*no público*”. Se trata de un par conceptual que Bobbio ha identificado como “*la gran dicotomía*”¹⁵, que tiene su origen conceptual en el *campo jurídico*¹⁶ cuando el mismo ha cobrado preeminencia y visibilidad como *espacio jurídico* en el mundo romano con el protagonismo de Ulpiano, a través de sus célebres fórmulas del *Digesto*: “*lo que se refiere a la condición del Estado romano*” vs. “*lo que atañe a la utilidad del individuo*”.

A propósito de ello, no entenderemos el “*campo jurídico*” en términos afines a un formalismo jurídico totalizado, que pudiera limitarse al entramado normativo vigente en términos de lo instituido, sea para una demarcación territorial determinada (local, nacional, regional o mundial), sea en referencia al que en los mismos términos pudiera estarlo respecto a las relaciones entre aquellas demarcaciones territoriales. Para designar este núcleo instituido del “*campo jurídico*”, optamos por una versión ampliada del concepto de “*orden jurídico*”, que sin abandonarla, a la luz de las presiones contrapuestas de lo global, lo local y lo regional, que implican procesos de desterritorialización y reterritorialización, debe incorporarlas a la perspectiva monopólica de la “*nación*” o del “*país*”, definidos dentro de los límites territoriales del “*Estado*”, propia del marco categorial de la modernidad antes de la crisis de la posmodernidad.

A nuestro juicio, “*campo jurídico*” debe ser entendido como un *campo de fuerzas*, fundamentalmente económicas, sociales, políticas y culturales que en su conflictividad sobre-determinada por sus lógicas local, nacional, regional o global, definen aquél “*orden jurídico*”; o, mejor aún, como un *campo de luchas*, alternativa que nos permite tomar distancia de los mecanismos y mecanicismos propios de la física que tienden a naturalizar los procesos histórico-sociales, poniendo en el centro el protagonismo de los agentes humanos, sus necesidades e intereses, su libertad y responsabilidad en el “*campo*” al cual conforman dinámicamente con sus luchas y en particular, en la construcción del “*orden*” como resultado histórico y por lo tanto siempre provisorio de las mismas.

En lo que a “*espacio jurídico*” se refiere, en un registro pretendidamente kantiano-hinckelammertiano, proponemos entenderlo como trascendentalidad inmanente al “*campo jurídico*”, que desde la lógica de las fuerzas y las luchas que constituyen a este y por lo tanto de modo *a posteriori*, se orienta a transformar el caos propio de la confrontación de fuerzas y luchas de

14 En este apartado y en el siguiente reproducimos o adaptamos ideas y pasajes de nuestro artículo “El Orden Público en la construcción jurídico-política de la modernidad”, publicado en *Orden Público*, Anuario N° 3, Área Socio-Jurídica, Facultad de Derecho, Universidad de la República, FCU, Montevideo, 2007, pp. 85-99. Prescindimos del uso de comillas en la eventual transcripción de enunciados de nuestra autoría.

15 N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Para una teoría general de la política*, FCE, México, 1991, p. 12.

16 N. Rabotnikof, “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (F. Quesada, Editor), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 13, Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997, pp. 135-151, p. 136.

este “*campo jurídico*”, en el orden definitorio del “*orden jurídico*”. No obstante la inevitable condición *a posteriori* del “*espacio jurídico*” desde el punto de vista histórico-genético respecto del “*campo jurídico*” como lugar de entrecruzamiento de fuerzas y luchas de los campos económico, social, político y cultural, desde su articulación precaria que no puede escapar a la conflictividad fundante, se posiciona con pretensión de *a priori* ordenador del “*campo*” por la construcción del “*orden*”. Las líneas de fuerza provenientes de lo social, político, económico y cultural que hegemonizan el “*campo jurídico*”, dibujan la lógica del “*espacio jurídico*” como *a priori* constructor del orden, y por lo tanto del “*orden jurídico*”, que resulta ser entonces orientaciones dominantes del “*campo jurídico*” objetivadas.

Desde las distinciones y relaciones que hemos propuesto entre las ideas de “*campo jurídico*”, “*espacio jurídico*” y “*orden jurídico*”, según la cuáles, el primero es un emergente de los campos de fuerzas y luchas económicas, sociales, políticas y culturales, el segundo es una trascendentalidad inmanente a este cuyo sentido es poner orden en el caos, y el tercero es el producto objetivado de esta orientación ordenadora; se impone profundizar la tesis respecto de la dicotomía público / privado que circula como sentido común: “*El par público – privado nace conceptualmente en el campo jurídico, y luego se aplica a todos los niveles y dimensiones de la vida práctica (económica, moral, política)*”¹⁷. A partir de las distinciones conceptuales propuestas, podría afirmarse que “la gran dicotomía” nace en el “*espacio jurídico*”, expresión histórico - genéticamente *a posteriori* del “*campo jurídico*” que se constituye normativamente en un *a priori* ordenador que se objetiva en el “*orden jurídico*”. Como el “*espacio jurídico*” es una trascendentalidad inmanente al campo jurídico, es decir, hace parte de él pero lo trasciende en la novedad del orden, y como el “*campo jurídico*” es un emergente de los conflictos y luchas de los campos económico, social, político y cultural, la aplicabilidad de “*la gran dicotomía*” “*en todos los niveles y dimensiones de la vida práctica (económica, social y política)*”, lejos de tratarse de una transposición de lo jurídico sobre lo económico, moral y político, se trata de que en lo jurídico –como espacio, campo y orden- alcanza el marco categorial, su expresión y precisión conceptual.

Finalmente, “*público*” vs. “*privado*”, tiene un significado de primer orden, de carácter jurídico-político cuyo criterio de discernimiento es la noción de *utilidad*: la “*utilidad común*” determina lo público, frente a la “*utilidad de los individuos*” que delimita lo privado. En términos de la racionalidad comunicativa “*público*” hace referencia a lo colectivo, abierto y manifiesto, mientras que “*privado*” remite a lo individual, cerrado y secreto¹⁸.

La tensión público / privado en la dialéctica de la occidentalidad: de la anti-güedad a la modernidad

El orden moderno, tanto frente al orden natural de legalidad inmanente del relato filosófico-metafísico del orden antiguo, como frente al orden natural de legalidad de fundamento trascendente del relato filosófico-religioso del orden medieval, se distingue por la reivindicación del orden humano como un orden autoproducido según su relato de legitimación filosófico-jurídico-político. El orden moderno es un orden metafísico-religioso secularizado en el que los fundamentos del orden antiguo y del orden medieval no han desaparecido sino que se han metabolizado, apareciendo ahora en forma secularizada.

17 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 136.

18 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 136.

En la tesis aristotélica del hombre como “animal político”, la dimensión política ha totalizado a la condición humana, en lo que esta tiene de esencialmente tal, tanto en lo sustantivo de los asuntos que se analizan, como en lo procedimental propio del espacio público. No obstante esta totalización de la dimensión política en el sentido de la *polis*, que es un modo específico de afirmar la primacía de lo público tanto en sentido sustantivo como procedimental, la distinción entre los ámbitos del “hogar” (*oikos*), “el lugar de la política” (*ecclesia*) y “la esfera privada – pública” (*ágora*) según Cornelius Castoriadis¹⁹, al tiempo que implica la separación de lo público y lo privado, entre lo político y lo doméstico; aporta la perspectiva de mediación entre los intereses de ambas esferas.

Desde el acento específicamente político del orden griego, en ruptura y continuidad con él, el acento marcadamente jurídico del orden romano. En él, lo público y lo privado dejan de responder a las metáforas de los espacios de convivencia, conversación y debate, para adquirir explícita expresión y precisión conceptual. El derecho romano opera la distinción entre la utilidad referida al individuo y la referida a la comunidad, al tiempo que estipula la primacía de lo público en relación a lo privado. En el contexto de ese marco categorial “*cosa pública*” (*res pública*, de donde *República*) debe entenderse “*como la cosa que pertenece al pueblo, que no se refiere al patrimonio de uso público sino a la “gestión pública”, o sea el gobierno público, al gobierno del pueblo (del pueblo como objeto, del colectivo)”*²⁰. Interesa tener en cuenta que el “pueblo” (*populus*), es definido por el “derecho común” (*Consensus juris*) y la “utilidad común” (*communio utilitatis*). “Derecho común” y “utilidad común” se encuentran en tensión con la “*cosa privada*” (*res privata*), que se localiza “*en el comercio y en el patrimonio*” (*in commercio e in patrimonio*), en relación con el “*padre de familia*” (*pater familias*), que constituye un poder al interior del ámbito doméstico de la “*casa*” (*domus*)²¹.

Esta distinción, que en el derecho romano elabora conceptualmente la tensión entre lo público y lo privado, no parece encontrar en el orden medieval, condiciones para la vigencia de las respectivas categorías jurídicas, desde que la distinción parece ser sustituida por la confusión²².

En lo que hace al orden moderno, la “construcción del Estado” y el “desarrollo del mercado”²³, serán tanto las perspectivas institucionales instituyentes como las realidades institucionales instituidas en relación de complementación y conflicto, que resignificarán en la novedad de su propio marco categorial, la definición de lo público y lo privado y la tensión de lo público-privado, como núcleo de la interpretación del mundo y de la determinación de las metas de acción.

El Estado se identificará como el ámbito de representación del interés común, en nombre del cual se hablará de la legitimidad de la violencia desde él ejercida, mientras que el mercado en tanto ámbito de producción e intercambio dinamizado por el jugo de los intereses privados, ocupará el lugar del *oikos*, por lo que los tradicionales límites del “*poder privado doméstico*” se verán rebasados por el amparo y control del poder del Estado, en razón de la relevancia pública en la perspectiva del interés común, que cobra dicho ámbito del mercado²⁴.

No obstante la inicial asociación ente lo público y el Estado y lo privado y el mercado, y el hecho de que las relaciones de producción e intercambio propias del mercado tomen relevancia pública y den mérito al amparo y control del Estado; en la medida en que éste ejerza la violencia en nombre de un “*interés común*” interpretado desde la lógica del poder autocrático,

19 Z. Bauman, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 96.

20 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 137.

21 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 137.

22 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 137.

23 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 138.

24 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 138.

al quedar la legitimidad de la violencia en entredicho conjuntamente con la del reivindicado “*interés común*”, tendrá lugar una reivindicación de la sociedad civil en su específico sentido de “*sociedad burguesa*” (*Bürgerliche gesellschaft* se traduce como “sociedad civil” y también como “sociedad burguesa”), por la cual frente a la pretensión del Estado de representación del “*interés común*”, ésta procederá a su discernimiento, al postularse como ámbito del “*interés público*” entendido ahora como suma de intereses privados. Lo público se resignificará entonces como asunto de “*un público*”, es decir de “*privados reunidos en calidad de público*”. “*Es a partir de entonces que se formula la idea (normativamente presente hasta nuestros días) de una esfera pública autónoma, identificada así con los momentos privilegiados de la sociedad civil burguesa y del Estado de derecho. Esta “esfera pública autónoma” o “vida pública” en sentido moderno, volverá a reunir desde una perspectiva normativa, los tres sentidos de lo público: el de lo común o general, el de la accesibilidad y la apertura, el de la publicidad en sentido estricto*”²⁵.

Frente a la “*esfera pública burguesa*” pueden distinguirse tres perspectivas valorativas, que expresan ideológicamente la tensión público – privado como núcleo del marco categorial de la modernidad: la versión ilustrada, la versión liberal y la versión republicana moderna. La perspectiva ilustrada focaliza lo atinente a la racionalidad argumentativa que procedimentalmente da lugar a la articulación de la voluntad colectiva. La perspectiva liberal pondrá el acento en la seguridad de la persona y de la propiedad y en la defensa de los derechos individuales frente a los eventuales abusos del poder público. Finalmente, la perspectiva republicana moderna pondrá el acento en la noción de “*felicidad común*”, promoverá la activación ciudadana en franca confrontación con la distinción liberal entre “*libertad de los antiguos y libertad de los modernos*” en la perspectiva de creciente participación en la vida pública²⁶.

La transición del “*Estado liberal de derecho*” al “*Estado social de derecho*”, ha dislocado los límites entre la sociedad civil y el Estado, como entre lo privado y lo público²⁷. La transición desde el “*Estado social de derecho*” al *Estado neoliberal de derecho* (en el Cono Sur de América Latina por la mediación del *Estado neoliberal autoritario de hecho*), o si se prefiere de un *Estado de seguridad social* a un *Estado de seguridad mercantil*, en el marco de los procesos de la globalización en curso por los que el ámbito del Estado nacional se encuentra tensionado por sus relaciones con las fuerzas emergentes de lo global, lo regional y lo local, disloca ahora aquellos límites por las lógicas de desterritorialización y reterritorialización en curso.

Si la transición del “*Estado liberal de derecho*” al “*Estado social de derecho*”, dislocó los límites entre lo público y lo privado en lógicas complementarias de publicación de lo privado y privatización de lo público, la transición desde el “*Estado social de derecho*” al *Estado neoliberal de derecho* o *Estado de seguridad mercantil* y a su eventual consolidación, vuelve a dislocar aquellos límites, a resignificar lo público y lo privado y por lo tanto la tensión público – privado, determinando el sentido vigente del “*espacio público*”.

El espacio público en el marco del Estado neoliberal de derecho

El que identificamos como “*Estado neoliberal de derecho*” expresa la tendencia, en lo que al Estado de derecho se refiere, que ha dominado la reforma del Estado impulsada en los países del Cono Sur desde el “*Estado neoliberal autoritario de hecho*” de la década de los 70 y 80 y cuya definición como “*Estado de seguridad mercantil*” se corresponde a la identidad de las

25 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 139.

26 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 140.

27 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 140.

democracias posautoritarias y postransicionales hoy vigentes, que hemos propuesto identificar como “*democracias de seguridad mercantil*”.

El debate sobre “*el espacio público*” ha cobrado fuerte presencia al interior del debate sobre las transiciones a la democracia, trasuntando ese debate intelectual las luchas sociales y políticas en torno a “*lo público*”, que en la postransición adquieren especial vigencia por los efectos de devastación social producto de las privatizaciones de empresas públicas que fueron el eje de la reforma del Estado.

En este contexto, algunos estudios recuperan “*la idea de espacio público como lugar de constitución y expresión de la ciudadanía*”²⁸.

De acuerdo a nuestro modo de entender la relación entre el sujeto y el espacio antes señalada, en la hipótesis que la figura del “*ciudadano*” es la identificación en términos institucionales del sujeto como actor político, proponemos entender que el espacio público es aquél que se constituye en el grado y en el modo en que se constituye y expresa la ciudadanía: “*el espacio público*” no es un lugar dado *a priori* para ser ocupado *a posteriori* por “*la ciudadanía*”, sino que el “*sujeto*” en su afirmación institucional instituyente como “*ciudadanía*” en lo colectivo y como “*ciudadano*” en lo individual, se instituye, y en ese proceso constituye el “*espacio público*” cuya profundidad, extensión y sentido, y por lo tanto su existencia misma está atada a la vigencia de esa afirmación ciudadana, como forma instituida/instituyente de afirmación del “*sujeto*”.

“*El espacio público*” o “*la esfera pública*” en el proceso transicional y postrnacional en curso adquiere creciente relevancia como mediación entre “*lo estatal*” y “*lo privado*” en cuanto perspectiva de superación de la aparente absolutización de su distinción. Sería “*el lugar de expresión de la sociedad civil plural, de sus aspiraciones, valores, propuestas. Lugar de `automediación` de la sociedad civil con un Estado entendido como `núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad pueden tener expresión`*”²⁹.

Para Juan Carlos Portantiero, “*frente a la alternativa entre mercado y Estado, entre la mercantilización de todas las relaciones sociales y el protagonismo exclusivo de una figura estatal que ha agotado sus posibilidades, el espacio público se piensa como una esfera autónoma, escenario de la participación social y, en algunos casos de descentralización de las decisiones*”³⁰. En los análisis de Norbert Lechner, “*el énfasis es puesto en la dimensión de la integración social y en la recuperación de un sentido de lo colectivo frente a la fragmentación y atomización provocadas por la `vuelta al mercado`”. El espacio público ciudadano reivindicaría la individualidad integrándola en lo colectivo, reconocería públicamente a los individuos, iluminando así la pluralidad y la diferencia, integrándolos plenamente en el momento ciudadano*”³¹.

Sin desconocer la reconocida autoridad intelectual y científica de Portantiero, Lechner y Rabotnikof en sus análisis del “*espacio público*” como categoría de análisis y de su vigencia en el contexto de las transiciones democráticas en América Latina, sino muy por el contrario como es hasta aquí explícito, no obstante nos permitimos considerar a partir de sus observaciones y no contra ellas, que el contexto de la reforma democrática del Estado, que lo es sin dudas en relación al antecedente del *Leviatán* autoritario, a nuestro juicio lo es en los términos de un *Estado democrático de derecho de seguridad mercantil*. La construcción del “*espacio público*”

28 N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 149.

29 J. C. Portantiero, “La múltiple transformación del Estado Latinoamericano”, en Nueva Sociedad N° 104, Caracas, 1989. En N. Rabotnikof, *ibid.*, pp. 149-150.

30 J. C. Portantiero, “La múltiple transformación del Estado latinoamericano”, en Nueva Sociedad, N° 104, Caracas, 1989. En N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 149.

31 N. Lechner, “Modernización y modernidad: la búsqueda de ciudadanía”, en *Modernización económica, democracia política y democracia social*, El Colegio de México, México, 1990. En N. Rabotnikof, *ibid.*, p. 149.

es producto precario de luchas y él mismo es un espacio de luchas en cuanto se sostiene en los procesos de afirmación del “*sujeto*” que suponen el discernimiento y confrontación con lógicas particularizantes que tienden a consolidar ese espacio, como espacio de legitimación de un “*orden público*” que lo sea de afirmación, legitimación y consolidación de los intereses privados. Por lo tanto el “*espacio público*” como “*esfera autónoma*”, “*escenario de participación social*” y eventualmente “*instancia de descentralización de las decisiones*”, justamente en tanto que “*escenario*” en el que la sociedad se percibe como “*autónoma*”, “*participante*” y protagonista de las “*decisiones*” que la afectan, invisibilizaría la “*heteronomía*” de las determinaciones estructurales profundas provenientes del “*campo social*” que en el “*escenario de participación social*” encuentra con la posibilidad de su autopercepción la de su auto-ocultamiento, de manera tal que la imagen registrada puede operar consolidando y legitimando el *status quo*.

En cuanto a la perspectiva del “*espacio público ciudadano*” como reivindicación de “*la individualidad*” para su integración en “*lo colectivo*”, que “*reconocería públicamente a los individuos*”, “*iluminando así la pluralidad y la diferencia*”, e “*integrándolas plenamente al momento ciudadano*”, el movimiento de reivindicar la individualidad públicamente para integrarla en lo colectivo trasunta a nuestro modo de ver una perspectiva tal vez más liberal – democrática que democrática – liberal, en la que la visibilización e integración de “*la pluralidad*” y “*la diferencia*” en “*el momento ciudadano*”, al no balancearse con un argumento más propiamente democrático – liberal consistente en la reivindicación de lo colectivo en el horizonte del interés o el bien común en los términos de un reconocimiento público que iluminara las asimetrías eventualmente invisibilizadas tras la iluminación de “*la pluralidad y la diferencia*”, permitiendo discernirlas y superarlas radicalmente para, entonces sí integrar “*la pluralidad y la diferencia*” “*plenamente en el momento ciudadano*”.

Individuo y sujeto en nuestras sociedades posautoritarias y postransicionales

Caracterizo a nuestras sociedades del Cono Sur de América Latina como “*posautoritarias*” y “*postransicionales*”. Ello implica suponer que ni el “*autoritarismo*” ni la “*transición*” son solamente el pasado de este presente, sino que son en él omnipresentes por lo que hacen a la identidad de nuestras sociedades, o para decirlo con una prestigiosa palabra filosófica, en su *ethos*, y adquiere la mayor definición ostensible en sus instituciones.

Las sociedades latinoamericanas en general y en las del Cono Sur en particular son postransicionales de manera sobredeterminada. Ellas acumulan hoy los efectos de la no completada de la anunciada transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna que tuvo su epicentro en los 50, de la “*fracasada*” o “*derrotada*” transición del capitalismo al socialismo con epicentro en los 60 y finalmente la transición del autoritarismo a la democracia “*limitada*”, “*recortada*” o “*protegida*”, adjetivos que afectan a la transición misma en sus pretensiones de transición democrática. Esta última transición es la que identifica a nuestras sociedades como posautoritarias y postransicionales.

La incompletud de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna estuvo marcada por el fracaso del desarrollo de las manos de la crisis del desarrollismo. El fracaso del desarrollo capitalista puso en escena la alternativa del desarrollo socialista. Si se había pensado en que el desarrollo produciría democracia, el fracaso del modelo de desarrollo y de la ideología que lo impulsó condujo al autoritarismo, dada la incapacidad de satisfacer las demandas sociales y, fundamentalmente, el horizonte amenazante para el *status quo* capitalista, de transición al socialismo. Se implementó un proceso de modernización sin modernidad o, tal vez, una modernización con lo peor de la modernidad en la figura de los nuevos autoritarismos con sus pretensiones mejor o peor cumplidas de refundación de las respectivas sociedades nacionales.

Es en este sentido específico que nuestras sociedades admiten como identificaciones equivalentes las de *posautoritarias* y *posmodernas*, desde que la posmodernidad se entienda como la profundización de los aspectos negativos de la modernidad o modernidad *in extremis*³². El proyecto refundacional sustituye al Estado intervencionista y benefactor por el que ejerce el terrorismo de Estado como política sistemática sobre la población sometida a su poder ilegítimo dentro de los límites territoriales, y por esa vía impulsa, entre otras cosas la totalización del mercado.

Si en la década de los 60, se asiste en América Latina a la emergencia de un *ethos* (acompañado por un *pathos* y un *logos*) con creciente vigencia social en términos de extensión y profundidad, que se mueve en las tensiones del amplio espectro reforma-revolución; en la década que va desde los 70 (1973: Uruguay y Chile, 1976: Argentina) hasta los 80 en que tienen lugar las transiciones a la democracia (por derrota en Argentina, negociada en Uruguay y fuertemente condicionada en Chile³³), el *Leviatán* autoritario y terrorista transforma desde el poder absoluto y arbitrario el *ethos* reformista y revolucionario y otras formas pre-dictatoriales extendidas del *ethos* político ciudadano, por la reducción del sujeto a un *individuo* con deberes de obediencia y sin derechos: el *súbdito*.

La transformación del *ciudadano* (Rousseau) en *súbdito* (Hobbes) implica la anulación del *espacio público*, desde que los *súbditos* aisladamente en el reducto privado íntimo de su domicilio (cuando tienen todavía la fortuna de mantenerse en él), se transforman en *el público*³⁴. El *súbdito* es el *individuo* que no es *sujeto*, en tanto que carece de autonomía en función de su sometimiento a los imperativos discrecionales del *Leviatán* autoritario. Si el *individuo* como *ciudadano* era miembro del *soberano* y en ese sentido *sujeto* porque al obedecer al soberano no hacía sino obedecerse a sí mismo, por lo que obediencia era libertad y autonomía (Rousseau), el *individuo* como *súbdito* está sometido al *soberano* (el que ha ocupado el lugar de la soberanía) y por lo tanto cuando lo obedece, se trata de una expresión de enajenación y heteronomía (Hobbes).

La transformación operada por el *Leviatán* autoritario del *ciudadano* de la pre-dictadura al *súbdito* de la dictadura, profundiza el fundamento de la modernidad: *libertad es obediencia*. De aquí en adelante será mejor afirmar la libertad como obediencia a la ley y, por lo tanto someterse a su vigencia y validez aceptando la legitimidad por legalidad, que por desafiarla, tener que verse en la situación del sometimiento a la arbitrariedad de un poder fáctico frente al cual no hay derechos.

La figura del *súbdito* con su *ethos* de la obediencia incondicional, en la cual lo que de *sujeto* podía haber en el *ciudadano* –en términos de autonomía y sentido colectivo– quedó reducido a la condición del *individuo*, propiciada por el Estado autoritario con el ejercicio de su terrorismo como su principal recurso de disciplinamiento social, operó como condición de posibilidad de la recuperación profundizada de la figura paradigmática de la identificación liberal del *pro-*

32 Esta es la caracterización de la posmodernidad que desarrolla Franz J. Hinkelammert en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 1991; la que compartimos.

33 El discernimiento entre las transiciones se lo debemos a Marcelo Cavarozzi, *Más allá de las transiciones a la democracia*, en Revista Paraguaya de Sociología, N° 80, Asunción, 1991.

34 Angel Flisfisch ha trabajado este tema de los *ethos*, hablando en su caso de “principios reguladores” en *La política como compromiso democrático*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1991 y José Joaquín Brunner la cuestión de la constitución de “los públicos” por la eliminación de “lo público” en el contexto dictatorial en *Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile. 1973-1982*, FLACSO, Documento de Trabajo N° 151, Santiago de Chile, 1982; a partir de ellos hemos efectuado nuestras consideraciones sobre los asuntos de referencia.

pietario o individuo poseedor-calculador maximizador de beneficios, también llamado *homo oeconomicus*³⁵.

En la emergencia revolucionaria de los 60, el *ethos revolucionario* había trascendido el de la *ciudadanía*, poniendo en el horizonte la ruptura con el principio de la *propiedad privada* y por lo tanto, con la condición del *propietario* como *ethos* o “*principio regulador*” del orden legítimo de convivencia.

En el marco de los autoritarismos refundacionales la figura del *propietario* retorna profundizada. Asociada a la del *ciudadano* en la pre-dictadura, podía ser puesta legítimamente en cuestión y sometida a debate, en cambio, asociada a la del *súbdito* en la Dictadura, se acepta sin más por la normatividad de lo fáctico³⁶ de los procesos de socialización operados desde el Estado, hasta que solapados a éstos se desarrollan los del mercado, que en la medida en que se totalizan y “*naturalizan*”, agregan legitimidad allí donde solamente había facticidad. Se establece un circuito de legitimación que va del mercado a los *individuos poseedores calculadores* que lo conforman a través de sus comportamientos, que por la maximización de su persecución de intereses calculados y el respeto de las leyes del mercado orientados en dirección a la utopía de la “*competencia perfecta*” y, del mercado retorna con efectos infinitamente buenos para cada uno de los competidores y por lo tanto para todos por su mecanismo utópico de la mano invisible que es una versión secularizada de la visión del cristianismo como ética de la intención tal como lo identifica Max Weber: “*El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios*” / “*El individuo poseedor-calculador obra bien (compite bien) y deja el resultado en manos del Mercado*”. Como Dios, el mercado es óptimo y justo asignador de recursos³⁷ y por lo tanto alcanza con la buena intención que para el orden del mercado se verifica por la estricta observancia de sus leyes. En este proceso en el cual el paradigma productivista de los 50 y 60 se ve desplazado por el paradigma consumista, la figura de *ciudadano* que se impulsa desde la asociación *Estado autoritario – Mercado totalitario* en la pre-transición y en la transición³⁸ es la del *súbdito-consumidor*³⁹.

La transición a la democracia y el transicionalismo como la ideología que es impulsada desde la teoría de las demociones o transitología, implica la reducción de la democracia a sistema de gobierno que implica la competencia regular y periódica de candidatos y partidos, más todos los requisitos propios de la teoría de la democracia de matriz schumpeteriana que parece imponerse como *la* teoría de la democracia que explica y legitima aquello que *la* democracia

35 Además de las consideraciones de Flisfisch antes señaladas, tenemos aquí especialmente presentes las de F. Hinkelammert en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003 sobre la figura del *homo oeconomicus*.

36 Sobre “la normatividad de lo fáctico” son excelentes e inspiradores los desarrollos de Norbert Lechner en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

37 Este asunto tiene interesantes desarrollos en F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995.

38 Para el caso uruguayo Gerardo Caetano y José Pedro Rilla, hablan de una “dictadura transicional” para el lapso 1980-1985, identificando como “transición democrática” el lustro 1985-1989, que se inicia con el primer gobierno posdictadura de Julio María Sanguinetti. G. Caetano y J. P. Rilla, *Breve historia de la dictadura*, CLAEH-EBO, Montevideo, 2006. Ciertas condiciones del proceso electoral para la salida de la dictadura (candidatos proscritos p.e.) y la promulgación y ulterior ratificación por *referendum* de la llamada “Ley de caducidad” –para mencionar hechos puntuales- dan mérito a nuestro juicio para identificar el período como de “transición a la democracia” con preferencia a la de “transición democrática” que los autores proponen y que se ha impuesto. Por ello, proponemos hablar de *democracias postransicionales* en el sentido en que hemos asumido *posmodernidad*: así como en esta se profundizan los aspectos antiuniversalistas y antiemancipatorios y por lo tanto *nihilistas* de la modernidad, en nuestras *sociedades posautoritarias y postransicionales*, la *posmodernidad* encuentra su versión o mediación regional.

39 T. Moulian en *Chile actual. Anatomía de un mito*, Arcis Universidad - LOM, Santiago de Chile, 1997 desarrollará análisis muy compartibles sobre las formas de la ciudadanía posdictadura en Chile, entre las cuales, la más elocuente en lo que a la identidad en el consumo se refiere, es la que identifica como “ciudadanía *credit-card*”.

es y debe ser, y por lo tanto la reducción del papel político del *ciudadano* a la de *elector*, con lo que la realidad de las democracias parece ser la de partidocracias, en las que la representación deviene en delegación, que pretende ser legitimada por el llamado a la participación en asuntos de interés local.

En nuestra posmodernidad, posautoritaria y postransicional: el “principio regulador” y el consecuente *ethos* que se impone en las lógicas de construcción de ciudadanía mencionadas que son hoy las lógicas institucionalizadas dominantes en el Estado neoliberal de derecho es el del “*súbdito-consumidor-competidor eficiente-elector*” auto-referido, ensimismado e insolidario: la totalización de la racionalidad del mercado ha impuesto al *individuo* desplazando al *sujeto*, legitimando los intereses privados en nombre de *lo público*.

Del individuo al sujeto. La construcción alternativa de lo público: ética y política

La emergencia del ser humano como *sujeto*, como ya lo hemos consignado al inicio de esta exposición siguiendo las elaboraciones de Hinkelammert y Roig, tiene siempre un carácter colectivo, porque objetivamente vive en sociedad y tanto subjetivamente como *sujetivamente* implica el auto-reconocimiento y a la auto-afirmación bajo la forma de un “*nosotros*”. El “*nosotros*” del *sujeto* en tanto *colectivo, social o universal concreto*, no implica la eliminación del “*yo*” del *individuo*, sino la posibilidad de la efectiva afirmación del mismo en todas y cada una de sus expresiones, por la superación de los efectos (no intencionales) de negación del universalismo abstracto inherente a su afirmación solipsista.

La afirmación del ser humano como *sujeto* o su emergencia no es algo que tenga realidad solamente en elaboraciones filosóficas o teóricas como las de Roig y Hinkelammert que hemos destacado especialmente, sino que estas elaboraciones tienen lugar, en el grado en que sus autores tienen la sensibilidad para registrar “la protesta”⁴⁰ o “el grito” del sujeto⁴¹, así como sus “comienzos” y “recomienzos” y para elaborar intelectualmente la problemática del sujeto involucrada en esas interpelaciones desde la realidad social.

Esta afirmación del ser humano como sujeto en las prácticas sociales en curso en América Latina, implica el discernimiento crítico desde los actores sociales, de las “*identificaciones*” producidas desde los poderes dominantes “*como prácticas de sujeción o imperio*” en tanto condición y efecto de la autoconstrucción de “*identidades*”⁴²: “*las identificaciones son provistas por el sistema social de dominación. Las identidades, en cambio, forman procesos de autoconstitución de sujetos sociales y humanos en luchas que los enfrentan con el sistema y con las identificaciones que él provee*”⁴³.

Ubicando la tensión y discernimiento entre *identidades* e *identificaciones* en el contexto del sistema transnacional de dominación vigente, explica Helio Gallardo: “*Como factor de la reproducción del sistema transnacionalizado siguen existiendo identificaciones (no identidades) nacionales o locales. El sistema mundial o global de dominación funciona radicándose en identificaciones locales o nacionales con sus especificidades. Por eso es que el punto de partida de la lucha política de la clase obrera tiene que tomar una forma social local o nacional particularizada ya que ella expresa entre sus objetivos la pugna por romper con las*

40 A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, 2002.

41 F. J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 1998.

42 Esta distinción medular y estratégica entre “*identificaciones*” e “*identidades*” la tomamos, así como otros conceptos y desarrollos, del libro de H. Gallardo *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2006.

43 H. Gallardo, *ibid.*, p. 72.

*identificaciones existenciales falsas que provee el sistema para su reproducción (sistema de dominación) mediante las identidades efectivas que su lucha genera como parte de su existencia política. La identidad existencial (social, local, nacional) del proletariado contiene su búsqueda y producción de una identidad mundial (situada) y humana (trascendente). Esta articulación de prácticas con incidencia en diversos niveles de lo real (sujetivo, subjetivo, objetivo, trascendente) contiene una teoría de los movimientos sociales populares*⁴⁴.

Helio Gallardo aporta en relación a esa teoría, las condiciones de su producción que la hacen una *teoría radical*: “*Las raíces del movimiento social están siempre en una o varias asimetrías que se constituyen como matrices de espacios de vulnerabilidad e identificaciones que convocan relaciones de dominación económica, como la relación salarial, o libidinal-cultural, como el genitalismo patriarcal y mercantil o la sobre represión sexual, o étnica, como en las sujeciones o vejaciones contra los pueblos y naciones indígenas de América. También espirituales, como en el conflicto entre ídolos de la muerte y Dios de la Vida para los creyentes religiosos. Las raíces, pese al término, no constituyen un lugar fijo, puesto que el movimiento social, para poseerlas, las lee. (...) Se trata de reconfigurar o refundar espacios mediante autotransferencias de poder. La pugna por identidades que irradien autoestima (porque han sido conseguidas en la lucha), admite siempre nuevas lecturas de raíces, nuevos combates. Es obvio que no existe más movimiento social que el que se agita y agita (conmueve, incide). Y lo hace desde raíces, para darse identidad y autoestima, y contra las condiciones de entornos que los discriminan y las personificaciones sociales que protagonizan esos entornos y sus lógicas*”⁴⁵.

