## V. LA ÉTICA COMO LUGAR DE LA CRÍTICA

# V.1. El lugar de la ética en el análisis crítico de los investigadores de la FLACSO

V.1.1. El lugar de la ética en los análisis de José Joaquín Brunner

En un breve documento de 1987, en referencia a la cuestión de la identidad chilena, Brunner explicita su pertenencia social y el posicionamiento político y cultural que la caracteriza, incluyendo su identificación en el orden ético-político:

"Nosotros, una pequeña burguesía intelectual y urbana, abierta a los signos de la modernidad, consciente de las limitaciones de la patria, escandalizada por la torpeza violenta del régimen militar, socializada en los valores y los estilos de la alta cultura, internacionalizada en sus pautas de consumo, liberal-progresista en el terreno de la ética política, democrática y pluralista en sus convicciones y sensibilidades, occidentalista, literaria y reformadora" (Brunner, 1988 b: 63).

No se trata de una confesión de posiciones personales y convicciones subjetivas, sino más bien de una descripción que se pretende objetiva de modos de sentir, pensar y actuar que se entiende caracterizan a ese sector de la sociedad chilena que integra. Esto permite suponer que, en consonancia con su confesa adscripción a un "socialismo liberal" como perspectiva ideológica de una "izquierda" renovada (Brunner, 1994: 120-156), la "ética liberal-progresista" configuraría su marco de referencia ético en relación con lo político, seguramente en las opciones políticas personales, pero también en la evaluación de lo político, la política y las políticas, así como en el aporte no solo crítico sino también constructivo en estas dimensiones, con sensibilidad y convicción pluralista y democrática.

Desde esa confesa "ética liberal-progresista" es que, muy probablemente, Brunner explícitamente señala e implícitamente reivindica,

"...las aspiraciones clásicas del liberalismo: igualdad de oportunidades, ascenso social por el rendimiento y socialización de las lealtades básicas para la democracia..." (Brunner, 1981: 16),

al tiempo que se refiere descriptivamente pero con plausible intención crítica al cuadro cultural resultante de la combinatoria "ultra-liberal" y "autoritario-represiva" que traslada la socialización al mercado y tiende a la articulación y difusión de una "ética del consumo". En una sociedad en que la integración a través del mercado se solapa con una socialización de fuerte acento estamentario, tiende a

desplegarse una lógica de desigualdad de oportunidades, el rendimiento se torna relevante solamente dentro de los límites del segmento social-estamentario correspondiente y el éxito en el mercado se constituye a través del "consumo diferencial" en el modo de una integración segmentada. La resultante, es esa

"...ética del consumo, que sustituye la noción de reparto de gratificaciones de acuerdo con los diferenciales de rendimiento y crea, en cambio, una orientación hacia la satisfacción de necesidades secundarias producidas por el mercado y jerarquizadas de acuerdo con diferencias estamentales" (Brunner, 1981: 16).

Esta "ética del consumo" además de tener un rango teórico, constituye un dato empírico en la articulación autoritaria del ultraliberalismo (o neoliberalismo) del mercado. Este vehiculiza un *ethos* en la socialización e integración social, que orienta a los individuos en cuanto individuos hacia la satisfacción de necesidades secundarias. Supone el consentimiento en un consumo signado por una heterogeneidad social sobredeterminada por una jerarquización estamentaria, que reproduce un orden cultural inadecuado para la democracia o a lo sumo favorable a una democracia *light* de mercado.

La difusión de esa "ética del consumo", en la que el disciplinamiento por el mercado se ve distorsionado por el disciplinamiento promovido desde el poder autoritario, al punto tal de articular en la dominante una sociedad disciplinaria con una cultura autoritaria; permea fuertemente la vida cotidiana, aquella en la que según Brunner se reproduce en última instancia el orden social en los ritmos más lentos de las largas duraciones. Por ello, no obstante hacia 1987 era altamente plausible en la valoración de Brunner un futuro democrático para Chile, el mismo era ya hipotetizado en la perspectiva del año 2000, con la conciencia del peso cultural de la experiencia autoritaria y su articulación en los procesos lentos de lo cotidiano, como

"...un posautoritarismo; una cultura, por tanto, de la ambigüedad, de los lastres, de las divisiones que perduran; una cultura constreñida entonces, sujeta en sus dinámicas a las restricciones que se han configurado durante estos años en la economía, la política, la sociedad" (Brunner, 1988 b: 141).

Esta hipótesis lo lleva a preguntarse:

"¿Cuáles límites, lastres, restricciones podrían hoy imaginarse como límites para pensar el futuro?" (Brunner, 1988b: 141).

Ya ha quedado señalada la heterogeneidad cultural que en la cultura chilena del autoritarismo se ha extendido y profundizado. ¿Qué puede esperarse de la democracia desde y frente a esta heterogeneidad?:

"En el mejor de los casos, la democracia creará un contexto político donde esas heterogeneidades podrán ser expresadas y eventualmente, contrarrestadas en sus aspectos más negativos" (Brunner, 1988 b: 142-143).

En ese preciso momento de su reflexión, en relación a los lastres del autoritarismo entonces vigente, para la democracia entonces hipotéticamente posible en el año 2000, y presuntamente desde su "ética liberal-progresista", pone Brunner el acento en el papel de la moral y la ética, que en el modo como han sido articulados por el autoritarismo al interior de la política, se presentan como sobredeterminaciones negativas de la heterogeneidad cultural en la articulación de una democracia política, que no debiendo ser *light* como la resultante de la posmodernización operada por la democracia de mercado que la reduce a la racionalidad individual del cálculo, tampoco debería ser *heavy* en el extremo de una dessecularización que tienda a reconfigurarla, pre-modernizándola como religión:

"Pero, al mismo tiempo, esa heterogeneidad de la cultura convivirá con elementos de exacerbación ideológica que resultan directamente de la experiencia autoritaria. Pues ésta introduce en medio de la sociedad, como un asunto político, el tema de la moral. De manera evidente, el orden autoritario convierte la política en un hecho de vida o muerte; al usar extensa e intensamente la represión, transforma sus consecuencias en la base desde la cual se mide la legitimidad de los discursos políticos. El campo político se satura de demandas éticas: incluso, la posibilidad de constituir "monopolios éticos" a favor de la propia posición se convierte en el más preciado fin de la política. Con esto las ideologías incrementan su intensidad, se vuelven más comprensivas y apelan, en el límite, a la salvación del alma igual que la religión" (Brunner, 1988 b: 143).

Hacer de la política "un hecho de vida o muerte" como lo ha hecho en Chile el orden autoritario, ha implicado sustituir la lógica estrictamente política por la lógica de la guerra, pero de una suerte de Guerra Santa justificada en función de la apelación al monopolio ético del bien frente al otro que como enemigo, solamente puede ser representante del mal, por lo que el sentido último de la lucha política es su radical exclusión. La realización del bien que preserva a la sociedad del imperio del mal, así lo justifica. Evidentemente esta lógica de lo político en la cual los actores de maneras contrapuestas apelan a un fundamento ético en el sentido de un pretendido monopolio del Bien y de la "vida buena" que no puede justificarse argumentativamente de un modo último, instala un modo de hacer política que tendencialmente bloquea la democracia.

En esa línea, Brunner en 1988 constataba en proyección hacia el año 2000, tres formas de manifestarse esa articulación de heterogeneidad cultural y sobredeterminación ética en la democracia posautoritaria chilena, hacia la derecha, hacia la izquierda y hacia el centro del espectro político:

"La suma de las heterogeneidades constitutivas de la cultura chilena y de estos elementos de sobredeterminación ética apuntan, me parece, en una dirección clara: hacia la mantención en vigencia, para hoy igual que para mañana, de los discursos unificadores, absolutos, purificadores de la realidad. Por la derecha esto se manifiesta en un discurso del orden excluyente, defensivo, siempre amenazado que ne-

cesita domesticar una heterogeneidad corrosiva de la nación y las ideologías que las explican como desigualdades de base económica. Por la izquierda, la manifestación de esa aspiración unificadora recibe la forma de un proyecto destinado a suprimir esas desigualdades a partir de un modelo de sociedad integrada moralmente, conducida por el Estado, programada político-ideológicamente. Incluso al centro las formulaciones más acabadas para un nuevo orden, descansan en el supuesto de que la heterogeneidad tiene una solución constructivista: multiplicar las solidaridades, crear comunidades, integrar por los márgenes, difundir un sentimiento moral de unidad" (Brunner, 1988 b: 143-144).

En ninguna de sus tres expresiones previsibles, la "ideologización moralizante" que sobredetermina la "heterogeneidad extrema", y a las que se agregan la "saturación de alternativas completas y excluyentes entre sí", la "extensión de la pobreza" y la "internalización de los consumos culturales", facilita la perspectiva democrática sino que más bien la bloquea. No obstante, la cerrazón de ese panorama no implica, en la visión de Brunner, la ausencia de una alternativa abierta e incluyente, en una perspectiva de "la cultura como incertidumbre del futuro":

"Hay una ciudad nueva, una sociedad distinta que está por el contrario a nuestro alcance, y que hace imaginar un cambio del cotidiano, no dramático pero sí significativo. Hay, por tanto, la posibilidad de transformar lo existente. El medio primordial de ese cambio es la política y las políticas, y, en nuestra perspectiva, la democracia" (Brunner, 1988 b: 147).

Para sociedades como las latinoamericanas en general fuertemente heterogéneas y desintegradas, no hay una referencia ética fuerte y última, aunque sí el señalamiento de los elementos de lo que podría caracterizarse como un *ethos* democrático; una eticidad democrática, que no se deduce de otras vigencias democráticas ni de la teoría política de la democracia, sino que se hipotetiza desde las condiciones vigentes como condición de reproducción cultural a futuro, capaz de neutralizar las aparentemente cíclicas regresiones autoritarias:

"Se trataría, entonces, de una cultura que necesitaría aprender a convivir con altos grados de conflicto, incluso en cuanto a valores básicos; que por eso mismo necesitaría, desarrollar formas y procedimientos para resolver, siempre de maneras relativamente inestables, esos conflictos; que admitiría la incertidumbre y la fluidez resultante del interjuego de esas heterogeneidades; que valorizaría fuertemente la innovación como un modo de mantener abiertos los canales de integración y reintegración de la sociedad; que aspiraría a secularizar continuamente la política como modo de reducir las opciones finalistas en torno a modelos valóricos absolutizados; que debiera tolerar y estimular la ambigüedad, la "contaminación" entre posiciones diversas y el pesimismo de la razón combinado con el optimismo de la voluntad.

En ausencia de una cultura democrática así entendida, por necesidad diferente entonces a aquella que nos proporcionan los modelos del norte y la ciencia política con su énfasis en valores, en la integración, en una relativa homogeneidad nacional, en consensos fundamentales, en la inercia de los procedimientos y el predominio de una tradición cívica –lo único que cabe esperar es la cíclica reaparición de los "espíritus del autoritarismo" que pueblan nuestro imaginario colectivo, que rondan nuestro pasado, son la reserva de nuestra memoria y el alma oculta tras nuestras utopías, "reaccionarias" o "progresistas". Aquellos espíritus que pueden convertirnos siempre, según las circunstancias, en perseguidos o perseguidores; en víctimas o verdugos.

La democracia, en cambio, parafraseando a un autor inactual, no nos proporcionará de seguro un mundo "en el que ya no se matase (¡no estamos tan locos como para aspirar a eso!),sino en que el crimen no estuviese legitimado (...). Pues precisamente vivimos en un mundo en el que está legitimado el crimen, y tenemos que cambiarlo si, en efecto, no lo queremos" (Albert Camus)" (Brunner, 1987: 14).

Esa cultura democrática, reivindicada como alternativa en el contexto de mayor intensidad de la vigencia del autoritarismo en Chile, comienza a aflorar en la transición visibilizándose como emergencia del pluralismo político, cultural, intelectual y ético. El pluralismo democrático tiende así a desplazar a la uniformidad autoritaria en un proceso de visible "mutación cultural y política" (Brunner, 1994: 159-160).

Esa mutación en la cultura política, plantea el desafío de la reproducción del orden de valores que hacen a la unidad de la sociedad, que se caracteriza por la irrupción, extensión y profundización de la pluralidad. A juicio de Brunner, ni una ética religiosa ni una ética laica, poseen por sí mismas condiciones suficientes para sustentar la unidad en pleno proceso de pluralización de la realidad social. La "reforma moral de la sociedad", conveniente a sus procesos de mutación cultural, en el sentido de fundar consensos legitimados capaces de comprometer a los miembros de la sociedad, deberá estar

"...fundada en un debate público donde todos los argumentos puedan exponerse" (Brunner, 1994: 166).

Es en esa perspectiva de mutación cultural, que Brunner reivindica la pertinencia del liberalismo como condición necesaria aunque nos suficiente para vivir en democracia (Brunner, 1994: 189). Sostiene acerca del liberalismo y su relación con los principios morales, citando a Isaiah Berlin:

"El liberalismo es, antes que todo, no monista y antitotalitario en la esfera moral". Inmediatamente agrega:

"Como tal, constituye la base del pluralismo y de una cultura global donde por primera vez las diferencias se expresan en un concierto de múltiples voces, doctrinas, perspectivas, estilos y proyectos de vida.

Su ideal, en vez de ser el narcisismo mudo de la conciencia individual, es la deliberación pública que permite a la razón práctica fundar no sólo reglas de conviviencia sino, además, crear un Estado de derecho y un horizonte moral comunitario. Reivindica, por lo mismo, los procedimientos que permiten a los sujetos mantener abierto el debate moral en torno a valores diversos, incompatibles o inconmensura-

bles, sin matarse unos a otros en una guerra de fundamentos. Afirma la autoridad del consenso racional discursivamente alcanzado que se traduce, en la esfera jurídico-política, en un Estado de derecho y en una carta de garantías individuales. Y postula que es posible, a través de la deliberación pública en torno a esos valores, no sólo llegar a compartir "un núcleo universal de intuición moral", sino construir un horizonte comunitario de significados frente al cual los sujetos obtienen el sentido y la verdad de su vida" (Brunner, 1994: 189-190).

Para una adecuada comprensión de esta reivindicación del liberalismo en relación a los principios morales por parte de Brunner, debe consignarse su distanciamiento crítico del "todo vale" de lo que califica como "liberalismo débil", que reducido a una "filosofía de la tolerancia", se consumiría en un "narcisismo descomprometido" y en un "individualismo extremo" incapaz de sustentar ningún orden social. Todo principio de comunidad supone "limites a la expresión de las diferencias", así como "un proceso de socialización que lleva a internalizar la legitimidad de esos límites", dando lugar a la "legítima manifestación de las diferencias" sin desmedro de un ámbito de "identidad". En lugar de ello, el "liberalismo débil"

"...frente al absolutismo de las identidades que ahogan la libertad, levanta el pluralismo absoluto que está dispuesto a tolerar incluso las perversiones de la libertad" (Brunner, 1994: 193).

En el contexto de un análisis y debate en torno a la realidad y perspectivas de la crisis moral, efectuado en Chile en 1992, Brunner expuso su posición en torno a cuatro argumentos en los que focaliza los criterios de moralidad, que aquí queremos presentar de una vez, sin sus correspondientes desarrollos analíticos:

Primer argumento: "con el advenimiento de la modernidad en Europa, y luego con su expansión desde allí hacia el resto de Occidente, el mundo moral se autonomiza, busca para sí fundamentos racionales y se convierte en un asunto regulado por criterios que emanan de la conciencia individual" (Brunner, 1994: 195).

Segundo argumento: "en una sociedad abierta, la elaboración de los criterios de moralidad supone aceptar la autonomía moral, la soberanía de la conciencia personal y los derechos del individuo" (Brunner, 1994: 197).

Tercer argumento: "en condiciones de modernidad —o sea bajo el supuesto de una subjetivización de la moral—, sólo es posible compartir el mundo ético como una experiencia construida en común desde la pluralidad de los enfoques morales que asumimos y argumentamos mediante el lenguaje" (Brunner, 1994: 198).

Cuarto argumento: "incluso frente a los bienes fundamentales que la sociedad busca proteger, el consenso en que se apoya el mundo ético se halla sujeto a legítimos conflictos de posiciones e interpretaciones. Se requiere, por tanto, que frente a los demás asuntos los criterios de moralidad admitan una latitud todavía mayor de la legítima discrepancia" (Brunner, 1994: 199-200).

Estos cuatro argumentos, que Brunner desarrolla analíticamente, exhiben claros criterios de discernimiento de la cuestión moral examinada en la perspectiva de la modernidad. La modernidad, exhibe la problematicidad propia de un orden fuertemente secularizado, que no puede menos que reconocer y promover la pluralidad, orden secularizado que además de imponerse por la vía de los hechos, parece preferible en la perspectiva del autor a todo orden premoderno y por lo tanto portador de un nuevo y legítimo sentido común legitimador, en el que "el fundamento mismo de la moral" es "la libertad de los individuos". Es por ello que, frente a la visión conservadora y en buena medida pre-moderna, que identifica el problema mayor de la ética en las sociedades modernas en la "ausencia de autoridad", Brunner enfatiza la perspectiva alternativa de que ese problema mayor "tiene que ver con la experiencia de la libertad" (Brunner, 1994: 208).

Esa experiencia de la libertad, no puede menos que ser al mismo tiempo experiencia de la responsabilidad, que la sociedad no puede desplazar a otros ámbitos como el del estado, por lo que, señala Brunner, no alcanza con la "denuncia ética" frente a males contemporáneos como los del consumismo, si la misma no va acompañada de un debate a fondo, como condición comunicativa para una profunda "transformación cultural" (Brunner, 1994: 214-215), para la que la "mutación cultural y política" del pluralismo democrático parecería presentar las condiciones de posibilidad.

## V.1.2. El lugar de la ética en los análisis de Angel Flisfisch

Cuando Flisfisch focaliza la cuestión del reforzamiento de la sociedad civil, en el escenario teórico e histórico de comienzos de la década de los ochenta en el Cono Sur de América Latina, en la perspectiva de aportar una vía de solución a la problemática articulación entre sociedad civil, sociedad política y estado, señala nuevos principios reguladores. "El hombre liberado", "el disidente", "el hombre sujeto de derechos humanos", son los principios reguladores alternativos a los más tradicionales, aunque también vigentes en diferentes grados, como "el súbdito", "el ciudadano", "el propietario", "el homo faber", "el hombre necesitado" y "el consumidor".

A su juicio, esos nuevos principios orientadores que parecen dibujarse, configuran una "ética de la política", que implica algunas orientaciones. Las inferidas orientaciones son: autogobierno, control personal creciente sobre nuevos espacios, necesaria fragmentación o socialización del poder (y podría enfatizarse: la fragmentación del poder como el modo de su socialización), restitución de capacidades y potencialidades a las personas reales y concretas en tanto miembros de la sociedad en detrimento del automatismo de las estructuras.

Debe destacarse que el autor traduce (y eventualmente hace suya, porque su análisis se verifica en la perspectiva de un "compromiso democrático") una ética emergente en el propio proceso de emergencia de la sociedad civil, en el escenario histórico-teórico de referencia. En cuanto esa "ética" es exclusivamente una "éti-

ca de la política", se articula en el nivel de la "eticidad" (de lo "público", de lo "objetivo") y no en el de la "moralidad" (de lo "privado", de lo "subjetivo"). Las orientaciones señaladas, aunque concurrentes, son adecuadamente discernidas. Las cuatro orientaciones están atravesadas por la idea de autonomía. La misma resulta plenamente sustentable en todos sus énfasis, aunque cabe una reserva respecto a que la socialización del poder pueda identificarse sin más con su fragmentación. Si por socialización, se entiende desplazamiento del poder desde la sociedad política y el estado hacia la sociedad civil, asistimos efectivamente a un crecimiento en autonomía socialmente incluyente, respecto de estructuras de carácter político o estatal, eventualmente excluyentes. Si la modalidad fuerte de la socialización del poder, es su fragmentación al interior de la sociedad civil, dada la heterogeneidad de intereses que llega a niveles de oposición de los mismos, la socialización como fragmentación sustenta la amenaza de la corporativización.

Resulta especialmente interesante, la recuperación (o construcción) de la autonomía de los agentes sociales frente a la inercia de las estructuras, en lo que significa un replantemiento resignificado del juego de la "virtú" y la "fortuna", con el que en su ética de la política (generalmente estimada como política sin ética), Maquiavelo fundamentaba el sentido moderno de la política.

Flisfisch profundiza la ética de la política en la conflictiva relación entre la sociedad civil y la sociedad política, a propósito de ciertas consideraciones acerca de la relación entre moral y política en Max Weber, quien a su modo replantea la cuestión de la *virtú* del político profesional como una cuestión ética, al señalar: "es a ésta (a la ética) a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia"<sup>29</sup>.

Se recoge el planteamiento weberiano que identifica como rasgo específico de la política la pretensión del monopolio del uso (legítimo) de la violencia. En función del mismo, se distingue entre una ética de la responsabilidad, cuya máxima ordena "tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción" la que sería propia de la política, y una ética de la convicción, opuesta a la anterior, cuya máxima se expresaría en la fórmula religiosa "el cristiano obra bien y deja el resultado en las manos de Dios" (Flisfisch, 1991: 76). La ética de la convicción sería de carácter absoluto y fundamentaría la acción en una racionalidad con arreglo a valores, mientras que la ética de la responsabilidad, al tener que contar con las imperfecciones del mundo, sería una "ética del mundo" que fundamenta la acción en el ámbito de una racionalidad con arreglo a fines. Frente a la imposible o problemática fundamentación moral de los medios en una racionalidad con arreglo a fines, no obstante estos últimos pudieran presentarse como fundadamente buenos, se recrea en Weber la visión trágica de la política moderna que ya fuera anti-

<sup>29</sup> Max Weber, *La política como vocación*, en *El político y el científico*, Alianza Editorial, 1967, pp. 81-179, citado por Flisfisch, 1991,p.75.

cipada por Maquiavelo. En última instancia, señala Flisfisch, al distinguir Weber tajantemente las dos éticas, hace lugar a una pretendida "moral política" que carece de referente en la realidad, por lo que la forma en que de hecho resuelve la cuestión de la fundamentación moral de la política, es por la postulación de la dualidad irreconciliable de la racionalidad con arreglo a valores y la racionalidad con arreglo a fines, o sea que resuelve

"...la contradicción entre ética y política precisamente mediante su no resolución" (Flisfisch, 1991:82).

Uno de los intentos de solución de este dilema ético-político frente a la postulación weberiana, se ha operado en el sentido de la relativización de la moral(Flisfisch, 1991: 83-88), es decir, en el sentido de la indicación al interior del código moral vigente de las circunstancias (excepcionales) bajo las cuales en atención a un fin o valor superior, una norma moral normalmente cumplida, puede ser legítimamente transgredida. Relativizar la moral, es decir recortarla a la medida de las necesidades de la instrumentalidad política, puede implicar, –señala Flisfisch– "un encubrimiento de efectos de dominación", al haber cubierto lo impúdico de la política con el pudor de los ropajes de la moral socialmente aceptada, tal como lo develó Maquiavelo en "El príncipe" (Flisfisch, 1991: 88-98).

Otro intento de solución, que ha sido atribuido al realismo político, tanto conservador como de izquierda, pasa por desprenderse de la moral, afirmando la autonomía de la política (Flisfisch, 1991: 98-105). Esta pretendida vía de solución choca –apunta Flisfisch–, con la necesidad de las convicciones en la determinación del sentido de la actividad política, porque es en relación con una racionalidad con arreglo a valores, que la racionalidad con arreglo a fines puede generar consensos en torno a ciertos sacrificios estimados como necesarios al logro de los mismos, así como para la jerarquización de bienes y sacrificios. Por otra parte, los fines son a cumplirse (eventualmente) en el futuro, y la capacidad de convocatoria de la propuesta política, en su carácter de "apuesta", no puede afincarse solamente en metas de aleatoria realizabilidad, sino en convicciones que proveerán a lo aleatorio, de la fuerza de la necesidad y la deseabilidad.

En definitiva, en la valoración de Flisfisch, la solución de Weber consistente en preservar la relación contradictoria entre ambas morales, resulta superior a las alternativas reseñadas. Ni ocultamiento de la instrumentalidad política por la "santidad" de la moral vigente, ni deslegitimación de la moral vigente en aras de una instrumentalidad pura. En cambio, equilibrio entre los elementos opuestos de la dualidad, de manera que la ética de la responsabilidad tiene su presencia en la persona en cuanto "príncipe" y la ética de la convicción en el "príncipe" en cuanto persona. En este sentido la situación del político es inconmensurable con la del militar. Ello explica, anota Flisfisch, el carácter del ejercicio del poder político por parte de los militares en el que la razón instrumental propia de la ética de la res-

ponsabilidad por el cumplimiento de los fines propuestos y la neutralización de los efectos no deseados previsibles, se despliega sin límites, al dejar fuera de lugar la contención y el equilibrio provenientes de la racionalidad con arreglo a valores, propia de la ética de la convicción consensualmente aceptada.

Desde esta perspectiva teórica, afincada en la experiencia histórica del padecimiento del autoritarismo militar, Flisfisch argumenta frente a los desbordes actuales o posibles de la acción fundada sobre una "ética de la responsabilidad" de la clase política o de los militares ocupando el lugar de la misma, desde la "moral socialmente reconocida", identificada en términos weberianos como "ética de la convicción", que en la coyuntura adquiere un "valor defensivo".

Articular la resistencia social desde el referente de la "moral socialmente reconocida", implica la necesidad para los no políticos de trascender al espacio político. En condiciones democráticas, la misma parece tener lugar a través de la libre competencia de los políticos profesionales. En condiciones no democráticas, esa trascendencia excepcionalmente se opera por una "semiprofesionalización política masiva" y más normalmente debería descansar en la "emergencia de políticos profesionales" que desde una moral de la convicción, efectuaran esa política de carácter defensivo. En todos los casos desde la perspectiva de Flisfisch la apelación a la "moral socialmente reconocida" tiene un papel "defensivo" que hemos identificado como resistencia. Pero esta resistencia social, parece no tener su articulación fundamental a nivel de la "sociedad civil", la que parece quedar reducida a lugar de las demandas, sino a nivel de la "sociedad política", y dentro de esta última, salvo esa excepcional "semiprofesionalización política masiva", la mediación profesional de la clase política es presentada casi como inevitable, aún en situaciones dictatoriales en las que la emergencia y gestión sin mediaciones de la "sociedad civil", estaría fuertemente legitimada. En la perspectiva de Flisfisch, afín a la de Weber, el antipoliticismo en la "semiprofesionalización política masiva" como en los profesionales políticos emergentes, radicaría en el afincamiento de su gestión en la moral de la convicción, como lugar teórico para el discernimiento de la moral de la responsabilidad (Flisfisch, 1991: 105-109).

Es como reacción frente a la "represión autoritaria" y el "orden autoritario", momento de la fuerza pura y proceso de su institucionalización, que han caracterizado a la imposición dictatorial en el Cono Sur de América Latina de la década de los setenta, que tiene lugar a juicio de Flisfisch "el surgimiento de una nueva ideología democrática" (Flisfisch, 1991: 156-175). La novedad de la nueva ideología está marcada por su carácter reactivo a esas condiciones de opresión autoritaria, que implica una sustitución del discurso democrático predictatorial de acento juridicista, por un nuevo discurso de acento eticista que tiene su referencia en la reivindicación de los derechos humanos. En el caso chileno el mismo pasa por una primera etapa "historicista" que apela al pasado democrático promoviendo su

revalorización en lo que supone de marco de garantías individuales. Esa revalorización de la democracia, desvaloriza la visión instrumental que de la misma parecían tener las izquierdas en su perspectiva predictatorial, transformándola en su horizonte alternativo discernido desde el referente ético de los derechos humanos. La condición ética de ese referente, implica la superación de la primaria inflexión historicista que supone una particularidad, en la perspectiva universalista que le es propia: de una relativa y acotada legitimidad de fundamento historicista, se transita hacia una legitimidad más fuerte de pretensión universalista. La definición de la democracia como proyecto alternativo en el marco del orden autoritario, sin negar los fundamentos jurídico-políticos que le son característicos y constituyen sus condiciones instrumentales de factibilidad, debe procesarse ahora sobre el insoslayable fundamento ético que hace a sus condiciones prácticas de realización.

Frente a la relativización del sentido ético de la cultura promovida desde la óptica de la razón de estado, se asiste a un proceso en que su recuperación excede niveles históricos anteriores, alcanzando un carácter casi absoluto que proporciona a la nueva ideología democrática una radicalidad de nuevo cuño. Esa radicalidad se expresa en el enfrentamiento con la tradicionalmente dominante concepción napoleónica del estado y del gobierno, en la perspectiva de la disolución del estado en la sociedad civil y la sociedad política. En ese contexto, en el que los límites normalmente impuestos a las acciones humanas han sido largamente transgredidos, frente a la tradicional preocupación de los teóricos de la razón de estado en el sentido de determinar las circunstancias o fines que legitimarían el quebrantamiento de dichos límites ("problema de la libertad positiva"), gana espacio la correspondiente a la nueva ideología democrática, que se plantea la interrogante acerca de las condiciones que deberían ser articuladas para que la acción humana se mantenga dentro de los límites de la normalidad propia de la "moral socialmente reconocida" ("problema de la libertad negativa"). Este cambio de acento pone en relieve de modo renovado la dimensión ética de la política. Esta dimensión no dejó de estar presente con un sentido distinto en la perspectiva revolucionaria de los años sesenta, en la que la vocación emancipatoria se articulaba sobre referentes fuertes de la ética judeo-cristiana, por lo que la política como espacio de redención ocupaba claramente el lugar de la religión. También en la reacción contrarrevolucionaria alimentada por las posiciones conservadoras, se apela a valores pretendidamente superiores, en nombre de los cuales se justifica el sobrepasamiento de ciertos límites normalmente aceptados, lo que habla claramente de responder igualmente a la "moral socialmente reconocida". La revalorización de la ética en nombre de la absolutización de los derechos humanos (Flisfisch, 1991: 176-198), no articula una dimensión ética de la cultura, sino que resignifica una tradición ya existente, aunque con una presencia que no resulta ya

ensombrecida por la lógica de la razón de estado, anteriormente dominante tanto en la perspectiva revolucionaria como en la perspectiva de la dominación. En la nueva situación la cuestión que adquiere centralidad política, no es meramente la del poder, sino la del carácter del poder. Queda en claro en estos señalamientos, que en la secularización de las sociedades latinoamericanas observable en el desplazamiento de la religión por la política, que supone una impregnación de la última por la primera, se pone de manifiesto la pertinencia y relevancia del referente ético para la articulación y desarrollo de cualquier programa o proyecto político.