De acuerdo a la relación entre *identificaciones e identidades* desarrollada por Gallardo, desde el contexto posautoritario y postransicional de nuestras sociedades, se trata de discernir las *identificaciones del ciudadano* como *súdito - consumidor- competidor eficiente - elector* impuesta por el sistema de dominación, a través de la construcción de *identidades ciudadanas* que impliquen “*autotransferencias de poder*” habilitando “*reconfigurar o refundar espacios*”, entre ellos el “*espacio público*” como condición sustantiva y procedimental política no politicista de una reconfiguración o refundación de lo público, que supere su identificación con los intereses privados con una referencia al bien común no reducido a la suma de aquellos intereses, sino señalado como la condición de posibilidad de los mismos, tanto en sus expresiones individuales como corporativas (entendiendo el corporativismo como una forma colectiva antiuniversalista de promoción de intereses privados), locales, nacionales, regionales o mundiales.

La referencia al “*bien común de la humanidad*” remite a una ética necesaria cuyos fundamentos están en Marx, sobre la que vuelve Hinkelammert, insistiendo en que no es una ética de principios, sino que es un criterio para toda ética y para toda política como “*arte de lo posible*”: se trata de la “*última instancia materialista*” de la “*producción y reproducción de la vida real*” y del “*imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado y despreciable*”.

Es un sentido de “*bien común*” que, en el sentido de Roig, frente a la “*ética del poder*” que lo niega se manifiesta, “*comienza*” y “*recomienza*” como una “*moral de la protesta*” o de “*la emergencia*”.

La perspectiva política, que implica la “*autotransferencia de poder*” de que habla Gallardo por parte de los sujetos sociales activados como sujetos políticos, rechaza la identificación como “*pospolítica*” desde que apunta a la “*reconfiguración*” o “*refundación*” de la política en su sentido clásico de producción de comunidad, que superando individualismos, univer-

44 H. Gallardo, *ibid.*, p. 72.

45 H. Gallardo, *ibid.*, p. 124.

salismos abstractos o excluyentes y corporativismos, se sustenta sobre el sujeto como *sujeto viviente*.

La afirmación como *sujeto viviente*, que implica *la afirmación de la racionalidad y relacionalidad reproductiva en relaciones en que el hombre no “sea un ser humillado, sojuzgado y despreciable”* y en que la naturaleza no sea compulsivamente socavada, y del *sujeto como sujeto*, que es la figura *trascendente* de esta *trascendentalidad al interior de la vida real*; que opera como referente utópico para el realismo político de la construcción de lo posible, dicen en su articulación teórico práctica acerca del *sujeto* y su *historicidad* con capacidad para transformar lo público en dirección al interés común de la humanidad, por el discernimiento liberador de su identificación con intereses privados individuales o corporativos totalizados, hoy dominante.

CIUDADANÍA Y DEMOCRACIA POSTRANSICIONAL EN AMÉRICA LATINA^{1*}

La ciudadanía en los proyectos alternativos de la modernidad

Revisitamos la idea de *ciudadanía* en el juego de lenguaje que acompaña a la revolución burguesa en expresiones teóricas fundantes (Hobbes, Locke, Rousseau), a la que consideramos como el lugar conceptual que en el mismo condensa tensiones y equilibrios de este primer proyecto de la modernidad, entre orden liberal y orden democrático que constituyen su avanzada, así como entre regulación y emancipación que los trascienden.

Ello da ocasión para considerar las respectivas ideas reguladoras -el *súbdito*, el *propietario* y el *ciudadano*² en su relación a los respectivos pilares de regulación -Estado, mercado y comunidad³, todo ello sobre los supuestos del hipotético contrato social fundante y sus implicaciones en términos de libertad / igualdad, inclusión / exclusión y regulación / emancipación.

La tríada de las ideas reguladoras de las referidas expresiones teóricas contractualistas y jusnaturalistas fundantes del primer proyecto de la modernidad, dan mérito a la tentación dialéctica de identificar la idea de *ciudadano* como una síntesis que subsumiría y por lo tanto superaría las contradicciones entre la idea del *súbdito* que como tesis habría provocado en su emergencia la del *propietario* como su antítesis.

Ello implicaría suponer que tanto el *súbdito* como el *propietario* cohabitan en el *ciudadano*, por lo que *obediencia* y *propiedad* constituirían la verdad de la *ciudadanía moderna* en el proyecto de la revolución burguesa, así como también de la *ciudadanía posmoderna* en el marco del proyecto de la contrarrevolución burguesa con epicentro en las dictaduras de nuevo tipo de

1 * Versión corregida del texto de la ponencia presentada en la Mesa “Crisis y emergencia social en Brasil y Cono Sur: ciudadanías vulneradas”, en el marco del V Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo “Hacia una nueva civilización del trabajo”, organizado por la Asociación Latinoamericana de Sociología del Trabajo y el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, 18-20 de abril de 2007 y en la Mesa “Ciudadanía en construcción: democracia y representación”, en el marco del Seminario “Ciudadanías vulneradas y violencia. Protección y exclusión social en Uruguay”, organizado por el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo, 9-10 de octubre de 2007.

2 A. Flisfisch, “Notas acerca del reforzamiento de la sociedad civil”, en id. La política como compromiso democrático, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 61-63.

3 B. de Sousa Santos, De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad, Siglo del Hombre Editores, Ediciones UniAndes, Universidad de Los Andes, Santafé de Bogotá, 1998, pp. 285-343.

la década de los '70 del siglo XX en el Cono Sur de América Latina. En anterior oportunidad⁴, hemos desarrollado la tesis de la “*contrarrevolución burguesa*” para identificar los procesos que adquieren especial visibilidad los señalados autoritarismos de nuevo tipo. Esta “*contrarrevolución burguesa*” o si se quiere “*revolución contrarrevolucionaria*”, a diferencia de la primera revolución burguesa de los siglos XVII y XVIII que tuvo el carácter de transformación y superación de estructuras e instituciones del pasado, ha tenido el sentido de impedir la transformación de estructuras e instituciones vigentes en el sentido de una superación de sus límites emancipatorios, asistiéndose por su mediación a transformaciones anti-emancipatorias a través de la profundización y totalización de las estructuras e instituciones vigentes. Para ello fueron “*suspendidas*” en su efectiva vigencia -dictaduras mediante-, las instituciones democráticas, por el lapso que se estimaba necesario para salvar a la democracia de las amenazas (marxistas, comunistas, populistas) que la habían puesto en peligro. Dictaduras que se legitimaban en nombre de la defensa de la Democracia.

Si en la primera revolución burguesa, la figura del *ciudadano* (Rousseau) subsumió a las del *súbdito* (Hobbes) y el *propietario* (Locke), superando por integración sus contradicciones, constituyéndose verosímilmente como figura histórico-teórica de la realización de la *libertad* y la *igualdad* de los seres humanos sin exclusión, en esta nueva revolución burguesa de identidad contrarrevolucionaria, la figura del *ciudadano* parece tender a ser transfigurada por el creciente peso y consecuente visibilidad que las figuras del *súbdito* y el *propietario* en ella contenidas, han adquirido.

En la nueva *ciudadanía* que resulta de esta “*revolución contrarrevolucionaria*”, la *libertad* parece ser desplazada por la *sujeción*, *obediencia* o *sometimiento* y la *igualdad* jurídica parece consolidarse como principio legitimador de desigualdades económicas y sociales que se profundizan.

No resistir a la mencionada tentación dialéctica, asumiendo los riesgos de toda especulación, se justifica aquí en la hipótesis de que la misma promete aportar algunas claves para el discernimiento de las implicaciones teóricas contenidas en la idea de *ciudadanía* propia de la estructura teórica de la modernidad burguesa. Subsidiariamente supone aceptar la siguiente hipótesis: los relatos filosófico-jurídico-políticos de Hobbes, Locke y Rousseau y sus correspondientes ideas reguladoras o ideas-fuerzas identificatorias del ser humano, coexisten tensionalmente en cuanto instituyentes e instituidas en la producción y reproducción de la modernidad dominante así como de su profundización en el registro de la posmodernidad, subsumidas en la idea de *ciudadanía*, la que como idea de referencia, no obstante resignificaciones y mutaciones, no ha dejado de tener centralidad.

En el relato de Hobbes, el ser humano puede pasar a ser *propietario* y *ciudadano* solamente a partir de la institución del *Leviatán*⁵ en relación al que se constituye como *súbdito*. El individuo como *súbdito* es la condición trascendental del individuo como *propietario* (esfera del interés privado) y del individuo como *ciudadano* (esfera del interés público). A su vez, la condición trascendental de esta condición trascendental es el *Leviatán*, fuera de cuya dominación – protección, la vida del individuo y la de la sociedad se tornan imposibles. En este relato la “*verdad*” tanto del *propietario* como del *ciudadano*, es el *súbdito*. Esto es, el derecho de propiedad individual cuenta con un límite superior que es la “*razón de Estado*” y el ejercicio de la ciudadanía es de una radical heteronomía en la cual, el interés público –si nos movemos en la tensión público/privado tan característica de la modernidad- o el interés común –si trascende-

4 Y. Acosta, Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina, Nordan- Comunidad, Montevideo, 2005, pp. 73-93.

5 Th. Hobbes, Leviatán, Tomos I y II, Altaya, Barcelona, 1994.

mos los límites de la modernidad y la posmodernidad-, queda reducido a la “razón de Estado” al ser identificado con ella.

En la construcción teórica de Locke⁶, a partir de que el ser humano es naturalmente un *propietario*, pasa a ser por la mediación del hipotético pacto fundante de la sociedad civil o sociedad política o Estado (civil y político), sincrónicamente *súbdito* y *ciudadano*. Hay una razón, que es la razón de todas las razones y que es la del individuo y su propiedad, la del *propietario*, por lo que el interés privado se constituye en criterio para el interés público o el interés común, que queda reducido a la suma de intereses privados.

En el relato de Rousseau⁷, se asiste a la centralidad del *pueblo* quien se autoconstituye como *soberano* a través del pacto fundante, en relación al cual, cada individuo es *ciudadano*, esto es, miembro del *soberano* que verifica su ejercicio de *ciudadanía* y de *soberanía* al concurrir con los otros a la formación de la *voluntad general* la que expresa y procura el *interés general*, y por la que en cuanto se obedece a sí mismo al obedecerla, todo acto de *obediencia* del ciudadano es un acto de *libertad*, habiendo además ganado además la *igualdad* civil allí donde la naturaleza hubiera determinado la desigualdad, así como transformado en *propiedad* lo que era simple posesión.

La referencia al proyecto revolucionario que desde el siglo XIX procura trascender en términos de emancipación e inclusión los límites de aquella revolución burguesa, pone en escena los principios reguladores del *homo faber* (Marx), esto es el ser humano como aquél que se reproduce como tal ser humano por la producción de sus medios de vida, lo cual marca la centralidad del trabajo, y del “*hombre necesitado*” (marxismo posclásico)⁸ que escenifica conceptualmente al ser humano como sujeto de necesidades.

Esta referencia, que trasciende los límites del hipotético contrato fundante y que se hace visible por los efectos de regulación y exclusión del mismo sobre los no emancipados ni incluidos que son mayoría, interpela al conjunto de la construcción, a las implicaciones y límites de la libertad y la igualdad burguesas que la misma supone y específicamente a la noción de *ciudadanía* como lugar conceptual de condensación de las tensiones entre regulación y emancipación y, por lo tanto de los sentidos con que la *construcción de ciudadanía* desde los pilares complementarios y alternativos de la regulación (Estado, mercado, comunidad) *identifica al ciudadano* negando la *identidad* del ser humano como sujeto.

El modelo alternativo trasciende el hipotético contrato social hacia las relaciones de producción, aquellas que los seres humanos contraen entre sí necesariamente e independientemente de su voluntad al producir y reproducir materialmente su vida, que como trascendentalidad inmanente al Estado, al mercado y a la comunidad en la configuración de la modernidad, los determina en los lugares complementarios y contrapuestos del capital y el trabajo, por lo que quedan identificados como burgueses y proletarios^{9 10}.

6 J. Locke, Segundo tratado sobre el gobierno civil, Altaya, barcelona, 1994.

7 J.J. Rousseau, El contrato social, Altaya, Barcelona, 1993.

8 A. Flisfisch, *ibid*.

9 C. Marx y F. Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *id.*Obras escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955, pp. 13-51.

C. Marx, Prólogo de la “Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en *id.*y F. Engels, Obras escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955, pp. 339-343.

10 Los relatos fundantes del primer proyecto de la modernidad, el de la revolución burguesa, no obstante sus matices y diferencias, coinciden en el contrato entre seres libres e iguales que concurren voluntariamente a la constitución de la sociedad civil, como su fundamento. El relato fundante del segundo proyecto de la modernidad, el de la revolución proletaria, remite el contrato de la anterior a relaciones objetivas y no intencionales que los agentes humanos contraen entre sí al producir sus medios de vida, las que implican lugares económico-sociales radicalmente desiguales. La igualdad jurídica abstracta consagrada por el primer proyecto, es discernida como desigualdad económico-social concreta en el segundo, la libertad en aquél como sometimiento en éste, por lo que el contrato en cuanto expresión de condiciones asimétricas deja de ser

Así como *sociedad civil* es también *sociedad burguesa*¹¹, el *ciudadano* y por lo tanto la *ciudadanía* lo es en el registro *civil – burgués* que implica la articulación *súbdito – propietario* como su “verdad”.

Ciudadano es la síntesis que como nueva tesis genera la antítesis del *homo faber*, contraposición dialéctica que se resuelve en la subsunción superadora de ambas en la síntesis del “*hombre necesitado*” o *sujeto de necesidades*. “*Ciudadano*” dice libertad e igualdad al tiempo que oculta y legitima dominación y desigualdad. “*Homo faber*” o *sujeto productor*, “*desciende*” de la esfera jurídico-política a la esfera económico-social, en la que se advierte la falta de libertad de los productores sometidos por el imperio de la necesidad a suscribir un contrato con los propietarios de los medios de producción, y por lo tanto la radical desigualdad que los separa, en un orden en el que la *sujeción* a la ley favorece inocultablemente a los propietarios¹². De la dialéctica entre el “*ciudadano*” del proyecto burgués (que incluye al *súbdito* y al *propietario*) como tesis y el “*homo faber*” o *sujeto productor* del proyecto anti-burgués, proletario o de emancipación que como antítesis rechaza en aquella tesis la falta de libertad y la apariencia de igualdad, orientándose a realizar el “reino de la libertad” cuya condición es la vigencia de la igualdad, surge como síntesis que subsume y supera las señaladas contradicciones, la figura del “*hombre necesitado*” o *sujeto de necesidades*. En efecto, la igualdad entre el *productor* y el *propietario*, no puede encontrarse al interior de la condición de *ciudadano* que en tanto incluye al *súbdito – propietario* excluye al productor no-propietario; puede en cambio encontrarse en la condición de *sujeto de necesidades*, que trasciende a aquellas determinaciones, como su condición de posibilidad.

La condición de *sujeto de necesidades* es la síntesis que en el proyecto de la segunda emancipación ocupa el lugar del *ciudadano* y de la *ciudadanía*. A diferencia de la idea de *ciudadano* que incluía a las de *súbdito* y *propietario* como su “verdad”, que no es otra que la “verdad” del proyecto burgués; en cambio la de *sujeto de necesidades* es la síntesis de un proyecto explícitamente anti-burgués, por lo que incluye como su “verdad” la superación de aquella *ciudadanía* y a las ideas que la colonizan desde dentro en su contraposición con la idea del “*homo faber*” o *sujeto productor*, lo que dice acerca de un orden alternativo e incluyente, en que todos concurren con su trabajo como productores y todos satisfacen sus necesidades.

En tanto que el proyecto anti-burgués fue desplazado por el de la “*contrarrevolución burguesa*”, de la mano de este que es la profundización del proyecto originario de la revolución burguesa, la idea de *ciudadano* y de *ciudadanía* sigue manteniendo su condición de síntesis, pero ahora en referencia a la tesis de la revolución burguesa que incluye la articulación *súbdito – propietario* y a la antítesis de la revolución anti-burguesa que supone *sujeto productor* y *sujeto de necesidades*, síntesis que implica una más fuerte tensionalidad porque subsume tesis y antítesis contrapuestas, pero no ya al interior de un mismo proyecto, sino de proyectos contrapuestos.

Frente a la inevitable heteronomía de las *identificaciones* procedentes de las lógicas de regulación del Estado, el mercado o la comunidad, debe contraponerse la *autonomía* de la construcción de *identidad* emergente en la lógica de emancipación propia de la afirmación del

fuerza de legitimidad, para pasar a ser identificado como expresión y pretendida consolidación de desigualdad, explotación y dominación.

11 La expresión alemana “bürgerliche Gesellschaft” puede traducirse indistintamente como sociedad civil o como sociedad burguesa.

12 Rousseau lo había advertido y señalado con claridad: “De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen” (J.J. Rousseau, El contrato social, Altaya, Barcelona, 1993, p. 23).

ser humano como sujeto, cuya última instancia es su condición de sujeto corporal de necesidades¹³.

Construcción de identidad ciudadana desde la corporalidad del ser humano como sujeto de necesidades, no implica la nihilización de las variantes culturales socio-históricamente operantes, sino que implica simplemente la consideración de la corporalidad como “última instancia” o criterio fundante en la construcción de *identidad* y por lo tanto en el discernimiento de las *identificaciones*.

Democracia: entre los procedimientos y la sustantividad

La distinción entre *identificaciones* e *identidad* que permiten trazar una línea divisoria firme entre modos de construir, entender y practicar la condición de *ciudadano* y el ejercicio de la *ciudadanía*, es atinente a los efectos de un discernimiento semejante en lo que hace referencia a la *democracia*, especialmente cuando comienza a adquirir carta de ciudadanía –valga la redundancia– la idea de una “*democracia de ciudadanas y ciudadanos*”¹⁴.

Frente a la *identificación* schumpeteriana dominante que reduce la democracia a régimen de gobierno y procedimientos por los que las elites políticas compiten por el voto de los electores, y que además proscribiera toda adjetivación para ese modo de construir, entender y practicar la democracia al *identificarlo* como *la democracia*; emergen modos de construir, entender y practicar la *identidad* democrática que exigen adjetivarla: *democracia sustantiva*.

“*Democracia sustantiva*” implica la dimensión política de la democracia liberada de los estreñimientos politicistas, juristicistas y procedimentalistas. En ella, “quién” gobierna es la clave de *identidad democrática* y de “cómo” se gobierna¹⁵. La *democracia sustantiva* en su dimensión política implica el poder del pueblo –titular de la *potentia*, condición de posibilidad y de legitimidad de la *potestas*¹⁶– de manera tal que la representación es mediación legítima en tanto como “poder *obediencial*”¹⁷ responde a las orientaciones de la última instancia del soberano articulado en lógicas participativas y deliberativas, plurales e incluyentes, en las que la convalidación de la diversidad por la afirmación de la alteridad, no implica la de las asimetrías.

La *democracia sustantiva* no se reduce a su dimensión política, sino que incluye también a las dimensiones económico-social, cultural y ecológica. De esta manera, “*pueblo*” que como referente de sustantividad democrática en la dimensión política, puede implicar una homogeneización de la diversidad de condiciones económicas, sociales y culturales de los individuos, grupos o comunidades que lo constituyen, debe ser discernido a la luz del reconocimiento, respeto y satisfacción de las necesidades humanas universales y diversas de los miembros de

13 En la puesta de acento entre “identificación” e “identidad”, que estimamos relevante, seguimos a Helio Gallardo quien en sus consideraciones sobre los movimientos sociales y la “autoconstitución de sujetos” en el marco de las relaciones de dominación vigentes, expresa: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la autoconstitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” (H. Gallardo, Siglo XXI. Producir un mundo, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2006, p.115). En lo atinente a la construcción de ciudadanía desde el ser humano como sujeto de necesidades, ver “Sujeto, Democracia y Ciudadanía” (Y. Acosta, *ibid.*, pp. 143-156).

14 PNUD, La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos, Lima, 2004.

15 Escribía José Martí en 1891: “...la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de los otros” (J. Martí, “Nuestra América”, en *id.* Obras Escogidas en tres tomos, Tomo II, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 484.

16 E. Dussel, 20 Tesis de Política, Siglo XXI Editores, México, 2006, pp. 23-33.

17 E. Dussel, *ibid.*, pp. 34-39. Un marco histórico-crítico mundial sobre prácticas y teoría en torno a la relación entre *potentia* y *potestas*, en la reciente obra de E. Dussel Política de la liberación. Historia mundial y crítica, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

esa comunidad / diversidad, en términos de igual dignidad humana, de acuerdo a lo “*prácticamente posible*” en atención a las “*condiciones materiales de posibilidad*” determinadas por el “*producto social*” que parece implicar una proverbial “*escasez de medios*”¹⁸.

El reconocimiento, respeto y satisfacción económica y culturalmente contextualizados de estas necesidades humanas, se traduce como reconocimiento, respeto y afirmación de los derechos humanos. Siendo toda *democracia* “*un régimen de realización de derechos humanos*”, la *democracia sustantiva* será aquella en la cual los derechos humanos de los seres humanos considerados en su condición universal y concreta de seres corporales y naturales, constituyan la última instancia o criterio para todos los derechos humanos y por lo tanto para la democracia.

La afirmación de los derechos de todos y cada uno de los seres humanos en su condición de seres naturales y corporales y por lo tanto de la naturaleza no humana y de su adecuada relación con ella que es su condición de posibilidad, implica la mediación de los derechos civiles y políticos, de los derechos económicos y sociales y de los derechos culturales que sobre la referencia de la integralidad del ser humano como sujeto, deben ser reconocidos, respetados y afirmados de modo sostenido y sustentable en la realización de una *democracia sustantiva*.

Histórica y teóricamente, los derechos civiles y políticos que hacen centralmente a la dimensión jurídico-política de la democracia, remiten al *ciudadano-súbdito-propietario* como figura de lo humano construida por el proyecto burgués. Tanto la violación de los derechos civiles y políticos como su totalización, implican la violación de los derechos del ser humano en su condición de ser corporal y natural. No hay pues *democracia sustantiva* cuando la democracia se reduce a ser la realización del régimen de derechos del proyecto de la emancipación burguesa totalizados; pero tampoco puede haberla sin su presencia mediadora para el reconocimiento, respeto y afirmación de los derechos del ser humano como ser corporal y natural.

Los derechos económicos y sociales o de segunda generación, se han reivindicado frente a la totalización de los derechos civiles y políticos o de primera generación. Los derechos culturales o de tercera generación –que son de personas, grupos y comunidades- se reivindican frente a las homogeneizaciones implicadas en las respectivas totalizaciones de los de primera y los de segunda generación. Las *identidades* emergen como respuesta a las *identificaciones*.

La construcción de una *democracia sustantiva* sostenida y sustentable, requiere elaborar las mediaciones y tensiones de las dimensiones jurídico-política, económico-social y cultural de la democracia, sin olvidar la reproducción del circuito humanidad-naturaleza, esto es la dimensión ecológica de la democracia que es condición de posibilidad –necesaria aunque no suficiente- para la producción y reproducción de un orden sustantivamente democrático, entendido como aquél en el cuál todos pueden vivir¹⁹ porque aún cuando en él el crimen sea posible, en cambio no estará en él legitimado, que remite a la “última instancia” del ser humano como ser corporal y natural en todas y cada una de sus expresiones diversas y no excluyentes, como perspectiva de un universalismo concreto.

Parafraseando a Kant podría afirmarse que *democracia sustantiva* sin *democracia procedimental* es “ciega” y que *democracia procedimental* sin *democracia sustantiva* es “vacía”²⁰. Más allá de Kant debería reconocerse que lo sustantivo es el criterio o “última instancia” para lo procedimental.

18 F.J. Hinkelammert, Crítica a la razón utópica, DEI, 2ª ed. San José, Costa Rica, 1990, pp. 238-242.

19 Escribe Norbert Lechner: “Postular –en un orden de exclusión- un pacto democrático es invocar la construcción de un orden de todos. Un orden de todos significa fundamentalmente un orden en que todos puedan vivir. Implica, por consiguiente, una profunda transformación de las condiciones materiales de vida” (N. Lechner, La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado, CIS, Siglo XXI, 1986, p. 154).

20 Expresa Kant en la “Lógica Transcendental”, bajo el título “De la lógica en general”: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, Crítica de la razón pura, Losada S.A., 5ª ed., Tomo I, Buenos Aires, 1967, p. 202).

Bajo las condiciones capitalistas de producción, en tanto que estas lo son al mismo de compulsiva destrucción de la vida humana y la naturaleza, según el diagnóstico de Marx que parece confirmarse cada vez con mayores evidencias: "...la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*"²¹, la construcción de un orden sustantivamente democrático parece tendencialmente imposible. De acuerdo a esta tesis, instituciones procedimentalmente democráticas construidas sobre una matriz productiva que se singulariza por cometer compulsivamente crimen estructural, en cuanto apuntaran a inhabilitar o transformar estructuras que matan en estructuras que implicaran la posibilidad de "un orden en el que todos pueden vivir" para tornarse además sustantivamente democráticas, probablemente serían declaradas desde la institucionalidad estructuralmente funcional hegemónica, instituciones ilegítimas y antidemocráticas.

En estas condiciones se hacen visibles también los límites de la *ciudadanía democrática* que se construye e *identifica* desde las determinaciones heterónomas del Estado, el mercado y la comunidad construidas sobre los fundamentos y limitaciones de sentido del hipotético contrato social fundante. Su afirmación emancipatoria tiene como límite el *statu quo* capitalista, por lo que se torna cómplice –aunque sea de forma no intencional- del crimen estructural que privilegia la vida del sistema sobre la muerte del ser humano y la naturaleza.

Las instituciones democráticas y la ciudadanía democrática bajo condiciones de producción capitalista, en nombre de la democracia (institucional, procedimental y politicista), parecen condenadas a reproducir y legitimar un orden sustantivamente antidemocrático en sus fundamentos estructurales, bajo la cobertura legitimatoria de instituciones, formas y procedimientos funcionales a la reproducción del capitalismo.

Transformaciones de la ciudadanía en la postransición latinoamericana

Se consideran las actuales democracias en América Latina, en particular las del Cono Sur, como postransicionales en relación a una última transición – del autoritarismo a la democracia- que acumula sobre sí los efectos de dos transiciones que tuvieron su "impulso" pero también su "freno" en el siglo XX: la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna (entre los '40 y los '50) y la transición colapsada del capitalismo al socialismo (entre los '60 y los '70).

La transición a la democracia se procesa sobre las tensiones acumuladas de una transición a la modernidad incompleta, frustrada y conflictiva que parece haber instalado *modernización* sin *modernidad* (racionalidad técnica o de medios sin racionalidad práctica o de fines), y las de una transición al socialismo fracasada y/o derrotada (afirmación del capital frente al trabajo), cuyos efectos de sobredeterminación desde y sobre la conflictividad heredada de la primera transición están en la base de la instalación de los autoritarismos y las dictaduras de los '70 a los '80 (sin ignorar por ello los antecedentes de los '60).

Las dictaduras promueven desde el ejercicio del terrorismo de Estado su condición totalizadora de pilar de regulación (dominación, sumisión) destruyendo al *ciudadano* por su reducción a la condición de *súbdito* (Hobbes) que lo constituye.

Por la mediación totalizada del *súbdito*, el Estado terrorista impone el pilar regulador del mercado y el principio regulador de la figura del *propietario* (Locke) angostándose a los límites del *súbdito-propietario* la dimensión de la política y la condición del *ciudadano*. Obediente de la heteronomía de los poderes del Estado y el mercado, encuentra justificación de su

21 C. Marx, *El Capital*. Crítica de la Economía Política, Tomo I, FCE, quinta reimpresión, México, 1972, p. 424.

obediencia en su *identificación* con su propiedad, al tiempo que pierde la tradicional *identificación/identidad ciudadana* en dirección a la comunidad como pilar regulador. Identificado con el pueblo arriesgaría convertirse irremediabilmente en perdedor, identificado con y por el mercado bajo el impulso del Estado autoritario, se abre la posibilidad para sí mismo de convertirse en ganador.

La transición a la democracia comienza operándose desde dictaduras transicionales, para pasar a democracias transicionales que son posdictatoriales y posautoritarias en el sentido de que dictadura y autoritarismo lejos de reducirse al pasado del presente democrático, tienen efectos de realidad en ese presente²².

De las democracias transicionales de la década de los '80 o '90 –según los países–, se pasa a las democracias postransicionales en curso que responden en el espíritu de su institucionalidad al espíritu de la transición: la democracia reducida a régimen de gobierno que tiene su centro en el sistema político y en particular en el sistema de partidos, en el que partidos y candidatos compiten por el voto de la *ciudadanía posautoritaria, postransicional y posmoderna*.

Se configura una *ciudadanía de ciudadanos-súbditos-propietarios-electores-competidores-consumidores* que como *propietarios* de su fuerza de trabajo y su *capital cultural* se desarrollan en el ejercicio y el imaginario de una pretendida identidad empresarial en una *lógica identificacional* producto de la correlación de fuerzas del *capital* frente al *trabajo*, que se traduce en la traducción y reducción de la humanidad a *capital social* o *capital humano*, por lo que la vida humana pasa a ser explícitamente un medio para la vida del capital, quien se apropia de la vida humana, así como de su sentido²³.

La *democracia representativa* tiende a volverse *delegativa*, el ciudadano elige y obedece (o aparenta obedecer y se exime de cumplir con lo normativamente establecido siempre que el cálculo riesgo-beneficio individual se lo aconseje), encuentra en el *consumo* la fuente fundamental de gratificación y de *status*, que tienden a colonizar la vivencia y vigencia de la *dignidad*. En su nueva identificación como *propietario-empresario unipersonal* en el marco de la flexibilización laboral imperante, en el grado en que profundiza su capacidad de *competencia* que lo hace “*ganador*”, se debilita la *solidaridad* cuya presencia era más fuerte en las condiciones del trabajo salarizado y fabril del anterior paradigma productivo.

En el marco del paradigma que comenzó a entrar en crisis en la década de los '70 del siglo XX, el *trabajo* organizado –es decir los *trabajadores* organizados– que construían su *identidad* como trabajadores, reivindicaban no solo con legitimidad, sino con fuerza y eficacia sus necesidades como tales trabajadores –esto es como clase trabajadora y no como individuos– frente al capital, fundados en la *dignidad* del trabajo y por lo tanto de *su dignidad* como trabajadores, esto es la *dignidad* de clase de los que producen.

La destrucción de aquél paradigma, implica fragmentar a los trabajadores como clase al procurar afiliarlos en su presunta condición de empresarios individuales al interés del capital. En esta afiliación, en la medida en que se impone, se hipoteca el sentido de la *dignidad* de

22 A. Rico, “La dictadura, hoy”, en id. et al. (Compiladores) El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a treinta años del golpe de Estado en Uruguay, Ediciones Trilce, Montevideo, 2004, p. 222 y Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005, Ediciones Trilce, Montevideo, 2005.

23 Señala Franz Hinkelammert con alarma frente a la lógica cultural de la posmodernidad: “No hay lugar para ninguna cultura excepto que la cultura dé un aporte a la producción o implementación del propio capital humano.

Si se logra realizar este proyecto, significa el fin de la cultura occidental. Se disuelve en el negocio. El propio ser humano se disuelve en la transformación en una parte de un engranaje gigantesco de un movimiento sin fin de un crecimiento económico sin destino. Aparece, entonces, el problema de la pérdida del sentido de la vida, que no tiene solución por el simple hecho, de que la vida del capital humano no tiene sentido. El sentido de la vida humana es vivirla, pero el capital humano no vive su vida. Vive la vida del capital, que carece de por sí de un sentido propio” (F. J. Hinkelammert, El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, p. 371).

clase, de la misma persona como trabajador, en un proceso en que la cultura del trabajo y la solidaridad es subvertida en la del consumo y el individualismo.

Democracia de ciudadanas y ciudadanos en un capitalismo sin ciudadanía

Se ha argumentado con claridad acerca de la incompatibilidad entre el modo de producción capitalista y el orden democrático, entendido este último como aquél en que todos/as puedan vivir. En condiciones capitalistas hoy totalizadas, la democracia reducida a procedimientos que suponen renunciar a la sustantividad, tiende a constituirse como institucionalidad administradora y legitimadora de procesos productivo/destructivos que cometen objetiva y compulsivamente crimen estructural. Se impone pues como orden democrático, aquél en que no solamente el crimen es posible, sino que además está legitimado.

Cuando en la primera década del siglo XXI en curso se promueve para América Latina que es parte de la periferia en una fase del capitalismo diagnosticada como “*capitalismo sin ciudadanía*”²⁴; la perspectiva de “*una democracia de ciudadanas y ciudadanos*”²⁵, parece poder consistir en dos posibilidades alternativas: o bien se trata de una construcción de ciudadanía en que la “*democracia de ciudadanas y ciudadanos*” tendrá la capacidad de transformar el capitalismo como condición de realización de la democracia sobre su protagonismo ciudadano, o bien el “*capitalismo sin ciudadanía*” se transformará en un *capitalismo con ciudadanía* en el que la “*democracia de ciudadanas y ciudadanos*” que se constituye desde el capitalismo, será la reválida de una democracia de procedimientos legitimada en el aparente protagonismo de la alteridad de “*ciudadanas*” y “*ciudadanos*” como su signo de novedad, que institucionalmente relegitimarán las estructuras que amparadas en su “*protagonismo*” “*democrático*”, seguirán cometiendo asesinato estructural.

Anteriores referencias a los *ciudadanos-súbditos-electores-competidores-consumidores-propietarios* traducidos y reducidos conceptualmente a *capital social* y *capital humano* en que lo *humano* en los seres humanos cuenta como medio para la acumulación capitalista, quedando desplazado como fin en sí mismo, escenifican la articulación estructural-institucional vigente que viola el *imperativo categórico* de *tomar la humanidad en el ser humano como un fin* tanto en su fórmula idealista, subjetiva y burguesa, como en su fórmula materialista, objetiva y anti-burguesa, que en definitiva se complementan en la perspectiva del *imperativo categórico de la razón democrática*²⁶, cuyo cumplimiento es la condición de realización de una democracia que no sea ni ciega ni vacía.

24 W. Dierckxsens, Los límites de un capitalismo sin ciudadanía, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1997.

25 PNUD, *ibid.*

26 Dice la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (I. Kant, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1967, p.84). Por su parte, expresa Marx: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las relaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, miserable” (C. Marx, “Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en *id.* La cuestión judía(y otros escritos), Planeta – Agostini, Barcelona, 1992, p. 77).

Si la fórmula de Kant, salvando los problemas de discernimiento del sentido de “humanidad”, no es articulada a las “relaciones” a que hace referencia la fórmula de Marx, podría quedar encerrada en el reino de las buenas intenciones. Si identificando adecuadamente la “humanidad” en mí mismo o en otro, procuro intencionalmente tomarla como fin y no solamente como medio, pero las “relaciones” vigentes hacen objetivamente “del hombre un ser envilecido, esclavizado, miserable”, muy probablemente más allá de mi “buena voluntad”, la humanidad habrá sido tomada objetivamente solamente como un “medio” y no como un “fin”.

Recíprocamente, si siguiendo a Marx, fuera dado en un momento hipotético “acabar con todas las relaciones en las que el ser humano es un ser envilecido, esclavizado y miserable”, pero cuando establezco “relaciones” con la “humanidad” en

En el contexto de nuestras democracias postransicionales en América Latina, la *identificación* de los *ciudadanos* con la *sociedad de mercado*, de los seres humanos como “*capital humano*”, -fórmula con la que pareciera se pretende dignificar la reducción del ser humano a “*mercancía*” en un proceso en que la dignidad humana sería una transferencia del capital, en lugar de ser el capital transferencia de la dignidad humana-, que bajo impronta neoliberal se ha impuesto, con más o menos resistencias, acotamientos y matices, se configuran las que dada su orientación fundamental de sentido pueden denominarse “*democracias de seguridad mercantil*”²⁷. Ellas son directas herederas de las dictaduras de seguridad nacional que bajo el manto legitimador de la defensa de la democracia, defendieron las estructuras capitalistas y sus fundamentos –la propiedad privada y los contratos- de las demandas y proyectos de las poblaciones territorializadas que, en la medida en que transgredían los límites del proyecto de la emancipación burguesa, fueron considerados “*enemigos internos*”: el Estado de seguridad nacional, impuso así el poder dentro del territorio contra la población, por detentar un poder superior, que no era un poder soberano legítimo, aunque sí fáctico por su capacidad de establecer el estado de excepción de manera permanente. Las “*democracias de seguridad mercantil*” no hacen sino profundizar y consolidar las estructuras capitalistas y sus fundamentos con especial referencia a las relaciones mercantiles transnacionales, pero ahora con el manto de legitimidad de estados democráticos, en los que el poder dentro de cada territorio ya no se impone al pueblo soberano, sino que deriva de él sin cortapisas, en tanto mayoritariamente ha ajustado sus demandas y proyectos a los límites del proyecto de la emancipación burguesa.

La nueva *ciudadanía* que se constituye en la transición del estadocentrismo al mercadocentrismo a nivel mundial, así como en las nuevas democracias latinoamericanas de modo específico, es una *ciudadanía abstracta y excluyente*, que implica una “*pérdida de ciudadanía*”²⁸. Es la ciudadanía de los “*ganadores*” que legitima su inclusión ciudadana así como la exclusión de los “*perdedores*” en la libre e igual concurrencia de todos en el mercado. En ella, el bien común al ser identificado como el resultado distributivo de la competencia de los intereses privados sobre el pilar de regulación del mercado, resulta de hecho destruido.

Mientras en el Estado de Bienestar Social, especialmente en su registro keynesiano nos encontrábamos con una perspectiva de seguridad social, con la solidaridad de clases y generaciones institucionalizada y una fuerte presencia del Estado; en el actual *Estado de Bienestar Mercantil* (y de *Malestar Social*), se asiste a una monetarización de solidaridades y compromisos y por lo tanto a su desdibujamiento como tales, en el marco de un Estado crecientemente ausente en materia social y, -juez y gendarme al fin-, muy presente en materia judicial y policial. Todos los compromisos se monetarizan e institucionalizan, sean los de los ciudadanos con el Estado, sean los del Estado con los ciudadanos²⁹.

“*Ciudadanía* –sintetiza Dierckxsens- *significa, a partir de entonces, la identificación con los contratos sociales entre empresarios, trabajadores y el Gobierno, con sus derechos y deberes a menudo monetarios*”³⁰ y agrega, “*En la época neoliberal la ciudadanía adquiere la expresión más abstracta y más alienante de la historia del sistema vigente. La solidaridad y*

mi persona o en la del otro, suponiendo que la he identificado adecuadamente, la tomo solamente como un “medio” y no como un “fin”, estaré aportando a la producción de nuevas “relaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, miserable”.

El imperativo categórico del querer subjetivo de realiza la humanidad como fin y el imperativo categórico de terminar de hecho con las relaciones humanas objetivamente deshumanizantes, aportan en su conjunción el contenido contextual del que podemos bautizar como imperativo categórico de la razón democrática.

27 Y. Acosta, *ibid.*, p. 267.

28 W. Dierckxsens, *ibid.*, p. 88.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

la ayuda mutua para con seres concretos pasaron a la historia. La solidaridad institucional y la seguridad social con la intervención del Estado se debilitan y cada vez más las relaciones se regulan a través del mercado. La ciudadanía significa ahora la identificación de los individuos con ese mercado. Lo anterior requiere un compromiso con un mercado y, por ende, con una sociedad abstracta. Ser ciudadano significa cada vez menos ser súbdito de una nación determinada y concreta, para pasar a ser súbdito del mercado invisible sin fronteras. Ser ciudadano ya no significa cumplir deberes hacia seres vivos y concretos, ni identificarse con un contrato social con compromisos estatales y patronales, sino que significa compromiso con un mercado abstracto con sus reglas”³¹.

En relación a la *ciudadanía abstracta* históricamente dominante y frente a ella, la construcción de ciudadanía solamente puede serlo en los términos de una *ciudadanía concreta*. Para la construcción de esta *ciudadanía concreta* que es *ciudadanía social* como eje de referencia de una “*democracia de ciudadanas y ciudadanos*”, no alcanza con un neokeynesianismo, sea a nivel de los estados nacionales, sea a nivel planetario: implicaría la pretensión tendencialmente imposible de “*armonizar la acumulación privada de los Estados Privados sin Fronteras con una política de empleo e ingresos*”³².

Superar el extremo histórico-teórico del “*capitalismo sin ciudadanía*” requiere ir mas allá de los límites visibles en una reedición del keynesianismo en el marco de la nueva lógica de acumulación del capital.

Desde y frente al “*capitalismo sin ciudadanía*”, la alternativa de una “*sociedad ciudadana*”³³.

La *sociedad ciudadana*, implica que “*la expresión ‘ciudadanía’ asume la intensidad del compromiso social, con ello su particularización, y también la asunción de sus responsabilidades internacionales sin dejarse suplantar ni disminuir por el Estado*”³⁴. Si como “*ciudadanía ampliada*” implica la ampliación jurisdiccional de la lógica republicana al espacio mundial adversando la geopolítica de la globalización, como “*ciudadanía particularizada*” implica una “*participación republicana socialmente determinada*”³⁵, tanto en el espacio local, como en el nacional y en el mundial.

A partir de estas expresiones de *ciudadanía particularizada* que se constituyen desde específicas raíces sociales y culturales, por su participación en los espacios local y nacional, que como *ciudadanía ampliada* constituyen jurisdicción en el espacio mundial, se aporta también a la construcción de la perspectiva del “*Bien Común planetario*”³⁶, sin cuya referencia orientadora no es posible ir más allá de los límites implícitos en un neokeynesianismo planetario como alternativa a la totalización del mercado en ninguno de los espacios de referencia.

El “*Bien Común planetario*” no es otra cosa que la afirmación de la vida humana y de sus condiciones de posibilidad. Es el “*a priori antropológico*”³⁷ cabalmente entendido tanto el sujeto humano como sus condiciones de posibilidad³⁸: la racionalidad reproductiva ser humano-naturaleza que trasciende la racionalidad del cálculo de utilidad.

El “*a priori antropológico*”, que implica que el sujeto “*se tenga a sí mismo como valioso absolutamente*”³⁹, o lo que es lo mismo, la *dignidad* humana en cada ser humano individual

31 Ibid., pp. 88-89.

32 Ibid., pp. 141-142.

33 H. Gallardo, *ibid.*, p. 207.

34 Ibid.

35 Ibid., p. 208.

36 W. Dierckxsens, *ibid.*, pp. 144-151.

37 A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, pp. 9- 17.

38 F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, pp. 231-275.

39 A.A. Roig, *ibid.*, p. 11.

y concreto cuya afirmación supone el auto-reconocimiento y el reconocimiento por parte del colectivo social, mediador indispensable del auto-reconocimiento, implica la recuperación de la relación de los excluidos en especial, pero de todos en general con el *trabajo* desde que éste y no el capital es fuente de *dignidad*.

Esta recuperación de la relación con el *trabajo*, más allá de sus formas alienadas y efectos de enajenación, en términos de *identidad* humana, desde que el ser humano (como sociedad y como especie) es el que reproduce su vida produciendo sus medios de vida, es la última instancia en esta afirmación y reconocimiento de la *dignidad* en todos/as y en cada uno/a, condición ético-antropológica para una *construcción de ciudadanía*, que por su fundamento sea capaz de promover *otra ciudadanía* como condición de *otra democracia*.

Las reflexiones de Wim Dierckxsens al terminar su libro *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, atendiendo a la problemática del *trabajo* como factor de *inclusión* en la perspectiva del *Bien Común*, bosquejan algunas líneas de posibilidad en esa pretensión alternativa: “*La reivindicación de la inclusión a partir del Bien Común supone una nueva racionalidad económica que requiere una verdadera revaloración de los trabajos por su contenido. Ello implica, a la vez, la desmitificación del trabajo productivo visto por la forma social. En el futuro no ha de reivindicarse tanto el pleno empleo en sí, cuanto la actividad plena y socialmente útil desde la óptica de la totalidad. Pensemos en los campesinos, el trabajo doméstico, la artesanía, el pequeño comercio, etc. La remuneración de estas actividades de la economía monetaria no puede regirse con base a la eficiencia que las margina o incluso las aplasta, sino a partir del principio de solidaridad entre la economía mercantil, la monetaria y la no-monetaria. En este aspecto, los movimientos de mujeres han desarrollado ideas importantes acerca de la remuneración del trabajo doméstico, por ejemplo.*”

*Para regular las relaciones entre la economía monetaria y la no monetaria a partir del Bien Común a todos los niveles: global, nacional y local, la filosofía del Estado Intervencionista Social se queda corta. Se requiere un salto cualitativo en el papel del Estado que lo encamine de un Estado paternalista, al cual se puede pedir y plantar reivindicaciones, a un Estado solidario.*⁴⁰.

Complementando estas reflexiones, sin negar la pertinencia del salto a un *Estado solidario* más allá de las limitaciones de un Estado paternalista para la construcción de un orden democrático sustantivo en los espacios local, nacional, regional, internacional y mundial por su referencia al *Bien Común* planetario, se trata en el mismo movimiento, pero más como productora de aquél que como su producto, de una *ciudadanía solidaria* de *ciudadanas solidarias* y *ciudadanos solidarios* que se prefigura hoy en las figuras de la *ciudadanía particularizada* y la *ciudadanía ampliada*⁴¹, cuya potenciación con orientación y pretensión alternativa en todos los espacios considerados, tal vez implique su articulación crítico-constructiva en torno al “*postulado de la ‘disolución del Estado’*” como idea reguladora del horizonte estratégico de “*transformación de las instituciones de la esfera de la factibilidad*”⁴², con sentido de liberación humana, más allá de los límites del proyecto de la emancipación burguesa.

40 W. Dierckxsens, *ibid.* pp. 150-151.

41 H. Gallardo, *ibid.*

42 E. Dussel, *ibid.*, pp.151-159.

EL SISTEMA INTERNACIONAL DEL SIGLO XXI: ENTRE EL TERRORISMO DE ESTADO Y LA DEMOCRACIA^{1*}

La pregunta por “lo internacional” y la cuestión de un sistema internacional para el siglo XXI

Para que el planteamiento de la cuestión de un sistema internacional para el siglo XXI tenga sentido, debe abordarse hoy sobre la base de una previa reflexión acerca del significado que “*lo internacional*” como categoría de análisis, pueda presentar de un modo consistente en el marco de los procesos en curso.

“*Lo internacional*” supone unidades nacionales identificables y distinguibles que en el tejido de sus relaciones internas y externas, se reconstituyan a sí mismas en cuanto identidades históricas nunca definitivas.

Considerada en esta aproximación abstracta, la dialéctica entre “*lo nacional*” y “*lo internacional*” no presenta ninguna novedad.

No obstante, atendiendo a los procesos en curso cuya génesis se remonta hasta la década de los 70 del pasado siglo, el de la conflictiva transición desde la matriz estadocéntrica a la matriz mercadocéntrica que hoy vertebra el orden mundial vigente, aparentemente ya no sería posible identificar a la nación como ha sido habitual en el siglo XIX y en el siglo XX “corto”², por la hegemónica referencia al Estado, tal como surge de la clásica fórmula “Estado-nación”.

En la dialéctica de la modernidad que llega hasta la señalada transición, el tejido de “lo internacional” coincide en sus tramas fundamentales con el de “lo interestatal”, de manera tal que así como el Estado se constituye, sea en el constructor, sea en el consolidador de la nación a su imagen y semejanza, las relaciones interestatales determinan de manera fundante la construcción de las relaciones internacionales y por lo tanto del sistema internacional.

1 * Versión corregida del texto de la ponencia presentada en el Módulo 1: “Los paradigmas teóricos en las Relaciones Internacionales ante los desafíos del siglo XXI” del Seminario “Hacia la construcción de un sistema internacional del siglo XXI”, organizado por la Licenciatura en Relaciones Internacionales y el Área Socio-Jurídica de la Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, 8 y 9 de junio de 2006 y publicado en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, Año 12, N° 36, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Venezuela, 2007, Pp. 57-76.

2 E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Crítica, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, 1998, pp.11-26; C. A. Aguirre Rojas, *Para comprender el mundo actual: una gramática de larga duración*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2003, pp. 307-347.

La globalización, orientación dominante de la matriz mercadocéntrica, determina en su emergencia las dimensiones de lo local, lo regional y lo global, que someten al Estado a la lógica de sus conflictos y tensiones, motivando su crisis. La crisis del Estado, que no implica ni su debilidad, ni su obsolescencia, tampoco implica la muerte de la nación, sino la visibilización de su enraizamiento en otros fundamentos invisibilizados bajo el anterior imperio de la matriz estadocéntrica. Es así que Arturo Andrés Roig identifica a la nación, sin ninguna referencia al estado: “*la nación es sinónimo antes que nada de sociedad civil y, en tal sentido, es pueblo, clases sociales, etnias, sexos, juventud, es decir, que se trata de una estructura compleja, una y diversa*”³.

El mercadocentrismo como matriz, la globalización como orientación dominante y la posmodernidad como lógica cultural correspondiente, habilitan pues con la crisis del Estado, el discernimiento de la nación. La nación se ha emancipado del Estado: ha ganado independencia y pluralidad al tiempo que ha perdido protección y unidad.

En el nuevo contexto, las relaciones internacionales no pueden ya construirse ni legitimarse como relaciones meramente interestatales ni el sistema internacional puede hacerlo como sistema exclusivamente interestatal. No obstante, frente al “*consorcio entre el Estado Militar Hegemónico y el Mercado total*”⁴, a la estrategia de la globalización desplegada por las burocracias privadas⁵ que configuran un “*gobierno extraparlamentario*”⁶ y a las prácticas del estado canalla⁷ que responde a ella “*a pedido de las corporaciones estadounidenses*”⁸ por la potenciación de una política imperial que procura construir y legitimar una Dictadura de Seguridad Nacional a escala mundial; la construcción de un sistema internacional sustantiva y procedimentalmente democrático, que supone el respeto de los derechos humanos de emancipación y por lo tanto su discernimiento de los derechos humanos contractuales⁹ como criterio de su construcción, e implica por tanto que los estados nacionales –fundamentales mediadores– no reduzcan a sí mismos la identidad de las naciones y a sus relaciones la lógica y sentido de lo internacional, es parte fundamental de las alternativas de sobrevivencia para la humanidad en el siglo XXI.

El sistema interestatal: del orden de Westfalia al sistema de las Naciones Unidas

El sistema interestatal moderno se funda sobre la traslación de la hipótesis hobbesiana de la guerra de todos contra todos a la relación entre los estados nacionales. No obstante, la forma de superar por parte de los estados modernos las amenazas de este estado de naturaleza, es radicalmente diferente a aquella de los hombres en estado de naturaleza del relato hobbesiano.

Mientras aquellos hombres pactan entre sí y transfieren todo el poder al *Leviatán* soberano, constituyéndose en sus súbditos a cambio de su seguridad, los estados modernos se afirman en

3 A. A. Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Tomo II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p. 139.

4 A. Serrano Caldera, *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*, Editorial Hispamer, Managua, 2004, p. 121.

5 F. J. Hinkelammert, “La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de la globalización”, *Revista Pasos*, N° 117, Enero-Febrero, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 2005, pp. 4-11.

6 F. J. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 2003, pp. 25-27.

7 N. Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, 2001, Barcelona.

8 C. Tablada y W. Dierckxsens, *Guerra global, resistencia mundial y alternativas*, Editorial de Ciencias Sociales, 2ª edición, La Habana, 2004, p. 168.

9 F. J. Hinkelammert (2005): *Ibidem*.

su soberanía con lo que ella implica de dominio para cada uno sobre la población dentro de su territorio, implicando al mismo tiempo su independencia y el reconocimiento de la igualdad soberana de sus pares, fundamentando de esta manera “una sociedad de Estados-nación soberanos –una sociedad internacional-”¹⁰.

Frente a otros sistemas internacionales anteriores, el sistema interestatal moderno se caracteriza por ser en principio “un orden autorregulado”¹¹, extendiéndose el principio de la “soberanía estatal” a lo largo y ancho del mundo, respondiendo a la capacidad política como fundamento de su establecimiento y consolidación, y a la construcción jurídica como legitimación por institucionalización.

Este sistema interestatal, conocido como modelo de Westfalia en referencia a “la paz de Westfalia de 1648 que puso fin a la fase alemana de la guerra de los treinta años y estableció, por primera vez, el principio de la soberanía territorial en los asuntos interestatales”¹², ha imperado como modelo de orden internacional entre 1648 y 1945, no obstante lo cual “muchos de los supuestos subyacentes todavía son operativos en las relaciones sociales contemporáneas”¹³.

El modelo consagra “el desarrollo de una comunidad mundial constituida por Estados soberanos que resuelven sus diferencias de forma privada y por la fuerza (o la amenaza de la fuerza) en la mayoría de las ocasiones; que entablan relaciones diplomáticas pero que, siempre que pueden, reducen al mínimo las acciones cooperativas; que buscan promover el interés nacional por encima de todo; y que aceptan la lógica del principio de la efectividad, esto es el principio de que el poder crea derecho en el mundo internacional –la apropiación se convierte en legitimación”¹⁴.

Destaca David Held que la expansión del sistema interestatal moderno, estuvo marcada por “la jerarquía y la desigualdad”¹⁵. La “jerarquía” se verifica en la consolidación de la condición de centro mundial a su porción “Norte occidental”, siendo la “desigualdad” la otra cara de la jerarquía, instalándose y profundizándose tanto en lo nacional como en lo internacional, y no obstante las diferencias de magnitudes, tanto en el centro como en la periferia¹⁶, lo que ha hecho del orden internacional matizado por este modelo, un orden fuertemente jerárquico y reñido con la igualdad, no solo como facticidad, sino también como horizonte regulador y orientador de sentido.

La experiencia de las dos guerras mundiales, marcó los límites del modelo de Westfalia y la transición al modelo de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas.

Frente a la reducción interestatal del derecho internacional, se postuló y reconoció a los individuos y a los grupos “como objetos del derecho internacional”¹⁷, sobre la referencia de ciertos documentos, entre los cuales tiene un carácter central la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. En lugar de la tradicional reducción de la materia del derecho internacional a los asuntos políticos propios del estado, la ampliación de “su competencia en la organización y regulación de materias económicas, sociales y ambientales”¹⁸. Otras voces y no solamente la de los estados pueden expresarse y reclamar la escucha en el sistema inter-

10 D. Held, La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita, Paidós, Buenos Aires, 1997, p.101.

11 Ibid. p.103.

12 Ibid. p.104.

13 Ibid. p.104.

14 Ibid. p.104.

15 Ibid. p.107.

16 Ibid. p.108.

17 Ibid. p.110.

18 Ibid. p.110.

nacional que se articula según el nuevo modelo. Por lo tanto, el consentimiento de los estados como fuente exclusiva del derecho internacional, se ve de hecho cuestionada por nuevas fuentes (convenciones, tratados, costumbres y principios) del nuevo espacio internacional, incluyendo “*la voluntad de la comunidad internacional*”, que puede asumir el “*status de ley*” o convertirse en la “*base de la obligación legal internacional*” bajo ciertas circunstancias. Esta última representa una ruptura con la exigencia del consentimiento de cada Estado individual para la definición de las reglas y las responsabilidades internacionales”¹⁹

Medios pacíficos, criterios legales, restricciones en el uso de la fuerza, observancia de normas relativas al tratamiento de las personas, nacionales o extranjeras, dentro del territorio del Estado determinado, constituyen novedades procedimentales del modelo considerado²⁰.

El modelo de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas expresó la intención de ser un giro copernicano respecto del modelo de Westfalia: del *sistema interestatal* se pasó a la *comunidad internacional*, en una tendencia a promover “*un principio organizativo de los asuntos mundiales alternativo*” frente a “*las exigencias a favor de los Estados individuales*”²¹. De la voluntad de la mayoría que reivindica John Locke pasaríamos a la voluntad general sustentada por Jean Jacques Rousseau, ahora en las relaciones internacionales. El nuevo modelo propugna “*en última instancia, una comunidad democrática planetaria, compuesta por Estados con idénticos derechos de participación en la Asamblea General, regulando de forma abierta y colectiva la vida internacional y obligados a obedecer la Carta de la ONU y una batería de convenciones consagratoria de los derechos humanos*”²².

No obstante la pretensión alternativa del modelo de la Carta de la ONU, configura de hecho “*una extensión del sistema interestatal*”²³, reconociendo a su interior el principio de soberanía de los estados más fuertes en su condición de miembros permanentes del Consejo de Seguridad con poder de veto, legitimando las “*iniciativas estratégicas unilaterales de los Estados*” para su “*autodefensa*” sin delimitar “*claramente el significado de esta frase*”²⁴, a lo cual se ha sumado el peso del aporte financiero de estos estados más poderosos al funcionamiento de la organización, que lleva a privilegiar sus intereses en la agenda de la misma.

El modelo de la Carta de la ONU si bien no escapa a la lógica del sistema interestatal dado su “*profundo anclaje estructural en la economía capitalista global*”²⁵, ha constituido un “*foro internacional*” en el cual la igualdad entre los estados está vigente en ciertos aspectos, el cual ha sido especialmente significativo para los países en desarrollo, para alcanzar soluciones de consenso a los problemas internacionales y para los procesos de descolonización²⁶.

La concepción promovida en el marco del mismo de “*una entidad supranacional en defensa de los derechos humanos*”²⁷, supone en su profundización que dado el reconocimiento de nuevos objetos de derecho y sujetos de derechos en el escenario internacional, -las personas y comunidades en una dirección y ciertas organizaciones o instituciones regionales, internacionales o supranacionales en la otra-, los estados - naciones parecen dejar de ser actores políticos exclusivos y privilegiados en el orden legal internacional, al reconfigurarse el campo internacional del poder.

19 Ibid. p.111.

20 Ibid. p.112.

21 Ibid. p.112.

22 Ibid. p.112.

23 Ibid. p.112.

24 Ibid. p.115.

25 Ibid. p.116.

26 Ibid. p.116.

27 Ibid. p.116.

La crisis del modelo de la Carta de la ONU en la era del Imperio: la guerra global

El modelo de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas, nacido como respuesta a la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, configura el marco internacional regulador en el contexto de la Guerra Fría, que en tanto equilibrio polarizado y precario entre superpotencias en creciente despliegue armamentista, puede ser identificada como Tercera Guerra Mundial²⁸. Las lógicas político institucionales del sistema regulador del orden internacional desplegadas en el marco de este modelo, ilustran con elocuencia la tesis de que la política es la guerra por otros medios y que la paz sólo puede definirse negativamente como “ausencia de guerra” o como “no-guerra”²⁹, por lo que, aplicando la propiedad transitiva podría sostenerse en el extremo, que la paz como la política es la guerra por otros medios.

El fin de la Guerra Fría o Tercera Guerra Mundial, es decir el fin del equilibrio amenazante entre dos fuerzas de semejante poder de destrucción que luchando por el control del mundo, llegaron a repartírselo, determina probablemente el fin del sistema internacional que aportó institucionalmente a que esta Tercera Guerra Mundial se mantuviera en su estatuto de Guerra Fría, asumiendo de manera dominante los caminos de la política y el sostenimiento de la paz mundial, ante el amenazante imaginario de un cambio de temperatura en la tensión polarizada, que incluía el escenario posible de una hecatombe atómica planetaria.

Colapsada la Unión Soviética, triunfante los Estados Unidos y sus aliados de la OTAN en la Guerra Fría, se desencadena la lucha por el mercado global, desmbocándose en “una guerra global: primero Afganistán, luego Irak, ahora se amenaza a Siria e Irán. Resulta trágicamente parecido a: primero la anexión de Austria, luego Polonia, más tarde Checoslovaquia, los campos de exterminio, la ambición imperial por 1000 años. Nos hallamos hoy ante una amenaza global, ya que un retorno del fascismo implica su proyección a escala mundial sin excepciones ni verdaderos opositores armados”³⁰

Se trata de una guerra global que George W. Bush ha declarado al mundo, promoviendo un cambio de paradigma en el que “el horizonte ilustrado de la paz perpetua se ve desplazado por el horizonte anti-ilustrado de la guerra infinita”³¹, procurando su legitimación por la sustitución del fantasma del comunismo por el del fundamentalismo y su identificación con el monstruo de terrorismo.

Esta “identificación desde el poder occidental de turno islamismo, fundamentalismo, terrorismo, no es otra cosa que la construcción imaginaria del fantasma del fundamentalismo como enemigo global / local, la nueva amenaza omnipresente e invisible al mismo tiempo que localizada y visible, con la que la posmodernidad occidental apunta a superar su crisis de racionalidad, sentido y legitimidad”³², disfrazando de guerra justa su guerra de conquista por el mercado global y sus recursos estratégicos, e instalando la Cuarta Guerra Mundial como lógica internacional fundante del siglo XXI. En este sentido, el 2 de abril de 2003, “James Woolsey, exdirector de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y figura clave en el equipo de Bush destinado a la administración de Irak afirmó que “los EE UU están embarcados en una Cuarta

28 C. Tablada y W. Dierckxsens, *ibid.*, p.175.

29 N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa editorial, Barcelona, 1992, p. 160.

30 C. Tablada y W. Dierckxsens, *ibid.*, p. 167.

31 Y Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización.. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, p.221.

32 *Ibid.* pp.216-217.

*Guerra Mundial que será más larga que la Primera y la Segunda (con la tercera se refiere a la Guerra Fría), en una cruzada liberadora que abarcará a todos los países del mundo”*³³.

Justificada sobre los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 y vigente a partir del 17 de septiembre de 2002, la administración Bush despliega una “*Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos*”, que calificada como de “seguridad imperial” por diversos autores, constituye el eje de la actual “*Doctrina Imperial*” que como doctrina de seguridad del gobierno de EEUU, tiene su más lejano antecedente en la “*Doctrina de los dos Hemisferios*”, enunciada en su momento por George Washington³⁴.

En esta declaración de guerra y su puesta en obra, muy especialmente en la invasión a Irak, al desconocer la resolución del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas que los EE.UU integran, “*el gobierno estadounidense ha desconocido sin reservas los principios de convivencia entre las naciones y la propia Carta Magna de la ONU*”³⁵. Si el modelo de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas presentaba erosiones por las señaladas presiones que los estados nacionales recibían intra y extrafronteras, desde nuevos actores concurrentes a la definición de lo internacional que amenazaban con su crisis, esta precisamente no se precipita por esta fragmentación de actores, sino porque un solo actor que concentra un poder militar que no tiene equivalente a nivel planetario que pueda adversarlo, practica un “*asalto al Poder Mundial*”³⁶, sustituyendo “*el imperio de la ley por la ley del imperio*”³⁷ y desplegando un nuevo “*maccartismo planetario*”³⁸.

La ley del Imperio implica, a través de la “*Estrategia de Seguridad Nacional*” de los EEUU un profundización del rumbo unilateralista que se hiciera manifiesto inmediatamente después de la Guerra del Golfo, tal como se explicita en las siguientes afirmaciones de la misma: “*En el ejercicio de nuestro liderato, respetaremos los valores, juicios e intereses de nuestros amigos y socios. Pero estaremos preparados para actuar separadamente cuando lo requieran nuestros intereses y responsabilidades exclusivas*”, agregando: “*Si bien Estados Unidos tratará constantemente de obtener el apoyo de la comunidad internacional, no dudaremos en actuar solos, en caso necesario, para ejercer nuestro legítimo derecho a la defensa propia, con medidas preventivas contra esos terroristas, a fin de impedirles causar daños a nuestro pueblo y a nuestro país; y privar a los terroristas de nuevo patrocinio, refugio y apoyo seguro, convenciendo u obligando a los estados a aceptar sus responsabilidades soberanas*”³⁹. Así lo valora Alejandro Serrano Caldera al considerar la Guerra de Irak, “*...estableciendo el precedente de la “guerra preventiva” contra la voluntad de las Naciones Unidas y el propio Consejo de Seguridad y contra países como Francia y Alemania que constituyen un grupo decisivo en la unión Europea (...) se trata de un explícito reconocimiento al derecho a la guerra cuando los Estados Unidos lo estimen necesario. Es una apelación exclusiva al propio criterio, y al derecho a la fuerza por encima de cualquier otra consideración.*

Una actitud semejante proveniente del país más poderoso de la tierra debilita, si no destruye, el Sistema Multilateral y las bases jurídicas y morales que han servido de sustento a la Humanidad contemporánea.

En este caso estado y mercado han actuado como una unidad y han confluído a un mismo punto los intereses políticos y económicos, la geopolítica y la geoeconomía.

33 C. Tablada y W. Dierckxsens, *ibid.*, p.175.

34 G. Navarro Jiménez, *Geopolítica imperialista*. De la “Doctrina de los dos hemisferios” a la “Doctrina Imperial” de George W.Bush, Ediciones Zitra, Quito, 2004, p. 6.

35 C. Tablada, Carlos y W. Dierckxsens, *ibid.*, p.168.

36 F. J. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José, Costa Rica, 2003.

37 C. Tablada y W. Dierckxsens, *ibid.*, p. 169.

38 C.A. Aguirre Rojas, *ibid.* p.287.

39 G. Navarro Jiménez, *ibid.*

*Este hecho, junto al proceso del neoliberalismo y de la globalización, y aún más que éste, ha destruido el Contrato Social de nuestra época. La idea de un acuerdo universal para garantizar la paz del mundo está hecha añicos”*⁴⁰.

Otras medidas tomadas por los EEUU son convergentes en esta profundización de su unilateralismo y en consecuencia del desquiciamiento del sistema internacional sobre su referencia del modelo aún formalmente vigente: *“el abandono del tratado de Kyoto; el rechazo del protocolo de verificación del tratado que prohíbe las armas biológicas; rechazo a entrar en negociaciones sobre el tráfico de armas de pequeño calibre; la no – ratificación del Estatuto de Roma que posibilitó la creación de la Corte Penal Internacional; la intención de salir del tratado antimisiles acordado con Moscú, etc.”*⁴¹.

La estrategia pasa por afirmar sistemas internacionales y acuerdos multilaterales cuyas orientaciones se respetarán y se harán respetar en cuanto sean afines a los intereses de las corporaciones estadounidenses que el imperio defiende y promueve, reivindicándose la legítima sustitución del *“imperio de la ley por la ley del imperio”*, esto es *“el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales”*⁴², cuando así lo aconseje la estrategia de globalización de las burocracias privadas.

Sobredeterminada en su orientación por la *“ley del imperio”*, la estrategia de la globalización de las burocracias privadas se expresa en la constitución de *“un gobierno extraparlamentario, que es efectivamente un gobierno mundial, el cual ejerce el poder sin asumir las funciones del gobierno ni sus responsabilidades. No necesita ninguna legitimación democrática, puesto que se legitima por medio del mercado como la instancia superior de toda vida social. Por ello se halla por encima de cualquier mayoría democrática que deja de ejercer el poder. Las elecciones no pueden determinar nada que esté en conflicto con esta pretendida voluntad general del mercado. Las instancias políticas resultan relativizadas.*

*Este gobierno extraparlamentario mundial tiene en sus manos, por un lado, los medios de comunicación, y por otro, el capital”*⁴³.

La Dictadura Mundial de Seguridad Nacional, su terrorismo de estado y el proyecto de institucionalización de un sistema mundial antidemocrático

La finalidad y sentido de la estrategia de la globalización, formulada en el Consenso de Washington a inicios de los 80 del siglo pasado, ha sido totalizar los mercados globalmente, para lo cual deben eliminarse todas las distorsiones, entendiéndose por tales *“todas las intervenciones en el mercado con el destino de asegurar universalmente o regionalmente las necesidades humanas”*⁴⁴. Las *“distorsiones”* que la estrategia de la globalización elimina o limita en el mercado, terminan trasladándose a la vida humana y la naturaleza: crisis sociales y crisis del ambiente que se extienden y profundizan.

La *“Estrategia de Seguridad Nacional”* de los EE.UU., justificada sobre los atentados del 11 de septiembre de 2001, se focaliza sobre la construcción imaginaria de la conspiración terrorista mundial, pero tras la visibilización del terrorismo real e imaginado invisibiliza el objetivo último de su acción antiterrorista: el aplastamiento de las intervenciones y resistencias que en nombre de necesidades humanas distorsionan la totalización global de los mercados, objetivo de la estrategia de la globalización.

40 A. Serrano Caldera, ibid. p.77.

41 G. Navarro Jiménez, ibid. p.209.

42 N. Chomsky, ibid.

43 F. J. Hinkelammert, ibid., 2003, p.25.

44 F. J. Hinkelammert ibid., 2005, p.4.

La visibilización del terrorismo como “*el problema*” que hay que enfrentar, desplaza a las crisis sociales y del ambiente como los problemas de fondo que deberían ser enfrentados y a la estrategia de la globalización como la racionalidad irracional que las produce y determina el contexto de emergencia del terrorismo global.

La “*Estrategia de Seguridad Nacional*” de EE.UU., mediación político-militar de la estrategia de la globalización, potencia su realización entre otras razones, porque la invisibiliza.