A juicio de Flisfisch, en lo que hace a los contenidos de la "ética de la convicción" como sentido moral común extendido en las sociedades conosureñas, no ha registrado cambios sustantivos entre los sesenta y los ochenta. Advierte en cambio que se registra un cambio en la situación política de la mayoría de los grupos sociales, que muy probablemente explicaría el cambio de perspectiva en la percepción de los límites de la acción política. La cuestión de los derechos humanos, para las mayorías que padecen su violación o la amenaza de la misma, ha adquirido la connotación de un "interés social", en atención al cual, su reivindicación ha adquirido una proyección y una eficacia social considerables.

#### V.1.3. El lugar de la ética en los análisis de Norbert Lechner

En investigaciones que como las de Lechner, tienen como centro lo político y la política, el lugar de la ética debe discernirse al interior de ese centro de interés y en relación con el mismo.

En un breve escrito posterior a 1975, Lechner proyecta una reinterpretación de los derechos humanos, entendidos como núcleo de un eventual proyecto histórico capaz de superar la que caracteriza como "crisis de legitimación", que proviene de una "crisis de sentido", consistente en la incapacidad de otorgar significado a la acción en el marco de una contradicción entre la hegemonía externa (la lógica "externa" del capital) y la dominación interna (Lechner, s/f, 1); contradicción que condensará en estudios posteriores en la idea de "modernización sin modernidad" (p.e., Lechner, 1990 b: 77-79).

Los derechos humanos son caracterizados como

"...el marco normativo en el que se desarrolla la relación de poder" (Lechner, s/f: 1), por lo que eliminar las ambigüedades respecto de su estatuto y significado, es condición fundamental para una eventual superación de la crisis de legitimación y de sentido, provocada por el imperio del "interés tecnocrático" que le ha sustraído a la política su base moral.

En América Latina, entiende Lechner, no es el caso de los Estados Unidos donde los derechos humanos, reducidos a los "civil rights" son las reglas de juego

del conflicto político, las que no obstante pueden ser violadas. La cultura política supone allí un consenso sobre su validez, lo cual significa un consenso sobre el orden político en el que se despliegan las relaciones de poder. Por el contrario, en las sociedades latinoamericanas, donde está en cuestión el orden político mismo, los derechos humanos no pueden ser reducidas a meras reglas procedimentales del juego político: implican orientación a la "vida buena" y al "buen Estado". En consecuencia la legitimación de las reglas de juego del conflicto político, está pendiente de la obtención de un consenso en relación al sentido mismo de la *praxis* política y por ende, de la sociedad,

"Es en este contexto que se plantea el problema de la hegemonía, o sea de la dirección moral-racional del proceso social" (Lechner, s/f: 2).

La lucha política entonces es "lucha por la hegemonía", es decir por la "dirección moral-racional del proceso social", es decir lucha por la obtención y reproducción del consenso. Los derechos humanos interpretados sin confusiones y sin concesiones son así percibidos como las

"...normas fundamentales de una acción política hegemónica" (Lechner, s/f, 3).

A partir de allí plantea Lechner tres líneas posibles e interesantes de reflexión: una que tiene que ver con la convicción respecto a que una justificación teórica de la praxis social en América Latina requiere incorporar "el sentido común cristiano", otra que tiene que ver con el papel mediador del estado en la legitimación de las normas políticas, y una última relativa a la necesidad de

"...reinterpretar el socialismo frente al desarrollo del nuevo autoritarismo. Se trataría de intentar una argumentación a partir de los derechos humanos para plantear el socialismo como "derecho a la vida"" (Lechner, s/f: 4).

Especialmente este último centro de interés, que parecería pecar de extemporaneidad, aparece como particularmente pertinente, en tanto permite en la coyuntura que se analiza, ir más allá del autoritarismo en curso y el interés tecnocrático imperante, discerniéndolo críticamente desde el referente ético del "derecho a la vida", que es la condición del ejercicio de todos los derechos, así como también más allá de todo socialismo abstracto o dogmático.

El núcleo mismo del interés de Lechner en la política y lo político radica en la cuestión de la democracia, respecto de la cual afirma que, sin dejar de ser una cuestión teórica, es fundamentalmente una cuestión práctica, una elaboración ética y afectiva que no puede construirse al margen de las convicciones del sentido común y de pertenencia imperantes en la sociedad, de allí la centralidad del análisis de la cultura democrática, el que se cumple fundamentalmente a través de la indagación de la vida cotidiana (Lechner, 1986 b: 14) buscando penetrar e interpretar las dimensiones de la subjetividad política y encontrando el fundamento legitimador de un orden político democrático en una subjetividad democrática.

Podría decirse con resonancias hegelianas, pero sin ninguna ortodoxia, que trata de indagarse en la esfera subjetiva de la *moralidad* los fundamentos legitimantes en la esfera objetiva de la *eticidad*: la moralidad democrática, es decir el núcleo axiológico subjetivado, resulta en aquella sociedad en que alcanza amplio consenso, el sentido común legitimador del orden democrático objetivado en las instituciones y procedimientos<sup>30</sup>. En este nivel de objetivación, particularmente para el proceso chileno que tiene lugar entre 1973 y 1983, en ausencia de ese sentido común legitimador, la construcción del orden político que pasa centralmente por la construcción de un sistema político, está pendiente entonces de la constitución de los sujetos políticos que al configurarse como identidades colectivas, le den el específico sentido de lo político a ese sistema político a construir para consagrar un orden democrático que permita superar el orden autoritario.

El régimen autoritario chileno, a diferencia del fascismo, no recurrió para disciplinar la sociedad al "lavado de cerebros". Entiende Lechner que se trata de un disciplinamiento más preocupado por el rendimiento en términos objetivos, que por la motivación en términos subjetivos,

"El disciplinamiento crea una normatividad fáctica que es respetada sin ningún compromiso afectivo. La conducta social se escinde de la motivación" (Lechner, 1986 b: 130).

Asistiríamos pues en los términos de análisis propuestos, a la construcción de una eticidad desarraigada de una moralidad fundante donde el poder normativo de lo fáctico (de lo que es) ha dejado fuera de lugar al poder normativo de lo ético (de lo que debe ser); o si se quiere, lo que debe ser; mientras que lo que puede ser se encuentra constreñido a lo que es, como lo único posible independientemente de que sea o no deseable.

La subjetivación de la normatividad de lo fáctico, se objetiva en el comportamiento ciudadano como "consentimiento pasivo", que se manifiesta en la "privatización" de la vida, dada la pérdida de sentido de la vida pública. Se gene-

<sup>30</sup> Ya hemos utilizado eticidad y moralidad al referirnos a Angel Flisfisch. En esa oportunidad nos mantuvimos más apegados a la originaria caracterización hegeliana. Aquí cobra cuerpo una caracterización que, liberada de las determinaciones hegelianas, las torna más hábiles como categorías para pensar críticamente 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 una 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, más no como construcción formal de una 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 prioridadposterioridad de todo lo humano» (Adriana 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).

raliza un *ethos* que Lechner caracteriza como "hedonismo estoico" (Lechner, 1986: 131) de ambigua significación para el autoritarismo: facilita su existencia por consentimiento, pero dificulta su desarrollo porque cierra el horizonte a la monótona repetición de lo dado sin un mínimo sentido de trascendencia. La "privatización" de la vida resignifica lo público que se desplaza de lo político al mercado: la condición del "consumidor" y por lo tanto el "interés privado" dominan el espacio tradicional del *zoon politikon* y del interés colectivo. El "ascenso individual" ocupa el lugar de la "movilización colectiva", la vida se individualiza, construyéndose

"...una sociabilidad privada de referentes colectivos. Pierde vigencia una interpelación de "la clase" o "el pueblo"" (Lechner, 1986 b: 137).

No obstante, señala Lechner, aún en esas condiciones y en alguna medida exacerbadas por ellas, se agudiza en los individuos aislados la necesidad de pertenencia social, como forma de trascendencia más allá de lo fácticamente dado.

Con un *ethos* de tales características, es acertado poner en cuestión la perspectiva de desarrollo del autoritarismo más allá de su efectiva existencia, en cuanto el desarrollo de una alternativa democrática, implica objetivamente una nueva subjetividad, desde la cual, pensar y realizar un nuevo orden democrático.

Pensar y realizar un nuevo orden democrático, a partir de la vigencia de un orden autoritario, es una manera de intentar responder, teórica y prácticamente, a la consigna de "transformar el mundo", que es consigna revolucionaria por excelencia, en particular a partir de Marx. Entiende Lechner que la transformación del mundo, en la medida en que sea técnicamente posible, desde que rechaza un finalismo de tipo naturalista en la historia, implica además la cuestión prácticonormativa respecto de la discusión y resolución en torno a los fines, es decir en relación a un futuro, sobre el que hay que tomar decisiones desde el presente. En tal sentido, dado que la negación de la realidad existente no garantiza la realización de la "realidad verdadera" y en tanto no resulta aceptable "la concepción de una teoría única y de un único sujeto del proceso emancipatorio", la transformación del mundo en lo que al orden vigente se refiere, encuentra a su juicio un planteo más adecuado como "ruptura pactada" que como "revolución" (Lechner, 1986 b: 149). La "ruptura pactada", se opone a la idea de la lucha por el orden como una lucha a muerte en términos de la lógica amigo-enemigo y se opone también a la identificación del orden con el consenso. Ella implica en cambio, la concepción de la lucha democrática por el orden democrático, como aquella que tiene lugar entre una pluralidad de sujetos que se reconocen como tales sujetos y asume el consenso como un "referente utópico imprescindible", al tiempo de "prescindir del consenso como un objetivo factible" (Lechner, 1986 b: 150).

A diferencia de la transformación revolucionaria del mundo en la perspectiva de Marx, que parece poder prescindir de toda justificación ética, porque el deber ser se deduce de la teleología de su concepción de la historia; la transformación 144

del mundo en términos de una "ruptura pactada", en cuanto el presente no determina el futuro ni menos aún la ruptura con el presente asegura un futuro mejor, se plantea un panorama de "elección" y de "decisión" entre metas o fines técnicamente factibles que sean éticamente deseables, lo cual abre el debate sobre los criterios éticos que han de legitimar elecciones y decisiones.

Entiende Lechner que muy probablemente no existe ni existirá una fundamentación del "buen orden" o del "bien común" que tenga validez universal. A falta de un referente ético de validez universal que fundamente sustantivamente tanto el orden producido como la producción de dicho orden, crecen en importancia los aspectos procedimentales en la toma de decisiones:

"...si el futuro es *decidido*, entonces las decisiones han de ser legitimadas formalmente: participación de todos en la elaboración de opciones y la toma de decisiones.

Hablar de ruptura pactada significa, pues, enfatizar la legitimidad formal. Implica un pacto sobre los procedimientos válidos para que las decisiones puedan invocar un reconocimiento general. En este sentido, la oposición al autoritarismo ha producido una reconsideración de la "democracia formal" como método indispensable en la transformación deliberada, colectiva y pública de nuestras sociedades" (Lechner, 1986 b: 151).

Es claro para Lechner, que en tanto se trata de un pacto sobre procedimientos válidos, la validez de que se trata no es meramente de carácter técnico o instrumental, sino que se trata en su significación fundamental de una validez ética o normativa:

"Es siempre también un *pacto normativo* acerca de los valores que regulan la vida política. Quiero decir: la racionalidad de las decisiones depende en gran medida de un acuerdo sobre las normas de interacción" (Lechner, 1986 b: 151).

Esta racionalidad de los procedimientos es de carácter formal, pero no en el sentido más restringido de lo meramente "formal": se trata de una racionalidad formal en tanto que racionalidad comunicativa, la que supone con reciprocidad el reconocimiento de los otros sin exclusiones como interlocutores, por lo que implica sustantivamente la afirmación de todos y cada uno de los sujetos que hacen al proceso pluralista del debate democrático, como condición de construcción de democracia. Esto conecta directamente, a nuestro juicio, con los derechos humanos y el "derecho a la vida" como derecho fundamental o condición de todos los derechos, como sustantividad implícita en la "dirección moral-racional de la sociedad": la racionalidad propia de la ética comunicativa no puede cumplirse sin ese reconocimiento sin restricciones de los sujetos de la relación comunicativa.

No obstante Lechner, que al pensar en la sustantividad moral la piensa en términos de una ética de principios, insiste que en el caso de no poder "fundamentar un principio ético válido para todos" (Lechner, 1986 b: 152), que parece ser el

dato empíricamente verificable en el marco del individualismo liberal en que resulta imposible "fundamentar la democracia como una empresa colectiva: res publica" (Lechner, 1986: 153), pues no puede pasarse con tal carácter desde la esfera de las convicciones individuales en torno a principios, a la eficacia instrumental que requiere el ámbito público, no hay modo éticamente fundado de resolver el disenso. La salida que encuentra el liberalismo individualista es, en términos weberianos, la apelación a una "moral de la responsabilidad" por la que ex post el político responderá por las consecuencias de sus actos.

Entiende Lechner que para fundar la democracia, tarea en la que ha puesto su empeño teórico-práctico en el contexto del autoritarismo en Chile, hay que fundamentarla. La construcción democrática de la democracia en el contexto autoritario en cuestión, más allá tanto de una teoría finalista de la historia como de una ideología del fin de la historia, implica elecciones y decisiones, es decir un horizonte de posibilidades en relación a las cuales la "voluntad política involucra una anticipación arriesgada del futuro" (Lechner, 1986: 151). Frente a las que considera fuertes dificultades de fundamentación del liberalismo para fundar la democracia como orden colectivo, propone el consenso como "principio" normativo y como utopía ("como estrategia y como utopía", dirá en términos más decididamente políticos), que factibiliza la construcción democrática (colectiva) fundamentada, del orden democrático como orden social y político alternativo:

"...a la luz del principio de consenso podemos decir cuáles condiciones sociales son "mejor" o "peor". Obtenemos entonces un criterio de selección para acordar las transformaciones sociales deseadas" (Lechner, 1986 b: 153).

Las elecciones y decisiones en tanto éticamente orientadas y fundamentadas, permiten entonces fundar un orden democrático.

¿Qué entiende Lechner por un orden democrático?:

"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" (Lechner, 1986 b: 154).

Esta fórmula, en principio difícilmente cuestionable, plantea, en la medida en que es pensada, una serie de problemas tanto teóricos como prácticos de dificultosa solución. En sociedades de escasez como parecen ser nuestras sociedades, ¿cuáles serían las necesidades sociales? ¿Cuál la organización económica más adecuada para satisfacerlas? ¿Cómo se conjugaría la satisfacción de las necesidades de todos con la división que caracteriza a estas sociedades históricas? Estos problemas remiten, a nivel social, a un ámbito de toma de decisiones que es el ámbito político. La toma de decisiones implicará las condiciones y el proceso de una racionalidad específica, la racionalidad política. En ella intervienen una racionalidad formal en la que se deciden los medios adecuados a los fines y una razón práctica en

que se resuelve colectivamente acerca de los fines hacia cuya realización hay que instrumentar los medios adecuados.

La vigencia de esa razón práctica implica la democracia, así como la vigencia de la democracia implica el ejercicio de esa razón práctica: no se puede separar la democracia de su condición ética de posibilidad. La democracia que implica la conciliación de la pluralidad y la unidad sin la supresión de ninguna de ambas, en términos rousseaunianos la separación y conciliación entre la voluntad de todos y la voluntad general; implica la referencia al consenso como utopía y por lo tanto como imposible, a los efectos de poder fundamentar aquellos consensos posibles que permitan resolver eventuales disensos vigentes sin eliminar la posibilidad siempre abierta del disenso.

El pacto democrático implica la siguiente encrucijada teórico-práctica: la construcción del orden político no puede apelar a ningún tipo de "verdad" acerca del"buen orden", sobre la cual pretender fundamentado el consenso. La pretensión de verdad en la fundamentación, destruye la posibilidad del disenso y, con ello, la pluralidad propia de la vida democrática. Si no hay verdad que fundamente el orden, el mismo se construirá en términos de "reciprocidad" (es decir de reconocimiento recíproco), y no ya en términos de "identidad", que supone la "exclusión" de los otros no idénticos a través de su satanización, como ocurre en el autoritarismo. El pacto democrático no puede entonces implicar, como fundamento, un consenso acerca del "buen orden" a construir en términos sustantivos, no obstante, de lo que se trata es de construir algún buen orden. Por otro lado, el pacto democrático reducido a la condición de un acuerdo acerca de los procedimientos en la toma de decisiones, da lugar a una reciprocidad en la cual, dada la improbabilidad de la validez general de una norma ética, no implicaría para los participantes obligación ética, retrotrayendo el establecimiento y mantenimiento de la reciprocidad al cálculo egoísta propio del liberalismo. En tanto en el liberalismo, el pacto democrático no incluye normas éticas de validez intersubjetiva, no permite fundamentar un orden democrático (Lechner, 1986: 164-165). En síntesis, la encrucijada teórico-práctica es entre una democracia imposible por la eliminación del disenso y una democracia también imposible por la ausencia de normas de validez intersubjetiva que permitan resolverlo.

Señala Lechner que si bien la secularización moderna ha liberado a la política de la religión, ello no quiere decir que la haya liberado de la "cuestión religiosa" por lo que toda teoría política debe intentar dar cuenta de por qué y cómo vivimos en sociedad, no obstante la falta de unanimidad acerca de lo bueno y lo malo que caracteriza fuertemente a este orden moderno secularizado:

"La cuestión clásica es: ¿cómo fundamentar un "orden con sentido" a partir de un consenso laico, construido mediante una reciprocidad histórico-concreta, que a su vez sea éticamente obligatorio para todos?" (Lechner, 1986 b: 165).

En este sentido, se constata empíricamente que los sujetos, tanto individuales como colectivos, establecen, mantienen o suspenden la reciprocidad, no obstante el componente del cálculo egoísta, con la conciencia de que deben "justificar" sus decisiones. Esta justificación tiene un aspecto "formal" relativo a la competencia en referencia a la decisión en cuestión, pero también un aspecto "material" que tiene que ver con su contenido. Legitimación formal o reconocimiento de la competencia y legitimación material o reconocimiento de la decisión como "justa", presupone en términos de Apel el *a priori* de la "comunidad ideal de comunicación", tácitamente presente en todos los procesos de comunicación social, en relación al cual las distorsiones formales o materiales al interior del proceso de la "comunidad real de comunicación" han de ser justificadas:

"Es decir, habría una obligación ética subyacente a los libres acuerdos de reciprocidad; obligación que nos remite a la utopía" (Lechner, 1986 b: 166).

Más allá del consenso en torno a la paz civil o acerca de las reglas de procedimiento, el consenso como utopía es la dimensión en que la democracia encuentra su fundamento. La "comunidad ideal de comunicación" de que habla Apel en su fundamentación ética, tiene para Lechner el sentido del consenso como utopía. Para precisar la significación del consenso como "imaginario" en los términos de Castoriadis o como referente utópico, Lechner se remite expresamente a la "Crítica a la razón utópica" de Franz Hinkelammert (Lechner, 1986 b: 166).

Dejando de lado los pormenores del tratamiento de la noción de utopía en que se reconocen los aportes de la fuente señalada por Lechner, no pueden dejarse de lado sus precisiones sobre la utopía del consenso.

El consenso como utopía o la utopía del consenso significa una plenitud imposible. Sólo sería posible en una sociedad transparente, sin dominación, una suerte de "comunidad ideal de comunicación" históricamente realizada. Como ésta última, tampoco es empíricamente realizable, sino una idea reguladora que acompaña a la "comunidad real de comunicación", querer realizar empíricamente el consenso, es pretender realizar lo imposible, dando lugar a la imposición en lugar de a las buenas razones del diálogo sin exclusiones.

En segundo lugar, el consenso como plenitud imposible no plantea un "buen orden" determinado, sino simplemente el modo en que el mismo puede y debe construirse:

"Tematiza su construcción mediante la decisión y, en particular, la decisión colectiva. Ahora bien plantear el problema del orden en términos de una voluntad colectiva es plantear la cuestión del sujeto. La utopía del consenso alude –como imagen de plenitud– a un pleno proceso de subjetivación: que todos se constituyan en sujetos. Y los sujetos sólo se constituyen mediante un reconocimiento recíproco: todos se reconocen por medio del Otro como hombres libres e iguales. El consenso representa, pues, una utopía de la *comunidad*. Y es por referencia a la comunidad

plena, pero imposible, que la sociedad puede plantearse a sí misma como una práctica colectiva" (Lechner, 1986 b: 172).

El consenso como utopía o la utopía de la comunidad, sin ser ninguna verdad religiosa o científica acerca del "buen orden", puede según Lechner ser el fundamento de una norma ética de validez intersubjetiva reguladora de la reciprocidad que implica

"...la obligación ética de evitar aquellos disensos en los cuales el Otro no sea reconocido como partícipe libre e igual de la vida colectiva" (Lechner, 1986 b: 173).

Se fundamenta así una ética de la responsabilidad (o mejor aún, una ética de la responsabilidad como principio) pero de un perfil marcadamente distinto al weberiano. En Max Weber la responsabilidad es individualista; sobre el fundamento de la utopía de la comunidad se trata de una responsabilidad social. El "principio de responsabilidad" en términos sociales "no obliga al consenso":

"...la reciprocidad responsable asume el disenso como momento fundamental del reconocimiento recíproco. Es decir, se desarrolla a través de disensos que son justificados. No se justifican aquellos conflictos en que el otro es excluido: la muerte física, la degradación social, la explotación económica o la marginación política. Tales conflictos son irresponsables en el sentido de que "no se responde" al Otro por la reciprocidad. Con lo cual, fácticamente no desaparece la violencia, pero éticamente no puede invocar el consenso como su sentido" (Lechner, 1986 b: 173).

En el contexto de la discusión del realismo político en la perspectiva de una estrategia realista de democratización en América Latina (Lechner, 1987: 7-16), Lechner focaliza la tensión entre política y moral que ha acompañado a la cuestión del realismo político desde Maquiavelo, para sostener en la perspectiva en consideración, que la misma implica responsabilidad en términos institucionales (y no ya simplemente de los políticos en términos weberianos), y por lo tanto de carácter colectivo. Responsabilidad en su sentido de responder por algo (la *res pública*) y responder frente a alguien (el Otro).

En ese contexto concreto de discusión, hace suya la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano, tal como la encuentra formulada (y, según su decir, críticamente reformulada) por Lucien Goldmann:

"...actúa de modo que trates la humanidad, sea en tu propia persona, sea en la persona del otro, nunca como un simple medio sino siempre también como un fin" (Lechner, 1987: 16),

fórmula que entiende adecuada, para expresar de manera fundamentada la estrategia de construcción democrática en cuestión. Se trata por lo tanto, de un sentido de realismo político que no excluye la dimensión ética, sino que la constituye en el núcleo duro de su fundamentación y producción de sentido.

### V.1.4. El lugar de la ética en los análisis de Tomás Moulian

No podría aseverarse de manera terminante, que Tomás Moulián efectúa sus análisis críticos en nombre de alguna ética, pues no es explícito en tal sentido. En cambio, sí puede afirmarse que esta cuestión no le es indiferente. En la página de "Agradecimientos" de su libro de 1997 "Chile actual. Anatomía de un mito", al hacer referencia a los intercambios de opiniones con los participantes en las discusiones del Seminario Interno del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad Arcis, puede leerse:

"Las discusiones han sido apasionantes, especialmente los caóticos intercambios de opiniones en los pasillos, después de las reuniones. Recuerdo especialmente uno, que tuvo un efecto decisivo para el proceso de pulido final de este libro: una discusión apasionada sobre las posibilidades de criticar prescindiendo de todo *a priori* ético" (Moulian, 1997: 6).

No hay mayores problemas, en cambio, en constatar en sus análisis la referencia al papel que juega la ética en los intentos de legitimación política, así como a una serie de *ethos* y sus correspondientes eticidades, que protagonizan el campo cultural chileno en el curso de las transformaciones operadas en el marco de la dictadura hegemonizante, las que preparan el "transformismo" (Moulian, 1997: 145-147), que caracteriza a la actual "democracia protegida". En tanto de modo prácticamente confeso, no querría renunciar a la "historicidad" y por lo tanto "a la esperanza del Nuevo Mundo" (Moulian, 1997: 382), y habida cuenta del carácter consecuentemente crítico de su labor intelectual en el discernimiento del proceso social, político y cultural chileno, no es difícil comprender cuáles *ethos* y eticidades son compartidos y cuáles rechazados y desde allí inferir su eventual *a priori* ético. No obstante la existencia del mismo, descontada su correcta identificación, igualmente podría discutirse su presencia y significación en el análisis crítico.

El carácter refundacional de la dictadura hegemonizante, implica la necesidad de su apelación a principios éticos capaces de legitimar la violencia desplegada:

"Desde el principio se persigue atribuirle a los cometidos revolucionarios un fundamento moral, que les otorgue trascendencia y permita olvidar los costos sociales y humanos de la violencia" (Moulian, 1982: 166).

Fue así, señala Moulian, que la dictadura recurrió al catolicismo tradicionalista, dado el profundo arraigo del catolicismo en la sociedad chilena, pero la posición de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos, colocó al tradicionalismo en posición marginal frente a la unidad del catolicismo, por lo que esa apelación a la moral católica no pudo convertirse en sentido común legitimador.

En ese contexto, y en relación a la práctica efectiva que el régimen militar venía desplegando, la apelación con sentido de legitimación viró del catolicismo al liberalismo en sus expresiones ultraliberales de liberalismo económico en la

línea de Friedman, Tullock y Hayek: se instala así con la pretensión de sentido común legitimador la ética del mercado, con la promesa de que el crecimiento económico producto del liberalismo económico dará lugar en el futuro a la libertad política en la articulación de una "nueva democracia".

Ese anunciado futuro de una "nueva democracia", liberada de las incertidumbres históricas de la democracia chilena, se constituye en "bien mayor", al que se apela para legitimar éticamente el recurso al terror como mecanismo central de la razón de estado:

"Terror es la capacidad de un Estado para conseguir el acuerdo de muchos ciudadanos, que se autoconciben como pacíficos y tolerantes, para usar violencias y daños contra los enemigos políticos, en nombre de un bien mayor" (Moulian, 1997: 22).

Si al terrorismo de estado se responde con el terrorismo contra el estado, sus personeros y aparatos de poder; se alimenta la lógica de la despolitización instalada por la dictadura al alimentar la lógica de la guerra. En el marco despolitizador de la revolución capitalista, en razón de la intencionalidad del proyecto que la lleva a cabo, una respuesta cultural alternativa y en consecuencia repolitizadora, no pasa a juicio de Moulian por el discurso de la "justicia popular" del terrorismo que, por su condición de riesgo, al hacer de la lógica de la guerra la de la política, hace de esta una actividad de elite, con lo cual redunda en la despolitización implementada por el proyecto hegemónico. En lugar de esa "moral individual (del sacrificio)" que de modo no intencional resulta funcional al proyecto despolitizador de la dictadura hegemónica, la repolitización debe apelar a una "ética colectiya (de la eficacia histórica)" (Moulian, 1982: 176).

Pero esa "ética colectiva", no encuentra condiciones de desarrollo en el contexto del cambio cultural operado por la revolución capitalista, que frente a la "tendencia asociativa y la politicidad" tradicionales, ha hecho triunfar al "individualismo competitivo y la obsesión adquisitiva" en el nuevo *ethos* consumista desligado de "cualquier racionalidad de necesidades" (Moulian, 1984: 44). Bautizado también como "hedonismo adquisitivo", el *ethos* consumista supone una sustantividad característica de la "buena vida", la misma

"...se asocia al confort material, el futuro se hipoteca para lograr acceso al paraíso electrodoméstico, a la casa propia, a las vacaciones, el merecido instante de reposo de los "guerreros urbanos". La reproducción del capital necesita de esta compulsión consumista, requiere que se prefiera la inmediatez de la satisfacción al cálculo austero de la gratificación diferida. El crédito es la puerta de acceso a esos paraísos; consumada la adquisición, viene el sometimiento a la fatigante disciplina del pago mensual, que obliga al asalariado a privilegiar la estabilidad. No sólo sacrifica una porción de su salario, también su libertad de acción, aumentando la propensión al conformismo.

Contagio depresivo que afecta a las capas más activas, estructura motivacional que favorece las estrategias individualistas y la compulsión adquisitiva, relaciones

inequitativas entre capital y trabajo. Todos esos factores, asociados con otros que no tenemos espacio para desarrollar, son algunos de los factores estructurales que favorecen tendencias a la apoliticidad y a la desmovilización" (Moulian, 1994: 45).

El *ethos* consumista propio del "hedonismo adquisitivo", implica un "consumo excedentario", que se complace en el inmediatismo de la posesión del objeto sobre la base de obligaciones y sobreexplotación diferidas al futuro. De allí su condición paradójica:

"Es un placer que termina rápidamente, se "consume", quedando de él la otra cara, la deuda, el sacrificio. El hedonismo acarrea de vuelta, el ascetismo" (Moulian, 1997: 120).

Un *ethos* totalmente funcional al orden que lo produce y por lo tanto, capturado por los mecanismos de su reproducción.

#### Se trata de:

"...un ethos ahistórico que ha reemplazado el ethos historicista que sucumbió con la derrota de las revoluciones. La sensación que predomina es que "los hombres no hacen la historia", que ésta tiene un destino fatal, manejado desde las sombras por potencias incontrolables: el mercado, incontrolable por su atomicidad (a menos que se quiera quebrar el equilibrio y generar caos) y los mass media, incontrolables por su ligazón con los "grandes poderes"" (Moulian, 1994: 44).