La Seguridad Nacional fue una doctrina exportada por EE.UU. a América Latina para impedir la amenaza de transición al socialismo de fuerte emergencia a partir de la década de los 60 del siglo pasado, como condición para consolidar y profundizar el capitalismo al interior de los estados nacionales de la región. La Seguridad Nacional pasa hoy a ser una doctrina aplicada por EE.UU. al mundo, que bajo la excusa eliminar al terrorismo, aporta a la consolidación, profundización y totalización del capitalismo y de su imperio, por la eliminación de las resistencias distorsionantes del primero, con el consecuente recrudescimiento de las distorsiones sobre la vida humana y la naturaleza.

La referencia al 11 de septiembre identifica este proceso que va de la imposición de la matriz mercadocéntrica en la década de los 70 del siglo pasado a su profundización e intentos de totalización, en el siglo en curso. Así lo señala Franz J. Hinkelammert: “*Hay dos 11 de septiembre que son el marco del proceso. Desde el 11-S de Santiago, que inició la asunción de la Dictadura de SN y a partir de la cual se impuso la estrategia de la globalización en América Latina. Derrocadas las resistencias y movimientos populares, vino la democratización que va paralela a la imposición de las burocracias privadas y sometidas a sus condiciones. Sin embargo, volvió la resistencia aplastada anteriormente. El segundo 11 de septiembre de Nueva York dio la ocasión para enfrentarla de manera tan irracional como habían sido esos atentados. (...)*”

No se enfrenta directamente a los movimientos racionales de proyectos alternativos. Parece que tienen demasiada legitimidad dentro de toda la población mundial. En vez de eso, se los tapa por la guerra antiterrorista como problema único, que hace invisible el conjunto de amenazas resultantes de la estrategia de globalización.

Aparece la campaña de miedo que se basa en el invento bastante arbitrario de una conspiración mundial terrorista, que hay que enfrentar antes que cualquier otro problema.

*Vuelve la dictadura de Seguridad Nacional, pero ahora como dictadura mundial de Seguridad Nacional de EE.UU. El primer 11-S creó la dictadura de Seguridad Nacional, el segundo la recrea*⁴⁵.

Esta Dictadura Mundial de Seguridad Nacional de EE.UU. al igual que las Dictaduras de Seguridad Nacional de la década de los 70 del pasado siglo en el Cono Sur de América Latina, ejerce el terrorismo de Estado. Mientras estas últimas lo hicieron fundamentalmente sobre sus poblaciones dentro de su territorio, o dentro del territorio de otros países de la región que identificadas en el mismo tipo de régimen político defendido como “*de excepción*” se articularon en el “*Plan Cóndor*”; la de EE.UU. reclama el derecho de ejercerlo sobre todos los territorios y todas las poblaciones para proveer a su Seguridad Nacional, transformándolo en deber e “*intervención humanitaria*” en defensa de los derechos humanos de otras poblaciones violados por otros poderes soberanos en otros territorios, o acción “*preventiva*” y “*justa*” en defensa del orden y la seguridad mundiales de las que se siente y proclama responsable.

El terrorismo de estado, transformado primero en derecho y luego en deber en nombre de fines tan altruistas, parece apuntar a la subversión del estado de derecho. Tanto el terrorismo de estado, como la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional que lo practica, parecen procurar quedar integrados en el estado de derecho por la definición legal de un nuevo sistema

45 Ibid., pp. 5-6.

internacional que sea la consagración institucional mundialmente aceptada y legitimada del ya vigente “sistema imperial”, que implicará que “*el imperio de la ley*” en lugar de desplazar a “*la ley del imperio*”, no hará sino proveer a su legitimidad por legalidad.

Si un orden democrático es aquél en el cual todos pueden vivir, no porque el crimen no sea posible, sino porque no se encuentra en él legitimado, resulta manifiesto el carácter antidemocrático del nuevo sistema internacional que el imperio procura legitimar por la legalización de su ley cuyo sentido es eliminar todas las resistencias e intervenciones a la totalización del mercado que distorsionan la racionalidad mercantil y los intereses de las burocracias privadas que la misma defiende.

Al extender y profundizar como contrapartida las distorsiones a la racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza, al declarar y llevar a cabo unilateralmente guerras que proclama “*intervenciones humanitarias*”, “*guerras preventivas*” o “*guerras justas*”, asistimos al intento de construcción de un sistema institucional internacional a la medida de una lógica estructural por la que, al resultar el crimen estructuralmente necesario, la institucionalidad que pretende establecerse y consolidarse supone consagrar su legitimidad por legalidad.

Un orden en el que porque el crimen es estructuralmente producido como necesario, institucionalmente tiene que ser legitimado y legalizado, prefigura un sistema internacional radicalmente antidemocrático.

El discernimiento de los derechos humanos y las orientaciones en la reformulación del estado de derecho democrático.

El estado de derecho, en tanto provee legitimidad por legalidad, tiene total centralidad en el conflictivo proceso de construcción, consolidación y legitimación de un sistema internacional para el siglo XXI.

Tanto la orientación hegemónica imperial e imperante, radicalmente antidemocrática en razón de su pretensión de legitimación por legalidad de los crímenes estructuralmente producidos como necesarios en nombre del “*humanitarismo*”, la “*prevención*”, la “*justicia*”, la “*seguridad*”, el “*orden*” y también la “*libertad*” y la “*democracia*”, así como las orientaciones alternativas radicalmente democráticas que reivindican un mundo en el que todos puedan vivir en el sentido en que en él el crimen ni sea estructuralmente necesario, ni esté institucionalmente legitimado y legalizado, encuentran en la definición del estado de derecho, un punto crucial de sus conflictos.

Una y otra orientación remiten su justificación del estado de derecho que reivindican por la referencia a los derechos humanos que tanto una como otra dicen defender. El discernimiento del estado de derecho en general y específicamente en la implementación de un sistema internacional para el siglo XXI, pasa entonces por el discernimiento de los derechos humanos en que una y otra orientación justifican sus visiones y prácticas opuestas.

El estado de derecho y específicamente el estado de derecho democrático “*parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como realización de un régimen de derechos humanos*”⁴⁶. La Dictadura Mundial de Seguridad Nacional⁴⁷ impone globalmente las Democracias de Seguridad Mercantil⁴⁸ al interior de los estados nacionales, lo cual implica que al ser las relaciones mercantiles totalizadas la medida de las instituciones democráticas, los derechos humanos que se afirman y a cuya realización se orientan las referidas instituciones del estado de derecho democrático globalizado, no son los derechos de los seres humanos corporales

46 F. J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 1990, p.133.

47 F. J. Hinkelammert, 2005, *ibid.*, p. 6.

48 Y. Acosta, 2005, *ibid.*, pp. 241-247.

concretos en tanto sujetos de necesidades, sino los de los seres humanos al interior de las relaciones mercantiles totalizadas, justamente en la perspectiva por la cual el ser humano no es la medida de las relaciones mercantiles, sino que las relaciones mercantiles son la medida de lo humano, siendo las instituciones del estado de derecho democrático las mediadoras entre las relaciones de producción y los seres humanos.

Los derechos humanos al interior de las relaciones mercantiles totalizadas, son los derechos civiles y políticos o de primera generación, producto de la revolución burguesa, que vuelven con toda su fuerza a partir de la contra-revolución burguesa que instala las dictaduras de los '70 en el Cono sur de América Latina⁴⁹. Pero al interior de las dictaduras son sistemáticamente violados en las personas de quienes se identifica como enemigos de la democracia, con la consecuente violación de su vida corporal concreta, -que es condición de posibilidad del ejercicio de todos los derechos-, a través de la tortura, la desaparición forzada y el asesinato.

El estado de derecho de las democracias posautoritarias al interior de los estados nacionales, abandona la violación sistemática de los derechos de primera generación que la dictadura implementó para los que identificó como enemigos de la democracia, implementando sobre este antecedente la perspectiva de su totalización.

Pero el relevo de esta violación sistemática de los derechos humanos como la otra cara de su totalización (totalización para todos, violación para los que se resisten a la totalización), es asumido sincrónicamente por la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional que impone las referidas Democracias Nacionales de Seguridad Mercantil, orientándose plausiblemente a imponer su integración al interior de un nuevo estado de derecho en que el imperio de la ley coincidirá con la ley del imperio. Argumenta en este sentido Hinkelammert: *“Ahora aparece la tendencia a introducir este tipo de dictadura de seguridad nacional en el estado de derecho. Efectivamente estamos en camino de una dictadura mundial de seguridad nacional de EE.UU. La tendencia es general y usa el 11-S de Nueva York como su pretexto. Se introducen la tortura, los campos de tortura para la información, y la desaparición de personas. Ya hay miles de desaparecidos. Hay una continuidad con las dictaduras de seguridad nacional hasta la actual integración de los rasgos más destacados de esas dictaduras en el estado de derecho actual. De Tejas Verdes de Pinochet hasta Camp Delta de Guantánamo hay un camino directo”*⁵⁰.

La totalización de los derechos de primera generación en la etapa democrática de la contra-revolución burguesa, que la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional viene a consolidar, extender y profundizar, al igual que en la originaria revolución burguesa, genera el reclamo por los derechos sociales y económicos o de segunda generación. Afirmar, universalizar y profundizar los derechos de segunda generación y, por lo tanto, trascender la dimensión jurídico-política del estado de derecho democrático hacia la realización de uno que implique también la dimensión económico-social, encuentra en los derechos contractuales o de primera generación, su posibilidad y su límite: la afirmación, profundización y universalización de los derechos de segunda generación no puede ser sino defectiva e imaginaria, lo que se traslada a la dimensión económico-social del estado de derecho democrático.

Derechos civiles y políticos totalizados con la contrapartida de derechos económicos y sociales sistemáticamente acotados –y en este sentido violados- para crecientes mayorías como producto de esa totalización, configuran el marco de emergencia de reclamos en términos de derechos culturales y a la diferencia, o derechos de tercera generación. En la atención a los mismos, que no son solamente de individuos, sino también de grupos o comunidades, va en juego la dimensión cultural del estado de derecho democrático. Esta dimensión cultural, no obstante pretender ser una ampliación de la dimensión económica y social, en el marco

49 Y.Acosta, 2005, *ibid.* pp.73-93 y 229-236. También capítulos 10 y 11 de este libro.

50 F. J. Hinkelammert, 2005, *ibid.*, p.8.

de la totalización de la dimensión jurídico-política al interior de las relaciones mercantiles totalizadas y sobredeterminadas en su totalización por la articulación Dictadura Mundial de Seguridad Nacional – Democracias Nacionales de Seguridad Mercantil, puede constituirse en su sustitución, con sentido legitimador del estado de derecho cuyo imperio de la ley es el cumplimiento de la ley del imperio.

Derechos civiles y políticos totalizados territorializados al interior de relaciones mercantiles totalizadas desterritorializadas, que determinan esa hipotéticamente ambigua relación entre derechos económicos y sociales por un lado y derechos culturales por el otro, motivan reclamos de los seres humanos en su condición de seres corporales y naturales, cuya posibilidad de vivir en el presente como en el futuro, supone la reproducción de sus relaciones (sus relaciones de reproducción) entre sí y con la naturaleza, lo cual abre la perspectiva de los derechos del ser humano como ser natural y por lo tanto de los derechos de la naturaleza que derivan de aquél, que permite hablar de una cuarta generación de derechos humanos –cuarta en la lógica del descubrimiento, aunque primera en la de la justificación-, que sustenta la que puede identificarse como dimensión ecológica del estado de derecho democrático.

El estado de derecho “*democrático*” hoy, sea en la territorialidad del espacio de cada estado nacional, sea en la transterritorialidad del espacio mundial globalizado, como ya se ha dicho “parte de la afirmación de derechos humanos y se constituye en la afirmación de un régimen de derechos humanos”.

De acuerdo a su orientación hegemónica, el estado de derecho democrático tiende a definirse dentro de los límites de su dimensión jurídico-política sobre el referente de los derechos de primera generación totalizados.

Asiste en consecuencia a las tensiones generadas por las resistencias y reclamos desde los movimientos por derechos humanos por la violación de los derechos civiles y políticos en las personas de las víctimas del terrorismo de estado, en términos de memoria, verdad y justicia, violación que ha sido y es condición de su totalización.

Asiste también a las tensiones generadas desde los movimientos sociales, en particular las tradicionales organizaciones obreras, aunque no solamente ellas, que sin dejar de reclamar por los derechos “*del*” trabajador, reclaman hoy también por el derecho “*al*” trabajo que está en la base de la dimensión económico-social del estado de derecho democrático; a las provenientes de nuevos movimientos sociales que reclaman por derechos culturales y a la diferencia y, últimamente, a las que provienen de los reclamos frente a las lógicas de inversión productiva de capitales transnacionales en territorios nacionales que, respondiendo fuertemente a la lógica de los derechos de primera generación, argumentando ser también una respuesta a los reclamos por el derecho “*al*” trabajo en el marco de los derechos de segunda generación, constituyen reclamos “*ambientalistas*” en la perspectiva de la dimensión ecológica o de derechos de cuarta generación, que la implementación de tales inversiones afectaría en el mediano o largo plazo.

Surge como corolario que la construcción del estado de derecho sobre derechos contractuales totalizados configura un orden antidemocrático pues supone su violación con la consecuente exclusión de crecientes mayorías, al mismo tiempo que la violación –estructural e institucional- de los derechos humanos emancipatorios de segunda, tercera y cuarta generación. *“Hoy, en efecto, los derechos humanos centrados en la propiedad privada tornan imposible el control del poder que nos domina, en vista de que las burocracias privadas afirman su poder en nombre de estos derechos humanos. La propiedad privada, como derecho humano central, destruye a la propia democracia liberal.”*

*En la actualidad, el único control posible de las burocracias privadas pasa por la intervención de los mercados, intervención que la burocracia privada declara ilegítima en nombre de su comprensión de los derechos humanos*⁵¹.

Un sistema internacional para el siglo XXI que constituya la consagración planetaria de un estado de derecho efectivamente democrático supone la afirmación universal y no totalizada de los derechos humanos de primera generación sobre la referencia de la afirmación igualmente universal y no totalizada de los derechos humanos de segunda, tercera y cuarta generación, en una lógica de fundamentación en la cual esta última afirmación constituye la última instancia en el sentido de condición de posibilidad y criterio de sentido para las otras, en la sincronía de la espacialidad y en la diacronía de la temporalidad relativa al futuro.

Un sistema internacional democrático para el siglo XXI, supone sustantivamente la afirmación de todos los derechos humanos de todos y cada uno de los seres humanos y comunidades no excluyentes sin exclusión. En cuanto sistema no puede eliminar las tensiones propias de la afirmación de todas estas dimensiones, aunque procedimentalmente, en tanto sistema democrático, sobre lógicas de participación y de representación legítimas que supone el irrenunciable protagonismo de los seres humanos como sujetos, puede aportar al gobierno de las tensiones a la luz del criterio democrático de que todos puedan vivir porque el crimen no esté legitimado, ni en el espacio de los estados nacionales ni en el de las relaciones internacionales.

Los fundamentos del estado de derecho democrático y la alternativa de la democracia sustantiva cosmopolita como sistema internacional para el siglo XXI.

Entendemos el “*estado de derecho*” en general, y más específicamente por estado de derecho *democrático*, técnica y teóricamente posible, políticamente necesario y ética y jurídicamente legítimo en el espacio de las relaciones internacionales y en el sistema internacional a ser construido como alternativa al terrorismo de Estado con que la dictadura mundial de seguridad nacional que sostiene el “*gobierno extraparlamentario*” mundial inicia el siglo, a la constitución de un orden institucional caracterizado en el plano formal por el “*principio de legalidad*”, es decir por la subordinación de los poderes a “*leyes generales y abstractas*” y “*en el plano sustancial, por la funcionalización de todos los poderes (...) al servicio de la garantía*”⁵² de los *derechos humanos* de todas las personas y todas las comunidades no excluyentes. De esta manera el sistema internacional como realización del estado de derecho en el espacio de las relaciones internacionales, no se limitaría a la “*mera legalidad*” y a la correspondiente “*legitimación formal*”⁵³, sino que encontrando en aquella su condición necesaria aunque no suficiente, la discerniría a la luz de la “*estricta legalidad*” que con su correspondiente “*legitimación sustancial*”, implica “*subordinar todos los actos, incluidas las leyes, a los contenidos de los derechos fundamentales*”⁵⁴. Solamente el sometimiento de la “*mera legalidad*” a los criterios de la “*estricta legalidad*” lleva a que la legitimación implique legitimidad en los términos de un estado de derecho sustantivamente democrático.

No obstante la fundamental referencia a los derechos humanos, desde que “*toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos*”⁵⁵, a los efectos de que la “*estricta legalidad*” no se cons-

51 F. J. Hinkelammert, 2003, *ibid.*, p.27.

52 L. Ferrajoli, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 856.

53 *Ibid.*, p.857.

54 *Ibid.*, p.857.

55 F. J. Hinkelammert, 1990, *ibid.*, p.133.

truya sobre una aparente sustantividad con el consecuente encubrimiento y desplazamiento de los fundamentos de la genuina “*legitimación sustancial*”, se impone la perspectiva de “*una reconstrucción corporal del derecho histórico*”⁵⁶ en los términos de una “*auténtica revolución en la teoría y la praxis del derecho*”⁵⁷ identificable como “*revolución jurídica del cuerpo*” y “*revolución corporal del derecho*”⁵⁸, que objetivada en la articulación del estado de derecho implica una *revolución corporal del estado de derecho*, condición instituyente de un estado de derecho sustantivamente democrático.

La referida revolución en la teoría y praxis del derecho, como fundamento para el sustento de un estado de derecho sustantivamente democrático articulador del sistema internacional del siglo XXI, se fundamenta a su vez en “*la postulación de un concepto propio del ser humano*”, como “*sistema total de aspectos físico-biológicos, sociales y psíquicos*” al que se designa sintéticamente como “*cuerpo*”⁵⁹. Se trata de “*una noción holística del cuerpo*” de acuerdo a la cual “*todas las entidades culturales, inclusive el derecho, son extensiones del cuerpo humano, no sólo porque son el resultado de su quehacer, sino también porque provienen de la estimación de sus facultades y necesidades*”⁶⁰. En relación a ella, se propone entender el “*Derecho como el circuito comunicativo macrosocial constituido mediante la relación ordenador-ordenamiento-ordenatario, cuyo objetivo sería garantizar la estabilidad del grupo*”⁶¹, procurando la legitimación del orden jurídico sobre la consulta de “*las necesidades y capacidades naturales del ser humano como base de las instituciones y valores sociales*”⁶², lo cual supone adoptar la visión “*del ‘cuerpo-que-somos’, en lugar del ‘que tenemos’*”⁶³. En esta perspectiva filosófica los “*derechos biogénicos*” que hacen a “*nuestra subsistencia como seres vivos*”⁶⁴, los “*derechos sociogénicos*” que son “*aquellos que regulan las interacciones comunicativas humanas*”⁶⁵ y los “*derechos noogénicos*” o “*prerrogativas que tutelan y estimulan el desarrollo pleno de la singularidad de cada ser humano*”⁶⁶, constituyen los tres conjuntos de derechos universales que por su fundamentación en el reconocimiento de “*necesidades*” y “*capacidades*” que constituyen las “*valencias corporales*” biológicas, sociales y personales, implican una perspectiva de universalismo integral y concreto.

Se trata de la “*jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata*”⁶⁷ como perspectiva de discernimiento de “*las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos*”⁶⁸ y del estado de derecho de los sistemas institucionales que sobre su referencia se construyen. Frente a relaciones de producción que por excluir cometen un crimen estructural que resulta legitimado por las instituciones “*democráticas*” que se constituyen a su medida, propone la transformación de las estructuras en el sentido de la inclusión de todos los no excluyentes, configurando un orden exento de crímenes estructurales en el que las instituciones democráticas detentan la legitimidad del universalismo incluyente y concreto, a cuya consolidación aportan.

56 A. Rico Bovio, *Teoría corporal del derecho*, Miguel Angel Porrúa, México, 2000, pp.163-221.

57 *Ibid.*, p.220.

58 *Ibid.*, p.220.

59 *Ibid.*, p.10.

60 *Ibid.*, p.11.

61 *Ibid.*, p.12.

62 *Ibid.*, p.12.

63 *Ibid.*, p.81.

64 *Ibid.*, p.169.

65 *Ibid.*, p.170.

66 *Ibid.*, p.171.

67 F. J. Hinkelammert, 1990, *ibid.*, p.149.

68 *Ibid.*, p.138.

Al considerar el sistema internacional desde los fundamentos de la perspectiva antropológica de la corporalidad que se propone y de la teoría corporal del derecho y la teoría corporal de la democracia o del estado de derecho democrático que apunta a fundamentar, la afirmación de la vigencia instituyente de un “*cuerpo social planetario*”⁶⁹ o “*ciudadanía-mundo*”⁷⁰ a través del “*movimiento social mundial*” que “*lucha por otro mundo posible*”⁷¹, se torna teóricamente plausible para el ámbito internacional “*un proceso de macrocomunicación entre ordenador y ordenatario a través de un ordenamiento*”⁷², vertebrador y dinamizador de un estado de derecho sustantivamente democrático de alcance planetario, configurador de un nuevo sistema internacional.

La propia Organización de las Naciones Unidas, no obstante sus limitaciones y su crisis, ejemplifica la plausibilidad de un cuerpo social planetario que logre trascender unas y otra. El nuevo sistema internacional deberá articularse sobre la superación de esas limitaciones y de la vigente crisis. Arturo Rico Bovio es optimista respecto de la realización del derecho cosmopolita de que hablara Kant en el siglo XVIII en el marco de nuevas condiciones que plantea el siglo XXI: “*El jus cosmopolitanum del que hablara Kant, favorecido por el hecho de que según sus palabras: ‘La naturaleza ha encerrado a todos los hombres juntos por medio de la forma redonda que ha dado a su domicilio común (globus terraqueus), en un espacio determinado (I. Kant: Principios metafísicos del derecho), es ahora más posible que nunca. Cada conflicto bélico, cada deterioro ecológico nos afecta a todos y nos cuestiona acerca de nuestro futuro común. Resulta muy difícil ignorar lo que sucede al otro lado del planeta, porque las redes informativas mundiales se ocupan de traerlo a nuestras vidas al instante. Los así llamados derechos de la ‘tercera generación’, entre ellos el derecho a la paz, al desarrollo y a la protección del medio ambiente, se vuelven parte de un clamor general.*”

La temperatura social y planetaria sube; las guerras étnicas, la miseria creciente de grandes poblaciones y la destrucción de la capa de ozono con sus graves consecuencias orillan aún a los más escépticos a tomar la causa de la tierra como un problema común. Ya no cabe oponerles una actitud de desinterés o egoísmo, puesto que los efectos de esos y otros fenómenos similares desatan reacciones en cadena que alcanzan nuestras playas, por privadas que sean.

*Un derecho mundial con ordenadores y ordenatarios bien definidos y con sus atributos suficientemente especificados debe ser el paso inmediato que debemos dar. Para que tal programa funcione es necesario que se disponga de la igualdad de facultades para la totalidad de los estados participantes y desaparezcan las situaciones de privilegio para los países más poderosos. Un orden jurídico internacional más justo y eficaz emergerá entonces de manera espontánea, porque será la obra de todos y no la imposición de algunos. Sólo así se logrará una correcta planetarización del derecho que irá de acuerdo con la corporeidad humana”*⁷³.

El horizonte de posibilidad y necesidad del “*derecho cosmopolita*” que Kant planteaba en el siglo XVIII, constituye la cara jurídica del horizonte de posibilidad y necesidad de la “*democracia cosmopolita*”⁷⁴ como la cara política del sistema internacional del siglo XXI.

La afirmación de la necesidad de un *sistema internacional cosmopolita* para el siglo XXI, no lo es en el sentido de su inevitabilidad, sino de ser la alternativa que se estima necesaria en el contexto en que “*el horizonte ilustrado de la paz perpetua se ve desplazado por el horizonte*

69 A. Rico Bovio, *Ibid.*, p. 181.

70 W. Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1997, pp. 114-121.

71 C. Tablada y W. Dierckxsens, *ibid.*, pp. 161-167.

72 A. Rico Bovio, *ibid.*, p. 181.

73 *Ibid.*, pp. 188-189.

74 D. Held, *Modelos de democracia*, Alianza Ensayo, 2ª ed., Madrid, 2001, pp. 394-400.

anti-ilustrado de la guerra infinita”⁷⁵, en que la guerra ha pasado a ser la continuación de la política y de la paz por otros medios en la perspectiva de forzar un estado de derecho planetario a la medida de los intereses de las corporaciones transnacionales y burocracias privadas que lo impulsan con la mediación de la coalición de estados que acompañan en esta lógica el liderazgo de EE.UU.

La paz del imperio usurpa así el imperio de la paz en las relaciones internacionales. Frente a la imposición anti-ilustrada de la “*guerra infinita*” la recuperación y afirmación de la tesis ilustrada de la “*paz perpetua*”, se impone entonces como necesidad y como posibilidad.

La construcción de un *sistema internacional cosmopolita* implicaría la consagración del *imperio de la paz*, una “*paz con justicia*” que es la única que “*merece ser llamada propiamente paz*”⁷⁶. “*Como en los tiempos de Kant, el dilema continúa siendo entonces el mismo: O rendirse a la despotía de lo no político, o establecer el ‘reino de la política’, que es el de la reflexión moral hecha ley. De este reino, y no de otro, ha de venir la paz*”⁷⁷, señala Fernando Mires.

Ahora bien, construir un *sistema internacional cosmopolita* en que la *democracia cosmopolita* sea su lógica política y el *derecho cosmopolita* su lógica jurídica en una dinámica abierta de lo instituyente y lo instituido, para que sea un *sistema internacional cosmopolita sustantivamente democrático* que consagre entonces un *estado de derecho sustantivamente democrático* en el ámbito de las relaciones internacionales, debe tener como su central referencia la afirmación de los derechos humanos a través de su adecuado discernimiento de los derechos humanos contractuales que son solamente derechos al interior de las relaciones de producción vigentes, hoy totalizadas, a los efectos de que tras la pretensión legitimatoria de estar construyendo un *sistema internacional cosmopolita sustantivamente democrático*, no se esté consagrando un *sistema internacional sustantivamente anti-democrático*.

La referencia de la afirmación de los derechos humanos adecuadamente discernidos, es la clave para la ampliación y profundización de la democracia en los estados-naciones, en las regiones, en las relaciones internacionales y en la articulación de un sistema internacional para el siglo XXI, en el que la “*democracia sustantiva*” sea la condición de posibilidad y sentido de la “*democracia cosmopolita*”. Esta última “*no debería demandar una disminución per se de la capacidad estatal en todo el mundo, sino que debería perseguir la ampliación y desarrollo de las instituciones democráticas en los niveles regional y mundial como complemento necesario de dichos desarrollos en el nivel de la nación-estado. Esta concepción de la democracia se basa en el reconocimiento de la persistente importancia de las naciones-estado, aunque abogue por un estrato de gobierno que imponga una limitación a la soberanía nacional*”⁷⁸.

Esta limitación, sin dejar de establecerse para acotar “*esferas de actividad claramente definidas que tuvieran consecuencias transnacionales e internacionales claramente demostrables*”⁷⁹, debería definirse también con claridad frente a consecuencias negativas claramente demostrables sobre los derechos humanos desde su “*jerarquización a partir de la vida humana inmediata*” transnacionales e internacionales, y también regionales, nacionales y locales. Ello supone no solamente una reestructuración de “*los límites territoriales de los sistemas de responsabilidad*”⁸⁰, sino el señalado criterio de los derechos humanos de personas y comunidades como fundamento de la misma y por lo tanto de su discernimiento en la hipótesis de violación de los derechos de referencia. La definición de los límites territoriales de los sistemas de responsabilidad (local, nacional, regional, mundial) que tenga como su fundamento de legiti-

75 Y. Acosta, 2005, *ibid.*, p.221.

76 N. Bobbio, *ibid.*, p.166.

77 F. Mires, *El fin de todas las guerras. Un estudio de filosofía política*, Lom Ediciones, Santiago, Chile, 2001, p. 180.

78 D. Held, 2001, *ibid.*, p.395.

79 *Ibid.*, p. 395.

80 *Ibid.*, p. 395.

dad la afirmación de los derechos humanos desde la perspectiva de la corporalidad, implicará desde los distintos espacios de responsabilidad, que “*la ética de la responsabilidad por el mantenimiento del orden institucional*” configurado, se subordine a los criterios “*de la ética de la responsabilidad por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones*”⁸¹ como su última instancia y que esta segunda considere a la primera como su mediación necesaria, por lo que el mantenimiento del orden institucional sustancialmente legítimo, implicará la perspectiva abierta de su transformación siempre posible.

La “*creación de parlamentos regionales*”, “*la posibilidad de celebrar regularmente referendos que afecten a varias naciones-estado*”, “*la apertura de las organizaciones gubernamentales internacionales al escrutinio público*”, la ampliación de “*la influencia de los tribunales internacionales para que grupos e individuos dispongan de medios efectivos para demandar a las autoridades políticas por la violación de los derechos fundamentales, tanto dentro como fuera de las asociaciones políticas*”, una reformulación de la ONU por la que “*la igualdad de todos los países*” desplazara a “*la deferencia al poder geopolítico*”, llegando a “*situar los principios de representación democrática por encima de la política de superpotencias*”⁸², independientemente de las dificultades teóricas y prácticas para resolver los problemas de representatividad y de respaldo para el efectivo cumplimiento de sus resoluciones, involucradas en la perspectiva de la “*democracia cosmopolita*” como perspectiva para el sistema internacional alternativo del siglo XXI, dado el protagonismo de los intereses y los poderes fácticos en la lógica profunda de la historia, no empañan su pertinencia y legitimidad como institución de “*fijación de criterios*”⁸³ en la perspectiva por la que el “*criterio*” de los “*criterios*” sea la sobrevivencia de la humanidad en el planeta, siendo el “*criterio*” para este último, la afirmación de la vida de todas y cada una de las personas y comunidades no excluyentes y por lo tanto de la naturaleza-humanidad como conjunto. Este criterio de los criterios, no obstante implica opción por ciertos valores, es básicamente la afirmación de la racionalidad reproductiva que es condición de posibilidad para todas las racionalidades productivas y sus respectivos valores de orientación.

Frente a la irresponsabilidad de las burocracias privadas y de la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional que la sobredetermina por el ejercicio de su terrorismo de estado, que como poderes fácticos afirman al sistema internacional y sus instituciones en cuanto responden a sus intereses y se colocan por encima de él cuando no lo hace, se impone como alternativa la responsabilidad de la formulación y respeto de un sistema internacional para el siglo XXI cuyo sentido sea la afirmación y respeto de la vida humana en todas sus expresiones no excluyentes, lo cual supone afirmación y respeto de la naturaleza.

La humanidad se encuentra en una encrucijada en la que el cierre de caminos puede y debe ser discernido en la perspectiva de aquellos que se abren como horizonte alternativo en la convergencia de lo posible.

En esta encrucijada, ante la irresponsabilidad de los poderes fácticos frente a las instituciones del sistema internacional en lo que tienen de garantes de afirmación de la vida humana y de la naturaleza, tal vez “*la ética de la responsabilidad por el mantenimiento del orden institucional con la ética de la responsabilidad por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones, en tanto corresponsables en la realización de un universalismo concreto, puedan encontrar en la profundización de la eticidad del poder a escala planetaria que hoy transgrede en su radicalización nihilista y antiuniversalista los límites por ella misma impulsados, una oportunidad histórica para profundizar, no obstante sus inevitables tensiones, sus articulaciones*

81 Capítulo 4 de este libro.

82 D. Held, *ibid.* ,p.396.

83 *Ibidem.*,p.397.

constructivas posibles en perspectiva del fortalecimiento de una ética de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad, que solamente puede darse por la de todas y cada una de sus expresiones no excluyentes en términos de dignidad”⁸⁴.

Tal es la perspectiva alternativa para el sistema internacional del siglo XXI, que lo configura como mediación institucional central para la sobrevivencia de la humanidad.

84 Capítulo 4 de este libro.

DEMOCRACIA E INTEGRACIÓN EN LA ENCRUCIJADA: ENTRE LA SEGURIDAD MERCANTIL Y LOS DERECHOS HU- MANOS ^{1*}

Introducción

La exposición que aquí se inicia, se inscribe en el marco de una línea de investigación y reflexión, presentada en el I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (6-12 de julio de 2005) a través de una ponencia², en la que además de algunos avances y novedades, fundamentalmente se condensaban algunos ejes de un libro publicado poco antes del evento, que con el mismo título recoge trabajos producidos entre 1996 y 2004, articulados en torno a dos asuntos centrales: *La filosofía latinoamericana y la cuestión del sujeto y Democracia, democracias y democratización en América Latina*³.

Ni el libro ni el texto de la exposición marcaron una culminación de dicha línea de investigación y reflexión, que en lo relativo a la correspondiente producción escrita alcanza hoy una década, sino apenas un punto de inflexión significativo, por haber hecho visible el fuerte grado de articulación y continuidad de sentido entre diversos trabajos reunidos no sin cierta aleatoriedad explicable por las diferentes demandas a los que los mismos intentaron responder, en torno a los dos asuntos centrales señalados.

Dichos trabajos hacen parte de un programa de investigación en curso, que el capítulo inicial del libro define como “*Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana*”⁴. Este programa, enriqueciéndose en la focalización de la cuestión de la democracia, está muy lejos de haber culminado. Más bien, la reivindicación de la historicidad y en particular de la democracia como “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”⁵, parecen asegurar que el programa no podría ser “nunca” estrictamente culminado.

1 * Versión corregida del texto correspondiente a la exposición presentada en el II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, organizado por el Ministerio de la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela y la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad, Caracas, 6-10 de julio y Bolívar, Carabobo, Lara, Táchira, Zulia, 11-12 de julio de 2006.

2 Capítulo 7 de este libro.

3 Y. Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005.

4 “*Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana*”, op.cit., pp. 13-22.

5 N. Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986. El contenido del libro multiplica la fuerza conceptual que su título condensa. Esta nueva referencia al mismo, que tanto nos ha inspirado y nos inspira, valga como mínimo homenaje a la memoria de su autor, que tanto y tan significativamente ha aportado a la cuestión de la democracia en América Latina.

En la reflexión que aquí queremos presentar, la caracterización de la democracia como “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”, que tomo prestada una vez más de Norbert Lechner, puede aplicarse en la totalidad de su enunciación a la cuestión de la integración, tanto a la luz de las múltiples experiencias regionales de integración en América Latina, como a la de la históricamente reivindicada y nunca realizada integración continental.

En América Latina, a la luz de su historia y de los proyectos en la misma, una y otra vez emergentes, que constituyen otros tantos “*futuros sidos*”⁶, tanto en referencia a la democracia como en referencia a la integración, es rigurosamente descriptivo hablar de “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”.

Hay otro punto de partida de la reflexión que ensayamos, que remite también al I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, realizado en el 2005. Se trata de la tesis expresada por Marx en *El Capital*, que fue el eje de una memorable exposición desarrollada por Franz Hinkelammert⁷, que constituye una referencia central de su perspectiva crítica, la que, sin usurparla, hacemos nuestra por compartir la centralidad de su vigencia y validez, también para la problemática que queremos abordar: “*Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.*

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”⁸.

El texto de Marx, dice acerca de la irracionalidad constitutiva de la racionalidad productiva del capitalismo: su lógica de producción va acompañada de una lógica de destrucción, la destrucción de “*la tierra y el hombre*”, de la naturaleza y la vida humana. Esta destructividad compulsiva del modo de producción capitalista, que Marx visualizara en el siglo XIX, haciendo visibles efectos invisibilizados sobre la vida humana y la naturaleza por la invisibilizante visibilidad de los valores producidos en la lógica de producción, expansión, acumulación y fetichización del capital, es hoy inocultable en razón de la totalización de las relaciones mercantiles, expresión y efecto de la estrategia de la globalización en curso, sobredeterminada por el recurso a la guerra como la política por otros medios, propia de la lógica imperial.

6 Sobre la categoría de “futuro sido”, escribe Arturo Andrés Roig: “...la historia no es únicamente el pasado sino que es, asimismo, el futuro. En cada pasado se proyectó un futuro y tan significativo ha de ser para una historiografía el pasado como el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado. Podríamos decir que ese “proyecto de futuro” encierra, para determinados momentos de nuestra historia, su sentido más acabado. La filosofía de la historia podría ser organizada –en cuanto esfuerzo teórico y atendiendo a lo dicho– como un rescate de los diversos “futuros sidos”, mas no para establecer sobre la base de los mismos una “reconciliación” de tipo hegeliano –que es renuncia a nuestro propio futuro como materia del pensar filosófico– sino para asumirlos a todos desde un filosofar abierto, justamente a lo futuro por venir.

La filosofía de la historia se convierte, de este modo –y ésta sería la gran lección que surgiría de un bolivarismo esencial– no en un saber justificador de los futuros que vivió cada pasado, sino en una crítica de los mismos y a partir de los cuales se ha de programar el “futuro que será” (A. A. Roig, “Bolívar y la filosofía de la historia”, en *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, FLACSO, Quito, 1984, 63-75, p. 64).

7 Exposición de Franz Hinkelammert en el Foro Público realizado en la Universidad Central de Venezuela el día 8 de julio de 2005, en el marco del tema “Filosofía, política e imperialismo”. Producto de la desgrabación del foro de referencia, encontramos una versión de la misma en *Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela 2005*, Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad y Ministerio de la Cultura, Caracas, 2006, pp. 42-43.

8 C. Marx, *El Capital*. Crítica de la Economía Política, Tomo I, FCE, México, quinta reimpression, 1972, pp. 423-424.

Esta lógica imperial, también develada por Marx en el mismo texto hacia el final del capítulo XXIII que trata de “*La ley general de la acumulación capitalista*”, ha sido también recuperada por Franz Hinkelammert para la interpretación del presente, en ocasión de su intervención en el I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela, antes señalada. Escribe allí Marx: “*Este lucrativo método tiene también, como todo lo bueno en este mundo, sus inconvenientes. Con la acumulación de rentas en Irlanda progresa la acumulación de irlandeses en Norteamérica. El irlandés, desalojado de su tierra por las ovejas y los bueyes, reaparece al otro lado del Océano convertido en feniano*⁹. *Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: Acerva fata Romanos agunt*

*Scelusque fraternae necis*¹⁰.

La vieja reina de los mares, como nueva Roma del Siglo XIX, es ineluctablemente amenazada y amenazante por el crimen del hermano. La joven república gigantesca del siglo XIX, convertida en la nueva Roma y nueva reina de los mares, los cielos y la tierra de los siglos XX y XXI, se levanta amenazada y amenazante por el crimen fratricida que compulsiva e intencionalmente produce al que procura legitimar por la construcción de un “asesinato fundante”¹¹. El poder imperial, “obliga” a todo imperio a asesinar, reproduciendo, extendiendo y profundizando dicha práctica sacrificial, sacrificialidad que invisibiliza y legitima por la construcción del “asesinato fundante”, en relación al cual, el crimen de fratricidio se transforma en realización de la justicia.

De los textos de Marx del siglo XIX, recuperados con renovado énfasis por Hinkelammert cumplido el primer lustro del siglo XXI, se sigue una específica comprensión de la lógica del capitalismo y del imperialismo como su “fase superior”: 1) el capitalismo solamente puede producir destruyendo las dos fuentes de toda riqueza: la naturaleza y el ser humano, 2) el imperialismo se fundamenta en el asesinato del hermano que invisibiliza y legitima por la construcción del “asesinato fundante”, de modo tal que asesinar al hermano es percibido como en asesinar al asesino y no al hermano, lo cual desencadena la lógica de estar amenazado de ser asesinado por haber realizado actos de justicia, para evitar lo cual debe amenazar asesinar y continuar asesinando, es decir, realizando la justicia. El capitalismo es compulsivamente destructivo y el imperialismo es compulsivamente asesino: se asesina para poder destruir, pero el asesinato es presentado como acto de justicia y el proceso de destrucción como la promesa de más y mejor producción. La destrucción es asesinato y el asesinato es destrucción. Capitalismo es imperialismo e imperialismo es capitalismo; destrucción y asesinato invisibilizados y legitimados en nombre de la justicia.

De la comprensión de estas dos lógicas o expresiones complementarias de una única lógica histórico-social de la producción y reproducción hoy totalizada, se sigue: 1) su imposibilidad en el sentido que actual y tendencialmente destruye-asesina de modo exponencialmente creciente, 2) la necesidad de una lógica o racionalidad alternativa en la que “*el proceso social de producción*” no implique la destrucción del ser humano y la naturaleza, en la cual la lógica

9 Partidario de una Irlanda independiente. (Ed.).

10 Un duro crimen atormenta a los romanos, el crimen de fratricidio. (Horacio). Ed.

11 El “asesinato fundante es un constructo producido por un poder que se legitima por medio de él. En la base del asesinato fundante hay un asesinato como cualquier otro. Con todo, al transformarlo en asesinato fundante se convierte en un asesinato especial, único, jamás visto. Los enemigos del poder son tratados entonces como encarnación de los asesinos que cometieron el asesinato fundante. Luego, el poder que asesina se presenta ahora como vengador de un asesinato fundante frente a los asesinos que lo cometieron”, F. J. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos en la historia del Occidente: la legitimación del poder por la construcción del asesinato fundante”, en id. El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio, DEL, San José, Costa Rica, 2003, pp. 187-249, p. 188.

complementaria del “*asesinato del hermano*” por la construcción del “*asesinato fundante*” que procura imponer y defender la lógica de la destrucción como lógica de la producción que no admite alternativas, perdería toda “razón” de ser.

La racionalidad alternativa, superadora de la esencial articulación capitalismo/imperialismo, se construye sobre *la afirmación* en términos de su posibilidad de reproducción de aquello que destrucción capitalista/asesinato imperialista destruyen/asesinan pretendiendo que construyen y dan vida: *el ser humano y la naturaleza*, lo cual implica no perder de vista la condición corporal natural del ser humano como sujeto. Esta racionalidad alternativa es portadora de un criterio radical de justicia que pone en evidencia la injusticia fundante de la fetichización capitalista/imperialista: justicia es afirmar relaciones de producción que no socaven la vida humana y la naturaleza y que por lo tanto no impliquen el “crimen de fratricidio” ni en su modo estructural ni en su modo intencional. La justicia distributiva que se ensaya para atemperar la injusticia de la lógica capitalista/imperialista fetichizada desde las condiciones que ella impone, parece terminar siendo realización atemperada de la injusticia.

Sin tomar en cuenta las orientaciones propias de esta racionalidad reproductiva como referencia insoslayable desde las condiciones de la racionalidad productiva vigente y como alternativa necesaria y posible a los efectos de su totalización, la destrucción y el asesinato entronizadas amenazan la sobrevivencia de la humanidad.

En esta encrucijada de racionalidades es que deben ser ubicadas para su adecuada comprensión los problemas de la democracia y la integración hoy.

Democracia e integración desde la perspectiva de la historia reciente del Cono Sur: algunas interrogantes

Partir de la historia para plantear adecuadamente los problemas que afectan a las sociedades humanas es epistemológicamente necesario y metodológicamente conveniente. Nuestra reflexión, encuadrada en los fundamentos teóricos señalados antes, toma como punto de partida la historia regional reciente del Cono Sur en lo que hace a la democracia y a la integración.

En lo relativo a la democracia, la tesis de Samuel Huntington¹² sobre “*la tercera ola*” de democratizaciones, aporta a una perspectiva en que el corte regional, salvando las muchas especificidades y diferencias, puede ser representativo de un proceso mundial. En el Cono Sur, pero también en el conjunto de América Latina y en el mundo, la ola de democratizaciones se ha visto, a nuestro juicio, acompañada por una ola de integraciones, o mejor aún de proyectos y procesos de integración cuya institucionalización acompaña con importante rezago a la institucionalización democrática, y su efectivización, profundización y consolidación se ha venido presentando recurrentemente “conflictiva” y “nunca acabada”.

La “*ola*” que pasa por el Cono Sur muestra en su cresta transiciones democráticas, que luego derivan en democracias que se suponen ya consolidadas. Mientras tanto, los proyectos de integración que se inscriben en el contexto de la consolidación democrática al interior de los estados nacionales, no obstante la voluntad puesta una y otra vez de manifiesto por actores políticos centrales de los países involucrados, presentan dificultades y conflictos visibles en su proyección mínima como uniones aduaneras, al tiempo que asisten a su ampliación por la integración de nuevos miembros –plenos o asociados- y a la consideración de la perspectiva de su profundización y extensión, en la propuesta de la integración en las dimensiones económica, política y cultural, con el horizonte retórico de una integración de los pueblos.

12 S. Huntington, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

No deja de llamar la atención que una ola de integraciones sucede a la tercera ola de las democratizaciones. La imagen de la “ola” en el grado en que ella describa ajustadamente los procesos de la realidad, estaría implicando procesos de carácter sistémico, por lo que tanto las democracias que se “recuperan” como las integraciones que se proyectan e instituyen, si es que a estas se les puede trasladar la imagen de Huntington, podrían ser sistémicas y, por lo tanto, más allá de la retórica que pudiera acompañarlas en sus procesos de fundamentación y construcción, eventualmente resultarían ser sospechosamente funcionales a la racionalidad del capitalismo y hasta a su sobredeterminación imperialista.

En esta hipótesis, las integraciones regionales en lugar de ser alternativas a la estrategia de la globalización, es decir a la estrategia de los intereses de las “*transnacionales como burocracias privadas*”¹³ apoyadas por el terrorismo de estado de la “*Dictadura Mundial de Seguridad Nacional*”¹⁴, se configurarían como estrategias en la estrategia de globalización, dentro del marco de posibilidades que la misma alienta y factibiliza y, por tanto, funcionales a ella.

Ante la posibilidad histórica y teórica de estar asistiendo a la consolidación de democracias a nivel de los estados nacionales y de proyectos y procesos de integración a nivel regional y continental funcionales a la estrategia de la globalización, el aporte del pensamiento crítico a nuestras democracias y a nuestra integración, pasa por señalar las lógicas de construcción desde y por las cuales esa eventualidad está presente, así como las lógicas de construcción alternativa, presentes en los mismos procesos que en tensión con los anteriores, pueden implicar alternativas a la estrategia de la globalización y en este sentido, *democracias e integraciones a la medida de las necesidades de los pueblos*¹⁵.

¿Cuál democracia?¹⁶

Para responder a esta pregunta, debemos encuadrarla en el inicialmente señalado cruce de caminos entre la racionalidad del capitalismo y su sobredeterminación en el imperialismo en una dirección, y la racionalidad de la reproducción de la vida de los seres humanos corporales concretos, en sus realidades individuales y sociales, y por lo tanto del metabolismo seres humanos/naturaleza como conjunto, en otra dirección.

Se trata de la encrucijada entre relaciones mercantiles totalizadas que llevan a la destrucción y el asesinato compulsivos por un lado, y la afirmación de la humanidad/naturaleza como conjunto, cuyo reconocimiento debe ser el criterio para las relaciones de producción vigentes, en tanto único y permanente camino de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad en términos de “*dignidad*”¹⁷.

13 F. J. Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, Costa Rica, 2003, p. 17.

14 F. J. Hinkelammert, “La transformación del estado de derecho bajo la estrategia de la Globalización”, en *Revista Pasos* N° 117, San José, Costa Rica, 2005, pp. 4-11, p. 8.

15 Las necesidades de los pueblos como referencia en la construcción de democracia e integración, tiene un paradigmático referente en la afirmación de José Martí en *Nuestra América* (1891) en que la dignidad negada del “hombre natural” irrumpe discerniendo la injusticia contenida en la justicia dominante: “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros”. Comenta al respecto Arturo Andrés Roig: “¿Por qué el ‘hombre natural’ indignado y fuerte ‘derriba la justicia acumulada en los libros’? Pues, como lo dice a continuación Martí, porque a esa justicia no se la administra ‘en acuerdo con las necesidades del país’. Surge de esta manera el tema de las ‘necesidades’ que acompaña constantemente a lo que podríamos considerar como aspecto esencial dentro de la ética de la emergencia” (A. A. Roig, *Ética del poder y moral de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2002, p. 114).

16 F. Weffort, *¿Cuál democracia?*, Flasco, San José, Costa Rica, 1993. Utilizamos el título del excelente libro de Weffort, pero nuestra reflexión seguirá otro derrotero.

17 Atendiendo a la que caracteriza como “moral emergente” en América Latina y en particular a José Martí como expresión paradigmática de la misma, escribe Arturo Andrés Roig: “...la dignidad no aparece escindida de las necesidades, en cuanto

La tercera ola de democratización, que en el Cono Sur de América Latina se expresa en la figura de las democracias posautoritarias o posdictatoriales, en las que el autoritarismo o la dictadura, sin dejar de ser el pasado, son tal vez omnipresentes en el presente democrático.

Esas dictaduras, “*dictaduras de Seguridad Nacional*”¹⁸, se constituyen autoidentificándose como democracias “*en estado de excepción*”¹⁹. Son democracias que se ponen en estado de excepción para defenderse de los enemigos de la democracia, entendiendo por tales a los que amenazan al sentido común legitimador del orden establecido, radicado en las relaciones mercantiles de producción. Los enemigos de la democracia se auto-constituyen como tales al posicionarse críticamente en relación a la propiedad privada de los medios de producción y el cumplimiento de los contratos, en los que se expresan los valores de fundamentación última de las relaciones vigentes de producción, que constituyen la última instancia de las instituciones democráticas, las que son funcionales a su reproducción.

Los “*enemigos*” “*de*” “*la democracia*” ya no son los adversarios en la democracia, por lo que el efecto sobre ellos del estado de excepción por el que atraviesa la democracia precisamente para defenderse de su amenaza, es la suspensión de sus derechos humanos que da mérito a la legítima violación de su vida corporal concreta, pues ellos se han revelado enemigos de la humanidad a la que han amenazado, al hacerlo con los fundamentos de su convivencia.

A nivel de cada uno de los países del Cono Sur y a nivel de la región, la represión que operó a escala nacional y regional para asegurar la vigencia de las relaciones de producción destructivas, invisibilizadas en su destructividad al ser afirmadas como fundamento de humanidad y democracia, recurrió a la construcción del “*asesinato fundante*”. Mientras persista la amenaza, es necesario y legítimo asesinar a los asesinos. Asesinato es justicia. Cuando la amenaza se disuelva se dejará de asesinar, pero volverá a ser necesario y legítimo en la medida en que la amenaza retorne.

La dictadura es a escala nacional y regional lo que el imperialismo a escala internacional y mundial. Esta como aquél, está al servicio de la totalización de las relaciones mercantiles de producción, pero sobre la población dentro del territorio del Estado determinado: el asesinato impone la destrucción, además de legitimarse e invisibilizarse como asesinato por su construcción del “*asesinato fundante*”. Solamente este es un verdadero asesinato. Los que ella comete como respuesta a aquél que amenaza permanentemente, son actos de justicia. Es así que hoy el poder imperial promete a nivel internacional y mundial “*justicia infinita*”.

En esa escala, nacional y regional, las “*dictaduras de Seguridad Nacional*” en el grado en que se ha disipado el horizonte de amenaza, es decir, en la medida en que la matriz de las relaciones mercantiles, lejos de encontrarse amenazada, se totaliza en la que constituye la transición de la “*matriz estadocéntrica*” a la “*matriz mercadocéntrica*”²⁰, se ven desplazadas en la región por las que he propuesto llamar “*democracias de Seguridad Mercantil*”²¹.

Las “*dictaduras de Seguridad Nacional*” se instalaron para proteger y asegurar a las relaciones mercantiles, pero lo hicieron en nombre de la “*Seguridad Nacional*”: una doctrina ex-

que constituyen dos facetas que integran el conatus o impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser. Hasta podríamos decir que, desde ese punto de vista, la dignidad misma es una necesidad, en cuanto que nuestro perseverar en el ser quiere serlo como seres humanos. Por otra parte, la dignidad juega como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades, como de los modos de satisfacción de las mismas” (A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2002, p. 117.).

18 F. J. Hinkelammert, “El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina”, en id. *Democracia y Totalitarismo*, 2ª. Ed., 1990, DEI, San José, Costa Rica, 211-228, pág. 211.

19 F. J. Hinkelammert, “Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un Sentido Común Legitimador”, en id. *Democracia y Totalitarismo*, 2ª. ed., 1990, DEI, San José, Costa Rica, 133-165, pág. 133.

20 M. Cavarozzi, Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina, en id. *Revista Paraguaya de Sociología*, Nº 80, 1991, Asunción, pp. 131-154.

21 Y. Acosta, *ibid.*, p. 267.

tranacional y antinacional construida para asegurar las relaciones mercantiles en nombre de la nación. La transición al mercadocentrismo, en tanto afecta al estado debilita a la nación, que en el Cono Sur fue construida desde aquél. La realidad de las también llamadas “*democracias de Seguridad Nacional*”²², es que ellas se constituyen como “*democracias de Seguridad Mercantil*”: su referencia objetiva y también internalizada en la subjetividad de la nueva ciudadanía territorializada son las relaciones mercantiles que son esencialmente transterritoriales y a cuyo servicio se pone el poder del Estado para defenderlas de eventuales demandas de la población territorializada.

Las “*dictaduras de Seguridad Nacional*” pueden ser desplazadas en la región por las “*democracias de Seguridad Nacional*” que no se disimulan en su identidad profunda de “*democracias de Seguridad Mercantil*”, porque a las garantías que ofrece el estado nacional a las relaciones mercantiles transterritoriales en sus efectos territorializados sobre la población territorializada, se suman en términos de sobredeterminación las que impone la “*Dictadura Mundial de Seguridad Nacional*” que el gobierno de EE.UU construye a partir del atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, del que hace su “*asesinato fundante*”. A partir de él, las amenazas de asesinato justifican asesinatos como actos de justicia, de una “*justicia infinita*” sobre una población que está localizada dentro del que el imperio considera su territorio.

En la orientación sistémica dominante de la “*tercera ola*”, la democracia ha puesto a las relaciones mercantiles en el lugar del pueblo: en lugar de ser “*gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*”, procura convertirse en “*gobierno de las relaciones mercantiles, por las relaciones mercantiles y para las relaciones mercantiles*”.

Esta orientación sistémica dominante de la democracia es objetivamente funcional a la estrategia de la globalización. Ella también, como toda democracia actual “*parte de la afirmación de derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos*”²³. Pero, los derechos humanos de cuya afirmación parte y a cuya realización quiere contribuir, son aquellos definidos al interior de las relaciones mercantiles hoy totalizadas, en las que el ser humano con su intrínseca “*dignidad*” tiende a ser desplazado por su transformación en “*capital humano*”, con la consecuente negación de aquella.

De esta manera de la afirmación universalista de derechos civiles y políticos, de cuyo amparo protector fueron excluidos durante las dictaduras de Seguridad Nacional quienes fueron estigmatizados como enemigos (de la democracia, de los derechos humanos, de la patria, de la nación, de la humanidad); las democracias vigentes en su orientación dominante como democracias de Seguridad Mercantil, pasan a su totalización (afirmada sobre la amenaza de su violación), que se proyecta en el fuerte acotamiento de los derechos económicos y sociales para las grandes mayorías. La totalización de los derechos civiles y políticos o de primera generación y el acotamiento (por es casi un eufemismo para decir “*violación*”) de los derechos económicos y sociales o de segunda generación, parece generar el espacio para el reclamo por derechos culturales y a la diferencia –que son de individuos y de grupos o comunidades- o de tercera generación. El reconocimiento de estos derechos de tercera generación y la eventual satisfacción de las demandas por su protección, en el grado en que no entran en colisión con los de primera generación, sobredetermina su totalización, así como el acotamiento o “*violación*” estructural de los derechos económicos y sociales o de segunda generación, al resultar eventualmente desplazado un horizonte de satisfacción de necesidades fuertemente bloqueado, por otro que parece abrirse con promesas ciertas de realización. Se suma el reclamo de los

22 F. J. Hinkelammert, “El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina”, en id. *Democracia y Totalitarismo*, 2ª ed., 1990, DEI, San José, Costa Rica. pp. 211-228, p. 220.

23 F. J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, p. 133.

derechos identificados como “*de la naturaleza*” o de cuarta generación, que en realidad son derechos del ser humano en su condición de ser natural y corporal, cuya afirmación y reconocimiento implica los de la naturaleza, que queda así afirmada como sujeto de derechos.

Queda en evidencia que las cuatro generaciones de derechos se suceden pero además coexisten conflictivamente, como es el caso de las generaciones humanas. Por lo tanto, la democracia que se construye como afirmación y realización de un régimen de derechos humanos no pudo escapar a esta intrínseca conflictividad de las que pueden identificarse como dimensiones jurídico-política, económico-social, cultural y ecológica de la democracia.

Si la orientación dominante, tanto en la construcción histórica como en la teoría de la democracia -que es su legitimación teórica-, es la que procede en la línea de la afirmación de los derechos civiles y políticos o de primera generación, hoy totalizados sobre el antecedente de su violación en las dictaduras²⁴, del acotamiento (o “*violación*” estructural) de los derechos económicos y sociales o de segunda generación para las grandes mayorías, de la promoción de la emergencia de reivindicación de derechos culturales y a la diferencia y de derechos de la naturaleza como trascendentalización de los derechos de los seres humanos como seres naturales y corporales, en el angostamiento de la democracia a su dimensión jurídico-política; *otra democracia* es la que se construye en tensión con aquella desde el reconocimiento y afirmación de los otros derechos y por lo tanto de un redimensionamiento de la democracia por la inclusión de las dimensiones de esta que se corresponden con aquellos.

La perspectiva de transición revolucionaria o democrática al socialismo en su emergencia en la década de los 60 del siglo pasado, provocó la instalación de las “*dictaduras de Seguridad Nacional*” en el Cono Sur como expresión especialmente visible de una “*contrarrevolución burguesa*”²⁵, cuyo sentido fue afirmar las relaciones de producción vigentes y sus valores de fundamentación última, la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos.

La perspectiva actual de otra democracia en el contexto de orientaciones históricas y teóricas dominantes señalados pasa por señalar los límites de esta, y por la realización de una “*revolución democrática*”²⁶, lo que implica discernir las generaciones de derechos humanos, las dimensiones de la democracia que a ellas corresponden, sus líneas de continuidad así como sus tensiones, aportando a la superación de la totalización de las relaciones mercantiles, de los derechos de primera generación que sobre su referencia se construye y de la dimensión jurídico-política que ha configurado a la democracia, como “*democracia de Seguridad Mercantil*”.

Se trata de poner en el centro del orden democrático a los seres humanos reales y concretos actuales y posibles. En esta perspectiva, los que hemos caracterizado como derechos de cuarta generación –últimos en la lógica del descubrimiento pero primeros en la de la justificación-, es decir los derechos del ser humano como ser natural y corporal y, por extensión los derechos de la naturaleza, que hacen a la dimensión ecológica de la democracia, son en el sentido del materialismo de Marx, la “*última instancia*”²⁷ para los otros derechos y por lo tanto para las otras dimensiones de la democracia.

24 Sin dejar por ello de tener presente que la “desaparición forzada de personas” perpetrada en las dictaduras, en su delito permanente que atraviesa las democracias actuales deslegitimándolas en su identidad sustantiva, en tanto que ellas hayan institucionalizado el bloqueamiento de la memoria, la verdad y la justicia, no obstante lo hayan hecho por el recurso a procedimientos de ejercicio representativo y directo de la democracia.

25 Y. Acosta, “La estructura cultural de la revolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina”, en *ibid.*, pp. 73-93.

26 Y. Acosta, “La revolución democrática como condición para la paz y la integración alternativa en el Cono Sur de América Latina”, en *ibid.*, pp. 181-189.

27 “...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto”, escribe F. Engels a J. Bloch en su carta fechada en Londres los días 21 y 22 de septiembre de 1890 (C. Marx y F. Engels, Obras escogidas en dos tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p. 484). Este pasaje ha sido referido por Hinkelammert con cierta frecuencia, para

Sobre esta referencia, es decir “*a partir de la vida humana inmediata*”²⁸, es que deben ser discernidas y acotadas o transformadas las relaciones de producción vigentes, a los efectos de que la democracia no sea para las relaciones de producción, sino que tanto estas como aquellas, sean para la afirmación de los seres humanos concretos actuales y posibles, en tanto condición de sentido de cualesquiera valores de fundamentación última, de relaciones de producción, instituciones y prácticas de convivencia, que de esta manera, sin por ello eliminar definitivamente tensiones constitutivas, se orientarían en el ejercicio y el horizonte de la mayor y mejor sustantividad e integralidad democráticas históricamente posibles, en la configuración de un orden efectivamente democrático, es decir, un orden en el que todos/as puedan vivir, no porque en él el asesinato no sea posible, sino porque no estará legitimado.

¿Cuál integración?

La integración regional o la integración continental como ideas reguladoras en América Latina, nos remiten a proyectos fundacionales desde las luchas por la independencia -paradigmáticamente expresados en los idearios y proyectos de José Artigas y Simón Bolívar entre otros-, que concurren con especial significación en la articulación de los proyectos “*libertario*”, “*igualitario*” y “*asuntivo*”; resignificadamente alternativos hoy frente a los proyectos “*colonizador*”, “*conservador*” y “*civilizador*”²⁹, también resignificados y potenciados en su articulación en el contexto de la contrarrevolución burguesa que impulsa la estrategia de la globalización, a través de la cual procura consolidarse.

Los mencionados proyectos en razón de su validez en términos culturales, es decir en cuanto a que es valioso que sean, no obstante las resignificaciones o actualizaciones que siempre requieren las nuevas condiciones históricas para poder sostener lo que se afirma, tienen hoy una vigencia instituyente, justamente en el grado en que no hayan alcanzado una vigencia instituida³⁰.

No obstante la larga data de los proyectos de integración que atraviesan el imaginario latinoamericano desde los albores de la independencia, pasa entre nosotros con la integración algo análogo según decíamos al inicio de nuestra exposición a lo que acontece con la democracia: se trata también de “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”.

Y también como con la democracia, con la integración se requiere un discernimiento. Proyectos y procesos de integración que se formulan, acuerdan y ponen en marcha en el contexto de las postransiciones democráticas del Cono Sur de América, no obstante reivindicar aquellos proyectos fundacionales de integración en la libertad, procurando legitimarse en el imaginario colectivo entre otros argumentos a través de esa reivindicación, pueden encerrar en su seno las tensiones entre la libertad, la igualdad y las necesidades de los pueblos y la libertad, la igualdad y las necesidades del mercado.

ilustrar el concepto estricto de materialismo en Marx, que es el concepto de la racionalidad reproductiva de la vida real que Hinkelammert hace suyo.

28 F. J. Hinkelammert, “Democracia, Estructura - Económico-Social y Formación de un Sentido Común Legitimador”, en *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, 133-165, p. 149.

29 Los mencionados proyectos y la dialéctica de sus “*futuros sidos*” –usando aquí las observaciones de Arturo Andrés Roig sobre este concepto- que se suceden conflictivamente en el pasado, pero que coexisten –también conflictivamente- en el presente, son recuperados por el filósofo mexicano Leopoldo Zea (L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978).

30 Mario Sambarino caracteriza como culturalmente vigente “el orden de lo que es según valores” y como culturalmente válido “el orden de lo que es valioso que sea” (M. Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959).

Las integraciones en curso se proyectan y construyen en el difícil y comprometido equilibrio en que pueden oscilar entre ser alternativas *en* la globalización, dentro de su lógica y en última instancia funcionales a su estrategia, o ser alternativas *a* la globalización y por lo tanto en confrontación con su estrategia y como resistencia a la misma, desde la referencia de la “*dignidad*” a través del reconocimiento y procura de satisfacción de las “*necesidades*” de los pueblos.

Las integraciones implican a nivel regional y continental los problemas de construcción de democracia que visualizáramos antes sobre la referencia del espacio del estado nacional. Las tensiones de y entre lo jurídico-político, lo económico-social, lo cultural y lo ecológico propios de las dimensiones de la democracia, ahora a escala regional o continental, colocan a la tensión constitutiva de la “*conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*” en la médula de los proyectos y procesos de integración en curso que deben discernir y armonizar las dimensiones de la integración. En estos concurren conflictivamente los proyectos “*colonial*”, “*conservador*”, “*civilizador*”, “*libertario*”, “*igualitario*” y “*asuntivo*”, porque los actores económicos, sociales, políticos y culturales que con ellos se identifican, ejercen sus actuaciones desde los espacios nacional, regional, continental y transnacional, generando eventualmente distintas lógicas hacia cada uno de ellos así como hacia cada una de las dimensiones de la integración.

La integración como la democracia, intrínsecamente conflictiva porque en ella los intereses se cruzan de manera sobredeterminada, no puede construirse sino en relación a un horizonte o idea reguladora que encuentra inspiración válida y vigente en los proyectos fundacionales inicialmente señalados.

Para que esos horizontes o ideales reguladores, no sean legitimatorios de prácticas violadoras de su sentido profundo, su referencia en el día a día de la construcción de la integración como en el de la construcción de la democracia, debe darse sobre el criterio universal, que es de “*moralidad emergente*”³¹ pero que no obstante implicar valores, es al mismo tiempo de *racionalidad emergente* en el sentido de no ser una racionalidad con arreglo a valores, sino de la estricta racionalidad universalista de “*una sociedad en la que quepan todos*” en sintonía con el proyecto zapatista, que en la clave de los asuntos a cuya reflexión hemos intentado aportar se traduciría en las fórmulas de “*una democracia en que quepan todos*” y de “*una integración en la que quepan todos*”.

Este criterio universalista de sociedad, emergente en América Latina³², no resuelve los problemas de la democracia y la integración, pero constituye un aporte medular de discernimiento y orientación.

31 A. A. Roig, “La ‘‘dignidad’’ humana y la ‘‘moral de la emergencia’’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2002, pp. 107-125.

32 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pp. 311-314.

“Nunca más” Sujeto vs. Sistema: discernimientos y perspectivas de un problema global - local^{1*}

Introducción

Atento a la fecha del 19 de junio en la que se conmemora en el Uruguay el natalicio de José Gervasio Artigas, el Presidente de la República Dr. Tabaré Vázquez propuso en el 2007, ampliar la significación de la misma como “día del *nunca más*” en relación a los procesos de la dictadura cívico-militar (junio de 1973 a febrero de 1984) en el Uruguay, los que implicaron privaciones de libertad, asesinatos, desapariciones, torturas, insilios y exilios, como las expresiones más fuertes aunque no únicas de involución en la proverbial y mítica convivencia democrática de la “Suiza de América”.

La propuesta presidencial, entre otros efectos, hizo visible la fragmentación y contraposición de los modos de sentir, pensar y actuar de los distintos sectores de la sociedad uruguaya, tanto en torno a la oportunidad (o inoportunidad) de asociar esta problemática al natalicio del Prócer, como, fundamentalmente al sentido del “nunca más” en relación a la historia reciente del país.

Frente al “*nunca más enfrentamiento de hermanos contra hermanos*” propuesto por el Presidente de la República, se promovió por parte de diferentes organizaciones sociales el “*nunca más terrorismo de Estado*”.

Este capítulo considera las determinaciones sistémicas del asesinato estructural en el “*sistema-mundo capitalista*”, hoy profundizadas en la estrategia de la globalización; así como también las formas intencionales del crimen de fratricidio (imperialismo y dictaduras) como claves para el discernimiento de los sentidos y posibilidades del “*nunca más*” en los contextos regional, local y global.

La referencia al “*Sujeto*” y su afirmación por la mediación de actores y movimientos sociales, críticos del sistema y propulsores de perspectivas instituyentes sobre las referencias de la memoria, la verdad y la justicia, así como de los actores políticos que desde el sistema político o desde fuera de él se orientan desde su *pathos*, en su *logos* y en su *ethos* de manera convergente, aparece como fundamento válido y vigente del “*nunca más*” históricamente po-

1 * Versión corregida del texto correspondiente a la ponencia presentada en el III Coloquio sobre Pensamiento y Actualidad: “Pensar lo regional en un contexto global”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, Uruguay, 25-28 de septiembre de 2007. Publicado en Voces, Espacio alternativo de la Asociación de Educadores de América Latina y el Caribe, Año X, N° 26, Montevideo, Setiembre-Diciembre de 2007, 34-42.

sible en relación al horizonte e idea reguladora de un “*nunca más*” utópico, en las condiciones mundiales, regionales y locales del capitalismo globalizado vigentes.