Un renovado *ethos* de la necesidad, que ha reducido la libertad a la obediencia, obtura la posibilidad de articulación de un renovado *ethos* de la libertad. La eticidad que campea en Chile actual, es paradigmáticamente representativa del sentido común que parece bastante extendido planetariamente. Es un *ethos* conformista que asume tres modalidades de convergentes efectos:

"El conformismo es hijo putativo de la "naturalización" del mundo actual que realizan las ideologías dominantes, declarándolo protegido de la historicidad. Ese conformismo toma numerosas formas. ¿Para qué criticar un mundo que no se puede cambiar? preguntan los conformistas-fatalistas. ¿Desde dónde criticarlo, con qué fundamentos si se han derrumbado los grandes relatos y no existe una ética universal? plantean los conformistas-relativistas. Unos y otros, por motivos diferentes, se parapetan en la impotencia.

¿Por qué no vivir lo posible? se interroga la creciente falange de conformistas-pragmáticos. Muchos, entre éstos, tienen un pesimismo trascendental. Afirman, de acuerdo, el mundo es una porquería y no se puede cambiar. Pero, acto seguido se preguntan, ¿por qué no defenderse de la vida disciplinaria y ascética del trabajo y del estrés urbano, con el hedonismo, aunque sólo sea el del placer que provocan los objetos del confort doméstico o el placer de vacaciones a crédito?" (Moulian, 1997: 120).

En lo que a la sociedad chilena su presente y su futuro se refiere, la triple vía del conformismo-fatalista, el conformismo-relativista y el conformismo-pragmático se resuelve en un *ethos* conformista que a su vez asume dos modalidades igualmente convergentes en su proyección, optimista uno, pesimista el otro:

"Esta sociedad genera dos formas de conformismo. Uno revela una visión optimista del Chile actual. Para esta imagen los problemas se irán resolviendo a través de procesos que culminan lo actual: la mayor modernización acarreará mayor democracia. Pero hay otro conformismo, que es profundamente pesimista, que conduce al fatalismo, o sea, a consagrar la omnipotencia de la dominación, a través de teorías críticas, cuya negatividad alcanza al presente y al futuro y alimenta la impotencia" (Moulian, 1997: 122).

Optimismo que implica complacencia, pesimismo que supone impotencia: dos actitudes y un mismo efecto.

En función de la mercantilización de la vida, la necesidad de dinero expande un *ethos* delincuencial que permea todas las clases sociales. Pobres y también ricos delinquen por la "escasez" que los limita en su necesidad de tener para ser alguien (Moulian, 1997: 134-143). Un tipo particular de delito es el de los que viven en la marginalidad, que asume la forma de negación evasiva en la lógica de una ética de la desesperación:

"La necesidad no es en ellos la indigencia, la necesidad es llenar el vacío del sentido, es ontológica. Se trata de una ética de la desesperación, individuos arrastrados por fuerzas tanáticas. Esa es la raíz, la existencia de una angustia existencial. Ella es la que impulsa a alcohólicos y drogados a robar para las pepas, la coca o la botella de pisco y la caja de vino. Descarriados por la angustia, por la dependencia, capaces de cualquier cosa por la evasión en el nirvana del alcohol o de la droga" (Moulian, 1997: 142).

En su acento de ética de la libertad como ética de la obediencia, satura la "nueva democracia" o "democracia protegida" chilena, que Moulian metaforiza como "jaula de hierro" (Moulian, 1997: 45-56). En ella el estado en sus relaciones con el mercado, en función de las necesidades de atraer inversión, construye su discurso "sobre la base de la ética de la responsabilidad" (Moulian, 1997: 54) en un sentido weberiano. Contrasta esa "ética de la responsabilidad", con la que el poder desde el estado se maneja, o al menos publicita manejarse frente al mercado, con el principio de "irresponsabilidad" puesto en el lugar del principio de la "obediencia debida" característico de la eticidad militar, con el que ese mismo poder consolidó la "impunidad" como fundamento de Chile actual (Moulian, 1997: 66-71).

La misma "jaula de hierro", es el marco que explica –aunque no determina–, la reducción del realismo de la dirigencia de la Concertación, a una estrategia que Moulian caracteriza como "ética de la convicción" (Moulian, 1997: 352). En la convicción de que podía ponerse en riesgo la deseada transición democrática, la actitud fue de curarse en salud concediendo rápidamente fuertes condicionamientos.

En el recorrido sumario de los *ethos* y las eticidades que Moulian anota en el proceso chileno entre 1973 y 1997, no es arriesgado afirmar que se identifica con un *ethos* político resignificado, es decir superador tanto del individualismo, el hedonismo, el consumismo y el conformismo, como del heroísmo. Se trata de un

ethos historicista, colectivo, caracterizado por la asociatividad y la solidaridad que se orienta por la pretensión de recuperación de la historicidad, hacia una transformación democrática que trascienda los límites de la "democracia protegida", por lo que se relaciona críticamente con las eticidades delincuencial y de la desesperación, de la responsabilidad en su angostamiento weberiano segmentada hacia el mercado, de la irresponsabilidad como a priori ético de la impunidad y de la convicción como a priori que desdibuja contenidos y procedimientos democráticos de la transición y consolidación democrática. Ese ethos historicista, como condición de un proyecto hegemónico alternativo, justamente carece de hegemonía. Sin embargo las redes sociales en lo político-privado y en lo público, presentan manifestaciones de su emergencia: desde la referencia de subjetividad y de eticidad que las mismas comportan, es posible una crítica al sistema que supere los extremos inconducentes para el pensamiento crítico en las actuales condiciones, tanto de un desaggiornado optimismo histórico como de un paralizante conformismo pesimista.

El referente de un "Nuevo Mundo" condensa la esperanza secular por un mundo mejor a ser realizado en la historia.

## V.2. El lugar de la ética en el análisis crítico de los investigadores del DEI

### V.2.1. El lugar de la ética en los análisis Franz Hinkelammert.

Los análisis y reflexiones de carácter ético tienen presencia fuerte y fundante en el conjunto de la obra de Franz Hinkelammert. Sistematizar esos análisis y reflexiones al mismo tiempo dispersos y omnipresentes, es a lo que aquí se apunta.

Si se acepta en una aproximación genérica, que la dimensión ética del pensamiento y la acción humanas, hace referencia fundamentalmente a la esfera del "deber ser" como horizonte con fuerza de imperativo categórico para nuestro "deber hacer", debe tomarse en cuenta, que Hinkelammert emplaza el "deber" en el marco de la categoría de "posibilidad" ("poder ser" y "poder hacer"), como su condición trascendental. En la misma dirección, la categoría de "posibilidad" es emplazada en el marco de la categoría de "imposibilidad" como su respectiva condición trascendental, pues solamente se puede hacer y ser lo "posible" si la acción llega hasta los límites de posibilidad sin rebasarlos, para lo cual debe relacionarse con lo "imposible" del modo conveniente a la maximización de lo "posible", en la que va en juego su propio cumplimiento. Complementariamente lo "imposible", en tanto no se "puede hacer" ni "puede ser", no se "debe" intentar "hacer". Todo intento de tal naturaleza, es inevitablemente prisionero de la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible, pretensión que en razón de esa ilusión, potencia el riesgo de producir efectos no intencionales que pueden implicar destructividad (Hinkelammert 1990a: 21-29).

En una primera aproximación, podría caracterizarse la posición de Hinkelammert en este aspecto, como realismo ético-político. En el mismo, el realismo político, en el que se recupera el sentido de la política como arte de lo posible, es condición del realismo ético. En consecuencia, no nos encontramos en el terreno de un decisionismo absoluto, desde que las decisiones éticas están acotadas por el "criterio de factibilidad". En el nivel social en que se juega este realismo ético-político, la opción por sociedades imposibles, si bien es una decisión que es siempre posible, queda críticamente emplazada por su irracionalidad en términos de la racionalidad medio-fin, determinada por su no-factibilidad revelada en los efectos no intencionales destructivos producidos, que buscan legitimarse en términos de la racionalidad con arreglo a valores, implícita en aquella racionalidad medio-fin. Sociedades imposibles son, en la perspectiva de Hinkelammert, aquellas que no "se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real".

Se trata de un realismo ético que encuentra sus condiciones de posibilidad en el marco de un realismo político, el que a su vez las reconoce en el marco de un realismo económico; realismo que no debe ser confundido con un pragmatismo estrecho y que reconoce sus fundamentos teóricos en la siguiente lectura de Marx:

"Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso en función de la vida humana concreta. Marx insiste en que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de ninguna ética, sinó por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Esto es, la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista, y sólo es posible si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines. Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto que una racionalidad con arreglo a fines sí la exige.

Recién esta discusión de la sociedad capitalista hecha por Marx, transforma la visión de la política y su realismo en una discusión del ámbito de lo posible y, por tanto, de lo realizable. Como ya se dijo, la política no se sigue aquí primordialmente de éticas, sino de relaciones medio-fin. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. "No se debe lo que no se puede". Este antiguo principio –ya la escolástica medieval lo pronuncia— es aplicado ahora a la conformación de la sociedad misma. Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede.

Sin embargo, un deber se sigue del poder solamente en el caso de que haya una única alternativa, que puede ser también el común denominador de un conjunto de alternativas posibles. Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio

de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real.

De esta manera, Marx introduce en 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" (Hinkelammert, 1990ª: 22-23).

A partir de este texto, para los intereses del presente análisis se puede destacar: el emplazamiento de la ética, la contrastante relación con Marx y con Weber en relación al mismo, y la centralidad de la reproducción de la vida real como criterio de racionalidad económico-política y por ende, como criterio ético (o, si se prefiere, metacriterio o criterio trascendental, es decir condición de posibilidad de todos los criterios).

Acerca del emplazamiento de la ética, agrega más adelante:

"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" (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>: 27).

Una "ética preconcebida", es decir un deber ser concebido con total abstracción del poder ser, determinado por las condiciones de factibilidad que constituyen la racionalidad que hace a la relación entre medios y fines, puede ser muy adecuada para seres omnipotentes, pero inevitablemente distorsionante de las posibilidades de legitimación ética de la conducta de seres humanos reales y concretos. El asunto será aquí, cuál sea el marco de factibilidad, en relación al que se establezca y evalúe la eticidad de la conducta humana. Hinkelammert, como veremos no acepta que en el marco de factibilidad y en consecuencia de eticidad de instituciones humanas totalizadas, puedan darse fundamentos de legitimidad; en ellas la eticidad tiende a fagocitarse la moralidad. El marco de factibilidad, más allá de cualquier totalización institucional, pero pasando por inevitables mediaciones institucionales remite a la reproducción de la vida real y concreta, donde para las instituciones se encuentra el criterio que permite discernir su posibilidad o imposibilidad, y los seres humanos recuperan el horizonte transinstitucional, desde el que como sujetos de autonomía moral pueden hacerlo respecto a eticidades alternativas, cuyo respectivo despliegue los convertirá ya sea en actores sistémicos, va sea en actores antisistémicos. Dicho de otra manera: "el criterio de factibilidad" o "marco de factibilidad" último, en el que una ética puede legitimarse, legitimando la eticidad correspondiente, no puede ignorar las condiciones institucionales,

pero no debe reducirse a ellas. Por la sencilla razón que también ellas tienen que someterse a ese "criterio de factibilidad". Cuando las instituciones se totalizan en lugar de someterse a ese criterio, se convierten ellas mismas en criterio. Al convertirse en criterio, tienden a justificar como factible lo no factible, producto de no haber sometido lo imposible al "criterio de factibilidad". Si los seres humanos quedan capturados por identificación con esa totalización y su condición de sujetos se ve angostada en la condición de actores, tienden a sumarse a la eticidad sistémica y a reproducirla porque encuentran en su despliegue el de su propia condición. Si por el contrario, los seres humanos experimentan que la totalización en curso los niega actualmente, potencialmente o virtualmente; o se convierten en actores reproductores de la eticidad sistémica sobredeterminando no intencionalmente su propia negación, o se reconfiguran antisistémicamente como sujetos en los que su autonomía moral les permite discernir la heteronomía de las normas e instituciones sistémicamente establecidas y dominantes, en lo que ellas portan de imposibilidad en función de que su totalización torne a la reproducción de la vida imposible.

La contrastante relación entre Marx y Weber y del propio pensamiento de Hinkelammert con estos dos autores es recurrente en su obra y nada fácil de ser presentada. No obstante por su centralidad no puede ser dejada de lado, por lo que se intentará en lo que sigue dar cuenta de aspectos fundamentales de la misma en lo que hace referencia a la cuestión de la ética.

A partir de la crítica al capitalismo como sociedad imposible desde el criterio de la reproducción de la vida humana concreta, Marx elabora el modelo alternativo del "comunismo" o "reino de la libertad" como la mejor sociedad concebible, en referencia a la cual, el socialismo se presenta como la mejor sociedad posible. Entiende Hinkelammert que el marxismo adolece de una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político, en la medida en que concibe la realización de la mejor sociedad posible, como pasos concretos a la realización empírica de la mejor sociedad concebible.

A partir de la misma crítica, frente a la imposibilidad del capitalismo existente en los términos de la crítica de Marx pero en contra del mismo, Weber elabora el modelo de una "plenitud capitalista" que "toma del análisis neoclásico del equilibrio de los mercados", en referencia a la cual, la mejor sociedad posible será el capitalismo de reformas. La ilusión trascendental en la línea weberiana, también distorsionante del realismo político, consiste en pensar que los pasos dados en la construcción de esa mejor sociedad posible capitalista, son pasos concretos hacia la realización empírica de la mejor sociedad concebible en esos términos.

Pretender realizar lo imposible, en cuanto distorsiona el realismo político, también lo hace con el realismo ético en el sentido en que ha sido presentado, así como con el realismo económico. El criterio de la reproducción de la vida humana

real y concreta, última instancia de esta forma de entender y practicar el realismo, es el que permite evaluar esta distorsión del realismo. Para superar la ilusión trascendental de pretender realizar "sociedades perfectas" y dar lugar a una política realista (que es el puente entre una economía y una ética realistas), se hace necesaria una "crítica a la razón utópica" que permita definir límites y relaciones entre lo posible y lo imposible.

Pero, sometidas las líneas de pensamiento de Marx y Weber al ejercicio de esta crítica y liberadas de los riesgos de su ilusión trascendental, la adopción de una u otra línea de pensamiento y consecuente práctica ético-política, no es producto de una infundada preferencia. Hay razones, que tienen que ver con la existencia de un "criterio práctico de verdad", a juicio de Hinkelammert existente en Marx e inexistente en Weber, que fundamenta la superioridad teórico-metodológica de la línea teórico-práctica de Marx:

"Insistiendo en lo mucho en común entre los análisis de Marx y de Weber, se pueden establecer las diferencias. Los dos parten del puede ser y de la exclusión de lo que no puede ser. Los dos, por tanto, renuncian a efectuar en nombre de la ciencia juicios de un "debe ser". Los dos reconocen un tipo de utopía, que pronuncia algo que no puede ser. Los dos darían en nombre de la ciencia valores implícitos a estructuras de funcionamiento, sabiendo que sobre los valores solamente se pueden pronunciar, pronunciándose sobre las estructuras de funcionamiento, cuya condición de existencia son. En nombre del funcionamiento de la sociedad y de lo no factible pueden por tanto excluir del radio de la acción humana determinadas alternativas de acción imaginables. Sin embargo, aquí aparece la diferencia clave. Para Weber la lucha por esta exclusión define a los propios valores necesarios. Los valores afirmados son simplemente lo contrario de los valores excluidos, y una referencia positiva para la derivación de valores no existe. En Marx, en cambio, sí existe: Marx deriva los valores de una última instancia, la reproducción humana de la vida real, que forma un criterio positivo de los valores. Por tanto, tiene un criterio práctico de verdad, que a Weber le falta. Sin este criterio práctico, Weber se pierde en el relativismo más absoluto, y no puede sino contradecirse constantemente" (Hinkelammert, 1990 b: 110-111).

El emplazamiento crítico que Hinkelammert efectúa del pensamiento de Max Weber, tiene su eje argumental, en la que entiende una contradicción entre su metodología que establece como no pertinente a la ciencia pronuciarse en referencia a estructuras de valores, y ciertos análisis concretos en los que en nombre de la ciencia desarrolla una metodología para pronunciarse a favor de determinadas estructuras de valores.

Hinkelammert argumenta, que no obstante la metodología weberiana proscribe de la ciencia empírica derivaciones relativas a "que se debe hacer", al establecer de acuerdo a sus cometidos específicos juicios de factibilidad, esto es relativos a lo que "puede ser", de hecho deriva indirectamente juicios sobre estructuras de valores:

"Se pronuncia en nombre de la factibilidad, del "puede ser" y jamás en nombre de los mismos valores. Pero discutiendo la factibilidad de los objetivos, discute de hecho los juicios de valores que se dirigen hacia estos objetivos" (Hinkelammert, 1990 b: 83).

Señala Hinkelammert, que frente a la tradición iluminista, que desde Locke había derivado los valores propios de la sociedad burguesa (respeto de la propiedad privada y cumplimiento de contratos) en nombre de la ciencia; desde la teoría del derecho natural, tradición que es objeto de fuerte crítica en la línea que va desde Kant hasta Marx y el neokantismo, Weber no apunta a recuperarla, sino que también en nombre de la ciencia, pero de un modo distinto, deriva ahora indirectamente los mismos valores de manera negativa al afirmar científicamente "la no factibilidad de todas las alternativas pensables".

Hinkelammert analiza esa peculiar derivación de valores en nombre de la ciencia, en contradicción con lo que la metodología de Weber señala a título expreso en su sociología económica y en su sociología de la burocracia.

En lo que se refiere a la sociología económica, el centro del argumento de Hinkelammert, consiste en señalar la sustitución de la idea de propiedad privada, a la que a su juicio Weber prácticamente no analiza, por la de "racionalidad económica formal". En nombre de la "racionalidad formal", que en relación a la "racionalidad material" (o racionalidad con arreglo a valores), es la condición de la racionalidad económica, se deriva la estructura de valores propia de las relaciones capitalistas de producción, condición de la propia racionalidad formal, cuyo eje está dado por la propiedad privada, el cumplimiento de los contratos y el cálculo en dinero. Bajo la pretensión de tratarse de pura "racionalidad formal" como ámbito técnico, se escamotea la estructura de valores que la subyace, imprimiéndole inevitable e inconfesadamente la condición metodológicamente rechazada de "racionalidad material": allí donde Weber pretende que hay una pura racionalidad formal de carácter técnico, que implica una mera relación entre medios y fines, se oculta una racionalidad material, de carácter práctico que supone la afirmación de ciertos valores. En esta dirección argumental Hinkelammert señala a título de ejemplo:

"Quien usa el dinero, afirma también las condiciones para el uso del dinero y no podría dejar de hacerlo.

De eso se sigue que, en el caso de que se pueda afirmar en nombre de la ciencia la necesidad del uso de dinero, se puede igualmente afirmar en nombre de la ciencia los valores cuyo cumplimiento es condición de funcionamiento del dinero. Y si por tanto se afirma la fatalidad del desarrollo de la racionalidad formal y su inevitabilidad, se afirma en el mismo acto la fatalidad y la inevitabilidad de la única estructura de valores dentro de la cual esta racionalidad formal se puede dar. Sin embargo, Weber evita sacar esta consecuencia, aunque ella sea obvia. Solamente de esta manera puede contraponer la racionalidad formal a postulados materiales, como si una simple técnica se confrontara con valores. Sin embargo esto es

un quid pro quo. No se confronta ninguna racionalidad formal con postulados materiales, sino una estructura de valores condicionante del funcionamiento del dinero con otros valores. Valores se confrontan con valores. Pero Weber pierde simplemente de vista la estructura de valores condicionante del dinero y lo trata como algo "técnico". Entonces otros valores toman un sentido más bien ilusorio, simples postulados de valor" (Hinkelammert, 1990 b: 87-88).

Forma parte de la misma ambigüedad o inconsecuencia de Weber, el derivar la "ética del mercado" de la estructura misma del mercado y polarizarla frente a la "ética de la comunidad": la primera se pretende corresponder exclusivamente al funcionamiento de una racionalidad con respecto a fines (racionalidad formal), al punto tal que "Weber no tiene instrumentos teóricos para decidir si se trata efectivamente de una ética o no" (Hinkelammert, 1990 b: 90); la segunda, en cambio corresponde a una racionalidad en relación a valores (racionalidad material), respecto a la cual la metodología científica se confiesa no pertinente. No obstante, a través de la negación de alternativas al mercado, en nombre de la ciencia Weber deriva la estructura de valores propia del mercado capitalista:

"...según Weber, la racionalidad formal se ha transformado en parte misma de la realidad social y ha dejado de ser opción. Esta realidad ahora impone el respeto a estas estructuras de la racionalidad formal, y el hombre tiene que obedecer. En este contexto surge de nuevo esta naturaleza social, que impone sus leyes y frente a la cual el hombre tiene que ser humilde. Es el capitalismo que "educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos...que necesita". Esta creación de sujetos es evidentemente la inculcación en ellos de la ética del mercado, que la misma naturaleza social del capitalismo actual efectúa" (Hinkelammert, 1990 b: 90-91).

Respecto a esta opción abierta por el mercado y encubierta por la estructura de valores que supone, señala Hinkelammert un argumento complementario en Weber, en el sentido de la descalificación de alternativas, concretamente del socialismo que en su versión de "socialismo pleno" ("socialización de todos los medios de producción"), era lo que estaba en discusión en el entorno de la Primera Guerra Mundial. El "socialismo pleno", reseña Hinkelammert, propone sustituir las relaciones mercantiles como mecanismo de asignación de recursos por uno basado sobre el cálculo en términos naturales de acuerdo al planteo de O. Neurath, quien frente a la economía del dinero propone una "economía natural". Weber, señala Hinkelammert, escéptico respecto a la posibilidad del cálculo económico en los términos propuestos, "transforma la aspiración en un deber ser", pregunta por sus consecuencias las que supone caóticas, por lo que la economía de mercado sería la única alternativa posible<sup>31</sup>.

<sup>31 &</sup>quot;El problema de si se debe crear una «economía planificada»...no es, naturalmente, en esta forma, un problema científico. Científicamente sólo cabe preguntar: ¿Qué consecuencias, dada una forma determinada, tendrá de un modo previsible? Dicho en otra forma: ¿Qué es lo que tendrá que aceptarse inevitablemente en caso de tal intento?» (Max Weber, Economía y Sociedad, México, FCE, 1944: I, 86; citado por Hinkelammert, 1990 b: 91).

En su sociología de la burocracia, Weber complementa la racionalidad formal del mercado con la racionalidad formal jurídico-política que corresponde a las instituciones del estado. Ese complemento, optimiza las condiciones de calculabilidad que como esencia de la racionalidad formal, constituyen la racionalidad en tanto que tal, frente a la cual toda otra pretensión queda automáticamente descalificada como irracionalidad. Destaca Hinkelammert que, con la misma ambigüedad que se manifestara en cuanto a la consideración del mercado como ética, por su identificación central de la ética como todo aquello que hace referencia a una orientación del comportamiento con arreglo a valores, pretendiendo que nada de eso hay en el comportamiento según las leyes del mercado, vuelve a manifestarse Weber en relación a la burocracia. Se reproduce en lo que a la burocracia se refiere, entiende Hinkelammert, un procedimiento análogo al ya analizado en la sociología económica de Weber; en nombre de una pretendida racionalidad formal, se niega una pretendida racionalidad material alternativa al ser denunciada por su imposibilidad, por lo que se afirma una estructura de valores, en éste caso la del ethos burocrático, que subyace como complemento funcional a la racionalidad del mercado y el cálculo en dinero, como mecanismo óptimo para la asignación de recursos. Vale la pena registrar las palabras de Weber respecto a la ética del funcionamiento burocrático, pues como ética implícita a una estructura de funcionamiento y derivada del análisis de esa estructura en nombre de la ciencia y la racionalidad, al igual que la ética del mercado, configura una formulación de un modelo de ethos frente al que la crítica de Hinkelammert es radical y permanente:

"El honor del funcionario está en su capacidad para, cuando pese a sus representaciones el superior jerárquico persiste en una orden que a aquél le parece errónea, ejecutarla bajo la responsabilidad del mandante con la misma escrupulosidad que si correspondiera a su propia convicción. Sin esta disciplina, moral en el sentido más amplio del vocablo, y sin esta abnegación, todo el aparato se vendría abajo" (Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1944: II, 1071; citado por Hinkelammert, 1990 b: 94).

En definitiva, la argumentación de Hinkelammert apunta a demostrar que la racionalidad weberiana es el formalismo vacío de una estructura institucional que carece de referencia para su funcionamiento, desde que sus elementos (ética del mercado, cálculo de capital, burocracia y moral del funcionario) están en relación de interdependencia simple, no obstante lo cual cuando Weber argumenta respecto de la no factibilidad de la abolición del dinero por la no factibilidad del cálculo natural, introduce como razón última de la imprescindibilidad del cálculo en dinero, la referencia al "actual abastecimiento de las masas" 10 cual supone traicio-

<sup>32 &</sup>quot;...y que por eso cabalmente el actual abastecimiento de masas por medio de explotaciones produciendo en masa opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo» (Max Weber, Economía y Sociedad, México, FCE, 1944: 1, 79; citado por Hinkelammert, 1990 b: 104).

nar por necesidad de la propia argumentación, su metodología general que deja a la racionalidad material fuera del campo de la racionalidad científica. De tal manera, a juicio de Hinkelammert, Weber no solamente ingresa en contradicción con su misma preceptiva metodológica, sino que al fundar el argumento en

"...el abastecimiento de las masas como la última instancia en función de la cual se le da contenido al concepto del funcionamiento del dinero y del cálculo de capital" (Hinkelammert, 1990 b:105),

hace suya sin quererlo, la última instancia del materialismo histórico:

"De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en última instancia, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más" (F. Engels, Carta a Bloch 21/9/1890, citada por Hinkelammert, 1990 b: 105).

Hinkelammert comparte la argumentación de Weber respecto de la imposibilidad de la abolición del dinero, pero se apresura a señalar que la corrección del argumento refuta la metodología de Weber y, conjuntamente con ella, la estructura de valores desde ella afirmada de contrabando, a través de la negación de alternativas señaladas como imposibles.

El núcleo de la refutación de la metodología de Weber, está dado por la irrupción en la racionalidad formal del cálculo en dinero, del criterio del "abastecimiento de las masas" que Hinkelammert identifica con la "producción y reproducción de la vida real", "última instancia" del materialismo histórico, que configura un criterio de racionalidad económica de carácter material.

La "producción y reproducción de la vida real", identificada por Hinkelammert como criterio de racionalidad económica y "última instancia" de toda racionalidad, puede ser entendida sin efectuar ninguna trascendentalización ilegítima, como criterio de racionalidad política y como criterio de racionalidad ética, es decir, de una ética racional: lo que se debe hacer no se deduce de lo que se puede hacer, pero solamente debe hacerse lo que se puede hacer.

Teniendo entonces por correcto el argumento de Weber, Hinkelammert da un paso más —que Weber no da—, en el sentido de su generalización: el cálculo en dinero es inevitable pues sin él no puede asegurarse el abastecimiento de las masas. Pero relaciones de producción que no logren asegurar ese abastecimiento son inestables y en razón de esa inestabilidad condenadas a desaparecer en el largo plazo. En esa dirección, sostiene que, dando por cierta la tesis

"...el proceso de acumulación según el cálculo de capital lleva a una creciente o por lo menos masiva marginación de las masas del empleo y del abastecimiento, es decir, impide la reproducción de la vida real de las masas en alto grado" (Hinkelammert, 1990 b: 106),

y siguiendo la lógica del argumento concreto de Weber, quedaría implicada la necesidad de superación del capitalismo, no en el sentido de un "deber ser", sino en función de un "no poder ser".

162

Marx, señala Hinkelammert, plantea esta tesis bajo la forma de la llamada "ley de pauperización" que tiene dos partes, estableciéndose en la primera, que no se puede sostener una sociedad que no puede asegurar la reproducción de la vida real de las masas, y en la segunda, que tal es el caso de la sociedad capitalista, por lo que se trata de una sociedad no sostenible. Contra lo que Weber piensa de Marx y el materialismo histórico, que argumenta contra el capitalismo en función de un "deber ser", Hinkelammert sostiene que muy por el contrario, mientras Weber plantea que la ciencia no puede desarrollar su discurso en nombre de valores, pero es lo que no intencionalmente él mismo hace de acuerdo a lo que ya se ha argumentado; en cambio corresponde a Marx el mérito de haber articulado el discurso de la ciencia de lo social sobre juicios de hecho: no se trata de "deber" ir más allá del capitalismo,

"...sino que no hay ninguna posibilidad de no hacerlo" (Hinkelammert, 1990 b: 107).

La "producción y reproducción de la vida real" como criterio de racionalidad, impone frente a realidades y tendencias empíricamente constatables la irrenunciabilidad de valores cuyo cumplimiento la garantiza, a saber:

"...valores como la solidaridad, la apropiación del producto en común y su distribución de una manera tal que los individuos puedan reproducir la vida real" (Hinkelammert, 1990 b: 107).

Los valores que se derivan a partir del criterio de la reproducción de la vida real, son opuestos a los que se derivan desde el criterio de la racionalidad del cálculo en dinero. Reconocida la reproducción de la vida real como criterio de racionalidad, señala Hinkelammert, los criterios de la distinción weberiana entre racionalidad material y racionalidad con arreglo a fines se derrumba, su misma idea de racionalidad material naufraga en la ambigüedad de los diversos valores a que hace referencia, cuyo único común denominador radica en su exterioridad respecto a los que son propios de la ética del mercado. Mirado así, sostiene Hinkelammert, en lugar de tener enfrentados dos modelos de eticidad inconmensurables, uno racional y otro atávico lindante con lo irracional, tenemos dos especies del mismo género, perfectamente comparables y claramente contrarias. La "ética de la reproducción de la vida real" y la "ética del mercado", en cuanto se identifican como "éticas de funcionamiento", se separan en radical oposición por el reclamo explícito o implícito de valores recíprocamente excluyentes.

El diferendo entre estas dos "éticas de funcionamiento", se resuelve, por la vía de la subordinación de la racionalidad formal del cálculo en dinero a la racionalidad material propia de la reproducción de la vida real. En acuerdo con Weber y en desacuerdo con Marx no es factible la abolición del dinero, pero en acuerdo con Marx y con Weber, de modo enfático en el primero y de modo solapado en el segundo, la reproducción de la vida real es la última instancia de la racionalidad económica: en Marx lleva a la abolición del dinero, en Weber sostiene el argu-

mento de la no factibilidad de la abolición del dinero. El modo en el que la racionalidad formal del cálculo en dinero se subordína a la racionalidad material reproductiva, no es en el sentido del "deber ser" sino, más bien en el "no poder ser" de otra manera:

"La reproducción de la vida real y el cálculo racional de los medios constituyen de esta manera un gran sistema interdependiente, en el cual uno de sus elementos –la reproducción de la vida real– figura como última instancia o, en otras palabras, como finalidad objetiva y condicionante del proceso entero" (Hinkelammert, 1990 b: 109).