Sistema-mundo capitalista y asesinato estructural

Adoptamos la expresión “*sistema-mundo capitalista*” que Immanuel Wallerstein ha desarrollado y de la cual ha explicitado su especificidad frente a otros “*sistemas-mundo*”, pero independientemente de la riqueza y complejidad que presenta en dicho autor como categoría de análisis de los procesos históricos de la modernidad, la tomamos en préstamo solamente para sustentar la tesis respecto a que el capitalismo es un sistema cuya lógica de funcionamiento supone constitutivamente el que identificamos como “*asesinato estructural*”, es decir, aquél que los sujetos individualmente considerados cometemos sin intención, cuando nos relacionamos entre nosotros produciendo y reproduciendo esta lógica de funcionamiento, esto es, produciendo y reproduciendo el sistema que nos produce y reproduce a su imagen y semejanza como individuos poseedores y calculadores, maximizadores de nuestra competitividad para aprovechar racionalmente las posibilidades y oportunidades que a cada uno y por lo tanto presuntamente a todos, brinda el “*sistema-mundo capitalista*” que alcanza hoy la fase última de sistema de mercado totalizado al impulso del imaginario del mercado total.

Marx advertía en *El Capital* acerca de la sacrificialidad, destructividad o, como aquí enfatizamos, “*asesinato estructural*” constitutivo del capitalismo como modo de producción, profundizado hoy en su condición de “*sistema-mundo*” globalizado, por lo que el diagnóstico de Marx, lejos de haber perdido validez, ha visto incrementada su vigencia: “*Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.*”

*Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*².

La tesis, de meridiana claridad, expresa la identidad del modo de producción capitalista: una lógica de producción que implica como su condición de posibilidad una lógica de destrucción. Pero la destrucción no es la del sistema que consiste en el desarrollo exponencial de estas dos lógicas, sino de *la tierra y el hombre*, es decir de *la naturaleza* y de *la vida humana*, que son las condiciones de posibilidad de este sistema de producción, como de cualquier otro. Por lo tanto, un sistema que tras su lógica de producción y sus efectos productivos visibles, invisibiliza una lógica de destrucción que es su condición de posibilidad y cuyos efectos devastadores sobre la vida humana y la naturaleza son cada vez más visibles, es un sistema que asesina, legitimando los muertos que produce como accidentes absolutamente fortuitos que dejan sin mácula la virtuosidad del circuito productivo.

Esta tesis de Marx contiene, como muy bien ha fundamentado Franz Hinkelammert, una teoría de la injusticia o, si se quiere, una teoría crítica de la justicia en el marco de la vigencia del sistema-mundo capitalista³. El “*asesinato estructural*” dice acerca de la *injusticia estruc-*

2 C. Marx, *El Capital*. Crítica de la Economía Política, Tomo I, FCE, México, quinta reimpression, 1972, pp. 423-424.

3 F. J. Hinkelammert, intervención en el Foro Público “Filosofía, Política e Imperialismo”, en la Universidad Central de Caracas el 8 de julio de 2005. En *Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*, Ministerio de la Cultura,

tural del sistema o condición estructural de la injusticia. No obstante, así como la producción de muertos es invisibilizada y legitimada bajo la tesis de la accidentalidad en relación al sistema que más y mejor que ningún otro ha desarrollado las fuerzas productivas, en el mismo movimiento la *injusticia estructural* es invisibilizada y legitimada como cumplimiento de la justicia: la justicia del mercado. En nombre de la *justicia*, la *injusticia* del asesinato estructural por el socavamiento de la vida humana y la naturaleza: “*fiat justitia, pereat mundus*”⁴.

De esta manera, quienes se oponen a la injusticia estructural, procurando transformar el mundo en el sentido de generar condiciones estructurales de justicia en los términos de producir *sin socavar* al mismo tiempo la vida humana y la naturaleza, se hacen culpables de *hybris*⁵, de cometer injusticia y de ser enemigos de la humanidad por procurar transformar las estructuras del sistema-mundo capitalista que son la realización de la justicia: “*a cada quien según su mérito*”.

La lógica imperial en las relaciones entre los países y la lógica dictatorial al interior de los países, manifestaciones de la contra-revolución burguesa con epicentro en las dictaduras de los `70 en el Cono Sur de América Latina –entre las cuales la uruguayana marcó de modo singular la avanzada-, constituyen las expresiones de sobredeterminación intencional del orden estructural que se tornó necesaria frente a rebeldes, resistentes o revolucionarios que lo pretendieron subvertir y transformar. Dicho de otra manera, no obstante la larga historia del mundo pre-capitalista presenta imperios y dictaduras; tanto las dictaduras como el imperialismo adquieren un sentido específico en la reproducción del sistema-mundo capitalista, tanto al interior de cada Estado-nación, como a nivel regional o mundial.

Puede además entenderse que en las condiciones del capitalismo, que justamente a partir de la década de los `70 del siglo pasado tiene un punto de inflexión consistente en la totalización de las relaciones mercantiles o “*mercado-centrismo*”, las dictaduras comienzan siendo en una de las periferias del sistema-mundo capitalista una suerte de astucia de la razón imperial a través de la implantación de las Dictaduras de Seguridad Nacional, que hoy resultan sustituidas por la articulación imperial de la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional puesta en obra por el actual gobierno de los EEUU en el centro del sistema y las Democracias de Seguridad Mercantil en las periferias del mismo.

La lógica imperial-dictatorial en el capitalismo: el crimen de fratricidio

Otro texto de Marx, que se encuentra hacia el final del capítulo XXIII de *El Capital*, que trata de “*La ley general de acumulación capitalista*”, expresa lo siguiente:

“*Este lucrativo método tiene también, como todo lo bueno en este mundo, sus inconvenientes. Con la acumulación de rentas en Irlanda progresa la acumulación de irlandeses en Norteamérica. El irlandés, desalojado de su tierra por las ovejas y los bueyes, reaparece al otro lado del Océano convertido en feniano*⁶. Y frente a la vieja reina de los mares se alza,

Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad, Caracas, 2006, pp. 42-43. Franz Hinkelammert ha llamado reiteradamente la atención sobre la validez y vigencia de este texto de Marx en *El Capital*, así como en la intervención de referencia, lo ha hecho también sobre el que se citará a continuación. Debemos a Hinkelammert la recuperación de estas referencias del pensamiento crítico de Marx, así como lo medular de la interpretación de las mismas, no obstante algunas inflexiones y extensiones que son de nuestra responsabilidad.

4 “Hágase justicia, perezca el mundo”.

5 Soberbia.

6 Partidario de una Irlanda independiente. (Ed.).

amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: Acerva fata Romanos agunt Scelusque fraternae necis^{7 8}.

La cita de Horacio establece una fuerte analogía entre la lógica imperial del Imperio romano, la de “la vieja reina de los mares” (Inglaterra) y la de “la joven república gigantesca” (EEUU), actual nueva Roma y nueva reina de los mares, así como del cielo y de la tierra.

El común denominador que las identifica es “la maldición” del “duro destino” de tener que cometer “el crimen de fratricidio”. La condición de posibilidad de los imperios es el “duro destino” que tiene el carácter de una “maldición”: establecerse, reproducirse y procurar consolidarse implica inevitablemente el asesinato del hermano.

La novedad que frente a Roma presentan “la vieja reina de los mares” y “la joven república gigantesca”, es que en ellas “la maldición” que las condena al “duro destino” del “crimen de fratricidio” se asocia como su complemento, al asesinato estructural constitutivo del modo capitalista de producción.

Finalmente, la especificidad que presenta la lógica imperial de “la joven república gigantesca” superada la Guerra Fría, es anticipada en el Cono Sur de América Latina por la “guerra caliente” de las Dictaduras de Seguridad Nacional, cara regional de aquella Guerra Fría mundial: esta como aquéllas se expresa hoy a través del terrorismo de Estado del Estado terrorista.

Se trata hoy de muertos intencionalmente producidos por el ejercicio del terrorismo de Estado por parte de la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional, para quien el planeta es su territorio, por lo que todos sus enemigos son “internos” y todos quienes no apoyan explícitamente sus políticas son en principio “enemigos” a menos que demuestren suficientemente lo contrario.

Se trató “ayer” de muertos intencionalmente producidos por el terrorismo de Estado ejercido por parte de las Dictaduras de Seguridad Nacional, que “Plan Cóndor” mediante, hicieron de la región su territorio: una singular integración regional para arrasar con sus “enemigos internos”.

El ayer anticipó el hoy. Un ensayo a escala regional para cumplir “la maldición” del “duro destino”, del “crimen de fratricidio”. Tal pareciera ser el sentido profundo y vigente del así llamado “destino manifiesto”.

Asesinato fundante e invisibilización del crimen de fratricidio

Analizando los mitos fundantes de los órdenes o sistemas de dominación, Hinkelammert señala que “un asesinato fundante del padre que nunca ocurrió es transformado en velo para impedir la toma de conciencia del asesinato del hermano que ocurre continuamente y que es el fundamento de la civilización misma”⁹, suscribe la tesis “El padre es siempre el poder de dominación”¹⁰ y recuerda como ejemplo confirmatorio de la misma, que “Augusto Pinochet llamó expresamente a los ‘subversivos’ asesinos del padre”¹¹.

Eventualmente en las construcciones estrictamente míticas el asesinato del padre “nunca ocurrió”. No obstante se construye el mito del asesinato del padre como mito fundante de un

7 “Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen de fratricidio” (Horacio). En vez de reproducir la traducción del texto de Horacio que proporciona el Editor, hemos adoptado la que ofrece Franz Hinkelammert en su exposición antes citada, por resultarnos de sentido más claro.

8 C. Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, FCE, México, quinta reimpression, 1972, pp. 605-606.

9 F. J. Hinkelammert, *ibid.*,

10 F. J. Hinkelammert, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, Costa Rica, 2003, p. 91.

11 F. J. Hinkelammert, *ibid.*.

orden civilizatorio a través del cual es posible justificar e invisibilizar el crimen de fratricidio en que el orden civilizatorio, según la tesis, consiste.

Pero la razón mítica no opera solamente en las construcciones literarias, sino que normalmente éstas son objetivaciones de la realidad en el nivel del discurso. En la realidad, ocasionalmente asesinatos que efectivamente ocurrieron son transformados en asesinatos fundantes, así como otros que nunca ocurrieron pero que eventualmente podrían ocurrir según la percepción desde el poder de dominación que se siente amenazado, son también transformados en asesinatos fundantes. En cualquier caso el asesinato fundante construido desde el poder de dominación, es el que opera “*la maldición*” del “*duro destino*” del “*crimen de fratricidio*” al tiempo que trata de invisibilizarlo para legitimarse como poder establecido.

Crisis sociales a través de estallidos y protestas sociales, así como las crisis ambientales, unas y otras cada vez más frecuentes, extensas y profundas, son las reacciones a través de las cuales el “*crimen de fratricidio se hace visible*”, poniendo en entredicho la legitimidad del orden de dominación establecido.

“Nunca más”: imperativo categórico de la razón democrática

En Uruguay, en relación a la propuesta en el año 2007 de asociar a la celebración del natalicio de José Gervasio Artigas el 19 de junio, la conmemoración del “*nunca más*”, se dividieron las corrientes de opinión, tanto en torno a la oportunidad de la fecha elegida, como en el sentido en que debía entenderse el “*nunca más*”.

En lo que hace a la propuesta de la fecha y del sentido del “*nunca más*” en los términos de “*nunca más enfrentamientos de hermanos contra hermanos*” por parte del Presidente de la República, parece oportuno esbozar algunas hipótesis interpretativas: la conmemoración del nacimiento es celebración de vida, se trata del nacimiento del “*padre Artigas*” que es también “*jefe de los orientales*”, quien convoca a sus “*hijos*” –civiles y militares- que son “*hermanos*” a no enfrentarse entre sí. Se trata tal vez de no matar al padre al no matar el proyecto “*oriental*” del que los “*uruguayos*” nos sentimos históricamente herederos y responsables. Habiéndose enfrentado en lucha a muerte, el enfrentamiento de hermanos contra hermanos en adelante, invalidaría definitivamente la muerte del “*padre*” y “*jefe*” porque invalidaría su proyecto histórico que incluye la práctica y el horizonte de la unión fraterna de sus “*hijos*” y “*soldados*”.

“*Nunca más enfrentamientos de hermanos contra hermanos*”, tal vez procura ser un mandamiento refundacional de la Nación –antes “*oriental*”, ahora “*uruguayo*”-, que tiene su fuente de autoridad y legitimidad en el “*padre - jefe*” de la orientalidad y de los orientales y que los uruguayos y las uruguayas –como suele enfatizar el Presidente Vázquez- deben cumplir como buenos “*hijos*” y “*soldados*” que aprecian y respetan la voluntad, que es además “*buena voluntad*” porque su intención es buena, del fundador de la nacionalidad. La refundación de la Nación implica una transformación de los modos de sentir, actuar y pensar polarizados en torno al eje del “*duro destino*” del “*proceso cívico-militar de la dictadura*” en la perspectiva del *pathos*, el *ethos* y el *logos* fraternal de los buenos hermanos que no son “*asesinos del padre*” porque no son “*asesinos del hermano*”, esto es de los hijos –civiles y militares, varones y mujeres- en cuya unión fraterna el “*padre-jefe*” renacerá cada 19 de junio.

El cumplimiento del imperativo “*nunca más enfrentamiento de hermanos contra hermanos*”, legitimado como modo de condenar “*el asesinato del padre*” al condenar “*el asesinato del hermano*” en su forma intencional imperial/dictatorial en el ejercicio del terrorismo de Estado, podría tener el efecto en una eventual “*reconciliación*”, de poner límites al cumplimiento de la justicia por los crímenes cometidos y de los que como es el caso de la “*desaparición forzada de personas*” siguen siendo más de treinta años después, delitos permanentes, implicando por lo tanto, la consolidación de la injusticia en relación al “*crimen de fratricidio*” intencionalmente

cometido, y subsidiariamente al que se comete en la forma estructural constitutiva del “*sistema-mundo capitalista*”.

En cuanto a “*nunca más terrorismo de Estado*”, dice explícitamente sobre el ejercicio ilegítimo de la violencia institucional, que hace a enfrentamientos de radical asimetría en los que el “*crimen de fratricidio*” desde el Estado terrorista se ejerce intencionalmente sobre la población sometida a la arbitrariedad de aquél. “*Nunca más terrorismo de Estado*”, disociada del imaginario artiguista, no procura legitimación en éste, pues el Estado terrorista y su terrorismo de Estado por más que al instalarse y ejercerse hayan procurado legitimarse, no pueden hoy ocultar su radical ilegitimidad. No obstante, de otra manera, “*nunca más terrorismo de Estado*” que señala enfáticamente la figura del “*crimen de fratricidio*” intencional dictatorial/imperial, no incluye al “*crimen de fratricidio*” en la ya señalada forma estructural y no debe olvidarse que las resistencias y rebeliones frente al mismo, fueron determinantes en la emergencia del anterior bajo la figura de la Dictadura de Seguridad Nacional, instalada formalmente a través del golpe de Estado del 27 de junio de 1973 en Uruguay.

El “*nunca más*” que contextualmente puede ser leído como *imperativo categórico de la razón democrática* en los términos de la construcción un orden en el que todos puedan vivir, en el sentido de que aunque el crimen sea posible, en cambio no esté legitimado, construido sobre la referencia de un orden utópico en el que además el crimen no fuera posible; requiere trascender las fórmulas del “*nunca más hermanos contra hermanos*” y “*nunca más terrorismo de Estado*”, emplazándolas en la articulación constructiva entre el imperativo categórico de la razón práctica de Kant y el imperativo categórico de la razón práctica de Marx.

Dice la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*”¹².

Por su parte, expresa Marx: “*La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las relaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, miserable*”¹³.

Si la fórmula de Kant, además del problema de su discernimiento del sentido de “*humanidad*”, no es articulada a las “*relaciones*” a que hace referencia la fórmula de Marx, podría quedar encerrada en el reino de las buenas intenciones. Si identificando adecuadamente la “*humanidad*” en mí mismo o en otro procuro intencionalmente tomarla como fin y no solamente como medio, pero las “*relaciones*” vigentes hacen objetivamente “*del hombre un ser envilecido, esclavizado, miserable*”, muy probablemente más allá de mi “*buena voluntad*” la humanidad habrá sido tomada objetivamente solamente como un “*medio*” y no como un “*fin*”.

Recíprocamente, si siguiendo a Marx, fuera dado en un momento hipotético acabar “*con todas las relaciones en las que el ser humano es un ser envilecido, esclavizado y miserable*”, pero cuando establezco “*relaciones*” con la “*humanidad*” en mi persona o en la de otro suponiendo que la he identificado adecuadamente, la tomo solamente como un “*medio*” y no como

12 M. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Tercera Edición, Colección Austral, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1967, p. 84.

13 K. Marx, “Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en id. *La cuestión judía* (y otros escritos), Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, pp. 67-85, p.77. En lugar de “situaciones” que propone esta traducción, hemos puesto “relaciones” que es la palabra que pone el traductor de este texto incluido en el texto de Erich Fromm, Marx y su concepto del hombre, FCE, México, 1964, p. 230, por entender que hay un matiz que le da otro alcance. Mientras la “situación” puede ser coyuntural, la “relación” pareciera ser más decididamente estructural. Hinkelammert llama la atención sobre este “imperativo categórico” de Marx en su libro, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 314.

un “*fin*”, estaré aportando a la producción de nuevas “*relaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, miserable*”.

El imperativo categórico del querer subjetivo de realizar la humanidad como fin y el imperativo categórico de terminar de hecho con las relaciones humanas objetivamente deshumanizantes, aportan en su conjunción el contenido contextual del *imperativo categórico de la razón democrática* que se expresa a través de la fórmula “*nunca más*”.

En esta conjunción el “*nunca más*” al “*crimen de fratricidio*” incluye con total pertinencia a la modalidad intencional imperial/dictatorial a la que desde distintos movimientos y actores sociales y políticos se refieren cuando enuncian “*nunca más terrorismo de Estado*”, pero también a la modalidad estructural no-intencional, sin cuya transformación en el sentido de “*relaciones*” que no hagan “*del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado y miserable*”, la primera no dejará de ser una amenaza latente.

En relación al “*nunca más*” como *imperativo categórico de la razón democrática* en los términos propuestos, que no pretende sustituir a la fórmula “*nunca más terrorismo de Estado*” emergente desde movimientos y actores sociales y políticos, sino aportar el marco de sus mismas condiciones de posibilidad teóricas y prácticas, solamente resta referirse al “*lugar*” teórico y real en el cual ese imperativo se fundamenta.

El Sujeto frente al Sistema

La “*última instancia*”, esto es el “*lugar*” en que con carácter de fundamento se sostiene el *imperativo categórico de la razón democrática*, local y contextualmente expresado en la fórmula “*nunca más terrorismo de Estado*” por distintos actores y movimientos sociales y políticos, es *el ser humano como sujeto*, que no es sustancia o esencia como en las perspectivas fundantes de la modernidad, ni se reduce a la individualidad del individuo tal como lo expresan y convalidan los relatos de legitimación de su extremo actual.

Se trata de otro sentido de *sujeto* que, ni moderno ni posmoderno, remite a un *sujeto real* que subyace como *trascendentalidad inmanente* a las estructuras, instituciones y sistemas de la modernidad y de la posmodernidad, las que generan por negación, exclusión, victimización, aplastamiento, explotación y dominación, estructurales, institucionales y sistémicas, la “*emergencia*” o “*retorno*” de este *sujeto* que es un “*sujeto reprimido*”.

Siendo *real* y *trascendental* pero al interior de estructuras, instituciones y sistemas, no es por tanto “*a priori*” sino “*a posteriori*”. Justamente en razón de las formas de negación experimentada por no tener lugar en estas estructuras, instituciones y sistemas que lo niegan es que se activa, se manifiesta y eventualmente se organiza.

Esta condición de sujeto, puede identificarse como “*sujeto viviente*”, es por lo tanto básicamente “*sujeto corporal*” de necesidades y su corporalidad implica la “*última instancia*” de la “*producción y reproducción de la vida real*”, lo cual supone las articulaciones constructivas –por cierto complejas y conflictivas– individuo-sociedad y sociedad humana-naturaleza.

Naturaleza y vida humana, “*la tierra y el trabajador*” a que se refería Marx en el texto de *El Capital* que citamos inicialmente, no son solamente “*las fuentes de toda riqueza*”, sino que en sí y en su relación, en tanto trascendentalidad al interior de los modos históricos de producir la riqueza, entre ellos el modo de producción o “*sistema-mundo capitalista*”, constituyen el “*lugar*” –teórico y real– del sujeto.

Dos alternativas extremas se abren desde este lugar para los seres humanos reales y concretos: la del individuo que se pliega a las leyes del sistema, aportando por lo tanto a su reproducción que según lo argumentado atenta contra la “*reproducción de la vida real*” y tendencialmente a la destrucción del mundo, o la de su “*autotransferencia de poder*” en términos de constitución de “*actores*” o “*movimientos*” sociales y políticos, activados y organizados en la

perspectiva de que “*otro mundo es posible*”. Se trata entonces de la afirmación de la historicidad del sujeto.

En esta segunda alternativa, el “*nunca más*” como *imperativo categórico de la razón democrática* encuentra sus mejores posibilidades históricas, que son desde hoy y a futuro, las posibilidades históricas para la sobrevivencia de la humanidad.

DEMOCRACIA, DESARROLLO Y SUSTENTABILIDAD^{1*}

Introducción

Se trata de explorar las relaciones –históricas y teóricas- entre democracia, desarrollo y sustentabilidad, con la finalidad de aportar una perspectiva de análisis a la cuestión de los riesgos del desarrollo y la sustentabilidad.

A los efectos de dar cumplimiento a la finalidad propuesta, se comienza por reflexionar sobre la ecuación de la teoría de la transición de los '80 del siglo pasado en América Latina que afirmaba que la democracia era condición del desarrollo, así como sobre su revisión en el primer lustro del siglo XXI, que postula el desarrollo como condición para impedir que la democracia se vacíe o se vuelva ingobernable.

Sobre el supuesto de que “*desarrollo sustentable*” es un pleonismo, desde que “*desarrollo no sustentable*” no es desarrollo sino su negación, se apunta a discernir los sentidos de democracia y desarrollo manejados en uno y otro contexto y a superar el aislamiento y la pretensión de exterioridad de las esferas de lo político y lo económico que hipotéticamente subyace a dichos sentidos. Esto último supone explicitar sentidos alternativos de democracia y desarrollo que están en la base del discernimiento de aquellos sentidos históricamente dominantes y su pretensión de exterioridad.

Desde la comprensión alternativa integral en clave postkantiana, *democracia sin desarrollo es vacía; desarrollo sin democracia es ciego*, que dice de la trascendentalidad de la democracia al interior del desarrollo, como de la trascendentalidad del desarrollo al interior de la democracia, en la cual están implicadas los ya anticipados modos alternativos de comprensión de la democracia y del desarrollo, se aportan consideraciones en torno a criterios fundantes de sustentabilidad.

Considerando la tesis de la insustentabilidad en el largo plazo de las relaciones capitalistas de producción, señalando la amenaza estructural a la sobrevivencia de la humanidad en ellas implicadas, que condensa el concepto de “*sociedad de riesgo mundial*”, se señalan criterios democráticos integrales de orientación y control frente a los riesgos y amenazas estructurales. Tales son: la “*sociedad de la precaución*” sobre la universalización del “*principio de precaución*” y la “*sociedad en que quepan todos*”, sobre la “*ética del Bien Común*” como “*ética de la*

1 * Versión corregida del texto correspondiente a la ponencia presentada en la Comisión IV “Los riesgos del desarrollo y la sustentabilidad”, en el marco de las Jornadas Uruguayo - Santafesinas, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 19 y 20 de noviembre de 2007.

responsabilidad”, construida desde la “*ciudadanía*” en un ejercicio de realismo político como construcción de lo posible y por lo tanto de sustentabilidad de un orden sustantivamente democrático y del “*desarrollo humano*” y “*a escala humana*” en él implicados, en relación a la utopía de una sociedad sin riesgos.

Sobre la ecuación democracia-desarrollo

En un trabajo publicado en el año 2004 sobre democracia, política y sociedad civil frente a los desafíos del desarrollo, en el marco de una reflexión regional aunque en su caso con especial referencia al caso argentino, Daniel García Delgado, señalaba: “*Dado el impacto de la falta de desarrollo sobre la democracia y la gobernabilidad, cabe cuestionarnos sobre la necesidad de revisar la ecuación de los '80 de la teoría de la transición (O'Donnell, Przeworski), que afirmaba que la democracia era condición del desarrollo. A la luz de la experiencia reciente, sería plausible otro planteo: el desarrollo es la condición para impedir que la democracia se vacíe o se vuelva ingobernable*”².

Prescindiendo de los fundados e interesantes planteos de García Delgado en que se enmarca la anterior afirmación, nos tomamos la libertad de sacarla de ese contexto para reflexionar en torno a ciertos implícitos que están en ella al considerarla aisladamente.

De acuerdo a nuestra lectura, de los señalamientos de García Delgado, surge con claridad que democracia y desarrollo guardan entre sí una relación de exterioridad, pudiendo presumirse además que mientras en ellos la democracia nos remite fundamentalmente a la esfera de lo político, el desarrollo lo hace centralmente a la de lo económico. No afirmamos que esta sea la visión de García Delgado frente a la democracia, el desarrollo y sus relaciones, sino simplemente que es la que puede inducirse –con el margen de error que arriesga tener toda inducción– cuando nos aproximamos, tal como nos lo hemos propuesto, al texto aislado de su contexto.

En el registro de esta lectura, la cuestión de la democracia sería cuestión política por excelencia, mientras que la del desarrollo sería en lo fundamental, cuestión económica. Convalidando en principio las identidades política de la democracia y económica del desarrollo³, en cambio no serían convalidables cuando ellas traducen las identificaciones politicista y economicista respectivamente, que al reducir democracia y desarrollo a aspectos definitorios excluyentes, se pierde la perspectiva de la integralidad de sus identidades⁴, así como de modos más integrales de su articulación.

2 D. García Delgado, “Democracia, Política y Sociedad Civil frente a los desafíos del Desarrollo, con énfasis en el caso argentino”, en *Democracia, Gobernanza y Desarrollo en el Mercosur. Hacia un proyecto propio en el siglo XXI*, (Compiladores: G. de Sierra y M. Bernales Alvarado), UNESCO, CLACSO, Montevideo, 2004, pp. 129-146, p. 131.

3 Suscribimos la identidad política de la democracia negando al mismo tiempo la validez de su identificación politicista que la reduce a “régimen de gobierno”, porque consideramos los sentidos originarios de política (comunidad, poder, construcción de comunidad, construcción del poder de la comunidad) y democracia (poder o gobierno del pueblo). Del mismo modo, cuando afirmamos la identidad económica del desarrollo, es porque tenemos presente el sentido originario de economía (oikos: hogar), que por su referencia al ser humano en comunidad, desacredita la identificación economicista que reduce desarrollo a crecimiento en términos exclusivamente econométricos. La política, la democracia, la economía y el desarrollo legítimamente tales, tienen al ser humano en comunidad o en sociedad, como su sujeto, su objeto y su finalidad.

4 Tomamos la distinción entre “identificación” e “identidad” de las consideraciones que efectúa Helio Gallardo al referirse a los movimientos sociales y la “autoconstitución de sujetos” en el marco de las relaciones de producción vigentes, cuando expresa: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la autoconstitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” (H. Gallardo, *Siglo XXI. Producir un mundo*, Ed. Arlekin, San José, Costa Rica, 2006, p. 115).

En la consideración de democracia, desarrollo y sus relaciones, proponemos entender que la construcción politicista de la democracia y la construcción economicista del desarrollo son “identificaciones in-

En la ecuación de los '80 de la teoría de la transición, la democracia sería la condición del desarrollo, mientras que en la propuesta revisión del 2004 de aquella ecuación, el desarrollo sería la condición “para impedir que la democracia se vacíe o se vuelva ingobernable”.

La aparente exterioridad entre democracia y desarrollo, lleva a una linealidad de tipo causal que va de la democracia al desarrollo en el primer caso y del desarrollo a la democracia en el segundo. Esa exterioridad y esa linealidad de tipo causal entre democracia y desarrollo en los '80 y desarrollo y democracia en el primero lustro del siglo XXI, implican pues el politicismo en la comprensión de la democracia y el economicismo en la comprensión del desarrollo, en uno y otro sentidos de la “transición”.

Sobre transición

No obstante hay un debate teórico que en los '80 del siglo pasado acompañó, reflejó y eventualmente orientó al debate político en los asuntos de la transición democrática o transición a la democracia⁵, lo que supuso pluralidad de teorías, hay en la corriente principal un común denominador que las identifica y que permite expresarse en singular, como lo hace García Delgado, en términos de “*la teoría de la transición*”.

Pero el concepto de “transición” de los '80, que es transición a la “democracia política” tiene una historia previa que refleja otros sentidos de “transición” los cuales no solamente anteceden al que centralmente nos ocupa, sino que aportan a su definición en el grado en que las transiciones en ellos expresadas, no cumplida una y colapsada –por derrota o por fracaso- la otra, acumulan los efectos de su frustración, marcando el sentido, las posibilidades y los límites de la transición en consideración.

Las transformaciones del concepto de “transición” están relacionadas, como muy bien señala Santiago Leiras⁶, a las “preocupaciones temáticas predominantes en la literatura académica”⁷. A título de hipótesis nos permitimos sugerir que esas preocupaciones reflejan en su nivel específico las que van teniendo mayor presencia en la sociedad, por lo que la historia del concepto de transición en la literatura académica latinoamericana es la expresión de las

erciales” que condensan conceptualmente “el carácter del poder autoritario” presente en democracias posautoritarias, que se expresa en los modos de construir una y otro y legitimar su aislamiento, no solamente en el plano político, sino también en el campo analítico hegemónico que lo acompaña con discursos de explicación-legitimación.

Frente a estas identificaciones que tienen un objetivo sentido estratégico en la reproducción y consolidación del “carácter del poder” dominante y de las relaciones de dominación a las que es funcional, la alternativa de la “autoconstitución de sujetos” que implica la mediación de instituciones políticas y económicas, o mejor aún instituciones en la esfera de la economía política, supone el ejercicio de un “carácter del poder” democrático, a través de la superación de las identificaciones vigentes por identidades válidas autoproducidas desde la sociedad, que superen el reduccionismo y aislacionismo y sus efectos de dominación, a través de modos alternativos de ejercer, explicar y legitimar lo económico-político.

5 “Transición democrática” y “transición a la democracia” en la literatura académica de la “teoría de la transición” de los '80, se usan en general indistintamente. No obstante, mientras “transición democrática” pone el acento en el carácter democrático –que habrá que ver como se define- de la transición como pasaje o proceso, “transición a la democracia” pone en cambio el acento en la meta a la cual se arriba como producto de la transición, a la que esta caracteriza como “la democracia”, cuya definición al igual que el carácter “democrático” de la transición es igualmente problemático, más allá del consenso hegemónico político e intelectual politicista. Aún dentro de esta perspectiva hegemónica no parecería posible una transición a “la democracia” como meta, que no fuera al mismo tiempo una transición “democrática” como proceso de pasaje de una situación no democrática a otra de identidad democrática.

6 S. Leiras, “Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?”, en J. Pinto (Compilador), Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades, Universidad de Buenos Aires, Oficina de Publicaciones, Ciclo Básico Común, Buenos Aires, 1996, pp. 169-175.

7 Ibid., p. 169.

transiciones históricas reales en las sociedades latinoamericanas⁸, las cuales en tanto aparecen en escena no son de cumplimiento inevitable sino posible y, como ya hemos anticipado, las dos primeras transiciones –y con ella los dos primeros sentidos del concepto “*transición*”- históricamente dadas y posibles, no alcanzaron la realización de sus objetivos. En cuanto al tercer sentido de “*transición*” y a la transición real a la que el mismo se refiere, el que haya o no logrado sus objetivos, merece más de una discusión.

Un primer sentido, conceptual y real de “*transición*” se instala “*durante las décadas del '50 y el '60, signadas por el tema del desarrollo y la modernización, transición significaba el paso de un tipo de sociedad tradicional o dual, a una sociedad moderna de carácter industrial*”⁹.

Un segundo sentido, cobra cuerpo “*a partir de la década del '60, en forma combinada con el anterior o, directamente en su reemplazo, el tema recurrente es el de la revolución o del cambio estructural global, donde el concepto de transición estaba íntimamente asociado al paso del capitalismo al socialismo*”¹⁰.

Leiras nos llama la atención sobre el común denominador de ambos sentidos de “*transición*” en lo que se refiere a la cuestión del *régimen político*: “*En ambas problemáticas, la del desarrollo o la modernización, y de la revolución o transición al socialismo, el tema del régimen político aparece subordinado a, y como reflejo de las transformaciones globales de la sociedad*”¹¹.

Finalmente el tercer sentido de “*transición*”, correspondiente a la “*teoría de la transición*” de los '80: “*Durante la década del '70 y '80 –la que algunos autores denominan la tercera oleada de los regímenes democráticos-, el tema central es el de la democracia política: por un lado, se privilegia el problema del régimen político, es decir, el de las mediaciones institucionales entre estado y sociedad civil, lo que significa el abandono del análisis a partir de leyes estructurales que fijan una necesidad histórica de evolución social y el privilegio de lo político, de la creatividad política y de la capacidad de creación histórico-colectiva. Por otra parte, aparece la idea de la sociedad como un espacio donde no hay un actor privilegiado que encarne un proyecto, sino como un sistema de actores*”¹².

Reflexionemos sobre estos sentidos de “*transición*” y sus relaciones.

El primer asunto que llama nuestra atención en relación al tema de que el presente trabajo se ocupa, es que se trata de la “*transición*” de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, por lo que la transición en sí misma consiste en el *desarrollo* o la modernización de las sociedades latinoamericanas consideradas como un todo. Para esa modernización se procuró la industrialización como palanca del desarrollo y en esa perspectiva se implementó el modelo de sustitución de importaciones con eje de referencia en el mercado interno, que luego de un impulso inicial alcanzó -en buena medida en relación a las dimensiones del mismo-, antes o después, su estancamiento. De acuerdo a esto, las sociedades latinoamericanas globalmente

8 Es oportuno aquí recordar la tesis de Marx en el “Prólogo” de la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859: “...la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización” (C. Marx, “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955, 339-343, p. 341). En términos del asunto que estamos tratando, de ser correcta la tesis considerada, implicaría que los sucesivos sentidos de “*transición*” y por lo tanto las metas u “objetivos” en ellas perseguidos se plantean en el que tal vez sea el nivel más abstracto de la conciencia posible –el del pensamiento académico-, porque los mismos son histórico -socialmente posibles, lo cual no quiere decir, de necesaria realización.

9 Ibid., p. 169.

10 Ibid., p. 169.

11 Ibid., p. 169.

12 Ibid., pp. 169-170.

consideradas no superaron su condición de subdesarrollo, y la modernización trunca que construyeron derivó en la configuración de sociedades híbridas¹³ en que conviven tensionalmente la sociedad tradicional y la sociedad moderna, y si se quiere también la sociedad posmoderna, como extremo último de la modernidad¹⁴.

La crisis del modelo de desarrollo en la década de los sesenta implicó el comienzo de la crisis del Estado social de bienestar en el grado y modo en que el mismo se había podido configurar en la región.

En ese contexto y con el triunfo de la revolución cubana en 1959, en la década de los sesenta el concepto de “transición” o bien sumará al de “desarrollo” el de “revolución”, o bien este último se impondrá frente al anterior desplazándolo totalmente y se tratará ahora de una *transición revolucionaria* en lugar de una *transición desarrollista*, en la que los objetivos de la modernización y la industrialización serán desplazados por el cambio estructural radical implicado en la superación del *capitalismo* en el *socialismo*. Si la anterior transición ponía el acento en la profundización del desarrollo de las *fuerzas productivas*, la que tiene su epicentro en la revolución cubana, pondrá el énfasis en la transformación de las *relaciones de producción*. El desarrollo de las fuerzas productivas que el modelo de desarrollo capitalista revelaba que era incapaz de realizar, tal vez sería posible desde relaciones de producción socialistas, aunque estas últimas parecían ser fundamentalmente un fin en sí mismo, no obstante poder ser también un medio para aquél. La estimación de los éxitos y fracasos de la revolución cubana en sus casi cincuenta años de existencia, pasa en buena medida por la consideración de en dónde pone el acento de sus objetivos últimos, o en el desarrollo de las fuerzas productivas o en la transformación de las relaciones de producción en un registro socialista.

Por otra parte, a escala continental y tal vez con epicentro en el 11 de septiembre de 1973 en Santiago de Chile, es que la “transición” como “revolución” socialista en el sentido de transformación de las relaciones capitalistas de producción en relaciones socialistas de producción, fracasa y/o es derrotada, por lo que en términos de “transición” y de incumplimiento de sus objetivos, fue como llover sobre mojado: ni sociedades desarrolladas, industrializadas y modernas¹⁵, ni sociedades con relaciones de producción que no impliquen explotación del hombre por el hombre. A escala continental, en lugar de la revolución socialista, la revolución contrarrevolucionaria capitalista, neo-conservadora y neo-liberal, que profundiza las relaciones capitalistas de producción de manera tal que la explotación del hombre por el hombre se transforma para las grandes mayorías en sobre-explotación o en exclusión.

Pero en el modelo monetarista de *crecimiento* que se instaló –dictaduras de seguridad nacional mediante- en el Cono Sur en particular y en América Latina en general, desplazando los modelos y el concepto de *desarrollo*, por cierto tampoco desarrolló las fuerzas productivas regionales sino que más bien coadyuvó a profundizar su subdesarrollo al privilegiar el capital mercantil y financiero frente al capital productivo e industrial, implementando un modelo o proyecto capitalista para la región, insustentable en términos de la propia lógica del capitalis-

13 Hacemos nuestra la categoría de hibridez con que Néstor García Canclini ha marcado el debate de la identidad cultural de América Latina, en el libro que tiene el rango de un clásico contemporáneo en los estudios culturales latinoamericanos: N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.

14 Compartimos la caracterización de la posmodernidad como “modernidad in extremis” que implica la profundización y totalización excluyente de los ejes anti-emancipatorios, anti-universalistas y nihilistas que en la modernidad están en tensión con aquellos emancipatorios, universalistas y optimistas con los que ella se identifica preferentemente. La tesis de la posmodernidad como “modernidad in extremis” está desarrollada por F. J. Hinkelammert en “Frente a la cultura de la Post-Modernidad proyecto político y utopía”, en id. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1991, pp.83-101.

15 La lógica de la revolución capitalista en el mundo dependiente es de profundización de la modernización sin modernidad.

mo desde que la fuente de creación de valor tiende a cero en cuanto que los intereses privados sumados tienden a alejarse del interés general del capital¹⁶. Se trata de una profundización del capitalismo en los términos de la lógica del interés privado sobre el motor de la relación costo-beneficio en perspectiva fragmentaria cortoplacista, que profundiza la crisis del capitalismo porque tiende a herir de muerte al interés general del capital, lo que puede percibirse al adoptar el punto de vista de la totalidad en el mediano y largo plazo.

El capitalismo queda entonces embretado entre la profundización de la perspectiva fragmentaria cortoplacista de inversión mercantil y financiera, que es la profundización del conflicto de intereses entre los intereses privados y el interés general del capital que implica la profundización de la crisis del capitalismo como sistema, o la recuperación y promoción del desarrollo y profundización del interés general del capital por el retorno de la esfera especulativa a la esfera productiva e industrial en la subordinación de los intereses privados a este interés general del capital, cuya contraparte constitutiva en cuanto sistema de producción de riqueza, desde que su motor es la ganancia por sobre la satisfacción de necesidades humanas universales y plurales, es la destrucción exponencial de las fuentes de la riqueza: la vida humana y la naturaleza¹⁷.

La profundización de la racionalidad capitalista en la línea del interés general del capital, en la medida en que tiende a evitar la crisis del sistema, profundiza en cambio la crisis de las condiciones no calculadas de posibilidad del sistema –la vida humana y la naturaleza– o de cualquier otro sistema posible, desde que el *interés general del capital* no coincide con el *interés común de la humanidad*, por lo que la alternativa para la humanidad estará en someter al primero al criterio del segundo: será tal vez *transición al postcapitalismo* que muchos proponen identificar como *socialismo del siglo XXI*¹⁸.

En cuanto a la afirmación de Leiras según la cual en ambas transiciones “*el tema del régimen político aparece subordinado a, y como reflejo de las transformaciones globales de la sociedad*”, es de interés introducir desde nuestra perspectiva alguna precisión. Por un lado, probablemente es adecuado afirmar que el “*régimen político*” como “*tema*” de la “*literatura académica*” respectiva, seguramente se presenta en la señalada relación de subordinación. Independientemente de ello, nos permitimos señalar que el “*régimen político*” en lo que hace a su sentido último o a su “*espíritu*” no puede comprenderse sino en su relación a la totalidad estructural respecto de la cual es funcional o disfuncional. Por lo tanto la “*literatura académi-*

16 Escribe Wim Dierckxsens: “Las relaciones mercantiles y monetarias son relaciones sociales que constituyen una base fundamental para el funcionamiento del capitalismo. No obstante, estas relaciones mercantiles y monetarias en sí mismas, y el trabajo que implican, no crean riqueza. (...) Para la empresa privada podrá ser más productivo obtener sus ganancias en la esfera financiera que en la productiva, y de esta forma acrecentar su capital individual. Sin embargo, viendo las cosas a nivel de la totalidad, el refugio progresivo del capital en la esfera improductiva no contribuye a acrecentar la riqueza. (...) Una inversión progresiva en esta esfera puede conducir a un estancamiento económico o incluso a una contracción económica. Por ello, en momentos de inversión improductiva progresiva resulta claro el distanciamiento entre el interés privado sumado y el interés general del capital” (W. Dierckxsens, Los límites de un capitalismo sin ciudadanía, Cuarta edición ampliada, DEI, San José, Costa Rica, 1998, pp. 36-37).

17 Esta es la tesis de Marx en El Capital, de elocuente actualidad: “Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (C. Marx, El Capital. Crítica de la Economía Política, Tomo I, quinta reimpression, FCE, México, 1972, pp. 423-424).

18 W. Dierckxsens, La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2006.

ca” respondería adecuadamente en su finalidad de explicar el “régimen político” al ponerlo en relación con la estructura y sus transformaciones, si por tal cosa se entienden “*las transformaciones globales de la sociedad*”. Dicha “*literatura académica*” –o Leiras en su lectura de la misma–, incurriría a nuestro juicio en una trascendentalización ilegítima de la estructura, al reducir al “régimen político”, sus permanencias y cambios a la condición de “reflejo” de aquella¹⁹. Dicho de otra manera, explicar o comprender el “régimen político” implica considerarlo en su efectiva –compleja y dialéctica– condición superestructural en la “estructura”: ni se comprende o explica en un supuestamente autónomo registro de lo político, ni como pretendido “reflejo” de la estructura; ni en una reducción politicista ni en una de carácter economicista.

Consideremos finalmente el tercer sentido de “transición” y con él la tercera transición, que es la que focaliza la “*teoría de la transición*” de los ’80, que se emplaza en el marco de la tesis de “*la tercera ola*” de las democratizaciones de Huntington²⁰, cuyo objetivo es el cambio de “régimen de gobierno”, de la dictadura a la democracia. Otras lecturas posteriores de la “*teoría de la transición*” de los ’80 son confirmatorias de la de Leiras²¹, por lo que puede convenirse razonablemente en la adecuación de la misma a la comprensión de la “transición” en aquél contexto, y efectuar a partir de la misma algunas consideraciones reflexivas y críticas.

Privilegiar la “*democracia política*” como objeto de análisis de la “*literatura académica*” dominante en la década de los ’80 en América Latina, privilegiar el “régimen político” entendido como sistema de “*mediaciones institucionales entre estado y sociedad civil*”, implicando ello “*el abandono del análisis a partir de leyes estructurales que fijan una necesidad histórica de evolución social y de privilegio de lo político, de la creatividad política y de la capacidad de creación histórico-colectiva*”, ha consistido a nuestro juicio en un explicable esfuerzo de liberar el análisis de los constreñimientos estructuralistas del economicismo, pero que ha derivado en una pretendida autonomía de instituciones políticas que no obstante ser concebidas como mediadoras “*entre estado y sociedad civil*” parecen haber dejado de serlo entre la esfera de la organización social (relaciones socio-políticas) y la de la producción (relaciones de producción): con el agua de la bañera tal vez se ha arrojado al niño. Por superar los constreñimientos del economicismo, se incurrió en los del politicismo.

La alternativa analítica al reduccionismo economicista estructuralista que niega la historicidad por la postulación de “*leyes estructurales que fijan una necesidad histórica de evolución social*”, no debe consistir inevitablemente en la desconexión de instituciones políticas y actores políticos de las condiciones estructurales, que no son condiciones de “necesidad”, sino de “posibilidad” e “imposibilidad”.

Lógicas políticas de instituciones y actores que se afirman y perciben con independencia de las condiciones estructurales de “posibilidad” e “imposibilidad”, o bien en el ejercicio de su “*creatividad política*” como “*capacidad de creación histórico-colectiva*” podrán encontrarse abruptamente con los límites impuestos por la “imposibilidad” estructural, en la hipótesis de que el ejercicio de esa creatividad tuviere una orientación no – intencional objetivamente anti-estructural o anti-sistémica, con efectos del “*choque*” imprevistos e imprevisibles, o bien se

19 La trascendentalización ilegítima por la cual el “régimen de gobierno” sería un “reflejo” de la estructura, se explica a nuestro juicio por una equívoca lectura que ve una relación lineal y mecánica entre infraestructura y superestructura, allí en donde Marx señala una relación compleja y dialéctica entre estructura y superestructura: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social” (C. Marx, “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955, pp. 339-343, pp. 340-341).

20 S. Huntington, *La tercera ola*. La democratización a finales del siglo XX, Paidós, Buenos Aires, 1995.

21 C. Lesgart, *Usos de transición a la democracia*. Ensayo, ciencia y política en la década de los ’80, Homo Sapiens Ediciones, Santa Fe, Argentina, 2003.

tratará, también no – intencionalmente, de una “*creatividad*” funcional a la estructura, por lo que no chocará con los límites de la “*imposibilidad*”, de manera tal que la política como arte de lo posible, lo será en términos de lo estructuralmente posible, con lo cual sus ejercicios de creatividad, libertad e historicidad, lo serán al mismo tiempo de reproducción y legitimación estructural.

A nuestro juicio, la “*teoría de la transición*” de los ’80 instala el segundo de los escenarios teóricamente posibles señalados. La transición a “*la democracia*” tiene lugar sin que se hayan alcanzado los objetivos de la transición a la modernidad de los ’50-’60 ni los de la transición al socialismo de los ’60-’70. Democracia sin modernidad ni socialismo, esto es: democracia cuya creatividad histórica implica objetivamente legitimar, reproducir y consolidar la heteronomía de la modernización sin modernidad, así como las relaciones capitalistas de producción, aquellas que socavan compulsivamente las fuentes de toda riqueza: la vida humana y la naturaleza, y “*que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, miserable*”²².

Si el objetivo de la “*transición*” de los ’80 es a “*la democracia*”, reducida la misma a “*régimen de gobierno*”, a la luz de la historia transcurrida en América Latina en general y en el Cono Sur en particular hasta la actualidad, no puede menos que reconocerse que se trata de una transición exitosa, que a diferencia de las anteriores se ha cumplido.

Los sentidos y alcances previstos de esta transición y la plasmación de los mismos en los hechos serían además, una confirmación de la tesis de Marx en el Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859, que ya consideráramos: “...*la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización*”²³. Simplemente que para el caso, marcan lo acotado de los objetivos que “*se pueden alcanzar*” desde que “*se dan*” o “*se están gestando, las condiciones materiales para su realización*”: democracia solamente como régimen de gobierno, cuyas condiciones materiales de posibilidad y sentido son: sin modernidad y sin socialismo, esto es sin autonomía y sin transformación de las relaciones “*que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado y miserable*”.

El éxito de la transición a “*la democracia*” así entendida, realizada y consolidada, tiene como su otra cara el fracaso de la construcción de la democracia como un orden en el cual todos puedan vivir, en el sentido en que aunque el crimen o el asesinato sean posibles no estén en cambio legitimados, porque la legitimación, reproducción, consolidación, profundización y totalización de las relaciones capitalistas de producción que constituye condición de posibilidad y sentido de la “*transición*” a “*la democracia*” de los ’80 que deriva en las actuales democracias postransicionales, es de un modo de producción que “*sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*”, que se fundamenta en “*relaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado y miserable*”, por lo que no hacen del ser humano “*el ser supremo para el hombre*”, sino que objetivamente producen *asesinato*

22 Escribe Marx es su Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las relaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, miserable”, en K. Marx, *La cuestión judía* (y otros escritos), Planeta Agostini, Barcelona, 1992, pp. 67-85, p. 77. En lugar de “situaciones”, como propone esta traducción, hemos puesto “relaciones” que es la palabra que pone el traductor de este texto incluido en el libro de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1964, 230, por encontrarse también dentro de la semántica del término en el idioma original y por implicar un matiz que le da otro alcance. Mientras la “situación” puede ser coyuntural o puntual, la “relación” parecería ser más decididamente estructural. Franz Hinkelammert llama la atención sobre este “imperativo categórico” de Marx en su libro, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 314.

23 C. Marx, “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política” en C. Marx y F. Engels, *ibid.*, p. 341.

o crimen estructural –aquél que se comete sin intención- respecto del cual “*la democracia*” como “*régimen de gobierno*” no obstante procure intervenir para minimizar sus efectos con políticas sociales asistenciales focalizadas²⁴, tal vez no pueda evitar oficiar como una mediación institucional con efectos de legitimación no intencional.

En la clave de externalidad y linealidad que nos hemos permitido inducir en el texto de García Delgado, esta cuestión se traduce como la percepción de la amenaza de que “*la democracia se vacíe o se vuelva ingobernable*”. Tanto la amenaza de vacuidad como de ingobernabilidad percibidas, dicen acerca del carácter ambiguo o aparente del éxito de la transición de los ’80. Consolidar la democracia en el mediano o largo plazo implicará superar democráticamente ambas amenazas, para lo cual se hace necesario recrear tanto el desarrollo como la democracia, así como sus relaciones.

¿Qué democracia? ¿Cuál desarrollo?

Para que la democracia no se vacíe ni se vuelva ingobernable, sin dejar de ser una democracia procedimental, debe construirse y afirmarse como *democracia sustantiva*.

“*Democracia sustantiva*” como expresión, implica una adjetivación o apellido para la “democracia” como concepto, que se justifica plenamente en una perspectiva alternativa al sentido común hegemónico, el cual pretende que *la* democracia no admite ni adjetivaciones ni apellidos, los que no harían más que distorsionar sus atributos esenciales; que ella está extendida y legitimada como nunca antes, y que se caracteriza por ser la mejor forma de gobierno teóricamente concebida e históricamente realizada.

Además de que la idea de la democracia sin apellido no se sostiene en los propios términos de su concepción desde que implica el apellido “*sin apellido*”²⁵; la dogmática imposición de “*la democracia*” como expresión que no afecta lo esencial de la idea, estaría imponiendo hoy como sentido común hegemónico, la reducción de la democracia a sus aspectos procedimentales vigentes con la complementaria exclusión y legitimación de sus aspectos sustantivos ausentes.

Aún en la hipótesis de que pudiera aceptarse la reducción de la democracia a su dimensión política y dentro de esta ser considerada exclusivamente como forma de gobierno, no debería convalidarse la visión juricista y politicista de esta dimensión política, en la que el *cómo* se gobierna ha desplazado del centro de referencia de *ala* identidad democrática a *quién* gobierna²⁶. Se consolidaría en esta perspectiva reduccionista una identidad procedimental, por la cual la democracia no sería “*gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*”, ni tendría en esa definición su idea reguladora. Más bien, parece alejarse de ella, acompañando el proceso de fragmentación, deconstrucción y *nihilización* del pueblo que se ha venido operando en el proceso cultural de la posmodernidad, en el marco de la transición de la matriz estado-céntrica a la matriz mercado-céntrica y que hoy articula de manera determinante al espacio global, así como a los espacios regionales, nacionales y locales.

“*Democracia sustantiva*” implica la dimensión política de la democracia liberada de los constreñimientos politicistas y juricistas. En ella, *quién* gobierna es la clave de referencia de

24 G. Vilas, De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo (notas para una perspectiva macro), CIIH-UNAM, mimeo., México, 1994.

25 Escribe Franz Hinkelammert: “La democracia sin apellido, tiene este apellido: sin apellido” (F. J. Hinkelammert, Democracia y Totalitarismo, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, p. 228.).

26 J. Nun, Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?, FCE, Buenos Aires, 2000.

la identidad democrática de *cómo se gobierna*²⁷. La “*democracia sustantiva*” en su dimensión política implica el poder del pueblo, de manera tal que la representación es mediación legítima en tanto responde a la última instancia de las orientaciones del soberano articulado en lógicas participativas y deliberativas, plurales e incluyentes, en las que la convalidación de la diversidad no implica la de las asimetrías.

La “*democracia sustantiva*” no se reduce a su dimensión política, sino que incluye también a las dimensiones económico-social, cultural y ecológica. De esta manera, “pueblo” que como referente de sustantividad democrática en la dimensión política, puede implicar una homogeneización de la diversidad de condiciones económicas, sociales y culturales de los individuos, grupos o comunidades que lo constituyen, debe ser discernido a la luz del reconocimiento, respeto y satisfacción de las necesidades humanas universales y diversas de los miembros de ese universo diverso en términos de dignidad.

El reconocimiento, respeto y satisfacción de estas necesidades, se traduce como reconocimiento, respeto y afirmación de los derechos humanos. Siendo toda democracia “*la realización de un régimen de derechos humanos*”, la “*democracia sustantiva*” será aquella en la cual los derechos humanos de los seres humanos considerados en su dimensión universal y concreta de seres corporales naturales, constituyen la última instancia o criterio para todos los derechos y por lo tanto para la democracia.

Ello supone la afirmación respeto de la naturaleza como sujeto de derechos, condición de afirmación de los seres humanos como sujetos de derechos, en tanto seres naturales y corporales. La reproducción del circuito humanidad-naturaleza es la condición necesaria de un orden en el que todos puedan vivir, mientras que la radicalización de los riesgos que puedan llevar la crisis de esta racionalidad reproductiva hacia el límite del colapso, podría implicar que la vida humana no sea posible en el futuro.

La dimensión ecológica tiene pues el carácter de condición trascendental o de posibilidad para la reproducción de un orden democrático, pero siendo condición necesaria, no es en cambio condición suficiente, atentos especialmente a la eventual trascendentalización ilegítima desde lo natural no humano a lo humano, de lógicas darwinistas de sentido profundamente antidemocrático.

La afirmación de los derechos de todos y cada uno de los seres humanos actuales y futuros en su condición de seres naturales y corporales y por tanto de la naturaleza no-humana y de su adecuada relación con ella que es su condición de posibilidad, implica la mediación de los derechos civiles y políticos, de los derechos económicos y sociales, de los derechos culturales, que deben ser reconocidos, respetados y afirmados de modo sostenido y sustentable en la realización de una “*democracia sustantiva*”.

Históricamente los derechos civiles y políticos que hacen centralmente a la dimensión jurídico-política de la democracia, remiten al *propietario-ciudadano* como figura de lo humano construida por el proyecto burgués. Tanto la violación de los derechos civiles y políticos como su totalización, implican la violación de los derechos del ser humano como sujeto natural y corporal. No hay pues “*democracia sustantiva*” cuando la democracia se reduce a ser la realización del régimen de derechos del proyecto de la emancipación burguesa totalizados; pero tampoco puede haberla sin su presencia mediadora para el reconocimiento, respeto y afirmación de los derechos del ser humano como ser corporal y natural.

27 José Martí aporta en este sentido la fórmula de la democracia participativa universal incluyente: “La razón de todos en las cosas de todos no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de los otros” (J. Martí, “Nuestra América” (1891), en id. Obras Escogida, en tres tomos, Tomo II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, pp. 480-487, p. 484.

Los derechos económicos y sociales o de segunda generación, se han reivindicado frente a la totalización de los derechos civiles y políticos o de primera generación. Los derechos culturales o de tercera generación –que son de personas, grupos y comunidades- se reivindican frente a la homogeneización implicada en la totalización de los de primera y segunda generación.

La construcción de una “*democracia sustantiva*” sustentable y sostenida, requiere elaborar las mediaciones y tensiones de las dimensiones jurídico-política, económico-social y cultural de la democracia, que se definen en relación a sus respectivos derechos humanos –que como “*generaciones*” se suceden, coexisten y tienen conflictos- sobre la fundamentación última del ser humano como ser natural y corporal en todas y cada una de sus expresiones diversas y no excluyentes, como perspectiva alternativa de un universalismo concreto.

No obstante kantianamente, podría afirmarse que “*democracia sustantiva*” sin “*democracia procedimental*” es ciega y que “*democracia procedimental*” sin “*democracia sustantiva*” es vacía, más allá de Kant debe reconocerse que lo sustantivo es el criterio o última instancia para lo procedimental.

Esta última relación que señalamos entre “*democracia sustantiva*” y “*democracia procedimental*”, puede a nuestro juicio trascendentalizarse legítimamente a la relación entre *desarrollo y democracia*. No obstante, para no legitimar un modelo de desarrollo que resulte ser condición de posibilidad y sentido de un orden en el que el crimen o asesinato esté legitimado como eventualmente puede haber acaecido con los modelos de desarrollo que se han sucedido desde 1945, debe aclararse *cuál desarrollo* puede ser aquél del que pueda afirmarse sin correr el *riesgo antidemocrático*, que pueda por lo tanto tener la condición de criterio o última instancia para la democracia, a los efectos de que la misma no se vacíe ni se torne ingobernable.

Siguiendo a John Mc. Kay²⁸, Antonio Elizalde, luego de haber reflexionado sobre la equívocidad y polisemia del término “*desarrollo*”, enumera los distintos modelos de desarrollo que han sido dominantes a partir de 1945 cuando al final de la Segunda Guerra Mundial se aceptó que el desarrollo es un derecho de los pueblos. Ellos son: el modelo de la Modernización, la teoría de la Dependencia, el modelo de las Necesidades básicas, la propuesta del Ajuste estructural, los modelos de Articulación, la Internacionalización del capital, la Antimodernización, el Desarrollo de las raíces populares básicas, el Ajuste con rostro humano, el Desarrollo sostenible²⁹.

Independientemente de no repasar aquí analíticamente los diversos modelos de desarrollo señalados u otros que pueden identificarse desde otras propuestas clasificatorias; a los efectos de nuestra reflexión sobre *democracia, desarrollo y sustentabilidad*, tiene sentido focalizar la noción de “*desarrollo*” a los efectos de precisar su significado y discernirla convenientemente de la de “*crecimiento*”, para lo cual hacemos nuestras las consideraciones de Elizalde: “*El concepto de desarrollo, con su connotación de sustentable, requiere ser disociado de la noción de desarrollo entendido como crecimiento, concepción esta producto de la Ideología del Progreso y del Paradigma Cartesiano. ¿En qué radica la diferencia fundamental entre ambas nociones? El desarrollo-crecimiento entendido como progresión ilimitada, supone la posibilidad siempre abierta a expandir los horizontes, dado el desconocimiento de las limitaciones sistémicas. Se piensa que, a las limitaciones que puedan irse presentando en el proceso de crecimiento, constantemente se les encontrará alguna forma de superación, por medio de la manipulación de alguna de las variables involucradas. El nuevo concepto reconoce la*

28 J. Mc. Kay, El modelo de desarrollo, en Revista Desarrollo N° 20, Madrid, 1991. Citado por Antonio Elizalde, “Desarrollo”, en Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales (Coordinador Académico: R. Salas Astrain), Volumen I, UCSH, Santiago de Chile, 2005, pp. 153-166, p. 154.

29 A. Elizalde, *ibid.*, p. 154.

*existencia de límites o umbrales, los cuales una vez transgredidos generan inevitablemente situaciones catastróficas o de desplome de los sistemas de desarrollo*³⁰.

En 1945 se hizo explotar la primera bomba atómica y dada la magnitud de la hecatombe que produjo, se generó inmediatamente la conciencia por los riesgos para la sobrevivencia de la humanidad del desarrollo científico-tecnológico en la carrera armamentista, que de modo explícito es al mismo tiempo *desarrollo de las fuerzas productivas materiales y desarrollo de las fuerzas destructivas materiales*³¹.

No es casual que finalizada la guerra, con fuerte protagonismo de esa agresión atómica en la determinación de esa finalización, reconfigurado del orden internacional en el mundo de la Guerra Fría, el *desarrollo* fue concebido y promovido, según recordamos, como *un derecho de los pueblos*³². No obstante, la carrera armamentista en el mundo bi-polar de la Guerra Fría fue tal vez el eje principal del desarrollo científico-tecnológico, que hizo visible como nunca antes el protagonismo de la ciencia y la tecnología en su condición de fuerzas productivas materiales, aunque la lógica de la competencia que implica toda carrera en la que cada competidor quiere superar a sus adversarios llegando antes a la meta, en el caso de la carrera armamentista, llegar antes a la meta implica lograr las más eficaces capacidades de destructividad en relación a diferentes hipótesis de conflicto, por lo que *más productividad es más destructividad y más destructividad es más productividad*: la vitalidad del sistema potencia las amenazas de muerte a nivel planetario sobre la humanidad, tal es la amenaza del riesgo atómico, que no obstante cierta distensión de la mano del fin de la Guerra Fría, vuelve hoy a presentarse en el debate mundial, sea como amenaza real, sea como amenaza construida imaginariamente sobre datos de la realidad para legitimar el monopolio u oligopolio de la capacidad de destrucción atómica por parte de quienes lo tienen, en nombre de la defensa de la paz.

Pero en 1972, el informe del Club de Roma sobre los *límites del crecimiento* pone en la escena pública un riesgo de una naturaleza muy diferente a la que hizo visible la bomba atómica de 1945: *“...en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento que salió a publicidad en 1972. Los límites del crecimiento expresaron de una manera nueva la redondez de la Tierra, su carácter de globo. Otra vez la Tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados,*

30 A. Elizalde, *ibid.*, p. 161.

31 Señala Franz Hinkelammert sobre la significación de la explosión de la bomba atómica en 1945, en lo relativo a la generación de una conciencia de responsabilidad global por el planeta: “En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora solo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron, no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo las había separado” (F. J. Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEL, 2ª edición, San José, Costa Rica, 1998, p. 263.).

32 No ya las personas solamente, sino los pueblos son considerados y se consideran sujetos de derechos.

*estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil lo ético se unieron en una única experiencia*³³. Se trata estrictamente de la amenaza estructural o sistémica implicada en relaciones mercantiles totalizadas y globalizadas que han reducido el *desarrollo* a *crecimiento* económico, con el resultado visible de que la meta por definición inalcanzable del crecimiento económico para las economías de los países individualmente considerados y la meta del crecimiento planetario global de la economía, no hace sino potenciar por el deslumbramiento de un crecimiento posible siempre mayor, la destrucción de la vida humana y la naturaleza que son las fuentes de ese crecimiento, cuya relación con el mismo es *humanidad y naturaleza para el crecimiento, en lugar de crecimiento para la humanidad y la naturaleza*.

Luego de haber reconocido el *derecho al desarrollo* como un *derecho de los pueblos* al fin de la Segunda Guerra Mundial, con lo que tal vez la invocación del *derecho de los pueblos* aparece legitimando desde los '70 una lógica del *crecimiento competitivo* que ocupa por reducción del lugar del *desarrollo*, en el que el *derecho de los pueblos* se transfiere al *capital* y al *mercado* como efectivos *sujetos de derechos*, despojando a los *pueblos* en cuyo nombre procuran legitimarse, de la perspectiva de su desarrollo en función de sus necesidades humanas plurales y universales, tiene lugar desde los '80 el desarrollo de la biotecnología, profundizando la amenaza y el riesgo estructural.

En algunas percepciones, este riesgo o amenaza radica en la vigente *concepción de la cientificidad*: *“Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica –el tratamiento del objeto mediante su parcialización– hizo aparecer una amenaza al globo que a de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad”*³⁴.

No obstante, otros perciben que el problema no radica en las biotecnologías en sí mismas, sino en la lógica de la competencia y la ganancia de las relaciones capitalistas totalizadas y globalizadas con el protagonismo de los intereses de las transnacionales privadas: *“...el problema no es “la biotecnología” en sí misma, sino “la biotecnología de las multinacionales”;* *y una parte de este problema es que la biotecnología de las multinacionales tiende a convertirse en toda la biotecnología. La aprobación en el Parlamento Europeo –el 12 de mayo de 1998– de una directiva sobre patentes biotecnológicas que es básicamente una norma para la privatización de la vida no constituye sino la penúltima y muy significativa ilustración de esta tendencia de fondo.*

Lo que está pasando en años recientes con la ingeniería genética me parece suficientemente grave: tecnologías con un tremendo potencial de impacto social, ecológico y cultura, susceptibles de alterar más o menos radicalmente casi cada aspecto de nuestras sociedades, nuestros ecosistemas, nuestros cuerpos y nuestras vidas, se están introduciendo rapidísimamente en los ámbitos más diversos bajo la presión de un puñado de empresas transnacionales, sin un análisis suficiente de los riesgos, sin el debate social imprescindible, desactivando o ignorando los controles democráticos, y en muchos casos contrariando la voluntad expresa de los ciudadanos y ciudadanas (en sondeos de opinión o foros consultivos de diversa natu-

33 F. Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica, 1998, pp. 263-264.

34 F. Hinkelammert, *ibid.*, p. 264.

raleza). *Convierten la biosfera entera – nuestros cuerpos dentro de ella- en un gigantesco laboratorio, y en tal proceso nos imponen riesgos que nos parecen inaceptables*”³⁵.

En todo caso, la percepción de que el riesgo está en la propia concepción de científicidad implicada en las biotecnologías, en tanto que a la fragmentación o segmentación característica del método de las ciencias empíricas le añaden el ingrediente de la transformación del objeto de conocimiento como parte constitutiva del proceso de conocimiento mismo y no ya como una eventual transformación *ex post*, o la de que el riesgo no está en las biotecnologías sino en la lógica de los intereses de las transnacionales a los que parecieran de hecho reducirse las mismas biotecnologías, no se oponen sino que se complementan con total convergencia en una fundada percepción estructural -no meramente coyuntural o accidental- de amenaza o riesgo: “*la biotecnología de las multinacionales*” no hace sino sobredeterminar “*la propia percepción de la científicidad*” que incluye la transformación en el mismo proceso de conocimiento.

Como alternativa a los modelos de desarrollo implicados en la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna y al de *desarrollo* reducido a *crecimiento*, que acompañó a la transición del capitalismo de bienestar social al capitalismo mercantil neoliberal y a la pretensión de consolidación, por pretendida imposibilidad de alternativas, aparecen perspectivas de “*Otro Desarrollo*”, “*Desarrollo Humano Auto Sustentable*” y “*Nuevo Desarrollo*”, que alcanzan una tal vez última definición en las tesis del “*Desarrollo a Escala Humana*”.

El *Desarrollo a Escala Humana* implica sostener enfáticamente que: “*Sólo un estilo de desarrollo orientado a la satisfacción de las necesidades humanas puede asumir el postergado desafío de hacer crecer a toda la persona y a todas las personas. Sólo la creciente autodependencia en los diversos espacios y ámbitos puede enraizar dicho desarrollo en el Continente Latinoamericano. Sólo el ineludible respeto a la diversidad de los innumerables mundos que habitan en el ancho mundo de América Latina garantiza que esa autonomía no se confine al jardín de las utopías. Sólo el fomento y la articulación de estas diversidades en un proyecto político democrático, descentrador y descentralizador puede potenciar los recursos sinérgicos indispensables para la decantación de un desarrollo a la medida del ser humano*”. (...) “*El Desarrollo a Escala Humana no excluye metas convencionales como crecimiento económico para que todas las personas puedan tener un acceso digno a bienes servicios. Sin embargo, la diferencia respecto de los estilos dominantes radica en concentrar las metas del desarrollo en el proceso mismo del desarrollo. En otras palabras, que las necesidades humanas fundamentales pueden comenzar a realizarse desde el comienzo durante todo el proceso del desarrollo; o sea, que la realización de las necesidades no sea la meta, sino el motor del desarrollo mismo. Ello se logra en la medida en que la estrategia de desarrollo sea capaz de estimular permanentemente la generación de satisfactores sinérgicos*”. (...) “*Integrar la realización armónica de necesidades humanas en el proceso de desarrollo significa la oportunidad de que todas las personas puedan vivir ese desarrollo desde sus comienzos, dando origen así a un desarrollo sano, autodependiente y participativo, capaz de crear los fundamentos para un orden en el que se pueda conciliar el crecimiento económico, la solidaridad social y el crecimiento de todas las personas de la persona toda*”³⁶.