Frente a la mera interdependencia entre lo económico y lo político en la Economía Política burguesa, sin negar la pertinencia de la noción de interdependencia para dar cuenta en buena medida del complejo mecanismo de la reproducción de los factores de producción, Hinkelammert enfatiza y hace suya la "última instancia" del materialismo marxista, que a su juicio marca la agenda de la discusión actual de la Economía Política, disciplina desde la que puede darse cuenta de las condiciones de factibilidad que en la perspectiva del autor proveen de sentido a la discusión ética.

La reproducción de la vida real constituye el criterio de racionalidad por excelencia, constituyendo el fundamento de una ética racional de la responsabilidad por los efectos destructivos de la acción que atenten actual o tendencialmente, contra la reproducción de la vida. Esta ética racional supone y expresa de un modo que se pretende cabal una perspectiva antropocéntrica.

Es preocupación de Hinkelammert, distinguir su perspectiva de la ética de la responsabilidad de la que corresponde a Weber, así como su perspectiva antropocéntrica, respecto de los diversos desplazamientos no antropocéntricos del propio antropocentrismo.

Mientras Weber valora al cristianismo como una "ética de convicción" ejemplificada en el dictum "el cristiano obra bien y deja el resultado en las manos de Dios" Hinkelammert hace suya la visión del cristianismo con anclaje en la tradición judía anterior, que lo configura como una "ética de la responsabilidad", que se expresa cabalmente en la fórmula "el hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre" (Hinkelammert, 1995: 250). Frente a su visión de la ética cristiana como "ética de convicción" o "ética de principios", Weber opone su versión de la "ética de la responsabilidad" condensada en la fórmula "has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo" Se trata, estima Hinkelammert, de una visión de la ética de la responsabili-

<sup>33</sup> Max Weber, La política como vocación, en id. El político y el científico, Madrid, Alianza, 1972, pág. 164. Citado por Hinkelammert (1995: 250).

<sup>34</sup> Max Weber, La política como vocación, en id. El político y el científico, Madrid, Alianza, 1972, pág. 162, citado por Hinkelammert (1995: 250).

dad, que desde su condición de ética política, coloca en la disposición a aplicar la fuerza el criterio decisivo. Se pregunta complementariamente Hinkelammert, de dónde puede extraerse de un modo consistentemente fundado en una perspectiva que como la de Weber se pretende de neutralidad valórica, un criterio para identificar el "mal".

La versión que Weber maneja de la ética cristiana, no obstante se la ha presentado y defendido en nombre del cristianismo, no es a juicio de Hinkelammert la ética cristiana propiamente dicha. Se trata en cambio de

"...la formulación rigorista de una ética de principios", tratándose asimismo "de la formulación de la propia ética capitalista" (Hinkelammert, 1995: 250),

que Hinkelammert traduce actualizándola en las fórmulas:

"Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado (y hablando de manera cristiana: El cristiano cobra las deudas y deja el resultado en manos de Dios)."(Hinkelammert, 1995: 250-251).

Se trata de una "ética absoluta" en la que, dice Hinkelammert, Weber "ni siquiera se pregunta por las consecuencias" <sup>35</sup>. Esta presentación que Weber efectúa respecto de la ética del capitalismo, Hinkelammert la compara con la visión antropológica de Platón. Así como para Platón:

"...el cuerpo era la cárcel del alma, para Weber la ética capitalista absoluta es la cárcel del ser humano vivo" (Hinkelammert, 1995: 251).

Frente a esta constatación y desde su propia visión de la "ética de la responsabilidad" que tiene una larga tradición en el judaísmo y en el cristianismo, donde el criterio para discernir la aplicación de los principios (lo que es también decir: normas, leyes, instituciones, estructuras, sistemas, etc.) es la vida humana real y concreta: "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre", Hinkelammert afina su batería crítica contra lo que llega a identificar como "maniqueísmo extremo" en la visión weberiana. El mismo consiste, se sostiene, en la afirmación de una ética de principios autoidentificada como ética de responsabilidad y, desde ese posicionamiento, procede a la negación de toda otra ética de la responsabilidad al ser "diabolizada" desde su identificación como ética de convicción, expresión de milenarismo y, por ende, sinónimo de caos:

"De ahí el maniqueísmo de Weber porque éste considera cualquier ética de la responsabilidad, por las consecuencias concretas de las éticas de principio, como caos, en contra del cual es necesario luchar. La ética de la responsabilidad, por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principios, pierde toda legitimidad. Por eso Weber ni siquiera puede pensar en una mediación entre éticas de principios y éticas de la res-

<sup>35</sup> Max Weber, *La política como vocación*, en id. *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 163, ciatado por Hinkelammert (1995: 251).

ponsabilidad. Al difamar toda ética de la responsabilidad, no conoce sino una sola responsabilidad: la de imponer el rigorismo de la ética de principios del capitalismo. Aunque condene verbalmente el rigorismo de Kant, él mismo es su portador" (Hinkelammert, 1995: 253).

No obstante el reconocimiento empírico de una actitud reformista hacia el capitalismo en los primeros tiempos de la república de Weimar, Hinkelammert enfatiza la imposibilidad teórica de fundamentar el reformismo por parte de Weber, dada la ausencia del

"...concepto de la ética de la responsabilidad como crítica a las consecuencias concretas del rigorismo de las éticas de principios" (Hinkelammert, 1995: 254).

En consecuencia, en forma consistente a los límites de la propia teoría, en lugar del reformismo que frente a los efectos negativos del rigorismo de la ética de principios, marcaría la alternativa de la ética de la responsabilidad, la salida consistentemente weberiana, se da por la vía de la apelación a la fuerza como "imperativo categórico de la política", de acuerdo a la fórmula: "has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo", configurando una "ética absoluta" que es "ética del poder" introducida, sostiene Hinkelammert, en nombre de un análisis que se pretende neutral desde el punto de vista de los valores.

Hinkelammert sostiene que Marx a diferencia de Weber, parte de una ética de la responsabilidad entendida en el sentido que él suscribe, fundando esa tesis especialmente sobre un pasaje de *El capital* que cita con frecuencia<sup>36</sup>, en el que se da cuenta de la tendencialidad destructiva de la producción capitalista por el socavamiento de "las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*". De acuerdo a Hinkelammert el reconocimiento de esa tendencialidad, que significa en definitiva la imposibilidad del capitalismo, torna necesario (lo que no quiere decir inevitable), un posicionamiento ético-político 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 al 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 al registro de 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

<sup>36</sup> Carlos Marx, El capital, México, FCE, 1996, tomo I, págs. 423s. (Hinkelammert, 1995: 267).

relaciones mercantiles". Se constata entonces un maniqueismo en la visión de Marx, resultante 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 maniqueismo 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". Frente al ejercicio de una ética de la responsabilidad por los efectos concretos de la acción, identificada como "ética de la convicción", Weber responde con una "ética de la responsabilidad" de sentido totalmente contrapuesto:

"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 principio. 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)" (Hinkelammert, 1995: 270).

Se presenta aquí una tensión central en el pensamiento de Hinkelammert: la tensión sujeto-instituciones. 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 ausencia de una perspectiva ética de responsabilidad por los efectos concretos, lo que se traduce en la totalización del orden capitalista.

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

Desde la perspectiva de la ética por las consecuencias concretas por el rigorismo de las éticas de principio, dado que:

"...todas las instituciones son éticas de principio objetivadas" (Hinkelammert, 1995: 270),

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 grado que esas necesidades de la 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" (Hinkelammert, 1995: 271).

Se trata de un universalismo que implica tensiones en y con el orden institucional dado, por lo que resiste la reducción de la legitimidad a la legalidad, generando un conflicto cuya resolución o mantenimiento dentro de 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.

En esa dirección señala Hinkelammert que respecto de la solución posible de un conflicto de esta naturaleza, 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" (Hinkelammert, 1995: 272).

Ejemplifica este conocimiento *a priori* en el desenlace de la guerra fría, sosteniendo que la derrota total del bloque socialista en lugar de ser solución:

"...dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro" (Hinkelammert, 1995: 272).

Este universalismo del hombre concreto, desde el que Hinkelammert se relaciona críticamente con el universalismo de la institucionalización de éticas de principio, constituye su versión de la ética de la responsabilidad por los resultados destructivos producidos por el rigorismo en la aplicación de los principios, que puede identificarse como una ética de la liberación, que se discierne de una ética de la dominación a partir de una lectura alternativa, del que Hinkelammert considera el mito fundante de Occidente. Se trata del mito de Abraham (Génesis, 22, 1-19) en el que Abraham, habiendo recibido el mandato de Dios de sacrificar a Isaac, su primogénito, encaminado a obedecer, la intercesión de un Angel de Dios que pide transgredir la palabra de Dios que es ley, lo lleva definitivamente a sacrificar a un cordero en lugar de hacerlo con Isaac<sup>37</sup>. La lectura en la perspectiva de la ética de la dominación, que ha sido por otra parte la lectura dominante, es la que encuentra la fe de Abraham en su disposición a la obediencia a la ley, mientras que la lectura en la línea de la ética de la liberación es la que percibe la fe de Abraham en la afirmación de la vida humana concreta que opera como criterio frente a la ley y legitima la desobediencia.

Esta perspectiva ética de la liberación, constituye a juicio de Hinkelammert la diferencia central entre una de las líneas del judaísmo y el primer cristianismo por un lado y el helenismo por el otro. Mientras la ética griega es una ética del cumplimiento de la ley y, en consecuencia, ética de la dominación; la ética judeo-cristiana radica su originalidad en ser una ética de la liberación que sostiene la vida del

<sup>37</sup> Hinkelammert dedica a este tema su libro La fe de Abraham y el Edipo occidental, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1991, esp. Capítulo I del mismo nombre, págs. 13-61.

ser humano real y concreto (con todo lo que ello implica: corporalidad, satisfacción de necesidades, etc.) como criterio de discernimiento de toda ley o institución y, en consecuencia, de legitimidad de su eventual desobediencia. Si la ética judía y la ética cristiana llegan a expresarse en sus formas históricamente dominantes como éticas de obediencia y cumplimiento de la ley, ello llega a tener lugar por un proceso de helenización cultural que comienza a acentuarse a partir del siglo II de nuestra era. Es desde esa perspectiva ética de la liberación que Hinkelammert habla de:

"El pecado que se comete cumpliendo la ley" (Hinkelammert, 1998: 27-46),

a partir de una lectura teológica del evangelio de Juan que toma

"...a la teología como una reflexión humana que gira sobre la realidad"(...), "porque al hablar del cielo se habla de la tierra aunque en términos celestiales" (Hinkelammert, 1998: 13).

Esa cuestión del pecado que se comete cumpliendo la ley se mantiene como problema en la modernidad, aunque en una forma totalmente secularizada. Se trata entonces de ver la dimensión teológica del pensamiento, como aquella en la cual al hablar del "cielo", que es en definitiva la utopía en clave teológica, se está hablando de la "tierra" que es la *topía*, que en tensión con la utopía puede ser entonces objeto de análisis en la perspectiva del pensamiento crítico.

Finalmente, esta cuestión secularizada, se encuentra hoy además, globalizada. La nueva conciencia de la globalidad de la vida humana reconoce en el análisis de Hinkelammert dos momentos que ponen sobre el tapete la cuestión de la responsabilidad por la vida sobre el planeta: 1945 con la explosión de la bomba atómica y 1972 con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento.

El primer momento implica la sensibilización de la responsabilidad frente a un lamentable acontecimiento extraordinario:

"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 sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la
tierra. Esta responsabilidad apareció entonces 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
los había separado" (Hinkelammert, 1998: 213).

El segundo momento lleva la sensibilización al nivel de lo cotidiano:

"Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuestas 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 merca-

dos, 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 y lo ético se unieron en una nueva experiencia" (Hinkelammert, 1998: 213-214).

Se trata de evitar la destructividad que resulta de la totalización de las relaciones mercantiles: la responsabilidad por la vida sobre el planeta pasa por la resistencia a esta totalización sin que la misma signifique una orientación en el sentido de su abolición. Es interesante constatar la pertinencia de la ética como referente crítico tanto en el espacio de lo público como en el de lo privado, así como la tesis de que esa referencia con carácter fundante no está reñida con la performatividad de la acción, sino que por el contrario, parece constituirse en la condición de toda performatividad posible que aliente con un mínimo sentido de futuro. No se trata de un discurso edificante, sino de un discurso que al orientarse a evitar la destrucción sea por totalización de instituciones, sea por abolición de las mismas; apunta a reproducir las condiciones de posibilidad de cualquier conducta, incluidas las de carácter edificante.

Un punto y aparte, especialmente por su pertinencia en el debate teórico de la democracia y por su actualidad académica, merece el análisis que desde su perspectiva de la ética de la responsabilidad por los efectos destructivos del rigorismo institucionalizado de las éticas de principios, realiza Franz Hinkelammert a la ética del discurso en la versión de Karl Otto Apel. Establece Hinkelammert que la idea de una "comunidad ideal de comunicación" en la cual se presentan las condiciones de la "situación ideal del habla", surge por abstracción a partir de la "comunidad real de comunicación" en la que tiene lugar la "situación real de habla", no obstante lo cual se trata de la explicitación de los supuestos implícitos en la comunidad real sin los cuales ella no sería posible como tal comunidad. Es en relación a la "comunidad ideal de comunicación", señala Hinkelammert leyendo a Apel, que se establecen para la "comunidad de comunicación real", los valores que Apel denomina "de fundamentación última" (letzbegründete Werte), que son aquellos que esta "no puede negar argumentativamente sin caer en una contradicción performativa".

"De esta manera, –escribe Hinkelammert– la comunidad real de comunicación es considerada como un proceso de funcionamiento de comunicación. Este proceso de funcionamiento se piensa idealmente como un proceso sin contradicciones, derivando de esta forma su idea de la realidad, que luego puede ser contrapuesta a la realidad misma. En este sentido, el argumento de Apel es circular, lo que no implica que necesariamente sea tautológico" (Hinkelammert, 1995: 226-227).

Entiende Hinkelammert que el argumento de Apel implica un esquematismo formal en la idea de la "comunidad ideal de comunicación", en relación al cual se puede, a su juicio, señalar construcciones paralelas en las ciencias empíricas, que refiriéndose a la sociedad como "comunidad real de comunicación de bienes", lo

hacen en relación a una "comunidad ideal de comunicación de bienes". Tal es el caso de la teoría de la competencia perfecta (John Locke y Adam Smith como precursores y el modelo de equilibrio general de Walras/Pareto como formulación paradigmática), de la teoría de la planificación perfecta (especialmente con Kantarovich) y de la teoría de la división social del trabajo que tiene en Marx a su primero y fundamental responsable. Para cualquiera de estas teorías, su respectiva situación ideal de referencia, introduce inevitablemente valores que operan como fundamentación última, y el problema que parecen generar invariablemente es el intento de aproximarse asintóticamente a esa situación ideal desde la situación real que la supone. De acuerdo a Hinkelammert, Apel tampoco escapa a la "ilusión trascendental" de alcanzar la "comunidad ideal de comunicación" en el largo plazo a través de pasos finitos de aproximación, cuando la caracteriza diciendo que se trata de un

"...principio regulativo, consistente en una comunidad ilimitada de interpretación que se realiza a sí misma teórica y prácticamente in the long run..." (K.O. Apel, Transformación de la filosofía, Madrid, Taurus, 1985: 206. Citado por Hinkelammert, 1995: 235).

A esta, como a toda pretensión de aproximación asintótica a la situación ideal, le cabe el siguiente juicio crítico:

"Al ser transformados en ideales a los que el mundo debe aproximarse de modo lineal, este mundo pierde su realidad. En el lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio del cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente" Hinkelammert, 1995: 239).

El riesgo de la pretensión de aproximación asintótica a la situación ideal, radica en que lejos de aproximarse a la meta, ella puede perderse o, peor aún, transformarse en su contrario. Hinkelammert lo ejemplifica aludiendo a la sabiduría china: una casa perfectamente segura no deberá tener puertas ni ventanas; el problema es que esa casa, ideal en términos de seguridad, ya no será una casa.

Dado que la "comunidad ideal de comunicación", como acontece con toda situación ideal, introduce valores de fundamentación última, derivables para todos los niveles de la vida social, se requiere de un principio que fundamente esa proyección social. Se trata del "principio de universalización (U)" formulado por Habermas, que Apel hace suyo. El mismo establece:

"(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, deban poder ser aceptados sin constreñimiento por todos los afectados" (Citado por Hinkelammert, 1995: 246).

Este "principio de universalización" permite explicar la derivación de normas contingentes por la introducción junto al criterio procedimental de derivación de las normas, de un "criterio de contenido" como criterio de verdad sobre las nor-

mas, que a juicio de Hinkelammert, Apel introduce en la parte B de su ética del discurso de un modo imprevisto y no fundamentado. Al representante de intereses, dice Apel:

"...no puede moralmente pedírsele que actúe de acuerdo con un principio moral incondicionalmente válido sin una consideración responsable de los resultados y efectos colaterales previsibles de su acción" (Citado por Hinkelammert, 1995: 256).

La validez de la norma se establece procedimentalmente, pero la decisión respecto a su aplicación, se resuelve sobre el criterio de contenido que en última instancia pasa por preguntarse si es o no posible vivir con la misma. Este criterio de contenido, que opera como criterio de verdad sobre las normas procedimentalmente válidas, no puede encontrar en la primera sección de la parte A de la ética del discurso de Apel condiciones necesarias y suficientes para su fundamentación pues, enfatiza Hinkelammert:

"...en esta parte aparecen los dialogantes con sus discursos como seres sin cuerpo, parecidos a espíritus puros que se reconocen mutuamente como dialogantes, pero nada más" (Hinkelammert, 1995: 257).

Evalúa Hinkelammert, que Apel incurre en una contradicción performativa, dado que el discurso implica la corporeidad inherente a todo acto de habla. La corporeidad es entonces condición de toda relación comunicativa, más que un mero objeto en torno al cual gira el lenguaje, como pareciera visualizarla Apel.

En la segunda sección de la parte A, en cambio aparece la realidad corporal como facticidad dada que incluye al lenguaje mismo, mientras que en la parte B se presenta "como necesidad y satisfacción", tratándose de una "cuestión de vida o muerte" que se juega en dos niveles: "el de la convivencia social entre seres humanos" y "el del acceso a los elementos corporales de la satisfacción de las necesidades":

"En esta forma, como cuestión de vida o muerte, aparece por consiguiente la realidad en la parte B de la ética del discurso de Apel, como criterio de verdad en la aplicación de normas, y por ende de su aplicación en el caso concreto" (Hinkelammert, 1995: 257).

Hinkelammert señala junto a la corporeidad del sujeto de todo discurso, su contingencia en atención a la equivocidad del lenguaje, que al referirise a la realidad es capaz de circunscribir elementos concretos de la realidad, pero no de expresarlos. Esa corporeidad y esa contingencia del sujeto de todo discurso, constituyen a juicio de Hinkelammert:

"...a prioris trascendental-pragmáticos del lenguaje" (Hinkelammert, 1995: 258).

A partir de aquí Hinkelammert extrae dos conclusiones.

En primer lugar, el criterio de verdad para la validez de las normas en cada caso concreto, es el acceso a la realidad corporal en los dos niveles señalados. Entiende

que el mismo está implícito en el principio de universalización de Habermas, pero que debe ser explicitado. A su juicio esto significa:

"...el resultado de un discurso no puede ser verdadero si excluye a algún dialogante actual o potencial del acceso a la realidad. Luego, la verdad de un discurso es una cuestión de su contenido objetivo y no puede ser derivada en forma directa de un consenso formal" (Hinkelammert, 1995: 258).

En esta línea, argumenta Hinkelammert, el "consenso sobre el suicidio colectivo de la humanidad" es un consenso falso que, a su juicio, ni Habermas ni Apel pueden concebir en los términos de su propia concepción. El principio habermasiano de universalización, en cuanto "presupone al universalismo como criterio de normas y como institución universal" se ve relativizado desde la perspectiva del "universalismo como un universalismo del ser humano concreto", para lo cual debe tenerse centralmente en cuenta que se trata de "un ser corporal que es humano". En esta subsidiariedad del principio habermasiano de universalización al criterio de la corporeidad como condición del universalismo del ser humano concreto, se pone de manifiesto que "el criterio de verdad es la víctima, y no el victimario ni el ganador", lo que significa centrar el debate en "el problema del sujeto de la ética" (Hinkelammert, 1995: 259).

En segundo lugar, concluye Hinkelammert, siendo la contingencia *conditio* humana, queda invalidada toda tesis cuya pretensión de validez se funde en la ilusoria aproximación asintótica infinita a una situación ideal por pasos finitos. De acuerdo a esto, las ideas regulativas no pueden ser realizadas ni es posible aproximarse a ellas en el tiempo, lo cual implicaría suponer que "la realidad contingente tendría que aproximarse a una realidad sin contingencia". En consecuencia, debe renunciarse a "cualquier imaginación sustancial del progreso" y comprender que la relación con las ideas regulativas, se da en cada momento sin pretensión de su realización, simplemente como referencias orientadoras de las realizaciones posibles, para un sujeto y un mundo contingentes. La ética de la responsabilidad no sería entonces producto de un progreso de carácter sustancial, sino que "surge allí donde aparecen normas formales".

A juicio de Hinkelammert, la tesis de Apel respecto a "la identidad de los principios constitutivos y regulativos de la experiencia" que se sostiene por su pretensión de aproximación asintótica a la comunidad ideal de habla, queda invalidada con la invalidación de tal pretensión y los principios constitutivos aparecen entonces como condición de los principios regulativos sin identificarse con ellos: se trata de la corporeidad y de la contingencia.

# V.2.2. El lugar de la ética en los análisis de Helio Gallardo

Sean de carácter teórico o empírico, estructural o coyuntural, los análisis de Helio Gallardo se mueven preferentemente en el terreno de lo político. Dentro del

mismo, Gallardo se maneja con dos acepciones de política que configuran conceptos centrales de discernimiento: política en su relación con el poder (Teoría política como teoría del poder), y política como "construcción de comunidad" (Teoría Política como teoría de producción de la polis, en el sentido original del término tal como este resulta trasladable a las actuales sociedades humanas y sus eventuales perspectivas de comunidad.). El primer sentido, dominante en la Teoría Política moderna y contemporánea, es en el pensamiento de Helio Gallardo subsidiario del segundo: la dimensión instrumental de lo político queda subordinada a su dimensión ética. El poder político no es un fin en sí mismo, no son los seres humanos para el poder político sino éste para aquellos; el significado del poder se evalúa según el grado de universalidad en la producción de comunidad con que el mismo opera en el espacio social de su producción y reproducción. En este sentido escribe Gallardo:

"En la doble connotación inicial de la noción de política hemos privilegiado, pues, la articulación valorativa (creación de comunidad) sobre aquella que podría ser entendida como puramente analítica (teoría del poder). En política, discernir con justeza los mecanismos del poder, para apoyarse en ellos, construirlos y reforzarlos o enfrentarlos, debilitarlos y destruirlos, es fundamental, pero el proyecto de sociabilidad, de comunidad, de realización humana que da sentido a esas acciones es lo que determina el valor de su vida, o sea su capacidad para ser o devenir acción propiamente humana" (Gallardo, 1989: 56).

La "construcción de comunidad" es el criterio que permite legitimar el ejercicio del poder, así como su sentido en la conservación o en la transformación de la sociedad. Es la de Gallardo una Teoría Política en la que el poder está al servicio de la comunidad. La comunidad es lo que determina el "valor de vida" del ejercicio del poder, no como un valor absoluto que constituya una meta a ser alcanzada en algún futuro previsible, sino como un criterio que acompaña al ejercicio del poder en su cotidianidad, posibilitando el discernimiento de su racionalidad.

La "construcción de comunidad" y el "valor de vida" del ejercicio del poder o sea, su "carácter" y, por tanto la perspectiva política como mediación de una perspectiva ética, son situadas y discernidas por Gallardo en un contexto, el vigente a fines del siglo veinte, en el que el carácter materialmente mundial de los problemas impone la necesidad del carácter mundial de las soluciones:

"La crisis radical de civilización que enseña el mundo de finales de siglo conduce así a nuevas bases para un universalismo ético y una compleja solidaridad que no pueden ser pensados ni asumidos sino bajo las condiciones de una transformación mundial y global, o sea de una revolución" (Gallardo, 1992 a: 16).

Se trata de condiciones nuevas para la implementación de un nuevo universalismo ético, en el que la abstracción de lo universal humano, resulta desplazada por la afirmación de "la dignidad de todos los seres humanos" y de la naturaleza sin la cual esa vida digna no sería posible. Se trata entonces de un universalismo

concreto, cuya identidad pasa por la afirmación de la vida digna sin exclusiones, pero no de modo meramente retórico, por lo que el posibilismo político es condición de ese universalismo ético.

El contexto de polarización extrema entre riqueza y pobreza, determina condiciones en las que la "violencia revolucionaria" que no se confunde con el "terror", en tanto "contiene y expresa en su articulación histórica interna los más altos valores utópicos y de realización del ser humano", no hace necesaria ninguna "ética transhistórica" para justificarse sino que articulada al interior del "espacio de las fuerzas sociales" se fundamenta en una "ética histórica cuyas conceptualizaciones y valoraciones proceden del análisis de las contradicciones histórico-sociales y de la pasión y capacidad para ser protagonistas de sus propias transformaciones". Esa "ética histórica" desde el "espacio de las fuerzas sociales", configura entonces la perspectiva alternativa a las expresiones de eticidad que se constituyen desde el "espacio del individuo o del Sujeto" con efectos divergentes, a saber: el "realismo ético desde un hegemonismo ideologizado" que conduce a una "descalificación metafísica de la existencia del otro cuyas prácticas con efectos políticos son estigmatizadas" y el "idealismo ético construido a partir de formas virtuales de lo humano", que parece implicar una "humanización extrapolítica de la violencia con eventuales efectos de desviación, confusión y pérdida de eficacia políticos" (Gallardo, 1988: 22).

La revolución, transformación mundial y global por la que el universalismo abstracto hace lugar al universalismo concreto posible y necesario, expresa cabalmente el carácter ético de lo político. En ese proceso, la violencia no se justifica meramente de hecho como partera de la historia, sino de derecho en cuanto expresa la dignidad de los oprimidos y en tanto a través de su ejercicio, que los mecanismos de opresión motivan, se construye la universal dignidad de lo humano. Se trata además de una transformación revolucionaria, en cuanto quiebra la separación moderna entre el espacio público como el de lo legal y el espacio privado como el de lo moral: claras expresiones de esa nueva lógica de irrupción de lo privado en lo público y por tanto de lo moral en lo legal, se verifican en los emergentes nuevos actores y movimientos sociales:

"La cuestión de la toma y conservación del poder (Estado) se ve/juzga ahora subordinada a la cuestión del carácter del poder, es decir por la consideración de su génesis social plural, sus articulaciones y determinaciones específicas y su sentido político radical: contribuir a la reproducción de condiciones o de vida o de muerte" (Gallardo, 1992 a: 16).

#### V.2.3. El lugar de la ética en los análisis de Wim Dierckxsens

Los análisis y reflexiones de Wim Dierckxsens, buscan articularse disciplinariamente al interior de la Economía, pero en su sentido de Economía

Política (y en el perfil de una Crítica de la Economía Política), por lo que no se trata de una Economía que rechaze por su exterioridad a la Ética, sino que por el contrario la incluye como su legítimo campo de fundamentación e intereses. En este sentido, Dierckxsens se refiere a la tradición que remonta a David Hume y Adam Smith, en quienes puede constatarse el surgimiento de la ciencia económica en el marco de un debate moral, que sin dejar de tener un perfil fuertemente teórico suponía intereses marcadamente políticos. El que la Ética quedara fuera de lugar en relación al área de competencia de la Economía, era producto del supuesto teórico fuerte de la consideración del mercado como producto natural de la historia y sistema autorreferente productor de progreso, supuesto mediante el cual se produjo el pasaje de una economía sustantiva a una economía formal, en cuyo cálculo quedaron fuera de lugar los problemas de la reproducción a nivel de la totalidad. En ese contexto, el análisis de esa racionalidad económica considerada natural y autorreferida, fue expulsado del debate económico, es decir considerado ajeno a la ciencia, devaluándose como una cuestión meramente moral, como una cuestión de opción por valores, ajena a la cuestión propiamente económica de asignación de recursos (Dierckxsens, 1998a: 30-31).

Wim Dierckxsens se ubica al interior de la economía sustantiva, desde la cual es posible tener una perspectiva crítica sobre la economía formal y plantear como problema teórico y práctico, económico, ético y político, el de la reproducción de la totalidad y, en consecuencia, el de la racionalidad de la economía formal totalizada. Desde esta perspectiva teórico-práctica, plantea Dierckxsens la centralidad del referente ético del "Bien Común" en el análisis crítico de la globalización capitalista de identidad neoliberal, así como en el planteamiento de una alternativa que, formulada desde la ciudadanía, no implique exclusión al afirmar una racionalidad reproductiva a nivel de la totalidad, frente a la racionalidad de la ganancia y la competencia de carácter fragmentario que amenaza tendencialmente dicha reproductividad:

"Entre estas alternativas se cuenta la mundialización sin neoliberalismo, es decir, sin exclusión y formulada a partir de la ciudadanía, en función del Bien Común, una racionalidad que parta de la lógica reproductiva a nivel de la totalidad" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 14).

No se trata de eliminar la eficiencia fragmentaria, sino de subordinar la pretensión de su maximización, al criterio de la eficiencia a nivel de la totalidad que es identificada como "racionalidad reproductiva" o "vitalidad" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 26-27). El eje de esa racionalidad económica, es el "Bien Común", que las condiciones de la globalización imponen como "planetario", y que claramente no es producto de la suma de los intereses privados, que al orientarse por la maximización de su propio interés fragmentario, determinan que su eficiencia fragmentaria se traduzca no intencionalmente como "Mal Común":

"Una eficiencia al extremo a partir de intereses privados compitiendo con agresividad ascendente, tiende de este modo a apartarse cada vez más del Bien Común, o sea, conduce al Mal Común. Cuando los intereses privados y las leyes de mercado llevadas al extremo van contra la ciudadanía e incluso amenazan a la ganancia, es decir la misma eficiencia podemos hablar de Mal Común. En esta situación hasta el capital no encuentra salida. Esto es precisamente lo que sucede con la economía neoliberal a ultranza" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 36).

El "Mal Común", como efecto no intencional de la expansión de la lógica de la eficiencia en función de intereses privados, implica entonces no solamente la afectación de esa totalidad que la economía formal considera totalmente ajena al ámbito del debate científico y en consecuencia de esa racionalidad económica totalizada y autorreferida, sino al capital y a la lógica de su crecimiento, es decir al corazón mismo del sistema. El "Mal Común" implica entonces dos horizontes de colapso: el de la reproducción a nivel de la totalidad, que hace a las condiciones sustantivas del sistema y el de la reproducción del sistema mismo, revelándose la irracionalidad de la pretendida racionalidad formal.

¿Qué debe entenderse propiamente por "Bien Común"? ¿Cuáles son las condiciones de su realización en una perspectiva planetaria? El "Bien Común", es caracterizado sumariamente como aquél conjunto de intereses que tienen tanto las personas como los grupos que componen una sociedad y que no pueden ser reducidos a la suma de los intereses individuales. En lo que a sus condiciones de realización se refiere, se señala que el estado, especialmente en su forma de estado de bienestar social es la mediación institucional que más cabalmente ha asumido la realización del "Bien Común", aunque no escapa a la percepción de Dierckxsens que también su gestión, aún en esa figura, se orienta por la suma de los intereses privados. Además de tener en cuenta el papel que los intereses privados juegan en la definición del estado así como de sus políticas, el contexto de la globalización obliga a pensar en las limitaciones de su eventual gestión, por la interferencia en las esferas de su tradicional competencia de los "Estados Privados sin fronteras y sin ciudadanía" (Dierckxsens, 1998a: 79-159). La orientación de la economía en función del "Bien Común", implica una regulación que a diferencia del keynesianismo no se limite a mediar el interés privado con el de la ciudadanía en su conjunto, apuntando en última instancia a salvar el primero; sino que supone que la última instancia esté constituida por el interés de la ciudadanía en su conjunto, a la cual habrá que subordinar en caso de contradicción el interés particular. Hacer privar el "Bien Común", y por tanto, regular en función de los intereses de la ciudadanía, considerados no como suma de intereses particulares, sino como intereses comunes que están más allá de aquellos y eventualmente en contradicción con los mismos,

<sup>&</sup>quot;...requiere una gestión política de carácter democrático" (Dierckxsens, 1998a: 30).

No escapa a nuestra percepción, seguramente tampoco a la de Dierckxsens, las dificultades inherentes a la identificación de ese "Bien Común" que, más allá de su eventual condición de referente utópico, debe ser discernido en el día a día del debate democrático:

"El Bien Común entonces es una racionalidad económica en función de la ciudadanía y con participación democrática de la misma" (Dierckxsens, 1998a: 30).

En relación al "Bien Común" en proceso de definición a través de la "participación democrática" en el marco de una universalización de la ciudadanía, se articula una "ética solidaria" que se confronta con la ética del mercado articulada desde la suma y el conflicto de los intereses privados. Si a la tendencia no intencional hacia el "Mal Común" que preside a la segunda, se pretende interponer una regulación que cambie el rumbo hacia el "Bien Común", es necesario que la Economía recupere de un modo transparente sus relaciones (que en realidad nunca abandonó sino que las invisibilizó) con la ética y la política, transformándose en parafraseando a Edgard Morin— una "ciencia con conciencia":

"Para poder abordar críticamente cómo el libre juego de mercado en la era de la globalización se aleja del Bien Común, es necesario desarrollar una concepción de la economía que incorpore a la vez la política y la ética" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 30).

Una ética económica fundada en el "Bien Común", somete a la economía formal a los criterios de la economía sustantiva, privilegia el trabajo productivo por el contenido que produce valores de uso por sobre el trabajo productivo por la forma que reproduce valores de cambio, al mostrar que la totalización de esta línea del formalismo económico en su extremo del monetarismo es suicida, no solamente para la totalidad, sino en una progresión exponencial aunque siempre diferida al futuro, para el propio capital. Esta ética económica, procesada bajo la forma de una regulación a través de la participación democrática de la "ciudada-nía-mundo", en la medida de su implementación, constituye un proyecto histórico alternativo:

"El proyecto histórico que se presenta como alternativa al neoliberalismo reivindica invertir la mediación entre el interés privado y el Bien Común, privilegiando en última instancia la totalidad. Un proyecto que parte de la totalidad, parte de la ciudadanía en su entorno natural. El derecho a la vida y los derechos sociales han de reivindicarse a partir de la pertenencia a la comunidad humana, y no como un derivado exclusivo del mercado y dentro de los límites de éste. Este proyecto no requiere la abolición de ese mercado, sino la progresiva subordinación de su racionalidad a la ciudadanía, es decir, con una mediación entre el interés privado y el Bien Común y a favor del último. La esencia es conseguir invertir la racionalidad económica entre todos, ya no en función de los intereses privados, sino en beneficio de la ciudadanía. Este proyecto es altamente incluyente y no excluye a priori ningún sector. (...)

178

La ética solidaria por la vida concreta de toda la ciudadanía es el punto de partida del sujeto histórico que construye una alternativa ante el neoliberalismo" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 184-185).

## VI. LOS CRITERIOS ÉTICOS DE LA CRÍTICA

### VI.1. Señalamiento y ponderación de los criterios procedimentales

El análisis realizado acerca del lugar de la ética en la producción teórica de los cientistas sociales que constituye el objeto del presente trabajo, permite señalar un relativo mayor énfasis en los criterios procedimentales en los representantes de CF frente a los de CD, sin que ello signifique la reducción de lo procedimiental a lo meramente formal en los primeros, ni su ausencia o falta de pertinencia en los segundos.

Para plantear la discusión en torno a los criterios procedimentales como criterios éticos de la crítica, puede comenzarse por la que aparece como la mayor polarización procedimental: la que marca las distancias entre la revolución, especialmente en su expresión más visible como "violencia revolucionaria" y la argumentación, o, si se quiere, aprovechando la analogía, la que pone a la "crítica por las armas", frente al "arma de la crítica" <sup>38</sup>.

En el escenario teórico considerado, solamente un analista de CD, Helio Gallardo (Gallardo, 1992<sup>a</sup>), reivindica explícitamente la legitimidad ética y política de la revolución, al valorarla como la única alternativa procedimental, desde y frente a las condiciones de la globalización planetaria hoy dominantes:

"Para una sociedad globalizada y en crisis de civilización que se imagina a sí misma ideológicamente como "sin alternativas" y que moviliza furiosamente todos sus poderes para destruirlas, cuando ellas se manifiestan, la alternativa no es inmediatamente otra sociedad, sino ponerse políticamente en el camino de resolver los problemas radicales que el sistema potencia y promueve y no puede admitir. Pero esto último es imposible sin una perspectiva de totalidad como condición de la constitución tentativa de sujetos en la Historia. La alternativa es, así, mundialmente, la constitución de sujetos. Y por ello no es en absoluto paradójico reclamar y construir, en el período del "final de la historia", la posibilidad-necesidad de la revolución" (Gallardo, 1992a: 17).

<sup>38</sup> Comunicaba Marx en 1843: «Cierto, el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con la violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en cuanto demuestra ad hominem, y demuestra ad hominem en cuanto se radicaliza. Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y la raíz del hombre es el mismo hombre» (Karl Marx, Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción, en id. La cuestión judía (y otros escritos), Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 77).

Desde el lado de CF, Tomás Moulian (Moulian, 1997), alimenta una esperanza secular en la reconfiguración de un *ethos* historicista que en el marco de la revolución capitalista y su funcional *ethos* consumista, habilite a orientar comportamientos en la producción de un "Nuevo Mundo". No obstante no reivindica explícitamente la pertinencia procedimental de la revolución, puede hipotetizarse, que la misma se legitimaría no solo políticamente, sino también éticamente, en tanto expresión de ese esperanzador *ethos* historicista desde el marco de la vigente revolución capitalista, como revolución dentro de la revolución y contra ella. Se legitimaría procedimiental y sustantivamente, en tanto expresión resignificada de libertad y responsabilidad humana en la producción de la historia, que haría del "Nuevo Mundo" en cuanto orden autoproducido, más que una meta o una utopía, una vigente transformación de la realidad con el sentido de su mejoramiento. Dentro de su marco histórico y teórico de análisis, se trataría de una revolución democrática y democratizadora, frente a las imposiciones del autoritarismo y la revolución capitalista.

En realidad la revolución, más que un procedimiento, es un proceso de transformaciones en el largo plazo, que como tal involucra un conjunto de procedimientos. Como la perspectiva de CD en todas sus expresiones, es la del universalismo concreto, cuya clave está en la afirmación de la vida concreta frente a todo sistema, estructura, institución, ética de principios rigorista o procedimiento que pueda negarla; desde ese criterio de la afirmación de la vida concreta, la revolución como horizonte procedimental, no alcanzaría para justificar los procedimientos concretos que en su nombre pudieran realizarse. Al contrario, la legitimidad procedimental de ese proceso de transformaciones, encuentra su condición de posibilidad en que cada procedimiento concreto pueda sostenerse con buenas razones, las que deben ser consistentes con la última instancia de la afirmación de la vida.

De acuerdo a Helio Gallardo, la legitimidad ética de la revolución como transformación global de la sociedad, deriva del antiuniversalismo de la vida concreta en la globalización vigente: la revolución es entonces el horizonte procedimental para la superación de ese antiuniversalismo y la afirmación del universalismo concreto de la vida humana y de la naturaleza. Un comportamiento estratégico consecuente con los criterios del universalismo concreto de CD arriba presentados, implica que la pretendida superación revolucionaria del antiuniversalismo o universalismo abstracto, esté condicionada en su posibilidad misma y en su legitimidad, a procedimientos que, entre la vida como valor universal y abstracto, y la vida como valor particular y concreto, sepan afirmar el segundo, única forma de liberar al primero de su abstracción y generar el día a día del universalismo concreto.

La revolución como procedimiento u horizonte procesal de procedimientos, se fundamenta en el análisis de Gallardo, como propio de un "sentido político radical", que frente a la reproducción de las condiciones de muerte propias del univer-

salismo abstracto o antiuniversalismo concreto globalizado, apunta a reproducir las condiciones de vida, que constituyen el fundamento y sentido del universalismo concreto. En esta perspectiva de Gallardo, aún la "violencia revolucionaria" pretende justificarse éticamente, al distinguirse del "terror"<sup>39</sup>; como expresión de una "ética histórica", que en el marco de la polarización globalizada pobrezariqueza, exprese desde la topía de la pobreza y su articulación histórica en el sentido del ethos historicista de que habla Moulian (Moulian, 1997), "los más altos valores utópicos y de realización del ser humano" (Gallardo, 1988 b: 22). En última instancia, la pretensión de legitimidad ético-política tanto de la "revolución" como de la "violencia revolucionaria" en el planteo de Gallardo, procede del sentido legitimante de la "política" como "construcción de comunidad" que hace poner el acento en el "carácter del poder". La legitimidad específicamente política relativa al monopolio del uso de la violencia, se sobredeterminaría éticamente en esta orientación en tanto mediación de una perspectiva "ética" legitimante en términos de la "razón práctica", de los procedimientos propios de la "razón estratégica" (Gallardo, 1989). No obstante la coherencia interna de los planteos de Gallardo, en lo que se refiere especialmente a la legitimación, no solo en términos políticos sino también en términos éticos de la "violencia revolucionaria" en el terreno de lo político en las condiciones del capitalismo globalizado, no puede dejar de señalarse un punto fuerte de fricción con la afirmación de la vida concreta, que, más que compromiso conceptual identificatorio de CD como comunidad de investigación, es prácticamente un compromiso de vida. En efecto, de modo explícito Hinkelammert ha rechazado la lógica del "cálculo de vidas", expresada por Hayek en la fórmula

"Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un mayor número de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato" 40.

40 Entrevista a Friedrich Hayek en El Mercurio, 19.4.81, Santiago, Chile. Citado por Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 1990a; 88).

<sup>39</sup> Comentando a La guerra de guerrillas de Ernesto Guevara, escribe Gallardo: «Para Guevara, en efecto, el revolucionario armado lejos de ser un terrorista -que asalta y destruye clínicas y aulas- es básicamente un reformador social(...) La justicia ética del combatiente revolucionario, por lo demás, se prolonga y refuerza en términos humanos absolutamente incompatibles con el terrorismo, trata benévolamente a los vencidos indefensos y respeta a sus muertos (...)Resulta evidente, pensamos, que aquí no existe ningún culto a la violencia por la violencia misma o una ética de la destrucción y el caos. La violencia revolucionaria se ejerce en condiciones históricas y como instrumento de una estrategia de liberación popular. En términos más amplios, esta violencia revolucionaria aparece política y éticamente justificada como respuesta tanto a la violencia institucionalizada contenida en las instancias económico-sociales, políticas y culturales del orden opresivo vigentecomo a la violencia arbitraria y represiva del Estado y de las organizaciones paramilitares y secretas de los grupos políticamente dominantes» (Gallardo, 1988 b: 21).

El centro de la crítica de Hinkelammert a la fórmula de Hayek y a la lógica de funcionamiento que la misma expresa, promueve y representa, pasa por la denuncia de su sacrificialidad. Sacrificar algunas vidas para que otras sean posibles, es imposibilitar el universalismo concreto en el cual, para que todas las vidas sean posibles, ninguna debe ser sacrificada. Análogas razones, en lo que a la sacrificialidad se refiere, que justifican la crítica a la fórmula del "cálculo de vidas" de la visión neoliberal a través de Hayek, podrían aducirse para señalar críticamente a "la violencia revolucionaria" que Gallardo reivindica; aún cuando sea adecuadamente discernida del "terror", en su ejercicio también se procede a sacrificar algunas vidas para que otras vidas sean posibles. Tal vez pueda aducirse en defensa de la "violencia revolucionaria", frente a la lógica del "cálculo de vidas", que justamente, ella no es producto del cálculo racional, sino que se trata de una racionalidad reactiva radical que se explica -y eventualmente se justifica no solo política, sino también éticamente- en tanto quienes la ejercen lo hacen legitimados por su arrinconamiento en condiciones férreas de imposibilidad de vivir, que la convierten en la única alternativa. ¿Qué pasa en cambio con la "violencia revolucionaria" a la que ha recurrido "la revolución capitalista" en cuyo despliegue estamos inmersos de acuerdo al análisis de Moulian? ¿O los procedimientos de imposición y transformación de la "revolución capitalista" han sido solamente ejercicio del "terror" y por lo tanto "terrorismo"? ¿Es propiamente una "revolución"?41

Moulian, que no se refiere explícitamente a la revolución ni tampoco a la violencia revolucionaria, se refiere en cambio críticamente como Gallardo al "terror" (Moulian, 1982), para descalificarlo políticamente. En su análisis del proceso chileno, Moulian ha señalado como en nombre de una "nueva democracia" elevada a la condición de "bien mayor", la dictadura chilena ha apuntado a legitimar su ejercicio del terrorismo de estado en el marco de una lógica amigo-enemigo. La lógica de la guerra (amigo-enemigo), instalada por el ejercicio del terrorismo de estado, es señalada en su ilegitimidad política por implicar una lógica de despolitización de la sociedad. Por las mismas razones, el terrorismo contra el estado queda también deslegitimado. En efecto, quien busca legitimarse en el discurso de la "justicia popular" desde el ejercicio de una "moral individual (del sacrificio)", no solamente reproduce la lógica de la guerra, sino que hace de ella

<sup>41</sup> Desde los criterios de CD, puede señalarse que la «revolución capitalista» no se justifica en ningún nivel, pues es la imposición de un sistema imposible. Menos se justifica la «violencia revolucionaria» que la misma pudiera ejercer, pues se trataría del sacrificio de algunas vidas para que tendencialmente ninguna vida sea posible.

En particular, de acuerdo a los análisis de Gallardo, aquello que Moulian designa como «revolución capitalista» en cuanto es la afirmación, recrudecimiento y reformulación de un orden de dominación, no merece la identificación como «revolución». En el juego de lenguaje de Gallardo, «revolución» en su registro de eje político, designa siempre activación liberadora de los oprimidos en la perspectiva de la transformación del orden de dominación que los oprime.

una actividad de élite, que redunda en la despolitización de la sociedad sobredeterminándola y por tanto deslegitimándose en términos de procidementalidad política. En consecuencia, en el planteo de Moulian el terrorismo, tanto desde el estado como contra el mismo, es un procedimiento ilegítmo desde el punto de vista político, desde que la política no parece quedar convalidada como la guerra por otros medios. En cuanto en su análisis, a diferencia del de Gallardo, ética y política parecen configurar dos niveles nítidamente diferenciados; los señalamientos críticos sobre el terror se mantienen estrictamente dentro de los límites de lo político<sup>42</sup>.

En principio, parecería no haber diferencias entre el intento de legitimación del terrorismo de estado en pos del "bien mayor" de la "nueva democracia", como el que en nombre de la "justicia popular" se pudiera ejercer contra el estado terrorista en pos del "bien mayor" del "Nuevo Mundo". Se trata de la clásica cuestión práctica sobre la razón instrumental, relativa a si el fin justifica los medios. Otro punto delicado es respecto a la distinción teórica entre "violencia revolucionaria" y "terror"; en el planteo de Gallardo parece clara, en el de Moulian simplemente no aparece. Un problema subsidiario radica en que no obstante la supuesta claridad en el discernimiento teórico, la misma podría eventualmente no ser fácilmente trasladable al plano empírico a la hora de valorar procedimientos concretos.

Frente a la "crítica por las armas", legitimada por Gallardo en cuanto "violencia revolucionaria" en el horizonte procedimental legitimante de la "revolución", desde y para un contexto en el que la misma es evaluada como necesaria para una transformación de la realidad, evaluada también como necesaria y por lo tanto con plenas credenciales ético-políticas, aunque no como inevitable; Norbert Lechner, en el contexto teórico-práctico de la discusión de la transición desde el autoritarismo hacia la democracia en Chile, en el que se inscribe fundamentalmente el conjunto del pensamiento de CF analizado, defiende argumentativamente frente a la idea de "revolución", el procedimiento de la "ruptura pactada" (Lechner, 1986 b: 142-153).

Mientras para Gallardo la "revolución", y en el marco de la misma, la "violencia revolucionaria", constituyen procedimientos ética y políticamente legítimos para transformar un orden que ha evaluado de reproducción de la muerte en otro alternativo de reproducción de la vida; para Lechner la revolución como horizonte procedimental y "la violencia revolucionaria", carecen de legitimidad tanto

<sup>42</sup> No obstante la especificidad política de la crítica de Moulian al terrorismo, sea del estado o contra él, en razón de su efecto despolitizador, puede identificarse un referente ético de esa crítica. Aunque se trate de un registro en el nivel de la ética política, el señalamiento del efecto despolitizador, además de pretender ser una descripción y explicación objetiva de lo realmente acontecido, quiere ser una contención crítica al terrorismo en cualquiera de sus formas, a los efectos de una repolitización de la sociedad por la recuperación aggiornada del ethos politicista. Es desde el referente del ethos politicista en registro democrático, que Moulian ejerce sus análisis críticos.

ética como política, cuando de lo que se trata también, es de la legitimidad de la transición a un orden democrático, sin la cual legitimidad del mismo quedaría hipotecada. Aquí Lechner introduce una discusión teórica con cierta lectura de la consigna de la transformación del mundo, que a partir de Marx ha sido consigna revolucionaria por excelencia. Intentar pasar de un orden autoritario a un orden democrático, supone entre otras cosas, tratar de dar cumplimiento a esa consigna. Lechner rechaza a título expreso el finalismo de tipo naturalista en la historia, en la línea de la filosofía de la historia que ha caracterizado a la ortodoxia marxista. En consecuencia, supuesta la posibilidad de la transformación del mundo en términos de la razón técnica, en cuanto no hay fines teleológicamente determinados, se abre toda una dimensión de discusión en torno a fines, en la que la razón técnica debe ser desplazada por la razón práctica para dirimir esa cuestión práctico-normativa. Se trata en definitiva, de tomar decisiones fundadas desde el presente sobre un futuro que no se realizará necesariamente, sino de manera contingente en función de la adecuada elaboración en torno a fines, medios y sus eventuales relaciones, sometidas inevitablemente al inapelable tribunal de la práctica. Dejado fuera de lugar el finalismo naturalista en la historia, se pone en cuestión la idea de un único sujeto emancipatorio determinado por las condiciones objetivas, así como la de que la negación de la topía asegure la realización de la utopía, lo cual supone la deslegitimación de la revolución como horizonte procedimental en términos de eficacia política, a la que puede agregarse la proveniente de dejar fuera de lugar la ética, al no considerar pertinente la discusión en torno a fines, dado que los mismos ya estarían teleológicamente preconfigurados.

Procedimentalmente, desde las condiciones vigentes, la "ruptura pactada" exhibe mejores credenciales en términos de racionalidad instrumental y estratégica, a las que suma credenciales exclusivas en términos de razón práctica, por ello debe ocupar el lugar de la "revolución" en la transformación del mundo.

Mirada en una perspectiva procedimental, la "ruptura pactada" se propone en los términos de una lógica política, que se opone a la lógica amigo-enemigo propia de la guerra: por tanto la política no quiere ser para quien adopta esa perspectiva procedimental, la guerra por otros medios.

En el otro extremo, la "ruptura pactada" se opone también a la identificación del "orden" con el "consenso": un orden cuya homogeneidad supusiera la plena realización del consenso, sería altamente sospechable en su carácter democrático. Entre la "lógica amigo-enemigo", que legitima la eliminación de todo enemigo y la lógica del "orden" como "consenso" realizado, que supone la eliminación del "disenso" (¿y de los disidentes?), y por lo tanto, la afirmación de un orden en el que, en un modo de dudosa autenticidad, todos seríamos "amigos" (tal vez una forma más "civilizada" de afirmar e invisibilizar la lógica amigo-enemigo); la "ruptura pactada", se caracteriza por afirmar la pluralidad de sujetos que se reco-

nocen en su diversidad, que incluye el disenso y que por tanto no descalifica al disidente como enemigo. Se destaca entonces la diferente relación que supone la "ruptura pactada" con el consenso: en tanto que lo considera un referente utópico imprescindible, prescide del mismo como objetivo factible. De allí la caracterización de Lechner acerca del "consenso como estrategia y como utopía" (Lechner, 1986 b: 154-179).

La transformación del mundo por el procedimiento de la "ruptura pactada", a diferencia de la revolución en la lectura de la ortodoxia marxista, supone una justificación de naturaleza ética. A juicio de Lechner, no es posible encontrar un referente sustantivo de "bien común" de validez universal, en el cual sustentar éticamente las decisiones orientadoras de las transformaciones. En cambio, es teóricamente posible la legitimación formal (procedimental) en relación a un futuro que en cada momento debe ser decidido, a través de la participación de todos en la toma de decisiones que habrán de afectarlos. La "ruptura pactada" implica pues

"...un pacto sobre los procedimientos válidos para que las decisiones puedan tener un reconocimiento general" (Lechner, 1986 b: 151);

esto supone una validez formal, pero no de un orden meramente lógico, sino ético-comunicativo, cuya condición de posibilidad es el reconocimiento con reciprocidad de los otros sin exclusiones, como interlocutores válidos. Esta condición
de la pluralidad comunicativa, supone una norma de validez intersubjetiva que no
remite a ningún contenido sustantivo, sino al consenso como utopía, en cuanto
procedimiento de reciprocidad que implica

"...la obligación ética de evitar aquellos disensos en los cuales el Otro no sea reconocido como partícipe libre e igual en la vida colectiva" (Lechner, 1986 b: 172).

El "consenso como utopía" o la "utopía de la comunidad", es la fundamentación ética del orden democrático, equivalente en la estrategia de construcción democrática siempre abierta a los disensos que suponen la reciprocidad del reconocimiento, al papel que la utopía de la "comunidad ideal de comunicación" cumple en la legitimación de las estrategias comunicativas en la "comunidad real de comunicación", correspondiente a la ética comunicativa de Apel. Puede estimarse que el orden democrático tiene para Lechner centralmente el estatuto de una ética comunicativa<sup>43</sup>:

"...habría una obligación ética subyacente a los libres acuerdos de reciprocidad; obligación que nos remite a la utopía" (Lechner, 1986 b: 166).

Se fundamenta una ética de la responsabilidad, que ya hemos caracterizado de

<sup>43</sup> También para Hinkelammert, aunque no solamente. A juicio de Hinkelammert, según ya ha sido señalado, la ética comunicativa en la línea de Apel y Habermas, adolece de la ilusión trascendental de aproximarse desde la comunidad real de comunicación por pasos finitos a la comunidad ideal de

la responsabilidad como principio (y entonces una ética de principios)<sup>44</sup> y de distinta orientación a la weberiana: responsabilidad social y no ya de orientación individualista y por lo tanto en términos institucionales. Como ya quedara señalado, el "principio de responsabilidad" en términos sociales "no obliga al consenso":

"...la reciprocidad responsable asume el disenso como momento fundamental del reconocimiento recíproco. Es decir, se desarrolla a través de disensos que son justificados. No se justifican aquellos conflictos en que el otro es excluido: la muerte física, la degradación social, la explotación económica o la marginación política. Tales conflictos son irresponsables en el sentido de que "no se responde" al Otro por la reciprocidad. Con lo cual, fácticamente no desaparece la violencia, pero éticamente no puede invocar el consenso como su sentido" (Lechner, 1986 b: 173).

La asunción de la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano:

"...actúa de modo que trates a la humanidad, sea en tu propia persona, sea en la persona del otro, nunca solamente como un medio sino siempre también como un fin" (Lechner, 1987: 16),

evidencia de modo manifiesto, la fundamentación en la línea de la mejor tradición formalista, sobre la que Lechner sustenta la legitimidad ético-político-democrática de "la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado" (Lechner, 1986 b).

comunicación. Cierto es que Lechner, atento a los señalamientos de Hinkelammert respecto al riesgo de incurrir en la ilusión trascendental, no cae en ella. También Lechner piensa al orden democrático como «un orden en el que todos puedan vivir», para el cual no alcanza con el reconocimiento formal del otro como dialogante, sino que importan sustantivamente «las condiciones materiales de vida» (Lechner, 1986). Ambos, Hinkelammert y Lechner, ponen el acento en el «reconocimiento»: en Lechner, esto alcanza a deslegitimar los «conflictos en los que el otro es excluido»(Lechner, 1986: 173) es decir un reconocimiento acotado al plano político. En Hinkelammert se trata, mas allá de los conflictos, de la responsabilidad por los efectos no intencionales de sistemas, estructuras o instituciones, que en la perspectiva del «universalismo del hombre concreto « (Hinkelammert, 1995: 271), tornen la vida imposible: trasciende de lo político a lo económico, mirándolo críticamente desde la perspectiva de la totalidad.

<sup>44</sup> Aquí hay un interesante punto crítico. Lechner se refiere a una ética de la responsabilidad, entendiendo a la responsabilidad como un principio, con lo cual valora a esa ética de la responsabilidad, como una ética de principios. A diferencia de Weber que piensa en una responsabilidad de orden individual, Lechner destaca que se trata de una responsabilidad que trasciende lo individual en el sentido colectivo de lo institucional. Hinkelammert, por su parte, postula una ética de la responsabilidad que opone a toda ética de principios. La ética de la responsabilidad por los efectos negativos no intencionales de la acción, no es una ética de principios. La responsabilidad es más bien un ejercicio de la autonomía que habilita a discernir críticamente el rigorismo de toda ética de principios. La responsabilidad, también en Hinkelammert trasciende lo individual (aunque lo incluye), pero no se acota en el nivel de lo institucional como organización dada de lo social, sino que también lo trasciende en la perspectiva crítica de la totalidad. De esa manera, se propician condiciones para juzgar éticamente, no solamente sobre «los conflictos en los que el otro es excluido», sino también y fundamentalmente, sobre los sistemas, estructuras, instituciones y éticas de principios que objetivamente excluvan.

Ante la constatación respecto a que el autoritarismo ha extendido y profundizado la heterogeneidad cultural del país, los desafíos del "posautoritarismo" para la construcción de una nueva cultura democrática, están enmarcados para Brunner entre la premodernización de la política como religión y su posmodernización en los términos de una democracia de mercado. Señala con especial preocupación la introducción del tema de la moral como asunto político, por el que el orden autoritario ha convertido a la política en un hecho de vida o muerte. La constitución de "monopolios éticos" como el fin más valorado de la política, la convierte en una confrontación entre el bien y el mal de carácter fundamentalista que bloquea la democracia. (Brunner, 1998b: 143),

Frente a ese bloqueo de la democracia, producido por una "ideologización moralizante" que parece afectar de distintas maneras a la derecha, el centro y la izquierda del espectro político; la línea de una eticidad o cultura democrática, a que Brunner adscribe en el marco de la sensibilidad compartida en CF, supone una profundización en la secularización de la política, tendiente a reducir las opciones finalistas en relación a valores absolutizados, de manera tal de convivir en y con el conflicto, especialmente en torno a valores básicos, desarrollando los procedimientos adecuados para su resolución dentro de los marcos de esa lógica democrática (Brunner, 1994). Ello supone el pluralismo del debate público en el que todos puedan hablar y todos sean escuchados, pluralismo que tiene el rango de una reforma moral de la sociedad. Una cultura democrática profundizada de acuerdo a estos registros, agrega Brunner, si bien no puede asegurar un mundo "en el que ya no se matase", en cambio sí aseguraría uno "en el que el crimen no estuviese legitimado" (Brunner, 1987: 14)<sup>45</sup>.

Esta cuestión de la vida y la muerte, central en la legitimación de lo político, en la comparación de CF y CD debe ser cuidadosamente discernida.