El criterio de las *necesidades humanas* su *satisfacción* en un sentido *universal sin exclusiones* (“*todas las personas*” y también “*los innumerables mundos*”) e *integral no excluyente* (“*toda la persona*” y cada mundo diverso en su integralidad), no un ser humano a la medida

35 J. Reichmann, *Transgénicos: el haz y el envés. Una perspectiva crítica*, Catarata, Madrid, 2004, pp. 46-47.

36 M. Max Neef, A. Elizalde y M. Hoppenhayn, “*Desarrollo a Escala Humana: Una opción para el futuro*”, Número Especial de Development Dialogue, Cepaur y Fundación Dag Hammarskjöld, Uppsala, 1986. Citado por A. Elizalde, “*Desarrollo*”, *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales* (R. Salas Astrain, Coodinador Académico), Volumen I, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, pp. 163-164.

del desarrollo sino *un desarrollo a la medida del ser humano*, el cumplimiento de las metas desde el inicio y en toda la duración del proceso de modo tal que la *satisfacción de las necesidades* sea motor actual, no bajo la forma de promesa de futuro, la sinergia entre satisfacción de necesidades y desarrollo, en un proceso de desarrollo procedimental y sustantivamente democrático, son las señas de identidad pues, del concepto de Desarrollo a Escala Humana. Procedimentalidad y sustantividad democrática son condiciones necesarias de la sustentabilidad del desarrollo.

Democracia, desarrollo y sustentabilidad: la cuestión del riesgo

La ya señalada tesis de Marx, “...*la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*”, enuncia con un siglo y medio de anticipación, los lineamientos de la que hoy se identifica como “*sociedad de riesgo mundial*”³⁷.

En efecto, en esta tesis Marx no se pronuncia sobre las crisis cíclicas del capitalismo ni sobre una eventual crisis terminal, sino solamente sobre los efectos destructivos del capitalismo sobre “*las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*” esto es la naturaleza y la vida humana, lo cual en el largo plazo, de verificarse, es sin lugar a dudas una mala noticia para el capitalismo, pero fundamentalmente lo es para la humanidad y la naturaleza amenazadas del riesgo de colapso.

Instalados en la “*sociedad de riesgo mundial*” se abren dos caminos extremos: o la resignación fatalista a los designios de una modernización sin modernidad frente a la cual no hay alternativas, o la recuperación resignificada de la modernidad para la reorientación de la modernización, de la mano de “...*una segunda Ilustración mediante la cual se abran nuestra comprensión, nuestros ojos y nuestras instituciones a la inmadurez culpable de la primera civilización industrial y de los grandes peligros que trajo al mundo*”³⁸.

Según algunas lecturas como la de Ulrich Beck, quien postula esta “*segunda Ilustración*”, esta posibilidad alternativa, no pasa por la superación del capitalismo, sino apenas por la capacidad de dar respuestas a la globalización por la recuperación del lugar función de la política, mediante el discernimiento de las falacias del globalismo³⁹.

De acuerdo a otras lecturas como la de Wim Dierckxens, en el contexto de “*los límites de un capitalismo sin ciudadanía*”⁴⁰ se trata de “*una alternativa con ciudadanía*”⁴¹ que implica en última instancia una “*transición hacia el postcapitalismo*” cuya identidad será la del “*socialismo del siglo XXI*”⁴².

Para posiciones críticas, como la de Franz Hinkelammert en algunos de sus planteos más radicales, se trata de la superación del capitalismo, pero también de la occidentalidad, lo que implica la perspectiva de un cambio civilizatorio, también de la modernidad en su registro de modernización, entendida como la peor forma de occidentalidad, y de la postmodernidad entendida como modernidad *in extremis*⁴³.

37 U. Beck, “Sociedad de riesgo mundial: se abre la jaula de la modernidad”, ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 141-144.

38 U. Beck, *ibid.*, p. 143.

39 U. Beck, *ibid.*

40 W. Dierckxens, Los límites de un capitalismo sin ciudadanía, Cuarta Edición Ampliada, DEI, San José, Costa Rica, 1998.

41 W. Dierckxens, “Hacia una alternativas con ciudadanía”, *ibid.*, pp. 163-186.

42 W. Dierckxens, La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2006.

43 F. J. Hinkelammert, La fe de Abaham y el Edipo Occidental, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, 1991.

Elaborar y discutir estos distintos énfasis alternativos es seguramente de gran interés, pero ahora parece alcanzarnos con recuperar convergencias en lo relativo al escenario de “*la sociedad de riesgo mundial*” que no se alinean en la perspectiva de la “*resignación fatalista*”, sino que apuntan a una transformación de la modernización sin modernidad en el sentido emancipatorio de un universalismo concreto.

Un cambio cultural en las líneas de innovación en ciencia, tecnología y desarrollo, a los efectos de la reducción o eliminación de los riesgos en la implementación de las mismas podría pasar por someterlas al “*principio de precaución*”, el que “*presupone y fomenta cinco ‘virtudes’ específicas*:

.Responsabilidad: al iniciar una actividad nueva, recae sobre el iniciador la carga de la prueba de demostrar que no hay vía alternativa más segura para lograr lo que ha de lograrse.

.Respeto: en condiciones de riesgo grave, se impone la actuación preventiva para evitar daños, incluso si no existe una certidumbre científica total de las relaciones causa-efecto.

.Prevención: existe el deber de ingeniar medios que eviten daños potenciales, más que buscar controlarlos y “gestionarlos” a posteriori.

.Obligación de saber e informar: existe el deber de comprender, investigar, informar y actuar sobre los potenciales impactos; no cabe escudarse en la ignorancia.

*Obligación de compartir el poder: democratización de la toma de las decisiones en relación con la ciencia y la tecnología*⁴⁴.

Para Reichmann, implementar el Principio de Precaución, de manera tal que la “*Sociedad de la Precaución*” desplaze a la “*Sociedad del Riesgo*”, sería más que un cambio cultural, un cambio civilizatorio desde que el principio no se aplicaría a los proyectos de ciencia y tecnología, y en particular a los de biotecnología de los que él especialmente se ocupa, sino que trascendería a los sistemas socioeconómicos en la perspectiva de su ecologización, es decir de la compatibilidad con la racionalidad reproductiva de la naturaleza –incluyendo en ella a la humanidad– a futuro: “*Ecologizar nuestros sistemas socioeconómicos exige pasar de esta civilización, la “sociedad del riesgo”, a la “sociedad de la precaución*”⁴⁵. En esa línea de argumentación, Reichmann es convergente con la tesis de Marx que hemos enunciado, cuando señala: “*La economía capitalista –y sobre todo este tipo de capitalismo de las transnacionales llamado “neoliberal”– es estructuralmente contraria al principio de precaución. Para que la acumulación de capital no se detenga y la empresa propia tenga éxito en un entorno competitivo, hay que lanzar nuevos productos y servicios al mercado lo más rápida ampliamente posible. Tanto las pruebas de seguridad como las demoras en la comercialización son costes que esa trunca y miope racionalidad económica aconseja evitar. Por eso, existe una constricción estructural a seguir lanzando imprudentemente a la biosfera procesos y productos peligrosos, como hemos venido haciendo a lo largo de la era industrial.*

Estamos creando monstruos. Pero los que más deberían preocuparnos quizá no sean los monstruos biológicos, que también –como las plantas transgénicas con semillas estériles producidas por tecnología “*terminator*”–, sino los monstruos económico-sociales como la empresa Monsanto, cuyas semillas transgénicas (o bien semillas de otras empresas producidas con patentes de Monsanto) están sembradas (...) en el 90 por ciento de los cultivos comerciales transgénicos.

La biosfera no debe transformarse en un laboratorio de alto riesgo; los seres humanos no debemos ser tratados como conejillos de indias por unas pocas empresas transnacionales ávi-

44 J. Tickner, “A commonsense framework for operationalizing the precautionary principle”, Paper presentado en la Wingspread Conference on Strategies for Implementing the Precautionary Principle, Racine, 23 al 25 de enero de 1998. Citado por J. Reichmann, *Transgénicos: el haz y el envés. Una perspectiva crítica*, Catarata, Madrid, 2004, p. 258.

45 J. Reichmann, *ibid.*, p. 274.

das de recoger beneficios y de consolidar su poder con un dominio oligopólico sobre la mayor porción posible de la cadena alimentaria”⁴⁶.

Más allá del “principio de precaución” y la “sociedad de la precaución” aunque muy probablemente incluyéndolas, se presentan en perspectiva alternativa a los riesgos del desarrollo como crecimiento, la “ética del Bien Común” como “ética de la responsabilidad” y la “sociedad en la que quepan todos”.

¿En qué consiste el Bien Común?: “El Bien Común consiste en el hecho de que las personas o los grupos que componen una sociedad tienen intereses que no pueden ser reducidos a la suma de los intereses individuales”⁴⁷.

La ética del mercado implica suponer que, maximizando todos y cada uno de los competidores en el mercado la realización de su interés individual, “mano invisible” mediante, realizan al mismo tiempo el interés común, por lo que ella sería la ética del Bien Común.

La concepción sobre el Bien Común que aquí asumimos, se ocupa de distinguir o más aún de señalar la incompatibilidad entre la “ética del mercado” y la “ética del Bien Común”. La suma de los intereses individuales privados no equivale al Bien Común. Más bien, esa falsa creencia, genera la buena conciencia en la competencia por la realización del interés individual privado, que tendría así una doble legitimación: realizar el interés individual y al mismo tiempo sin contradicción, realizar el interés común.

En realidad la “ética del mercado” a través de su eje de sentido en la realización del interés individual privado, constituye una ética de principios que pretendiendo realizar el Bien Común en realidad no hace sino negar su realización posible: obrar bien, es decir, ser el mejor competidor posible respetando las reglas del mercado –la propiedad privada y los contratos–, dejando el resultado en manos del mercado, que supuestamente será universalmente óptimo, desde que es el mejor asignador de recursos. Esta ética de principios no es sino la versión secularizada de una visión dominante del cristianismo tal como la fórmula Max Weber: “El cristiano obra bien deja el resultado en manos de Dios”⁴⁸. Los excluidos del mercado no son más que víctimas de sus propios pecados por no haber obrado bien frente al Dios-Mercado, por lo tanto no son víctimas de este.

Entendido el “Bien Común” como aquello que trasciende la suma de los intereses individuales privados, -la naturaleza y la vida humana- y que es condición de posibilidad de los mismos, frente a la ética de principios que pretendiendo realizar el Bien Común, no hace sino tornar imposible ese horizonte de sentido, la efectiva afirmación del Bien Común se hace posible en la perspectiva de la ética del Bien Común como una “ética de la responsabilidad” por los efectos de la acción humana, individual, colectiva o institucional, intencional o no intencional.

La afirmación del Bien Común supone la afirmación de la vida humana y la naturaleza y de su racionalidad reproductiva. Esta afirmación no niega *a priori* ningún modelo de democracia o de desarrollo. Proporciona el criterio para la aceptación de cualquier modelo de democracia o de desarrollo, esto es para cualquier tipo de sociedad: “una sociedad en la que quepan todos”. El criterio es la compatibilidad con la racionalidad reproductiva de la vida humana y la natura-

46 J. Reichmann, *ibid.*, pp. 275-276.

47 Ph. Engelhard, *L’Homme Mondial: Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, Ed. Arléa, 1996, 459, citado por W. Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, Cuarta Edición Ampliada, DEI, San José, Costa Rica, 1998, pp. 29-30.

F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 250.

48 Ph. Engelhard, *L’Homme Mondial: Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?* Ed. Arléa, 1996, p. 459, trad. y cit. por W. Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, Cuarta Edición Ampliada, San José, Costa Rica, 1998, pp. 29-30.

48 F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 250.

leza: no avanza *a priori* ningún modelo de buena vida, apenas el criterio de que la realización de la buena vida de unos no debe impedir la realización de la buena vida de otros.

Si no hay tal compatibilidad, la pretendida democracia no lo será en su sentido sustantivo pues implicará, sea la posibilidad, sea la legitimación del crimen estructural y el pretendido desarrollo no será sustentable, por lo tanto no será desarrollo, desde que implicará la reproducción o eventual profundización del riesgo estructural.

La ciudadanía, constituyendo su identidad desde su referencia al sujeto como trascendencia al interior de la vida real (sujeto de necesidades) y superando sus identificaciones promovidas por el mercado (súbdito, propietario, elector, consumidor), es quien parece comenzar a afirmarse a través del ejercicio de esta “*ética de la responsabilidad*”, en el marco del *topos* del “*capitalismo sin ciudadanía*”, en relación a la *utopía* de una sociedad sin riesgos.

CONSIDERACIONES FINALES

Como ya se adelantara en la Introducción, al cabo del camino recorrido a lo largo de los diecinueve capítulos, no obstante lo objetivado en el texto y tal vez precisamente por ello, quedan abiertos los distintos asuntos plateados, así como las problemáticas relaciones entre los mismos.

Así se visualiza respecto de filosofía latinoamericana, democracia y derechos humanos, para comenzar por nombrar a los que en su formulación articulada dan título al libro, como con los otros abordados en el conjunto de la exposición. Enunciados sumariamente: filosofía y sociedad, campo intelectual, campo cultural y campo del poder, filosofía y humanismo, perspectiva antropocéntrica y antropocentrismo, moralidad y eticidad, ética de principios y ética de la responsabilidad, solidaridad y racionalidad, sujeto, democratización y globalización, sujeto y estructura (sistema, instituciones), la constitución del sujeto, derechos humanos y dimensiones de la democracia, dimensiones política, económica, social, cultural, ecológica, histórica, utópica, nacional, local, regional e internacional de la democracia, el pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales en la construcción de la democracia, la construcción de lo público y de la ciudadanía en las democracias posautoritarias y postransicionales, transiciones y postransición, el sistema internacional del siglo XXI entre el terrorismo de Estado y democracia, democracia e integración, seguridad mercantil y derechos humanos, “nunca más” como imperativo categórico de la razón democrática, democracia, desarrollo y sustentabilidad.

Todas las aproximaciones a estos asuntos y sus relaciones, presentadas en la exposición se estiman en principio adecuadas, razonables y plausibles, y se entiende que a partir de ellas siempre son posibles aproximaciones mayores, así como diferentes, probablemente complementarias con las aquí ensayadas. La adecuación, razonabilidad y plausibilidad pretendidas, ya puestas a prueba en las presentaciones originales de los textos, se vuelven a poner a prueba ahora como conjunto para quienes han aceptado la propuesta de leer el libro. Los contenidos del mismo habrán de ser puestos a prueba en nuevas instancias de exposición y debate, a través de actividades de enseñanza y de extensión, como aporte a los debates sobre el mundo en que vivimos y sobre criterios y orientaciones para el que podríamos o deberíamos procurar construir, procurando recoger observaciones y críticas que permitan reformular, profundizar y continuar las tareas de investigación cuyos resultados han quedado expuestos.

La constitución del sujeto, dada su condición categorial fundante, es un asunto que está fuertemente vigente en la agenda del pensamiento crítico y su abordaje histórico, analítico,

sistemático y crítico para alcanzar mayor y mejor definición, justifica de suyo un proyecto de investigación.

Del mismo modo, un abordaje con similares características de los derechos humanos, procurando aportar en términos de una teorización que entre nosotros parece haber estado ausente, en estrecha vinculación con la historia nacional y regional en el contexto mundial, así como con desarrollos teóricos en términos de filosofía antropológica, que hacen relación con las cuestiones del humanismo, el antropocentrismo, la moralidad, la eticidad, la solidaridad y la racionalidad que el libro aborda, parece definir otra línea de investigación necesaria y posible.

El tema de las dimensiones de la democracia, en el que se ha avanzado respecto del Cono Sur en lo regional y del Uruguay en lo nacional, pareciera ser una propuesta fecunda de investigación en términos de una historia y teoría crítica de la democracia con capacidad de respuesta y de propuesta, desde el país en relación a sí mismo, a la región y al mundo, frente a la visión schumpeteriana hegemónica que congela la cuestión de la democracia en su nivel procedimental a nivel teórico y frente al eventual mito de la democracia y sus efectos históricos en la perspectiva de la construcción de una democracia sustantiva, en los ámbitos mencionados e interrelacionados.

El tema de las transiciones, de la sociedad tradicional a la moderna, del capitalismo al socialismo y de la dictadura a la democracia, de sus relaciones y tensiones, y el tema de la postransición, en lo que hace al desarrollo, a lo público y a la integración, supone un abordaje de la temática que trasciende los límites de la teoría de la transición de los '80 y de la proyección de los mismos en la "transición democrática". Ahí hay un asunto de visible interés para el desarrollo de la perspectiva histórico-crítica, que en el presente libro apenas se esboza.

El papel cumplido por el pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales en la construcción de la democracia en la transición en Uruguay (1985-1989) y que podría luego ampliarse hasta el 2005, -año en que con la llegada por primera vez de la izquierda al gobierno por la vía electoral podría tal vez hablarse de una transición en el sistema de partidos-, que el libro recoge en su formulación como proyecto colectivo y del que ya ha habido algún avance, puede seguir aportando en la perspectiva de la historia de las ideas algunas respuestas a las preguntas que se ha formulado, que probablemente implicarán alternativas en la comprensión de nuestra historia más reciente, enriqueciendo el debate sobre la misma.

En referencia al que el libro identifica como "imperativo categórico de la razón democrática", elaborando una conjunción posible entre las fórmulas en términos de imperativos categóricos de la razón práctica de Kant y Marx al abordar analítico-crítico-normativamente la cuestión del "nunca más", aparece como perspectiva de investigación estrictamente filosófica, la de una "crítica de la razón democrática", que al suponer muy elevados niveles de conocimiento, elaboración y abstracción, no obstante perfilarse como un proyecto de investigación en sí mismo posible, parece desbordar las capacidades estimables de realización.

En todo caso, la propuesta de una "crítica de la razón democrática" puede ser tomada como el horizonte que ha orientado algunos pasos de investigación y reflexión y podría orientar muchos más en los términos de un proyecto factible.

Tal vez en última instancia, los temas, o -mejor aún- los problemas del sujeto y su constitución, de los derechos humanos, de las dimensiones de la democracia y del imperativo categórico de la razón democrática, son todos ellos horizontes reguladores de proyectos factibles, en relación a los cuales, la "crítica de la razón democrática" podría oficiar como el horizonte que condensa todos esos horizontes.

La factibilidad del desarrollo de estas líneas de interés bajo la forma de proyectos, -al menos en alguno de sus asuntos-, dependerá del eventual involucramiento de investigadores e in-

investigadoras, que asumiéndolas autónomamente, aporten analítico-crítico-constructivamente a su elaboración, procurando nuevas preguntas y también algunas respuestas.

En lo personal, los desarrollos que aquí terminan, no han hecho sino reforzar el interés y el compromiso con esas líneas de investigación, que se estiman válidas y vigentes.

- AAVV, *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976.
- AAVV, “El concepto de derechos humanos”, en *Cuadernos*, Segunda serie N° 1, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Montevideo, 1986.
- AAVV, *Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela 2005*, Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad y Ministerio de la Cultura, Caracas, 2006.
- Acosta, Yamandú, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2003.
- (Segunda edición: Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, México, 2006).
- Acosta, Yamandú, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005.
- Acosta, Yamandú, “El Orden Público en la construcción jurídico-política de la modernidad”, en *Orden Público*, Anuario N° 3, Área Socio-Jurídica, Facultad de Derecho, Universidad de la República, FCU, Montevideo, 2007.
- Acosta, Yamandú, “Huellas sartreanas en la inteligencia filosófica en América Latina: Zea, Roig y Hinkelammert”, en (P. Vermeren y R. Viscardi, compiladores) *Sartre y la cuestión del presente*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2007.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Para comprender el mundo actual. Una gramática de larga duración*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”, La Habana, (impreso en Bogotá), 2003.
- Ainsa, Fernando, *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2004.
- Ainsa, Fernando, “La utopía de la democracia en Uruguay. Entre la nostalgia del pasado y el desmentido de la historia”, en J. De la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Anderson, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1986.
- Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963.
- Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1983.
- Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo, 1987.

- Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.
- Arocena, Rodrigo, “Conjeturas sobre el “déficit democrático” en América Latina”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, N° 22, Montevideo, 2005.
- Arocena, Rodrigo, “Nuevo desarrollo y profundización de la democracia”, en J. De la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Arpini, Adriana, “Categorías sociales y razón práctica: una lectura alternativa”, en *id.*, (compiladora), *América latina y la moral de nuestro tiempo: estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1997.
- Barbagelata, Aníbal Luis, *La democracia*, FCU, Montevideo, 1985.
- Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001.
- Bayce, Rafael, “Utopía humanista, Mercosur e interculturalidad”, en J. De la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Blengio Valdés, Mariana, “La interpelación de los derechos humanos en veinte años de democracia”, en G. Caetano (Dirección), *20 años de Democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples*, Taurus, Ediciones Santillana, Montevideo, 2005.
- Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Para una teoría general de la política*, FCE, México, 1991.
- Borón, Atilio, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, CLACSO, FCE, 2000.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude, *La reproducción*, Editorial Laia, Barcelona, 1977.
- Brunner, José Joaquín, “Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile 1973-1982”, FLACSO, Documento de Trabajo N° 151, Santiago de Chile, 1982.
- Caetano, Gerardo, “Marco histórico y cambio político en dos décadas de democracia. De la transición democrática al gobierno de la izquierda (1985-2005)”, en *Id.* (Dirección) *20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples*, Taurus, Ediciones Santillana, Montevideo, 2005.
- Caetano, Gerardo y Rilla, José Pedro, *Breve historia de la dictadura*, CLAEH-EBO, Montevideo, 2006.
- Capovilla da Luz Ramos, Eloisa Helena, “De Golbery a Lula: olhares sobre a redemocratização no Brasil”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Castro Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros S.A., Barcelona, 1996.
- Cavarozzi, Marcelo, “Más allá de las transiciones a la democracia”, en *Revista Paraguaya de Sociología*, N° 80, Asunción, 1991.
- Ceceña, Ana Esther, “Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista”, en J. Seoane y E. Taddei (compiladores) *Resistencias mundiales: de Seattle a Porto Alegre*, CLACSO, Buenos Aires, 2001.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana ‘después’ de la filosofía de la liberación”, en *La filosofía en América*, (Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía), Caracas, SVF, Vol. 1, 1979.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983. (Tercera Edición, corregida y aumentada: FCE, México, 2006).

- Cerutti Guldberg, Horacio, “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, en *Concordia* N° 15, Frankfurt, 1989.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Influencia del krausismo en México”, en *id. et al. El krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Ebert, Madrid, 1989.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Filosofía de Nuestra América, UNAM – Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Filosofar para la liberación: quehacer intelectual y resistencia”, en M.E. Bernales Alvarado y V. Flores García (Compiladores), *La ilusión del buen gobierno*, UNESCO, MOST, Montevideo, 2004.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Claps, Manuel Arturo, “La Historia de las ideas como historia de las ideologías”, en *La filosofía en América* (Trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía), Tomo I, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas, 1979.
- Chomsky, Noam, *Estados canallas: el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, Barcelona, 2001.
- de Melo Lisboa, Armando, “Solidaridad”, en A.D. Cattani (organizador) *A outra economia*, Veraz, editores, Porto Alegre, RS, 2003.
- de Sierra, Gerónimo, “¿Hacia dónde va el estado uruguayo? : concentración de poder y democracia”, en *id.* (Compilador), FCU, CIEDUR, Montevideo, 1987.
- de Sierra, Gerónimo, “Democracia, Desarrollo y Mercosur: tres caras de un desafío integral”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- de Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores, Ediciones UniAndes, Universidad de Los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1998.
- de Sousa Santos, Boaventura, *Reinventar la Democracia. Reinventar el Estado*, CLACSO, Buenos Aires, 2005.
- Devés Valdés, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, Tomo I, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000.
- Devés Valdés, Eduardo, *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, Tomo II, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Devés Valdés, Eduardo, *Las discusiones y las figuras de fin de siglo. Los años 90. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, Tomo III, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.
- Dierckxsens, Wim, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1997.
- Dierckxsens, Wim, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 4ª ed. ampliada, San José, Costa Rica, 1998.
- Dierckxsens, Wim, *La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI*, Monte Ávila Editores latinoamericana, Caracas, 2006.
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, UAM, UNAM, México, 1998.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI Editores, México, 2006.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

- Elizalde, Antonio, “Desarrollo”, en R. Salas Astrain (Coordinador académico) *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Volumen I, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Fernández, Estela, “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en A.A. Roig (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 1995.
- Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- Flax, Javier, *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.
- Flisfisch, Ángel, *La política como compromiso democrático*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, FEPAL, Buenos Aires, 1985.
- Fornet Betancourt, Raúl, “La filosofía de la liberación”, en *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, ICE Universidad de Barcelona, 1987.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica, 1994.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Aproximaciones a José Martí*, Concordia Monographien, Aachen, 1998.
- Gallardo, Helio, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en Revista *Pasos*, núm. especial 3, San José, Costa Rica, 1992.
- Gallardo, Helio, “Notas sobre la sociedad civil”, en Revista *Pasos*, N° 57, San José, Costa Rica, 1995.
- Gallardo, Helio, *Siglo XXI. Militar en la izquierda*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2005.
- Gallardo, Helio, *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2006.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.
- García Delgado, Daniel, “Democracia, Política y Sociedad Civil frente a los desafíos del Desarrollo, con énfasis en el caso argentino”, en G. De Sierra y M. Bernal Alvarado (Compiladores), *Democracia, Gobernanza y Desarrollo en el Mercosur. Hacia un proyecto propio en el siglo XXI*, UNESCO-CLACSO, Montevideo, 2004.
- Gillespie, Ch., Goodman, L., Rial, J. y Winn, P., *Uruguay y la democracia*, 3 vols., EBO, Montevideo, 1985.
- Guariglia, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI: ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- Held, David, *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- Held, David, *Modelos de democracia*, Alianza ensayo, 2ª ed., Madrid, 2001.
- Hinkelammert, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1981.
- Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990.
- Hinkelammert, Franz J., *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990.
- Hinkelammert, Franz J., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1991.
- Hinkelammert, Franz J., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995.
- Hinkelammert, Franz J., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1998.
- Hinkelammert, Franz J., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003.
- Hinkelammert, Franz J., *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, Costa Rica, 2003.
- Hinkelammert, Franz J., “La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de la Globalización”, en Revista *Pasos* N° 117, San José, Costa Rica, 2005.
- Hinkelammert, Franz J., “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”, en Revista *Pasos* N° 130, San José, Costa Rica, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Tomos I y 2, Altaya, Barcelona, 1994.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998.

- Huntington, Samuel, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires, 1995.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Losada S.A., 5ª ed., Tomo I, Buenos Aires, 1967.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Colección Austral, Espasa Calpe, Tercera edición, Madrid, 1967.
- Kusch, Rodolfo, “Geocultura del hombre americano”, en *Estudios Latinoamericanos* N° 18, García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.
- Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- Lalande, André, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, El Ateneo, 2ª edición, Buenos Aires, 1966.
- Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Lechner, Norbert, *Obras escogidas*, tomos 1 y 2, Colección pensadores latinoamericanos, Lom, Santiago de Chile, 2006.
- Leiras, Santiago, “Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?”, en J. Pinto (Compilador), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*, O.P., C.B.C., Universidad de Buenos Aires, 1996.
- Lesgart, Cecilia, “El tránsito teórico de la izquierda intelectual en el Cono Sur de América Latina. ¿Reforma moral e intelectual” o liberalismo político?”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 16, Madrid, 2000.
- Lesgart, Cecilia, *Usos de transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década de los '80*, Homo Sapiens Ediciones, Santa Fe, Argentina, 2003.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Altaya, Barcelona, 1994.
- López Velasco, Sirio, *Ética de la liberación (oiko-nomia)*, CEFIL, Campo Grande-Mato Grosso do Sul (Brasil), 1995.
- López Velasco, Sirio, “La ética argumentativa de la liberación, el Corredor y el cambio social en Brasil y Uruguay”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Magallón Anaya, Mario, *La democracia en América Latina*, CCYDEL, UNAM, Plaza y Valdés, México, 2003.
- Magallón Anaya, Mario, “La democracia en América Latina como problema”, en *Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas*, CCYDEL, UNAM, México, 2005.
- Mallo, Susana, “Construcciones de ciudadanía desde el Río de la Plata”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, N° 22, Montevideo, 2005.
- Mallo, Susana, “Las instituciones y la democracia: ¿Hacia una ruptura de la cultura dominante?”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Martí, José, “Nuestra América”, en *id. Obras Escogidas*, 3 Tomos, Tomo II, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.
- Martorelli, Horacio, *Transición a la democracia*, EBO, Montevideo, 1984.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *id. Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955.
- Marx, Carlos, “Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”, en *id. y F. Engels, Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1955.
- Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, FCE, quinta reimpresión, Tomo I, México, 1972.
- Marx, Carlos, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en *id. La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.
- Mires, Fernando, *El discurso de la naturaleza. Ecología y política*, DEI, San José, Costa Rica, 1990.

- Mires, Fernando, *El fin de todas las guerras. Un estudio de filosofía política*, Lom, Santiago de Chile, 2001.
- Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- Mo Sung, Jung, “Sujeto como trascendencia al interior de la vida real”, en E. Fernández y J. Vergara (Editores), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, Editorial Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2007.
- Moreira, Constanza, “Mercosur, Democracia y Desarrollo. Una mirada desde la coyuntura política regional reciente”, en G. De Sierra y M. Bernal Alvarado (Compiladores), *Democracia, Gobernanza y Desarrollo en el Mercosur. Hacia un proyecto propio en el siglo XXI*, UNESCO-CLACSO, Montevideo, 2004.
- Moulian, Tomás, *Chile actual. Anatomía de un mito*, Arcis Universidad, Lom, Santiago de Chile, 1997.
- Muñoz, Marisa, “El lugar del sujeto en la propuesta teórica de Arturo A. Roig”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Navarro Jiménez, Guillermo, *Geopolítica imperialista. De la “Doctrina de los dos hemisferios” a la “Doctrina imperial” de George W. Bush*, Ediciones Zittra, Quito, 2004.
- Nun, José, *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- Paternain, Rafael, “Entre la globalización y la desigualdad”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, N° 22, Montevideo, 2005.
- Perelli, Carina y Rial, Juan, *De mitos y memorias políticas*, EBO, Montevideo, 1986.
- Pérez Zavala, Carlos, “Por una democracia a nuestra medida”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- PNUD, *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A., Lima, 2004.
- Quiroga, Hugo, “Ciudadanía y democracia. La tensión entre libertad e igualdad en América Latina”, en B. Riutort (Coordinador), *Icaria*, Barcelona, 2007.
- Rabotnikof, Nora, “El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas”, en F. Quesada (Editor), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 13, Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995.
- Rama, Germán, *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*, Arca, Montevideo, 1989.
- Ramaglia, Dante, “Alcances de la crítica de la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Rebellato, José Luis y Ubilla, Pilar, *Democracia, Ciudadanía, Poder. Desde el proceso de descentralización y participación popular*, Nordan Comunidad, Montevideo, 1999.
- Reichmann, Jorge, *Transgénicos: el haz y el envés. Una perspectiva crítica*, Catarata, Madrid, 2004.
- Rico, Álvaro, “La dictadura, hoy”, en A. Marchesi, V. Markarian, Á. Rico y J. Yaffé (Compiladores) *El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2004.
- Rico, Álvaro, *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2005.
- Rico, Álvaro, “Metáforas sociales y democracia política en el Uruguay pos-dictadura”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Rico Bovio, Arturo, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, Cuadernos de Joaquín Moritz, México D.F., 1990.
- Rico Bovio, Arturo, *Teoría corporal del derecho*, Filosofía de nuestra América, Universidad Autónoma de Chihuahua- Miguel Angel Porrúa, México D.F., 2000.

- Roig, Arturo Andrés, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, en *Anuario Latinoamericano*, N° 10, UNAM, México, 1977.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- Roig, Arturo Andrés, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, FLACSO, Quito, 1984.
- Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987.
- Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 1993.
- Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001.
- Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta, Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2002.
- Roig, Arturo Andrés, *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, 2003.
- Roig, Arturo Andrés, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en H. Cerutti Guldberg y R. Páez Montalbán (Coordinadores) *América Latina: Democracia, Pensamiento y Acción. Reflexiones de utopía*, CCYDEL, UNAM, Plaza y Valdés, México, 2003.
- Roig, Arturo Andrés, “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Roitman Rosenmann, Marcos, *Las razones de la Democracia en América Latina*, Siglo XXI, 2ª ed., México, 2006.
- Rossal, Marcelo, *Ritos y mitos políticos. Una mirada antropológica del campo político uruguayo*, Lapzuz, Montevideo, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993.
- Sala, Lucía, “La contienda por la democracia”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Sala, Lucía, “Democracia: un tema prioritario en América Latina”, en N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos (Coordinadoras), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, UNAM, México, 2006.
- Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959.
- Sambarino, Mario, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas, 1980.
- Sambarino, Mario, “Sobre la imposibilidad de fundar filosóficamente una ética latinoamericana”, en *Ponencias al I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1981.
- Samour, Héctor, “Democracia y globalización desde América Latina”, en *Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas*, CCYDEL, UNAM, México, 2005.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1947.
- Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Cátedra UNESCO de Filosofía, IDEA, Embajada de España, Caracas, 1998.
- Serna, Miguel, “El malestar ciudadano con el reformismo uruguayo de los noventa”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, N° 22, Montevideo, 2005.
- Serna, Miguel, “De la sociedad civil a la integración social del Mercosur”, en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos), *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.
- Serrano Caldera, Alejandro, *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*, Editorial Hispamer, Managua, 2004.

- Strasser, Carlos, *Democracia & Desigualdad. Sobre la "democracia real" a fines del siglo XX*, CLACSO, Asdi, Buenos Aires, 1999.
- Tablada, Carlos y Dierckxsens, Wim, *Guerra global, resistencia mundial y alternativas*, Editorial de Ciencias Sociales, 2ª ed. , La Habana (impreso en Colombia), 2004.
- Vaz Ferreira, Carlos, "Cuestiones de palabras y cuestiones de hecho", en *id. Lógica viva*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la república Oriental del Uruguay, Tomo IV, Montevideo, 1963.
- Vilas, Guillermo, "De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo (Notas para una perspectiva macro)", CIIH, UNAM, México, 1995.
- Villavicencio, Susana, "Ciudadanía y civilidad: acerca del derecho a tener derechos", en B. Riutort (Coordinador) *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Icaria, Barcelona, 2007.
- Vuskovic Rojo, Sergio, "Está cambiando la dirección del viento en América Latina", en J. de la Fuente y Y. Acosta (Coordinadores académicos) *Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Ediciones UCSH, Santiago, Chile, 2005.
- Weffort, Francisco, *¿Cuál Democracia?*, FLACSO, San José, Costa Rica, 1993.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978.