Que en la línea del pensamiento de CD, el "sentido político radical" pase por "...contribuir a la reproducción de condiciones de vida o de muerte" (Gallardo, 1992<sup>a</sup>: 16).

tal como lo expresa Gallardo, no debe ser leído como la convalidación de la política como lucha a muerte y, por lo tanto, subsumida en la lógica de la guerra. Luchar contra la reproducción de las condiciones de muerte, que es lo que en esta alternativa es coherente con la política entendida como "producción de comunidad", no es necesariamente luchar a muerte. Justamente se trata, entre otras cosas, de lo opuesto: evitar toda lucha a muerte como forma de evitar la reproducción de la muerte en lugar de emprender una lucha a muerte bajo la pretensión de que al

<sup>45</sup> Obsérvese la gran proximidad con el planteamiento de Lechner arriba analizado, cuando al argumentar sobre la ética de la responsabilidad conveniente al orden democrático y a su construcción, escribe: «...fácticamente no desaparece la violencia, pero éticamente no puede invocar el consenso como su sentido» (Lechner, 1986 b: 173)

vencer se evitará la muerte en lo sucesivo (Hinkelammert, 1995: 39-59). El pensamiento crítico de CD, especialmente en los análisis de Hinkelammert (Hinkelammert, 1981, 1990ª, 1991) ha hecho caudal, según ya señalamos, de esta lógica sacrificial que percibe como característica de Occidente, por la que a su juicio, se invisibilizan los sacrificios humanos en nombre de que no haya más sacrificios en el futuro. Si de lo que se trata es de luchar por la reproducción de la vida y contra la reproducción de la muerte, la lucha por la vida y contra la muerte, no puede (y por lo tanto no debe) ser una lucha a muerte. Esta última reflexión, según ya se ha señalado, plantea un punto crítico de difícil resolución al interior de CD, en lo que se refiere a la legitimidad de la "violencia revolucionaria", planteada por Helio Gallardo.

En última resolución, en la visión de CD, determinada sustantividad que es ética aunque no solamente, configura las condiciones de posibilidad en términos de legitimidad procedimental. En ese sentido es enfática la argumentación de Hinkelammert, cuando en debate con la ética del discurso de Apel, señala que la insoslayable presencia de la corporeidad como principio de contingencia en todo acto de habla, implica una inevitable contradicción performativa cuando se pretende fundamentar la validez en términos de la pura procedimentalidad comunicativa. Hinkelammert no niega la pertinencia ética de lo procedimental en los términos de una racionalidad comunicativa en un registro de estilo apeliano. Simplemente señala a la racionalidad reproductiva, que implica la sustantividad de la coroporeidad sin exclusiones, como criterio de una ética necesaria, al interior de la cual debe ser emplazada la procedimentalidad comunicativa para justificarse racionalmemente y justificar éticamente tanto sus procesos deliberativos como los resultados de los mismos. Este acento en lo sustantivo de CD, se visualiza también en Dierckxsens por su insistencia en el "Bien Común", aunque tampoco él pone fuera de lugar a lo procedimental, pues tal "Bien Común" debe ser, a su juicio, identificado en "una gestión política de carácter democrático", "en función de la ciudadanía y con participación democrática en la misma" (Dierckxsens, 1998a: 163-186). Puede decirse que para CD, desde sus referencias centrales en Hinkelammert, la afirmación del "Bien Común" pasa en toda circunstancia por la afirmación del ser humano como sujeto, que reacciona a los efectos destructivos de la inercia de un sistema totalizado, afirmación que implica el reconocimiento de los otros seres humanos y de la naturaleza (Hinkelammert, 1999): el "Bien Común" con toda su sustantividad implica el "reconocimiento", que es condición de la lógica comunicativa que teniendo al "consenso como estrategia y como utopía", Lechner reivindica en "la conflictiva y nuca acabada construcción del orden deseado" (Lechner, 1986 b), aunque el "reconocimiento" en Hinkelammert desborda, según ya señaláramos, tanto a la comunidad real de comunicación, como a su referente utópico de la comunidad ideal de comunicación.

Lo procedimental, que no es ni para CF ni para CD meramente formal, parece referir fuertemente a lo sustantivo por lo que las fronteras entre CF y CD por momentos parecen bien definidas y en otros parecen borrarse. Tal vez focalizando el señalamiento de los criterios sustantivos y la valoración de su pertinencia ética, se tenga mejor perspectiva en cuanto a la nitidez o borrosidad de dichas fronteras.

#### VI.2. Señalamiento y ponderación de los criterios sustantivos

El mayor énfasis relativo en los criterios sustantivos en CD frente a CF, sin que ello implique señalar su falta de atinencia en esta última, es la afirmación, que resultando de una suerte de inversión de la que encabeza la sección anterior, expresa sintéticamente las orientaciones de la que aquí se inicia.

Parece estratégico comenzar por el análisis de los planteamientos de CD, en los que la sustantividad señalada, asume el rango de "última instancia", desde la cual estimar éticamente cualquier procedimiento. Más aun, en dicha sustantividad están las condiciones de posibilidad y de legitimidad ética de cualquier procedimiento. Puede además señalarse, que la sustantividad opera como criterio para juzgar éticamente no solamente a personas, sino fundamentalmente a sistemas, estructuras, instituciones y éticas de principios, en las que lo formal-procedimental, se imponga de manera tal de generar efectos negativos sobre lo material-sustantivo. La totalización de los sistemas, estructuras, instituciones o éticas de principios, es decir la totalización de su articulación formal-procedimental, al afectar negativamente a lo sustantivo regularmente invisibilizado, llega a tornarlo visible, haciendo elocuente su pertinencia como criterio de legitimidad ética, cuya aplicación permite revelar las presumibles ilegitimidad e imposibilidad, de sistemas y procedimientos, instituciones y éticas de principios, cuando son objeto de una totalización.

Esta sustantividad, tiene el carácter de criterio de racionalidad, con rango de "última instancia", para resolver acerca de cualquier pretensión de racionalidad, económica, política o ética. Se trata de la "reproducción de la vida real", a la que Marx y Engels, según este último, concibieron como la "última instancia" identificadora de su posición teórica, a la que caracterizaron como *materialismo*<sup>46</sup>. Hinkelammert y a través de él, el conjunto de CD, hace suyo este criterio de racionalidad, sustantivista en tanto que materialista, aunque no sustancialista. Esta sustantividad, hace de lo que se puede (racionalidad económica y política) el cri-

<sup>46</sup> Escribe Engels a J. Bloch en Londres en septiembre de 1890: «...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda» (Carta de F. Engels a J. Bloch, Londres, 21-22 de septiembre de 1890, en C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas en dos tomos, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, p. 484.

terio de lo que se debe (racionalidad ética): lo que se puede se debe, porque solamente se debe lo que se puede (Hinkelammert, 1990ª: 21-29). La sustantividad de la reproducción de la vida, en tanto criterio de racionalidad es criterio de factibilidad: sistemas, estructuras, instituciones y éticas de principios, que hacen la vida imposible, se revelan por este criterio irracionales y no factibles, por lo que no obligan moralmente además de no ser aconsejables políticamente.

Es en este criterio práctico de verdad, el de la reproducción de la vida humana real, en el que Marx –y en la misma línea Hinkelammert– encuentra una referencia positiva para la derivación de valores y en ello reside –a juicio de Hinkelammert– se superioridad teórico-metodológica en relación a Weber. En Weber, la derivación de valores se produce de un modo negativo, a través de la negación excluyente de valores alternativos a los estructuralmente vigentes (Hinkelammert, 1990b: 110-111). Conforme al análisis de Hinkelammert, quien acuerda con Marx y con Weber respecto a que no corresponde a la ciencia efectuar juicios sobre el "deber ser", puede entenderse que mientras Marx cumple cabalmente con ese requisito teórico-metodológico de cientificidad, Weber lo desconoce de hecho en sus análisis, no obstante postularlo y pretender cumplirlo.

Marx, afinca su crítica en el criterio de la reproducción de la vida humana real, que no es un valor, sino la condición de posibilidad de todos los valores y por lo tanto opera sobre un fundamento sustantivo no-sustancial supravalórico del análisis crítico, que no habla de valores, pero permite derivarlos.

En cambio, Weber, en ausencia de una percepción que trascienda la estructura de funcionamiento que analiza, bajo la pretensión de que se niegan valores alternativos en nombre de la realidad científicamente analizada, termina construyendo un discurso defensivo de los valores establecidos, que deriva de la crítica a aquellos valores alternativos excluidos.

Tanto en Marx como en Weber, hay criterios sustantivos que sustentan su análisis de la realidad: de acuerdo al análisis de Hinkelammert, en Marx se trata de la
sustantividad no sustancial de la reproducción de la vida humana real, que no es
un valor, sino la condición de posibilidad de todos los valores. En Weber la pretensión metodológica de neutralidad axiológica se traiciona a sí misma al asumir
como pretendida realidad axiológicamente neutra a la estructura de funcionamiento
vigente, denunciar desde ella juicios de "deber ser" que remiten a valores alternativos a los valores instalados e invisibilizados en las estructuras de funcionamiento, que resultan afirmados desde la negación de aquellos valores alternativos, derivando no intencionalmente en una ciencia que habla en nombre de valores, con
lo que queda puesta en cuestión su estatuto de cientificidad.

De allí que, en Marx y en Hinkelammert, se desarrolla una teoría crítica en la línea de la superación de una estructura de funcionamiento, la del capitalismo, que se revela como tendencialmente imposible a la luz de su criterio sustantivo

no-sustancial de "la reproducción de la vida humana real". La imposibilidad de un socialismo que ha sustituido la "maximización de las ganancias" por la "maximización cuantitativa del producto producido" (que no hace más que continuar con énfasis semejante "el socavamiento de las dos fuentes originales de la riqueza: la tierra y el hombre"), entiende Hinkelammert, lejos de refutar la teoría de Marx, la amplía (Hinkelammert, 1995: 250-272).

Mientras tanto, Weber, frente a la amenaza del caos de la propuesta valórica del "socialismo pleno", deriva en la única alternativa de la economía de mercado por la negación de la alternativa al mismo, derivando y afirmando una ética, la "ética del mercado", oculta tras lo que parece ser una estructura valóricamente neutra de funcionamiento y que encuentra su complemento en la ética burocrática, por la que el funcionario cumple con "responsabilidad" frente a las directivas jerárquicas "con la misma escrupulosidad que si correspondiera a su propia convicción" (Max Weber, citado por Hinkelammert, 1990b: 104), aún en la convicción personal del error o la inoportunidad de las mismas y por lo tanto, presuntamente, en un registro de racionalidad puramente formal.

Hinkelammert entiende demostrar además, que la racionalidad weberiana, pretendiéndose puramente formal, al argumentar Weber, según ya fuera consignado, acerca de la no factibilidad de la abolición del dinero, en razón de la no factibilidad de la alternativa del cálculo natural; introduce la justificación del "actual abastecimiento de las masas" y, por lo tanto la última instancia materialista, ingresando en una contradicción con su metodología, la que coloca a la racionalidad material fuera de la racionalidad científica. Es decir, no solamente la sustantividad de los valores, sino también la sustantividad no-sustancial de "la reproducción de la vida humana real" (ingresada en su análisis como "actual abastecimiento de las masas"), serían criterios efectivamente operantes en los análisis de Weber, aunque de un modo no querido ni reconocido.

La misma sustantividad no-sustancial, señalada ahora como "corporeidad" y "contingencia", identificadas por Hinkelammert como los "a prioris trascendental-pragmáticos del lenguaje" (Hinkelammert, 1995: 258), o "principios constitutivos", operarían como condición de los "principios regulativos" sin confundirse con ellos, discernimiento que permitiría invalidar, ahora en referencia a la ética del discurso, la tesis de Apel sobre la "identidad de los principios constitutivos y regulativos de la experiencia".

Frente a una ética del discurso que deriva del consenso la verdad de las normas, una ética crítica que se plantea desde la "contingencia" y la "corporeidad" afectadas por ellas, se pregunta sobre si las normas consensualmente aceptadas permiten vivir.

Ante una ética del discurso que, desde una "situación real de habla", propia de una particular "comunidad real de comunicación", genera la utopía de la "situa-

ción ideal de habla" correspondiente a la "comunidad ideal de comunicación" a la que pretende acercarse asintóticamente "in the long run...", negando con ello tendencialmente de modo no-intencional los "principios constitutivos" por la negación de lo real-contingente, se esboza una crítica de esa ética o planteo de una ética crítica. Esta ética crítica, desde la referencia de una "situación real de habla"—otra en relación a aquella "comunidad real de comunicación", permite discernir a los "principios constitutivos" de los "principios regulativos", y señalar críticamente la ilusión trascendental en que incurre aquella ética comunicativa al negar la realidad en la negación de la "corporeidad" y la "contingencia" al pretender realizar el ideal, arriesgando tornar la vida imposible.

Esta ética crítica, a la luz de un alternativo universalismo concreto, fundado en una experiencia radical de negación de la "corporeidad" que pone en primer plano la experiencia de la "contingencia", pretende proporcionar criterios para estimar la universalidad supuestamente implicada por cualquier ética de principios y por la aplicación de cualquier principio de universalización.

En última instancia, lo que esta ética crítica pretende poner en relieve respecto de la ética del discurso, es la contradicción performativa en la que, según su análisis, incurre al desplegar una racionalidad negadora de la "corporeidad" y la "contingencia", que son sus inevitables condiciones de posibilidad.

La ética el discurso de Apel como la racionalidad de Weber, no obstante su pretensión formalista, según esta perspectiva crítica se constituyen por la referencia al *a priori* material que en distintas claves remite a la "reproducción de la vida humana real", el que aunque rechazan, no pueden evitar y, justamente por ello, señala Hinkelammert, incurren en contradicciones internas.

Es en esta línea de ponderación de lo sustantivo, que Gallardo teoriza la política como "construcción de comunidad" (Gallardo, 1989: 56), la que determina el "valor de vida" de un ejercicio del poder que produce y reproduce la vigencia de un universalismo concreto. De la misma manera, aunque en el registro de una reactualizada crítica de la economía política, Dierckxsens aboga frente a las tendencias destructivas de la "economía formal", por la "racionalidad reproductiva" o de la "vitalidad", que él entiende propia de una "economía sustantiva" (Dierckxsens, 1998a: 29-56) que en lugar de orientarse por intereses privados, lo haga por el "Bien Común", entendiendo que este último no se reduce a la suma de aquellos, sino que implica la referencia a intereses, que en cuanto trascienden tanto a los intereses particulares como a la sumatoria de los mismos (Dierckxsens, 1998a: 29-30), opera como referente trascendental sustantivo, desde el cual acotarlos críticamente. Este "Bien Común" que debe orientar ético-políticamente a la humanidad, como alternativa a la destrucción de la vida, derivada de la totalización sistémica de los intereses materiales calculados, no puede ser determinado a priori y de una vez para siempre, sino solo a posteriori, por lo que debe ser siempre

reconsiderado en la perspectiva de la totalidad, a la luz de nuevas circunstancias reveladoras de efectos destructivos, sean intencionales o no intencionales (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 155-158, Hinkelammert, 1999: 6).

Al interior de CF, Brunner se manifesta especialmente refractario a la afirmación de fundamentos éticos de carácter sustantivo, en cuanto a su juicio tienden a bloquear, tanto la posibilidad como la legitimidad de una eticidad democrática. En su perspectiva, el autoritarismo en Chile ha transformado a la política en "un hecho de vida o muerte" (Brunner, 1988b: 143), y la transición a la democracia posautoritaria, parece no escapar a esa "sobredeterminación ética (...) hacia la mantención en vigencia (...) de los discursos unificadores, absolutos, purificadores de la realidad" (Brunner, 1988b: 143). Hacia la derecha, visualiza "un discurso del orden excluyente, defensivo", hacia la izquierda, "un modelo de sociedad integrada, moralmente conducida por el Estado, programada político-ideológicamente", que apunta a suprimir las desigualdades convalidadas por la derecha, finalmente, hacia el centro, un intento de "solución constructivista", consistente en "multiplicar las solidaridades, crear comunidades, integrar por los márgenes, difundir un sentimiento moral de unidad" (Brunner, 1988b: 143-144).

La irreductibilidad señalada en los discursos de derecha, izquierda y centro que impulsan la transición hacia la democracia posautoritaria, es elocuente en dirección a justificar la tesis del bloqueamiento de la democracia por la sobredeterminación ética, que tendencialmente impide la unidad de la diversidad heterogénea, y con ello el mantenimiento de los conflictos dentro de los límites del estricto juego de lo político, como es propio de la democracia. En lo que se refiere a la determinación de la política como "un hecho de vida o muerte", se impone un discernimiento.

Una cosa es que la política sea "un hecho de vida o muerte", en el sentido en que en el campo político se instrumentan decisiones que afectan a todos los implicados en ese "campo de lucha" ; acciones y decisiones que tienen que ver con la posibilidad de vivir, por lo que, aunque Brunner no lo quiera, tal vez la política no pueda desprenderse de su condición de religión secularizada: podría decirse que es la pretensión de salvación por otros medios.

Otra cosa es que la política sea "un hecho de vida o muerte", en el sentido que, en lugar de tratarse de "un campo de lucha" en el que se lucha por la vida, sea "un campo de lucha" en el que se lucha a muerte. Aceptada la legitimidad de la primer hipótesis y descartada la ilegitimidad de la segunda, que transforma la lógica política en lógica de guerra, sigue siendo discutible por problemática —y en esto le

<sup>47</sup> Escribe Moulian: «Un campo de lucha es un campo de enfrentamiento azaroso (pero en condiciones dadas) de estrategias y deseos. Los que luchan interpretan esas condiciones dadas y buscan orientar sus combates según criterios de racionalidad. Pero las interpretaciones y los criterios no necesariamente coinciden. Un campo de fuerzas es el mercado, un campo de lucha es la política» (Moulian, 1997: 379).

asiste razón a Brunner– la cuestión de la identificación de la "vida", el "Bien Común", o como quiera llamársele a la sustantividad que hipotéticamente hace a la posibilidad y al sentido de la política en general y de la política democrática en particular. En particular, nadie podría reivindicar de modo fundado el monopolio de tal identificación, por lo que las garantías de politicidad y democratismo, deben buscarse en el pluralismo incluyente en la elaboración y toma de decisiones y en los procedimientos que lo aseguren. La apuesta de Brunner es a "desarrollar formas y procedimientos para resolver, siempre de maneras relativamente inestables" los conflictos, al tiempo de "secularizar continuamente la política como modo de reducir las opciones finalistas en torno a modelos valóricos absolutizados" (Brunner, 1987:14).

Mientras Brunner, en la perspectiva de una nueva cultura democrática posautoritaria, enfatiza los procedimientos frente a cualquier sustantividad valórica; en la misma perspectiva y también al interior de CF, Flisfisch pone el acento en la nueva sustantividad que en esa transformación cultural adquieren los derechos humanos (Flisfisch, 1991:176-198), en buena medida articulados al que ha identificado como un nuevo principio regulador, el de "el hombre sujeto de derechos humanos" (Flisfisch, 1991: 71).

En la valoración de Flisfisch, el discurso democrático predictatorial era de carácter "juridicista", mientras que el discurso democrático posdictatorial es "eticista". Su referente sustantivo son los derechos humanos y reconoce su soporte en una "ética de la convicción" socialmente aceptada, que ha tenido un valor "defensivo" y de "resistencia", frente a los desbordes de la "ética de la responsabilidad" en su registro weberiano, por parte de los militares ocupando el lugar de los políticos.

En el desempeño de la función política por parte de los militares en tanto militares, parece quedar fuera de lugar el equilibrio saludable que se da en el ejercicio de la política por parte de los políticos. La "ética de la responsabilidad" que en su versión weberiana, guía los comportamientos de la persona en cuanto político, encuentra su contrapeso en la "ética de la convicción", que es la que orienta al político en cuanto persona.

En la "ética de la convicción" consensualmente aceptada en la posdictadura, los derechos humanos se han constituido en el referente de legitimidad de la nueva cultura y el nuevo orden democrático.

La cuestión de los derechos humanos es también focalizada por Lechner (Lechner s/f, 1975 o posterior). Su desconocimiento y violación expresan una "crisis de legitimación" que proviene de una "crisis de sentido", que le permite formular para Chile en particular y para América Latina en general la tesis de la "modernización sin modernidad" (Lechner, 1990 b: 77-79).

Lechner, según ya indicáramos, caracteriza a los derechos humanos como "el

marco normativo en el que se desarrolla la relación de poder" (Lechner, s/f: 1), por lo que su adecuada interpretación permite denunciar fundadamente la falta de sentido y de legitimidad del poder, así como proveer condiciones teóricas para procesos de resignificación y relegitimación expectables, en la perspectiva de una transición democrática que implique el desarrollo de una modernización con modernidad.

Lechner distingue los derechos humanos reducidos a "civil rights" en los Estados Unidos, como reglas de procedimiento político cuya eventual violación no pone en cuestión su validez, pues se sustentan sobre un consenso fuerte en torno al orden político y sus relaciones de poder, de la situación en América Latina, en cuyas sociedades (muy particularmente en las décadas de los sesenta y setenta) está en cuestión el orden político mismo; aquí los derechos humanos no pueden ser reducidos a simples reglas de procedimiento del juego político. El sentido de la sociedad supone referencia a la "vida buena" y una praxis política que construya ese sentido y oriente a la sociedad según el mismo. Por lo tanto la "lucha por la hegemonía" o "dirección moral-racional del proceso social" en ciernes, le confiere a los derechos humanos el rango de "normas fundamentales de una acción política hegemónica" (Lechner, s/f: 3). En el concreto contexto de análisis 48, en pleno despliegue del terrorismo de estado en el marco de la dictadura chilena, la referencia al "derecho a la vida" (Lechner, s/f: 4) con el cual busca identificarse el "socialismo" en un intento reinterpretativo, además de encontrarse en lo que aquí centralmente importa la referencia a la sustantividad no-sustancialista de la vida, aunque formulada como "derecho a..." y no como condición de todos los derechos, se encuentra también implícitamente la crítica al capitalismo como negación de ese derecho.

El capitalismo, seguramente por la "razón del mercado" y el autoritarismo por una distorsionada "razón de Estado", quedarían identificados en su orientación negativa respecto al "derecho a la vida". Por las mismas razones, socialismo y democracia se identificarían en razón de su orientación positiva en relación a ese derecho. La posibilidad efectiva de vivir, que es el soporte empírico o material de esa reivindicación ética y jurídica, es así el criterio sustantivo para discernir un orden efectivamente democrático de otro que solamente lo sea de un modo aparente:

"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" (Lechner, 1986 b: 154).

<sup>48</sup> Alguna de las referencias bibliográficas del documento de discusión de FLACSO consultado, que no está fechado, permiten sostener que no es anterior a 1975; así como los contenidos temáticos y conceptuales, tanto como las características físicas, permiten suponer que no es muy posterior a esa fecha.

La fórmula de Lechner "un orden en el que todos puedan vivir", presenta una gran convergencia conceptual con la fórmula muy posterior de los zapatistas "una sociedad en la que quepan todos", que se ha asumido emblemáticamente como postulación de un universalismo concreto alternativo (Hinkelammert, 1995: 311, Dierckxsens, 1998: 146-148). El orden democrático para Lechner es o debe ser "un orden en el que todos puedan vivir". El que eso sea posible implica "una profunda transformación de las condiciones materiales de vida". Hay pues en Lechner, de manera articulada con la fuerte presencia de los criterios procedimentales, que ha sido presentada en la sección anterior (Sección VI.1.), una complementaria y no menos significativa presencia del criterio sustantivo de la posibilidad de vivir, que remite a las condiciones materiales de vida, y por lo tanto de "reproducción de la vida humana real" en tanto sustantividad no-sustancialista propia del materialismo de Marx y tan fuertemente enfatizada por Hinkelammert y por el conjunto de CD. Acompaña a esa sustantividad material, la sustantividad ético-política del referente de la "comunidad" que,

"...no es únicamente una demanda que reacciona en contra de la acelerada disgregación social; es también la otra cara de una cultura que concibe a la política como una lucha a muerte entre el bien y el mal" (Lechner, 1992: 22).

Este "deseo difuso, pero muy intenso, de comunidad" no es la postulación de un deber ser por parte de Lechner, sino que pretende ser la constatación de "...un rasgo sobresaliente de la cultura política en América Latina" (Lechner, 1992: 22).

Esa constatación, es coincidente con las apreciaciones de Brunner en referencia a los discursos redemocratizadores al centro del espectro político chileno (que son los que han tendido a imponerse), que frente a la heterogeneidad social apelan a

"...una solución constructivista: multiplicar las solidaridades, crear comunidades, integrar por los márgenes, difundir un sentimiento moral de unidad" (Brunner, 1988 b: 144).

La nueva referencia a la "comunidad" plantea un conveniente discernimiento. En los análisis de Helio Gallardo, según ya fue planteado, la "comunidad" aparece como la figura del referente sustantivo no sustancial de su análisis. También él, al igual que Lechner, constata la orientación comunitaria como un dato de la realidad en América Latina, el que si, como entiende Lechner es "un rasgo sobresaliente en la cultura política de América Latina", tiene para Gallardo su raíz en las articulaciones del "pueblo social" cuando este, a partir del "dolor social", procede a "relacionarse horizontalmente" y "crecer en profundidad". En el planteo de Gallardo, además de una constatación, es la finalidad de su teoría política como aporte a la "construcción de comunidad" como perspectiva liberadora para los oprimidos. Esa teoría política, intenta aportar a la conformación de una "teoría radical" de la cual depende la eficacia de la articulación del "pueblo social" como "pueblo

político". Esa articulación, arraigada en la experiencia de comunidad, regulada por la idea de comunidad y proyectada a la producción de más y mejor comunidad, no se reconoce en los discursos de la izquierda política tradicional, menos aún en los de la derecha, pero tampoco tiene su soporte en los del centro del espectro ideológico-político a que hace referencia Brunner.

## VI.3. Ética de la responsabilidad y ética de la convicción

Ética de la responsabilidad y ética de la convicción, son denominaciones reconocibles en la tradición de la ética, que a partir de Max Weber (1864-1920), marcan fuertemente el debate de la modernidad. Aquí interesa focalizarlas especialmente, por dos razones: 1°) los distintos modos de entender y de valorar esos registros de la ética por parte de los autores analizados, que exigen aclaración para comprender su ubicación en ese debate, 2°) la necesidad de determinar con precisión el fundamento teórico de los criterios de la crítica: ¿a qué se apela para ejercer una crítica legítima?

Un lugar muy importante, tanto en el pensamiento de CF como en el de CD, le corresponde a esa distinción weberiana entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción, así como a las relaciones entre las mismas. Se trata entonces de intentar presentar los posicionamientos frente a estas determinaciones y sus relaciones, en una y otra comunidad de investigación, tratando de señalar tanto convergencias como divergencias. En CF tiene presencia destacada en los análisis de Angel Flisfisch (Flisfisch, 1991: 74-109) y comparativamente marginal en los de Tomás Moulian (Moulian, 1997: 54, 66-71, 352) y Norbert Lechner (Lechner, 1986 b: 173). En CD, tiene una presencia también destacada, en los análisis de Franz Hinkelammert focalizados en la cuestión de la ética (Hinkelammert, 1995: 250-272), quien aporta además insumos significativos para la misma en aquellos focalizados en la cuestión de la racionalidad (Hinkelammert, 1990a: 21-29, 1990b: 81-111, 1995: 273-307).

Flisfisch plantea con claridad la caracterización weberiana de la "ética de la responsabilidad". Ella es una "ética del mundo" y corresponde a una "racionalidad con arreglo a fines", cuya máxima ordena "tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción". Se trata de una responsabilidad individual, la del político en tanto político. La responsabilidad lo es por las consecuencias "previsibles" de la "propia" acción, por lo que el político, atento a las imperfecciones del mundo, debe diseñar los comportamientos estratégicos y tácticos que configuren los medios técnica y políticamente más hábiles, para lograr los fines previstos y que permitan al mismo tiempo evitar otras consecuencias no queridas, en la medida en que ellas sean previsibles.

Frente a la "ética de la responsabilidad", una "ética de la convicción". Esta última corresponde a una "racionalidad con arreglo a valores" cuya máxima de

origen religioso prescribe "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios". Se trata de una convicción individual, la de la persona en tanto persona, convicción orientadora cuyo cumplimiento cabal lo exime de responsabilidad moral respecto de eventuales consecuencias de su acción, las que ya no dependen de la convicción fundante y legitimante, sino de un orden de funcionamiento que trasciende su competencia y que por añadidura presenta las mejores garantías imaginables.

A juicio de Flisfisch, Weber, al postular la dualidad irreconciliable de la "racionalidad con arreglo a valores" y la "racionalidad con arreglo a fines", no resuelve realmente la cuestión de la fundamentación moral de la política. Según Flisfisch, no han sido soluciones mejores, ni las orientadas a la relativización de la moral que implicarían un acotamiento de la moral a las necesidades coyunturales de la instrumentalidad política propiciando "un encubrimiento de efectos de dominación", ni las que han afirmado la autonomía de la política, pues sin convicciones, ella se vacía de sentido y pierde la fuerza de la deseabilidad, que en su carácter de "apuesta", haga efectivamente posible la realización de los fines en un terreno signado por la aleatoriedad.

En definitiva, desde el punto de vista teórico, como el político individualmente considerado es al mismo tiempo la persona, cohabitan en el mismo individuo la "racionalidad con arreglo a fines" y la "racionalidad con arreglo a valores". El ejercicio de la "ética de la responsabilidad" del político en tanto político puede poner coto a efectos previsibles no queridos producto del ejercicio de la "ética de la convicción" por parte del político en cuanto persona. Como contrapartida, el ejercicio de la "ética de la convicción" por parte de la persona en cuanto persona, puede poner límites a eventuales excesos producto del ejercicio de la "ética de la responsabilidad", por parte de la persona en cuanto político. Tal es la situación del político moderno, que frente a la unidad que caracterizaba al zoon politikon aristotélico, presenta la dualidad que escinde al mismo individuo, en político y persona.

La solución weberiana del congelamiento de la dualidad político –persona, en la que se encarna la dualidad política– moral, a juicio de Flisfisch, teóricamente preferible a sus alternativas presentadas, no obstante no supone fundamentar moralmente la política, se proyecta en la práctica desbordando el equilibrio expectable que surge del modelo teórico, cuando la función política no es cumplida por el político profesional, sino por el militar.

Cuando el militar en función política, no se comporta como político sino como militar, lo que acontece, de manera especialmente visible en el ejercicio autoritario del poder, distorsiona el equilibrio. Al someter sus decisiones al principio de obediencia debida a la jerarquía y verticalidad en una cadena de mando, se abroquela al interior de una "ética de la responsabilidad" distorsionada (se trata solamente

de la responsabilidad por efectos, tanto previsibles como no previsibles, que puedan ser adjudicados a la desobediencia. La responsabilidad es sencillamente de obedecer.), al tiempo que renuncia en el ejercicio de su función pública al de la "ética de la convicción" que pueda tener en cuanto persona. Podría señalarse en este aspecto la gran proximidad con la moral del funcionario propia de la racionalidad burocrática, que Weber describe con tanta propiedad, en la cual se trata también de cumplir con la aplicación intransigente de normas y directivas, como si correspondieran a las propias convicciones personales.

En referencia a la situación planteada dentro el marco autoritario en Chile, Flisfisch rescata el papel "defensivo" y de "resistencia" de la "moral socialmente reconocida", identificada en términos weberianos como "ética de la convicción" y, en consecuencia, la pertinencia de la irrupción de la moral en el campo de lo político, en una emergencia de la sociedad civil a través de un proceso de "semiprofesionalización política masiva", con el que suple la mediación profesional de la "sociedad política", en ese contexto fuertemente desarticulada.

En síntesis, Flisfisch como Weber, acepta la especificidad política de la "ética de la responsabilidad". Reivindica enfáticamente, para quien está en ejercicio de la función política, que preferentemente debe ser el "político profesional", el papel equilibrante que siempre puede jugar la "ética de la convicción" del político en cuanto persona. Además, frente a eventuales efectos socialmente negativos producidos por la totalización distorsionada de la "ética de la responsabilidad" en el ejercicio de la función política, reivindica también el papel equilibrante a jugar por la "ética de la convicción", cuando esta arraiga en la "moral socialmente reconocida" y provee, desde la sociedad civil, por su "racionalidad con arreglo valores", criterios sustantivos de contención a los excesos de la "racionalidad con arreglo a fines".

El sujeto de la función política y por tanto de la ética política o "ética de la responsabilidad", debe serlo preferentemente, al igual que para Weber, el político profesional, correspondiéndole a la ética, en cuanto ética política en la línea de las consideraciones de Maquiavelo sobre la *virtú*, "determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia".

No debería ser sujeto de esa función, ni el militar como militar ni el burócrata como burócrata, pues tanto uno como otro renuncian explícitamente en el ejercicio de la función política, a que el militar o el burócrata en su caso, dialoguen con la persona, por lo que la "ética de la responsabilidad" que en ellos se distorsiona como responsabilidad por el cumplimiento de normas y directivas y por los efectos que pudieran derivarse de su incumplimiento, queda al amparo de la intromisión de la "ética de la convicción", con el consecuente desamparo de los sometidos al ejercicio del poder, por los eventuales excesos de una "racionalidad de acuerdo a fines", que no se vería contrabalanceada por una "racionalidad de acuerdo a valores".

200

En situaciones de descaecimiento de la "sociedad política" y de los políticos profesionales, o de exclusión de los mismos del escenario político, y como alternativa a los militares como militares (o a los burócratas como burócratas) en el ejercicio del poder político desplegado mediante una "ética de la responsabilidad" distorsionada y una renuncia a la "ética de la convicción", la "sociedad civil" en proceso de "semiprofesionalización política masiva" y como depositaria de una "ética de la convicción" articulada sobre los fundamentos de la "moral socialmente reconocida", está legitimada a irrumpir políticamente en función de "resistencia" de carácter "defensivo", frente a los excesos de la razón de la fuerza.

En los análisis de Tomás Moulian, la referencia a la "ética de la responsabilidad" en un sentido weberiano, pretende describir el discurso que desde el estado en el marco de la "jaula de hierro" de la vigente "democracia protegida" y en relación al funcionamiento del mercado, se formula para atraer inversión extranjera. Contrasta ese discurso de la "responsabilidad", con el del "principio de la obediencia debida" en el militar como militar, en quien la "responsabilidad" se ha transformado en "obediencia" (es, como ya fuera señalado, responsable de obedecer fielmente la jerarquía y, por lo tanto, de los efectos que puedieran tener lugar como producto de la desobediencia, en cambio no es responsable de efectos, aún en el caso de que fueran previsibles, siempre y cuando se deban a conductas perfectamente obedientes), así como con el "principio de irresponsabilidad" especialmente hacia los efectos internos del mercado, que parece presidir la gestión política burocratizada en el nuevo orden democrático. Responsabilidad hacia afuera, hacia los inversores extranjeros y el mercado, irresponsabilidad hacia adentro, hacia la sociedad nacional, ante los efectos negativos del mercado.

No obstante la intención descriptiva y valorativa de Moulian respecto a lo que ha acontecido y a lo que acontece en Chile actual, puede inferirse su adscripción a una "ética de la responsabilidad", que lo sea al menos por los efectos negativos previsibles que el ejercicio del poder desde el estado pueda derivar sobre el conjunto de la sociedad. En términos de Lechner, estaríamos en presencia de una "ética de la responsabilidad" que se posiciona críticamente frente a la "modernización sin modernidad" (Lechner, 1990b: 77-79), que según sus análisis parece caracterizar a América Latina.

Las consideraciones críticas de Franz Hinkelammert sobre las pretensiones weberianas de una "racionalidad con arreglo a fines", supuestamente independiente de toda "racionalidad con arreglo a valores", fueron presentadas en la sección relativa a los criterios sustantivos de la crítica (sección VI.2.). Teniendo presentes esas consideraciones, aquí se trata de puntualizar simplemente las que Hinkelammert efectúa sobre la "ética de la responsabilidad" y la "ética de la convicción" en Weber, aprovechando esa relación crítica, para remarcar el carácter no weberiano de su ética de la responsabilidad ya presentada.

En su presentación de esta cuestión, Hinkelammert destaca, que la exigencia de una "ética de la responsabilidad" por parte de Weber es formulada en tensión con su visión crítica de la ética del cristianismo, identificada como "ética de la convicción". Esta visión de la ética cristiana como "ética de la convicción" (y de toda ética de esta naturaleza, que sería entonces en adelante cristianismo secularizado), se condensa en la fórmula "El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios", que supone una "racionalidad con arreglo a valores". Frente al cristianismo en tanto "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 con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo", que supuestamente responde exclusivamente 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 cristiana.

Respecto a la visión de la eticidad política en Weber, el señalamiento de que su "criterio" es "la disposición a aplicar la fuerza" (Hinkelammert, 1995: 250), 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, notorio representante de la modernidad.

Complementariamente, la justificación del uso de la "fuerza" en la resistencia al "mal", permite argumentar la inconsistencia de la pretensión respecto de esa versión de la "ética de la responsabilidad", como una racionalidad que no implica relación con valores. En el argumento de Hinkelammert, en conformidad con los ya presentados en la discusión de la racionalidad, el "resistir al mal" supone identificarlo y esta identificación supone tanto la conciencia como la defensa del bien, por lo tanto la responsabilidad del político 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 inconfesa "racionalidad con arreglo a valores".

En lo que se refiere a la visión del cristianismo como "ética de la convicción" por parte de Weber, la misma desconoce según Hinkelammert, otra tradición del cristianismo, que permite afirmarlo como una "ética de la responsabilidad":

"No obstante, existe 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 mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona: "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre".(...)

Weber, en cambio imputa al cristianismo: "El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios". Esa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defienda en nombre del cristianismo. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios" (Hinkelammert, 1995: 250).

De acuerdo a esta tesis de Hinkelammert, la ética que Weber identifica como cristiana y denomina "ética de la convicción", "no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defienda en nombre del cristianismo", sino "la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios". La ética cristiana en cambio, es una "ética de la responsabilidad" que tiene dos mil años de antigüedad y que, ni por sus orígenes, ni por su criterio, ni por su sentido, puede confundirse con la "ética de la responsabilidad", en el sentido de Weber ya presentado. Esta ética cristiana, como "ética de la responsabilidad", alternativa a la "ética de la convicción" que no es sino el "rigorismo extremo de una ética de principios" y alternativa a la "ética de la responsabilidad" weberiana y por lo tanto a la razón de la fuerza que esta invoca como su criterio, se expresa con claridad en la fórmula "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre".

Esta formulación de la "ética de la responsabilidad" identifica a la "ética cristiana", o, si se quiere, esta formulación de la "ética cristiana" secularizada, identifica a la "ética de la responsabilidad":

"Ella se refiere expresamente a la responsabilidad por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principio. 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 haya 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" (Hinkelammert, 1995: 250).

Tenemos entonces una "ética de la responsabilidad" que no niega toda "ética de principios", sino que desde el criterio de "la reproducción de la vida humana real", se preguntará frente a ellas y especialmente frente a su "rigorismo", por sus consecuencias para la vida "del ser humano como un ser natural". Esto no es la operación de relativizar la ética en cuanto "ética de pricipios", menos aún de eliminarla. Se trata simplemente, de sujetarla a la que es condición de posibilidad, sentido y legitimidad de toda ética.

Desde este registro de la "ética de la responsabilidad", Hinkelammert muestra y pretende demostrar, que la "ética de la convicción" presentada por Weber como "ética cristiana", en tanto "rigorismo extremo de una ética de principios", expresa a través de su fórmula "El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios", –cuando la misma es traducida al lenguaje secularizado de la modernidad, a "la propia ética capitalista" (Hinkelammert, 1995: 250):

"Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado" (Hinkelammert, 1995: 250-251).

Cobrar deudas en términos de la ética capitalista es obrar bien, porque implica cumplir con el contrato que es uno de sus principios fundamentales. Obrar bien, es éticamente necesario y suficiente para cada individuo en el marco de la ética capitalista que es el rigorismo de una ética de principios. El mismo se justifica además, en que "la mano invisible" ("Dios"), que trasciende a la acción individual, corre con la responsabilidad del resultado que parece poder optimizar más allá de lo humanamente calculable.

## Advierte Hinkelammert, que

"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" (Hinkelammert, 1995: 251).

Eso es lo que, a juicio de Hinkelammert, pasa con Weber:

"...el problema de Weber es que ni siquiera ve la problemática de una ética de la responsabilidad referente a las consecuencias concretas de las éticas de principios. Es posible que no lo quiera ver. En vez de analizarlas, las diaboliza en todas sus expresiones. Como resultado, Weber celebra el principalismo de una ética de principios, al que llama ética de la responsabilidad, y diaboliza a todas las éticas de la responsabilidad llamándolas éticas de la convicción. El resultado es un maniqueismo extremo. Con el pretexto de un peligro del milenarismo anula cualquier ética de la responsabilidad y funda una ética absoluta, cuya absolutización se sigue de la destrucción de todas las reacciones resultantes de una ética de la responsabilidad" (Hinkelammert, 1995: 251).

De esta manera, al invalidar Weber toda "ética de la responsabilidad" que denuncie críticamente los efectos devastadores de la ética capitalista, deslegitimándola en su discurso al considerarla como "ética de la convicción", transforma su ética política que legitima como "ética de la responsabilidad", en sobredeterminación del "rigorismo extremo de una ética de principios", la que al destruir toda alternativa identificada con el mal a través del despliegue de su criterio que es la razón de la fuerza, se totaliza, desembocando en

"...una ética absoluta, que es la ética del poder. Este poder es la "cáscara de acero" del capitalismo" (Hinkelammert, 1995: 254).

Si la fórmula, el individuo calculador-consumidor obra bien y deja el resultado en la mano invisible del mercado totalizado, es propiamente 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,
es su complemento ético-político. Esta segunda fórmula 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 cumpli-

miento de los contratos)—, cuyo recurso a la "fuerza", la identifica como "ética del poder" que ampara al capitalismo en una "cáscara de acero", tornándolo aparentemente invulnerable.

La "ética de la responsabilidad" en Hinkelammert se encuadra precisamente en la línea de aquellas que Weber rechaza como "éticas de la convicción", y descalifica como "milenarismo" y amenaza del caos. Afinca, como ya quedara señalado, en la "ética cristiana" tal como ella se expresa en la fórmula "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre". Versiones secularizadas posibles como: el hombre no es para el estado, sino que el estado es para el hombre, o, el hombre no es para el mercado, sino que el mercado es para el hombre, destacan el criterio del "ser humano como ser natural", y por lo tanto de la "reproducción de la vida humana real" como criterio de eticidad, desde el que poner límites a eventuales desbordes totalizantes y destructivos de sistemas, estructuras, instituciones o éticas de principios.

La "ética de la responsabilidad" en Hinkelammert, lo es "por las consecuencias concretas" especialmente como producto del "rigorismo de éticas de principio", sean tales consecuencias previsibles o no previsibles. Hinkelammert entiende que

"...todas las instituciones son éticas de principio objetivadas" (Hinkelammert, 1995: 270).

Se trata de la responsabilidad por el rigorismo de las instituciones.

Hinkelammert explica que Weber percibe el problema de la

"...responsabilidad ética por la mantención del orden institucional" (Hinkelammert, 1995: 279),

pero no lo resuelve adecuadamente, porque su argumentación está atada a su inconfesa opción por los valores del capitalismo en sus análisis científicos con pretensión de neutralidad valórica. De esa manera transforma la fundada responsabilidad por la mantención del orden institucional, si se tiene presente la inevitabilidad de la mediación institucional para afirmar la "reproducción de la vida humana concreta", en la mantención incondicional de las instituciones capitalistas. En dirección a esta mantención es que opera la "ética de la responsabilidad" de Weber.

Hay también en la "ética de la responsabilidad" de Hinkelammert, una responsabilidad ética por la mantención del orden institucional. Pero hay en ella, una responsabilidad en última instancia determinante, que reiteradamente se ha recordado, que lo es por la vida concreta, en función de la cual, instituciones que tornan la vida imposible, no pueden ser mantenidas porque son imposibles y por ello, no deben ser mantenidas. De acuerdo a sus argumentaciones, desde el registro de los intereses materiales no calculados de la vida humana y la naturaleza afectados negativamente por la totalización sistémica vigente, tal es la situación de las insti-

tuciones capitalistas. Frente a esta cuestión, Marx por su parte, adoptaba en lo institucional soluciones abolicionistas.

¿Cómo conciliar la responsabilidad frente la destrucción de la vida humana y la naturaleza, con la responsabilidad por la mantención del orden institucional necesario, frente a instituciones que como las capitalistas, al hacer la vida posible en el modo como la hacen posible, la tornan en última instancia y tendencialmente imposible? En Hinkelammert, ni defensa incondicional de las instituciones capitalistas a través del recurso a la "fuerza" en la línea de Weber, ni abolición de las instituciones capitalistas a través del mismo recurso orientado en sentido inverso, en la línea de Marx.

La "ética de la responsabilidad" en el planteamiento de Hinkelammert, se diseña y apunta a ejercerse desde el ser humano como sujeto, como intervención reguladora y transformadora de las instituciones, sin eliminación del mercado, pero con recuperación resignificada de la planificación, mediante orientaciones económico-políticas, que al no pretender realizar sociedades perfectas, permitan realizar sociedades posibles (Hinkelammert, 1995: 63-114<sup>49</sup>).

Intentemos a continuación una reflexión y síntesis comparativa entre las expresiones de CF (Flisfisch y Moulian) y CD (Hinkelammert) aquí presentadas <sup>50</sup>, respecto a sus respectivas posiciones en torno a "ética de la responsabilidad" y "ética de la convicción".

Tanto CF (Flisfisch y Moulian) como CD (Hinkelammert) adscriben a una "ética de la responsabilidad".

CF lo hace, en principio, en un registro weberiano: responsabilidad de la *persona* en tanto *político* por las consecuencias *previsibles* de la acción. Esta es la *racionalidad* específicamente *política*, y por tanto más estrictamente (para el caso, más weberianamente) del *político como político*, que es *racionalidad con arreglo a fines*.

CD en cambio, presenta un registro no-weberiano: responsabilidad de la *persona* (sea o no *actor político*, aunque también de la *humanidad*) en tanto *sujeto*, por las consecuencias *concretas* de la acción, sean estas *previsibles* o no. Esta es la racionalidad a nivel de la totalidad, que es *racionalidad reproductiva* y proporciona los criterios para neutralizar los efectos negativos de racionalidades específicas totalizadas.

CF y CD no solamente divergen en su posicionamiento respecto a la "ética de la responsabilidad" en el sentido de Weber, sino que de ese sentido destacan as-

<sup>49</sup> Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina: el papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado.

<sup>50</sup> Las elaboraciones de Lechner en términos de una «ética de la responsabilidad» no weberiana que entiende como «ética de principios», así como la reflexión acerca de sus proximidades y diferencias con la también no weberiana «ética de la responsabilidad» en Hinkelammert, aparecen en la sección relativa al señalamiento y ponderación de los criterios procedimentales (Sección VI. 1).

pectos diferentes. CF sin ignorar la pretensión del monopolio legítimo de la violencia en la ética política, destaca como ya quedó señalado, la responsabilidad por las consecuencias previsibles de la acción. En cambio CD, enfatiza que ella consiste en la "resistencia al mal" por la "fuerza".

Ello implica una diferente valoración de esta "ética de la responsabilidad" weberiana. CF acuerda en que ella comporta exclusivamente "racionalidad con arreglo a fines". CD en cambio, sostiene que se trata de una "racionalidad con arreglo a fines", distorsionada por las determinaciones de una "racionalidad con arreglo a valores" que efectivamente la constituye, más allá de sus pretensiones de asepsia valorativa.

Tanto CF como CD se posicionan críticamente frente a los excesos de una "ética de la responsabilidad" en su sentido weberiano, cuando ella resulta totalizada.

Frente a esos excesos, la crítica procede para CF desde la "ética de la convicción" en su identidad de "moral socialmente reconocida", mientras que para CD, lo hace desde la "ética de la responsabilidad" en su sentido no weberiano.

Las posiciones respecto de la "ética de la convicción" en CF y en CD, están en alguna medida contrapuestas.

En CF, en la identidad anteriormente señalada, ella está llamada a jugar un papel crítico y equilibrante, tanto en la individualidad en la que conviven el funcionario y la persona, como en la sociedad y desde ella, cuando el funcionario en el poder ha dejado, en cuanto tal, de tener en cuenta sus convicciones como persona.

En CD, eventualmente toda "ética de la convicción", en cuanto "ética de principios" es eventualmente negativa, cuando se "rigoriza" y "totaliza". Frente a este "rigorismo" y a esta "totalización" posible, como frente a la que puede tener lugar con la "ética de la responsabilidad" en su sentido weberiano, la contención y rectificación crítica puede y debe proceder de la persona en cuanto sujeto, y de la articulación a través del reconocimiento de las personas en cuanto sujetos, conforme a su propio registro no weberiano de la "ética de la responsabilidad".

CF da por buena la identificación weberiana de la ética cristiana en la formula "El cristiano obra bien y deja el resultado en las manos de Dios".

CD señala que esa fórmula no identifica a la ética cristiana, aunque se la haya intentado legitimar en nombre del cristianismo. Ella condensa el "rigorismo de una ética de principios", y cualquiera de sus traducciones secularizadas, como "Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado", muestran que ella expresa la "ética del capitalismo".

Para CD, la fórmula que identifica a la ética cristiana es "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre": se trata de la ética que afirma al "hombre como ser natural" y permite discernir críticamente el "rigorismo" y la

totalización de cualquier "ética de principios", en particular de la ética capitalista, articulada con su reaseguro sobredeterminante de la "ética de la responsabilidad", en su sentido weberiano de "resistir al mal" con la "fuerza".

En CF, desde la "moral socialmente reconocida" identificada en lenguaje weberiano como "ética de la convicción", se señalan críticamente los efectos de la "ética de la responsabilidad" considerada esta no solo en el lenguaje, sino en el sentido del lenguaje de Weber, cuando la misma se distorsiona por su sometimiento a la "obediencia debida" al militarizarse (Flisfisch y Moulian) o se transforma en irresponsabilidad frente a la sociedad nacional, al interior de la "jaula de hierro" de la "democracia protegida" (Moulian). Frente a esa articulación de procesos que determinan una "modernización sin modernidad", el sentido de la crítica parece orientarse en dirección a una modernización con modernidad. La condición de posibilidad de esta orientación para Chile (y en el grado en que la analogía es posible, para América Latina), radica sin lugar a dudas en que la democracia deje de estar "protegida" por su actual "jaula de hierro",

En CD, desde una "ética de la responsabilidad", formulada en un lenguaje que integra sentidos provinientes de una visión de la ética cristiana y de una visión de la teoría crítica de Marx, se señalan los efectos negativos de toda ética rigorista de principios y especialmente de la ética capitalista, reveladora de una especial *irresponsabilidad* y capacidad destructiva. La ética capitalista, al sobredeterminar su totalización por la apelación a la "fuerza" en términos de la "ética de la responsabilidad" en su sentido e intención weberianos, se produce la "cáscara de acero", que apunta a la invulnerabilidad del capitalismo. Frente a un capitalismo totalizado que destruye de manera exponencial, el sentido de la crítica se orienta a neutralizar esa destructividad. La condición de esa posibilidad en el contexto de un capitalismo globalizado y "protegido" dentro de su "cáscara de acero", implica producir y profundizar desde las fisuras que en la misma puedan existir, cambios sustantivos en la racionalidad política en la línea del "realismo en política, como arte de lo posible".

La "jaula de hierro" y la "cáscara de acero" son las metáforas que en CF y en CD, expresan la magnitud de las dificultades que la orientación del pensamiento y el comportamiento críticos, deben afrontar.

Estas metáforas justifican alguna reflexión.

La "jaula de hierro" de la "democracia protegida" protege a la democracia de las demandas no satisfechas que provienen de la sociedad: *los seres humanos son para la democracia* en lugar de ser *la democracia para los seres humanos*.

Respecto a la "cáscara de acero", ella inequívocamente protege al capitalismo en cuanto sistema de las demandas de los afectados por la totalización del mismo.

La "cáscara de acero" asegura el ¿libre? mercado del capitalismo; la "jaula de hierro" lo hace con la nueva ¿democracia? protegida posautoritaria.

# VII. PROBLEMAS ÉTICOS EN LA ARTICULACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

# VII.1. Autonomía y heteronomía

En las visiones de la sociedad civil analizadas, sean ellas preferentemente descriptivas (como CF) o incluyan un fuerte contenido normativo (como CD), hay una total convergencia en lo que se refiere a la consideración de la autonomía como condición de una articulación éticamente legítima de la misma. La autonomía, tanto empíricamente como idealmente, es señalada en tensión con la heteronomía proveniente de otras instancias de la realidad social, —la sociedad política, el estado y el mercado—, como un fundamento que al legitimar éticamente la articulación de la sociedad civil, lo hace también con el proceso de su ampliación o reforzamiento.

La autonomía implica legitimidad ética en los procesos de articulación de la sociedad civil y en los de su reforzamiento, porque al adversar la heteronomía determinada por lógicas propias de esas otras instancias de la realidad, con las cuales mantiene una estrecha y aparentemente inevitable relación, evita ser subsumida por alguna de esas lógicas o por la combinación de las mismas, articulando su propia lógica de funcionamiento y por lo tanto su identidad como tal sociedad civil.

CF y CD plantean esta tensión autonomía-heteronomía en la articulación y el reforzamiento de la sociedad civil en distintos escenarios.

En CF se trata del escenario chileno en el que la "jaula de hierro" de una "democracia protegida" (Moulian, 1997), potencia con énfasis la "modernización sin modernidad" (Lechner, 1992) que parece caracterizar a América Latina en su conjunto. El solapamiento de dos lógicas de disciplinamiento social, la del estado autoritario por su ejercicio del terror y la del mercado (Brunner, 1983), traban la perspectiva de una modernización con modernidad, y por lo tanto la de una nueva cultura democrática.

La articulación de la sociedad civil sobre una lógica del reconocimiento, reactiva frente a las determinaciones heterónomas de la lógica de disciplinamiento, genera en su ampliación y reforzamiento espacios de autonomía, sin los cuales no se puede esperar razonablemente, ni la modernización con modernidad ni la consolidación de una nueva cultura democrática.

En CD el escenario planetario que se traza es el del "capitalismo sin ciudadanía" (Dierckxsens, 1998ª) o "sistema imperial de dominación" (Gallardo, 1995ª),
dentro del cual América Latina presenta la situación de una "transición inducida"
(Gallardo, 1995ª). En ese escenario, el capitalismo se encuentra totalizado como
"rigorismo de una ética de principio" (Hinkelammert, 1995) y sobredeterminado
en esa totalización por el ejercicio desde el poder de una "ética de la responsabilidad" que como razón de la fuerza ha optado por la defensa de sus valores y ha
construido su "cáscara de acero" (Hinkelammert, 1990b). También la lógica del
reconocimiento, propia de una "ética de la responsabilidad" alternativa (Hinkelammert,
1999), se manifiesta como expresión de autonomía, por la que los seres humanos al
afirmarse como sujetos proceden a una legítima articulación y reforzamiento de la
sociedad civil. La autonomía de la articulación (que es articulación de autonomía), no
obstante su aleatoridad, además de ser fundamento de legitimidad en el desarrollo de
la sociedad civil, es fundamento de posibilidad para horadar la "cáscara de acero" del
capitalismo y construir sociedades posibles.

José Joaquín Brunner (Brunner, 1982ª y 1983), explica como la cultura autoritaria articula una "sociedad disciplinaria", cuyas determinaciones heterónomas en el ámbito de lo cotidiano producen la "privatización de lo público" que impide la "sociabilidad comunitaria ejercida públicamente". Señala también que ese disciplinamiento autoritario tiene efectos ambiguos sobre el "disciplinamiento por el mercado": por un lado favorece la movilidad de lo "mercantil privado" al determinar la ausencia o inmovilidad de lo "político público"; por otro, en función de una distinta lógica disciplinaria, distorsiona el "disciplinamiento por el mercado". Por ese efecto distorsionante del disciplinamiento desde el estado sobre el "disciplinamiento por el mercado", se distorsiona la orientación de la sociedad "en la dirección de su modernización sustantiva". En todo caso, el disciplinamiento resultante es condición de heteronomía en lo que se refiere a la articulación y reforzamiento de la sociedad civil.

La articulación autónoma en el contexto de referencia, no procede ni de un espacio "político público" ausente, ni del espacio "mercantil privado" liberado por la ausencia de aquél, sino por un proceso de reconstrucción de "tejido social" emergente en el espacio de lo "cotidiano", que por el desarrollo de un "régimen comunicativo" alternativo al concentrado en el aparato de poder y controlado por el mismo, es capaz de generar "nuevas formas de sociabilidad comunitaria pública" y de reintroducir la política en la sociedad, "al menos desde el punto de vista de las clases y los grupos subalternos" (Brunner, 1982ª: 62).

Más avanzada la transición democrática chilena, en un proceso de profundización del reconocimiento de la "pluralidad" de la sociedad civil, Brunner afirma que "se comienza a tolerar una mayor autonomía ética del individuo" (Brunner, 1994: 167). Es decir, la autonomía, que para la sociedad civil es su

fundamento de legitimidad frente a otras instancias de lo social, se fundamenta a su vez con fuerza creciente en la autonomía del individuo al interior de la sociedad civil, en un cambio de la realidad y un aparente cambio de visión de la misma, por el que el referente de la *comunidad* resulta resignificado por el del *individuo*.

En la nueva situación, liberada del disciplinamiento desde el estado, dice Brunner

"...comienza a extenderse la noción de que la sociedad civil es responsable principal del desarrollo y de generar el orden que mejor acomode a su pluralidad" (Brunner, 1994: 167);

parece entonces, comenzar a realizarse el ideal de un orden autoproducido que caracteriza a la modernidad. La responsabilidad de la sociedad civil por la producción de su propio orden, es la cara complementaria de la autonomía en la que se fundamenta y legitima esa producción.

Esa pluralidad, que se auto-reconoce y auto-ordena sobre los referentes constructivamente articulados del *individuo* y la *comunidad*, favorece la consolidación del pluralismo político propio de un orden democrático, que además de ser una estimación empírica es una aspiración valórica, de quien ha manifestado adscribir en el terreno ético-político a una "ética liberal-progresista" (Brunner, 1988b: 63).

Por posibilitar una modernización sustantiva y una nueva cultura democrática, el reforzamiento de la sociedad civil se constituye para Brunner en el imperativo (¿categórico?) fundamental de la modernidad (Brunner, 1994: 168).

En los análisis de Norbert Lechner, cualquiera de las cuestiones relativas a la sociedad civil, entre ellas la de la autonomía o heteronomía en su articulación o en su reforzamiento, requiere tener presente su concepción amplia de la sociedad civil. Frente a otras opciones posibles, propone hablar de

"Sociedad Civil en el sentido lato de "sociedad" o totalidad de las relaciones sociales entre los hombres" (Lechner, 1981: 30).

Las "relaciones sociales entre los hombres" en América Latina y muy particularmente en Chile de inicios de la década de los ochenta, se ven afectadas por la sobredeterminación heterónoma que resulta del reforzamiento de la "razón de Mercado", por un estado que al ser "Estado Autoritario" en lugar de "Estado de Bienestar", ha sustituido la "razón de Estado" por la "razón de Mercado", desintegrando a la "Sociedad Civil" al propiciar la integración de una "Sociedad de Mercado".

Desde ese contexto, la integración social o articulación y reforzamiento de la sociedad civil, requiere la autonomía de esta respecto de la "razón de Mercado". Para que esta autonomía y esta articulación sean posibles, señala Lechner la necesaria recuperación por parte del estado de la "razón de Estado", que consiste justamente en proporcionar el marco de garantías capaz de poner límites al desborde del mercado.

Esa autonomía posible y necesaria, además del referente institucional del estado en conveniente ejercicio de la "razón" que le es propia y ético-políticamente legitimante, reconoce en América Latina el fundamento ético-mítico de la "comunidad":

"El deseo difuso, pero muy intenso, de comunidad me parece ser un rasgo sobresaliente de la cultura política en América Latina. En realidad, no es únicamente una demanda que reacciona en contra de la acelerada disgregación social; es también la otra cara de una cultura que concibe la política como lucha a muerte entre el bien y el mal" (Lechner, 1992: 22).

El "deseo de comunidad" y por lo tanto la "comunidad" como referente éticomítico o ético-utópico de auto-integración de la sociedad, se profundiza por reacción a la heteronomía desagregante del poder desde el estado autoritario y se reformula como la "apología del consenso" (Lechner; 1992: 22). El "consenso" supone acuerdo de voluntades: la autonomía de los individuos y la autonomía de la sociedad.

Tomás Moulian por su parte, escribe en referencia a la sociedad civil:

"La "sociedad civil" no es siempre la pura mímesis del Estado pero sí su referente y el lugar de donde dimana su fuerza multiplicada" (Moulian, 1997: 22).

Refiriéndose al estado chileno caracterizado como "Estado-Leviatán" promotor de la "revolución capitalista en una sociedad que ha vivido "...la experiencia de la diversidad cultural", explica Moulian que para consolidar esa revolución, ha procedido a

"...crear dispositivos de producción normativa, aterrorizamiento y legitimación por el saber" (Moulian, 1997: 21).

En efecto, el "Estado-Leviatán" en Chile, se orienta a la consolidación de la "revolución capitalista" que cuando menos ha co-protagonizado, apuntando a través de los procedimientos indicados, a una transformación de la "sociedad civil", por ser ella "su referente y el lugar de donde dimana su fuerza multiplicada", condicionándola a las fuertes imposiciones de su dominación: una sociedad civil heterónoma funcional al proyecto autoritario.

Por otro lado, la situación posdictatorial al interior del marco político de la "democracia protegida", exhibe otras formas de heteronomía que tienden a articular una sociedad civil débil.

La flexibilización laboral favorece las "estrategias (individuales) de acomodo" frente a las "estrategias colectivas de lucha"; la "expansión del consumo a crédito", potencia de manera complementaria estrategias individuales de búsqueda de oportunidades. Se trata ahora de la heteronomía del mercado que construye a la sociedad civil a su imagen y semejanza 51, promoviendo el "individualismo

<sup>51</sup> Puede entenderse que una sociedad civil articulada por el mercado, que puede ser conceptualizada como «sociedad de Mercado», es una sociedad civil débil. Pero, hablar de la articulación de una sociedad civil débil, no es equivalente a hacerlo de una débil articulación de la sociedad civil.

competitivo" y el "hedonismo adquisitivo que conforman un "ethos ahistórico" (Moulian, 1994:45), "conformista"; distinguiéndose un "conformismo optimista" y otro "pesimista (Moulian, 1997: 122), dos actitudes que se proyectan con un mismo efecto.

Frente a la heteronomía impuesta desde el "Estado-Leviatán", la autonomía en la articulación de la sociedad civil pasa en el análisis de Moulian, por la constitución de un "sujeto popular" (Moulian, 1982: 173), el cual tendrá "la negación del sistema dominante" como "eje suficiente de la convocatoria". Justamente, no está determinado heterónomamente por el "sistema dominante", sino que se autodetermina fente a él autónomamente a través de "la generación de tejido social". Complementariamente, el rechazo por parte de Moulian de toda "ontología de lo popular" (Moulian, 1982: 174), deja fuera de lugar toda metafísica del sujeto, que supondría trasladar los fundamentos de heteronomía a otro plano.

Análogamente, ante la heteronomía determinada por "el avance de la mercantilización" (Moulian, 1997: 115-119), la expectativa está puesta en la recuperación resignificada de un "ethos historicista" y "politicista", que haga posible en el nuevo escenario la autonomía de la articulación social y política frente a la heteronomía del mercado.

Los planteamientos de Franz Hinkelammert, distinguiendo dos sentidos de sociedad civil, como "sociedad civil amplia" (Hinkelammert, 1995: 69) y como "ámbito de actuación de la empresa privada" (Hinkelammert, 1995: 71), trazan la línea divisoria entre una situación de articulación autónoma de la misma, frente a otra que se distancia de la anterior por una notoria heteronomía.

La articulación de la sociedad civil propiciada por el disciplinamiento desde el estado o por el mercado, en la medida en que articula fuertemente pero de modo heterónomo a la sociedad civil, genera una sociedad civil débil o reformulada como sociedad de mercado. La sociedad civil fuerte, se refuerza o fortalece en directa relación a la autonomía de sus procesos de articulación.

La clave para discernir los matices y aparentes diferencias u oposiciones dentro de CF, pasa por aclarar si la «razón de mercado» cuando ella opera sin la coacción distorsionante desde el «Estado-Leviatán», genera por sí sola en lo fundamental condiciones para la articulación autónoma, o para que ello ocurra se hace necesaria la presencia reguladora de un estado que cumpla con la «razón de Estado». La posición de Brunner parece valorar más positivamente en términos de autonomía el «disciplinamiento por el mercado». Lechner apuesta a su regulación a través del ejercicio de la auténtica «razón de Estado» como marco posibilitante y garante de la autonomía. En cuanto a Moulian, su percepción de la «razón de mercado» es en todas las situaciones históricas o teóricas, aunque especialmente en el contexto de la actual «revolución capitalista», la de un fundamento de fuerte heteronomía.

<sup>52</sup> Escribe Moulian en referencia a Chile actual: «Esta sociedad genera dos formas de conformismo. Uno revela una visión optimista de Chile actual. Para esta imagen los problemas se irán resolviendo a través de procesos que culminan lo actual: la mayor modernización acarreará mayor democracia» (Moulian, 1997: 122).

Puede al menos plantearse la pregunta: ¿acaso Brunner no se adscribe a este conformismo optimista? De ser afirmativa la respuesta, como parece serlo muy probablemente, se puede señalar una nueva distancia, no sólo teórica sino también de orientación práctica, entre los últimos Brunner y Moulian aquí considerados.

En su análisis, la realidad histórica de la primera definición ha tenido lugar allí donde y cuando un "Estado fuerte", "desarrollado" y "social" hizo posible por su orientación el desarrollo de una "sociedad civil amplia" y "fuerte". La correlación positiva "Estado fuerte"-"sociedad civil fuerte" no arroja sombras sobre la autonomía de la articulación de la sociedad civil; tal vez permite recordar que autonomía no se confunde con autarquía.

En cuanto, a las condiciones determinantes de la segunda definición, consisten en la ausencia social del estado en la tesis de la "negación del Estado" o "antiestatismo metafísico" (Hinkelammert, 1995: 64), que no obstante afirmado en los hechos como "Estado policial", ha reforzado las determinaciones del mercado en la articulación de la sociedad, generando el "ámbito de una sola clase" que se identifica con la "empresa privada": en alemán *Bürgerliche Gesellschaft*" (Hinkelammert, 1995: 71)<sup>53</sup>.

El referente trascendental del ser humano como sujeto (Hinkelammert, 1999), tal como lo analiza Hinkelammert (Secciones II.3, IV.1. y V.2.1.), es fundante de la sociedad civil, tanto en términos de posibilidad como de legitimidad (Sección IV.1.). En cuanto lugar de articulación de una "ética de la responsabilidad" frente a los efectos concretos, implica justamente autonomía en la articulación de la sociedad civil, frente a la heteronomía de las instituciones que en tanto "éticas de principio objetivadas" (Hinkelammert, 1995: 271) tienden a rigorizarse y a totalizarse, produciendo efectos destructivos no intencionales<sup>54</sup>.

Helio Gallardo, frente a la heteronomía del "sistema imperial de dominación" registra y valora la "creación de tejido social", a través de procesos producidos (secciones I.2.2., 2.2. y 2.3.) desde la "experiencia de victimización" generada por su expansión. La "creación de tejido social" (que incluye "historización", "crecimiento en profundidad" y "relacionamiento horizontal"), es expresión de articulación autónoma frente a la heteronomía de las imposiciones victimizantes y excluyentes del sistema de referencia (Gallardo, 1991). La revolución, que es estimada como necesaria aunque no como inevitable (Sección VI.1.), implica como posibilidad histórica para transformar el sistema, una fuerte expresión de autonomía en una perspectiva de liberación.

<sup>53</sup> Cotejando esta situación con la anterior, si se entiende que la sociedad civil es en tanto sociedad, pluriclasista; la definición de la sociedad civil como «ámbito de una sola clase» es en realidad su negación. La articulación heterónoma de la sociedad civil desde el mercado, mediada por la ausencia social y la presencia policial del estado, más que producir una sociedad civil débil, destruye la sociedad civil y la sustituye por «el ámbito de actuación de la empresa privada».

Debe señalarse que no se trata de una metafísica del sujeto, que de otra manera también señala Moulian críticamente, cuando se refiere a la construcción del sujeto popular. En Hinkelammert, la afirmación del ser humano como sujeto, es, como ya quedó señalado una condición trascendental (Sección IV.1). Pero este sujeto trascendental no es trascendente: se trata de una trascendentalidad inmanente al interior de la vida real, que tiene lugar cuando se afirma en términos de reconocimiento de sí mismo y de la alteridad. Esto le permite, sin ser trascendente, trascender las instituciones y desplegar sobre ellas una mirada crítica.

La tesis del "capitalismo sin ciudadanía" de Wim Dierckxsens (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>), presenta a la globalización como totalización de un orden heterónomo y destructivo. La figura de la "ciudadanía", es en sus análisis la que representa una sociedad civil ausente en los "Estados privados sin fronteras y sin ciudadanía" de ese orden heterónomo globalizado. La perspectiva de la construcción de la "Ciudadanía Mundo" articulada sobre la referencia al "Bien Común" planetario, es la expresión de articulación social autónoma emergente en ese espacio global que promueve la lógica de maximización de los intereses privados. Esa articulación autónoma, hace posible a esa "Ciudadanía Mundo" o sociedad civil legítima en el marco del mundo globalizado, porque en función de sus orientaciones esperadas, se constituye en el espacio de autonomía y responsabilidad capaz de transformar las determinaciones heterónomas que hoy destruyen el planeta y amenazan destruir al sistema totalizado.

## VII.2. Particularismo y universalismo

La consideración de la tensión autonomía-heteronomía, descontando matices, diferencias y presuntas oposiciones, en algún caso dentro de los representantes de la misma comunidad de investigación, permitió igualmente verificar entre todos ellos y por lo tanto entre CF y CD, una fuerte convergencia. El fundamento de posibilidad y legitimidad ética en la articulación de la sociedad civil propiamente tal es la autonomía. La heteronomía la distorsiona, la bloquea o la destruye.

Distinta parece ser la situación cuando se considera la tensión particularismouniversalismo.

Para CF tanto la articulación de la sociedad civil como su reforzamiento, empírica y teóricamente considerados, expresan siempre la afirmación de un particularismo que en sí mismo encuentra legitimidad.

CD en cambio registra, también empírica y teóricamente, la articulación y reforzamiento de la sociedad civil como una afirmación particularista, pero que busca legitimarse en términos del universalismo.

Este aparente contraste entre CF y CD que ya ha sido señalado (Sección IV.3.), se explica tal vez parcialmente en que mientras la mirada empírica y teórica de CF se ejerce fundamentalmente sobre la empiricidad de esa afirmación, la de CD lo hace más enfáticamente sobre las visiones teóricas o ideológicas dominantes o emergentes que articulan, promueven y justifican la idea misma de sociedad civil. Esto se enlaza muy probablemente, con el carácter de la perspectiva crítica de CF. Es de un horizonte democrático que se ubica más allá del autoritarismo y se orienta hacia la plenitud de la modernidad capitalista, mientras que la perspectiva crítica de CD es de un horizonte democrático que se ubica más allá de la globalización capitalista neoliberal y se orienta en último análisis hacia "la superación de Occidente" (Hinkelammert, 1991: 12).

Hay también una segunda explicación complementaria plausible. Tenemos por un lado la percepción de CF por la cual la sociedad civil es solamente el lugar de la activación social, mientras que el lugar de la organización que la vehiculiza y permite trascender su corporativismo reactivo, es decir su particularismo y alcanzar el interés general –configurando ahora una orientación universalista–, es la sociedad política. Frente a ella contrasta la percepción de CD que encuentra en la sociedad civil, desde una idea de sociedad civil liberada de la impronta de las visiones dominantes y de los estereotipos, tanto el lugar de activación como el lugar de organización (Sección IV.2.). Además, en referencia a los espacios sociales sistémicamente victimizados, activación y organización proceden a través del "crecimiento en profundidad" y "la articulación horizontal". Estos mecanismos de "historización" permiten discernir dolores sociales particulares y articularlos constructivamente con otros dolores sociales particulares al identificar su origen común, y construir teórica y prácticamente una orientación realmente universalista (Secciones I.2.2.y II.2.).

Para CF la afirmación de la sociedad civil en sus concretos procesos de articulación y reforzamiento en el sentido del particularismo, es éticamente legítima además de tratarse de lo que acontece de hecho. La sociedad civil constituye el momento de lo particular. El particularismo orientador de la afirmación, la legitima y la hace posible.

En cambio cuando esa afirmación particularista es mirada desde una ética universalista, que como la de CF en la perspectiva de una cultura política democrática, se preocupa por la articulación constructiva de las particularidades, que ellas por sí solas no parecen poder realizar por su corporativismo reactivo, aparece la tensión particularismo-universalismo como tensión ética que satura el espacio de lo político y que solamente puede resolverse por una afirmación de los particularismos que no niegue el universalismo y una afirmación del universalismo que no lo haga con los particularismos.

CF arbitra sus soluciones universalistas en referencia al espacio de lo político, discernido del espacio de lo social aunque unido al mismo por la mediación del espacio de lo cultural. Esas soluciones universalistas se orientan preferentemente en el sentido del procedimentalismo (Sección VI.1.), lo cual no quiere decir que arrojen por la borda los criterios de carácter sustantivo (Sección VI.2.). Porque no hay afirmación universalista legítima sin la contemplación de los particularismos, no hay procedimentalismo universalista posible sin referencia a la sustantividad de las particularidades.

Para CD la afirmación de la sociedad civil en sus concretos procesos de articulación y reforzamiento en el sentido del universalismo excluyente, hecha la salvedad respecto al paréntesis del estado de bienestar que en la medida en que estuvo vigente solamente logró suavizarlo, es la que de hecho ha dominado el largo proceso de la modernidad y el capitalismo.

Se trata de una afirmación particularista, pero que al buscar legitimarse, ideológicamente se autopercibe, justifica y presenta como universalista.

El desafío para el pensamiento crítico es justamente poner al desnudo el particularismo encubierto bajo los ropajes legitimantes del universalismo.

Cuando esta afirmación universalista que ha configurado a la modernidad capitalista es mirada desde una ética universalista incluyente, queda en evidencia la afirmación particularista que encierra, y por lo tanto su condición de universalismo excluyente. Esta ética universalista incluyente, a diferencia de la perspectiva universalista de CF que se situaba en el espacio de lo político, lo hace en el de la totalidad. Respecto de la totalidad, las instituciones económicas, políticas, sociales y culturales, son las mediaciones de distinta manera operantes en ese proceso de afirmación. Desde la perspectiva de la totalidad puede advertirse que la afirmación tiene la contracara de la negación, que el sedicente universalismo encierra un particularismo que es excluyente y que se trata por tanto de un universalismo abstracto. Se visualiza así la tensión particularismo-universalismo.

La negación de particularidades por parte del particularismo excluyente que intenta legitimarse y se presenta como universalismo, provoca desde las particularidades negadas y en relación a ellas, la emergencia del universalismo incluyente. El universalismo incluyente devela el carácter excluyente del particularismo que busca legitimarse como universalismo, lo denuncia como universalismo excluyente o abstracto, y desde la totalidad en referencia a las particularidades negadas, a través de la afirmación de las mismas, como de la de todas las particularidades no excluyentes, construye un universalismo alternativo, que es incluyente o universalismo concreto.

Las soluciones universalistas de CD se orientan fundamentalmente por criterios sustantivos no sustancialistas (Sección VI.2.), lo que no quiere decir que arrojen por la borda a los criterios procedimentalistas (Sección VI.1.). Porque no hay afirmación universalista legítima sin la contemplación de los particularismos, no hay sustantivismo universalista posible sin referencia a criterios procedimentales que garanticen la participación de las particularidades.

La tensión particularismo-universalismo en la visión analítica de CF, se torna tal vez especialmente visible en el marco de la ya señalada "dialéctica negativa" (Sección I.1.5.), por la que el reforzamiento de la sociedad civil (con sus plurales reivindicaciones particularistas) en un contexto de crisis de la sociedad política y el estado (momentos de mediación y síntesis con sentido de unidad y universalismo), implica un descaecimiento de las mediaciones capaces de articular las demandas emergentes. Las amenazas que esa "dialéctica negativa" hace presentes, son la "ingobernabilidad" y la "deriva histórica". La neutralización de las amenazas implica en el fondo "un nuevo estilo de hacer política", dada la insatisfactoria perfomance de los estilos tradicionales y sus combinaciones en la integración social y política de las sociedades latinoamericanas.

El nuevo estilo, supone la tolerancia como su condición de posibilidad y como uno de sus atributos centrales. Sin pretender suprimir los antagonismos políticos apunta a mantenerlos dentro de límites tolerables, por lo que sin eliminar de la política la "lucha o competencia", desplaza el énfasis a la "deliberación racional", es decir que dentro de los procedimientos de la racionalidad política, prefiere para dirimir los conflictos de intereses, aquellos que se orientan al intercambio de argumentos que suponen el universalismo de una racionalidad comunicativa:

"...es un estilo democrático-deliberativo, orientado a la conformación de mayorías nacionales amplias, participativo y constitutivo de efectivas articulaciones con la sociedad civil" (Flisfisch, Lechner, Moulian, 1986: 67-68).

De manera independiente y convergente, Brunner se refería poco después a la necesidad para las sociedades latinoamericanas de una cultura democrática en la que se "...necesitaría aprender a vivir con altos grados de conflicto" y por lo tanto "desarrollar formas y procedimientos para resolver, siempre de maneras relativamente inestables, esos conflictos"; una apuesta a la capacidad universalizante de los procedimientos de deliberación racional, lo cual no significaba sin embargo, confiar ciegamente "en la inercia de los procedimientos" (Brunner, 1987: 14).

La perspectiva universalista de orientación procedimentalista que identifica a CF, encuentra su expresión más notoria en la segunda fórmula del imperativo categórico de Kant que Lechner hace suya (Lechner, 1987: 16). De la forma como se trata la humanidad en uno mismo o en los otros, depende el valor moral del comportamiento: la forma es lo *a priori* que implica universalidad y necesidad, frente a los contenidos *a posteriori* que solo presentan particularidad y contingencia.

Para Lechner no es posible encontrar un referente sustantivo de "bien común" de validez universal. En ausencia de un referente sustantivo de legitimación ética en términos universalistas, se apela a la universalidad de los procedimientos en términos ético-comunicativos que supone una norma de validez intersubjetiva. Esta norma se fundamenta en la utopía del consenso, la que en su condición de idea reguladora no supone la eliminación de los disensos, sino solamente la obligación ético-comunicativa, en un debate en el que los participantes deben ser todos los afectados por las resoluciones que se fundamenten procedimentalmente en el mismo, de "evitar aquellos disensos en los cuales el Otro no sea reconocido como partícipe libre e igual en la vida colectiva" (Lechner, 1986 b: 172).

La utopía del consenso orienta y regula el pacto democrático que hace posible la transición democrática a la construcción de un orden democrático. Respecto del mismo, escribe 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" (Lechner, 1986 b: 154).

<sup>&</sup>quot;Invocar la construcción de un orden de todos", es una invocación universalista.

Definirlo como "un orden en el que todos puedan vivir", implica desplazar el acento a la posibilidad de vivir de cada uno sin ninguna exclusión, que es la única posibilidad de que efectivamente todos puedan hacerlo. Lo procedimental se articula con lo sustantivo y lo universal con lo particular.

En la visión de CD la tensión particularismo-universalismo se presenta básicamente en dos escenarios teóricos: el dominante en la modernidad capitalista y el emergente en las actuales condiciones de la misma.

A su vez, dentro del primer escenario se reconoce un corte asociado al estado de bienestar y localizado temporalmente entre la segunda posguerra y la crisis de los años setenta. Para CD el capitalismo ha sido siempre, de hecho, la afirmación de una particularidad (la de la burguesía), que ha buscado justificarse como universalidad. Ese pretendido universalismo ha sido siempre excluyente y por lo tanto abstracto, falso o irreal. En el lapso de los cincuenta y los sesenta, ha sido tal vez algo más incluyente, pero no dejó de ser básicamente excluyente. A partir de los setenta y hasta hoy, recrudece su carácter excluyente, pero siempre en nombre de un universalismo que es la afirmación de una particularidad. Una especie de universalismo fundamentalista que al arrasar tendencialmente con la vida humana y la naturaleza, torna imposible el "orden en el que todos puedan vivir" —que desde CF reividicaba Lechner—, o la "sociedad en la que quepan todos", como la reivindican Hinkelammert y Dierckxsens desde CD, simplemente porque la vida misma ya no será posible.

Frente a este universalismo excluyente hoy globalizado, la alternativa emergente del universalismo incluyente tiene como condición la afirmación de la vida en todas y cada una de las particularidades no excluyentes, y por lo tanto el referente sustantivo no sustancial de "la reproducción de la vida real" y la afirmación del ser humano, como ser natural:

"Como uno de los elementos necesarios de esta espiritualidad del movimiento popular es la demanda de *vida para todos* –esto porque su punto de partida y límite "hacia abajo" social es la existencia puesta en cuestión de "los más pobres", de los "deshechables"–, ella contiene un universalismo ético y la consideración del ser humano y de la satisfacción de sus necesidades como centro de su movilización" (Gallardo, 1994ª:83)

Desde este referente de la "corporeidad" y la "contingencia" que debe ser afirmado para realizar un universalismo incluyente, es que se acota críticamente el procedimentalismo, tanto en la línea de la "crítica por las armas", como en la de "el arma de la crítica".

En efecto, frente a la reivindicación de la revolución y de la violencia revolucionaria, puede señalarse de modo fundado una tensión ética, entre los que pueden considerarse expresión de los compromisos conceptuales y de vida de CD y la coherente argumentación de Gallardo al interior de la misma, especialmente en lo referente a la justificación de la violencia revolucionaria (Sección VI.1.).

220

En referencia a los procedimientos de argumentación racional discursiva en la línea de la ética del discurso de Apel, se muestra y se intenta demostrar, que al pretender acercarse asintóticamente desde la comunidad real de habla a la comunidad ideal, se incurre en la ilusión trascendental, que al negar la realidad, lo hace con la coroporeidad y la contingencia y, por lo tanto con las condiciones de posibilidad de un universalismo concreto (Sección VI.2.).

El criterio sustantivo no sustancialista de la "reproducción de la vida real" expresado en la "corporeidad" y la "contingencia" no excluye a los criterios procedimentales, sino que constituye una referencia para ellos insoslayable, de manera tal que cuando proceden ignorando su pertinencia, incurren en contradicciones que no pueden evitar. La universalidad del universalismo incluyente, supone el reconocimiento de todas las particularidades. La última instancia para juzgar acerca de la universalidad de los procedimientos es la "reproducción de la vida real" y por tanto, la particularidad plural y diversa de la vida que se presenta como "corporeidad" y "contingencia".

#### VII.3. Diferencia e igualdad

Puede registrarse un cambio significativo en el marco categorial orientador de los procesos de integración social empíricamente dados, acompañado por el discurso teórico en relación al balance entre diferencia e igualdad, a partir de la crisis que en la década de los setenta se identifica como ruptura con la "matriz estadocéntrica" y transición hacia la "matriz mercado-céntrica" (Cavarozzi, 1991).

En la fase anterior, la igualdad aparecía como un valor legitimador y orientador de la integración social cuya realización suponía la superación de las diferencias. Una sociedad integrada, debía ser una sociedad de iguales. La realización de la integración, suponía la de la igualdad y esta última no podría realizarse sin pretendidamente superar las diferencias. La presunta realización de la igualdad iba aparentemente acompañada por una invisibilización de las diferencias.

En la fase actual, la igualdad continúa siendo un valor legitimador y orientador de la integración social, pero su realización parece suponer la afirmación de las diferencias. Una sociedad integrada, debe ser una sociedad de iguales. La realización de la integración, supone la de la igualdad y esta última no puede realizarse sin reconocer y afirmar las diferencias. La presunta realización de la igualdad va acompañada de una enfática visibilización de las diferencias.

La situación teórica previa podría sintetizarse en la fórmula "iguales *o* diferentes", en donde la "o" es excluyente y la fórmula expresa la integración social cuando el primer miembro de la disyunción es verdadero y el segundo falso.

En cambio la situación teórica vigente se expresa en la fórmula "iguales y diferentes". Ahora la integración social se cumple, si y solo si, los dos miembros de la conjunción son verdaderos.

El cambio del marco categorial y de la situación teórica, puede tal vez entenderse al interior de un proceso por el que el anterior predominio de lo político ha dado lugar a la actual presencia de lo cultural.

La idea de igualdad aplicada a lo social se recorta a nivel de lo político, se encarna en la figura del ciudadano y es producto de una elaboración teórica, básicamente jurídico-política.

La idea de la diferencia (que no se confunde con la de desigualdad) aplicada a lo social se recorta a nivel de lo social, se encarna en las figuras emergentes de la sociedad civil, que forman parte fundamentalmente de lo "popular no representado" (mujeres, jóvenes, indígenas, etc.) como de lo "popular reprimido" (prostitutas, homosexuales, drogadictos, etc.) y es producto de una elaboración teórica fundamentalmente ético-cultural.

El pensamiento crítico de CF y CD se inscribe de distintas maneras dentro de ese marco categorial que incluye ese nuevo balance entre igualdad y diferencia como condición de legitimidad en la articulación y reforzamiento de la sociedad civil posibilitante de la integración social.

CF lo hace al interior del "surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina" (Flisfisch, 1991: 156-198) que se ha desplazado del discurso juridicista de la democracia predictatorial, al discurso eticista de la democracia posdictatorial, resignificado sobre el discurso de los derechos humanos como su referente sustantivo central.

CD se articula al interior del desarrollo de un nuevo pensamiento crítico en América Latina que se ha desplazado del discurso revolucionario sesentista al de una sustantividad y procedimentalidad democrática anticapitalista, haciéndolo sobre la referencia de los derechos humanos (Hinkelammert, 1990 b: 133-155), discernidos de los derechos del hombre en el mercado o los meros derechos del mercado (Hinkelammert, 1998 b). Se trata de la posibilidad misma de vivir, referente sustantivo central que es condición de la legitimidad de los procedimientos y del ejercicio de todos los derechos.

Es manifiesto que el discurso de los derechos humanos en América Latina tiene como referente fundamental el conculcamiento de los mismos en el marco del ejercicio del terrorismo de estado, allí en donde el mismo tuvo lugar especialmente en la década de los setenta. Ello determina una particular tensión con el estado que tiene que ver con la ya señalada ambigüedad o desdibujamiento de la "razón de Estado" (Lechner, 1981).

En todos los casos, el pensamiento crítico que se articula al interior del nuevo marco categorial en que el reconocimiento y afirmación de las diferencias es con-

<sup>55</sup> Las expresiones «popular no representado» y «popular reprimido», están tomadas de Jesús Martín-Barbero (Martín-Barbero, 1987: 28).

dición para la afirmación legítima de la igualdad, debe proceder a ciertos discernimientos.

Tras la manifiesta pretensión de igualdad debe ser capaz de poner de manifiesto las diferencias que ella eventualmente oculta, única manera de calibrar el alcance y sentido de la igualdad que se reivindica. Más aún, debe saber discernir diferencias de asimetrías. Las diferencias (de género, de edad, étnicas) pueden tener (como las de los ejemplos de lo "popular no representado") un fundamento en el que lo histórico-social está articulado con lo natural; en cambio, las asimetrías tienen siempre un origen estrictamente histórico-social.

La afirmación de igualdad que oculta las diferencias de los diferentes, genera una integración social sobre la base de una subjetivación homogeneizada y homogeneizante. La afirmación de igualdad que oculta las asimetrías socialmente producidas, ya sea bajo la idea de igualdad reducida al nivel jurídico-político, ya sea por su reducción a diferencias naturales, ya sea por la articulación solidaria de ambos mecanismos, constituye un orden de dominación.

Como contrapartida, cargar las tintas sobre las diferencias, cuando sobre ellas no se ha construido sociohistóricamente ninguna asimetría social, o cuando las asimetrías sociales construidas sociohistóricamente y padecidas por los diferentes son conmensurables o equivalentes, bloquea en la primera hipótesis el reconocimiento de la igualdad existente y en la segunda, la articulación constructiva de los diferentes en el sentido de realizar una mayor igualdad que no sea el ocultamiento de diferencias ni de asimetrías. En esta última hipótesis, la afirmación enfática de las diferencias puede resultar funcional al orden de dominación que las construye como asimetrías.

Brunner al interior del nuevo marco categorial y de su adscripción a la perspectiva de una nueva cultura democrática todavía en ciernes en la década de los ochenta en Chile, efectúa un análisis de la "socialización de masas" en el marco del proceso autoritario en ese país, que exhibe una peculiar situación práctico-teórica de la cuestión diferencia-igualdad.

Se trata de la aplicación del "principio estamentario" en la "socialización de masas" al interior del proyecto autoritario (Brunner, 1983). Allí, más que un reconocimiento de las diferencias (que pueden identificarse también como particularidades), sobre la base de efectivas diferencias (unas de referente natural como las mujeres y los jóvenes, otras de carácter histórico-social, como los gremios, los cesantes y los extremadamente pobres), a lo que se asiste es a una construcción de las diferencias desde el poder. La construcción desde el aparato de poder político-cultural de "formas específicas de vida", es explícita construcción de diferencia que apunta a una unidad sin igualdad (y, obviamente, sin libertad). Los estamentos construidos desde el poder, pretenden expresar la naturaleza de las cosas, pero son una construcción histórico-cultural de diferencias que apuntan a legitimar asimetrías

y con ellas, una integración social objetivamente anti-igualitaria. Esto es más visible cuando se considera que quienes construyen las diferencias son los "estamentos incorporados a la dominación autoritaria, en particular el militar y el técnico-burocrático" (Brunner, 1983: 226). Ellos se autocontruyen como estamentos del poder, en el ejercicio del cual producen a los otros estamentos y especialmente a los "estamentos negativamente privilegiados" o "estigmatizados". Para ello reformulan el "principio estamentario" sobre la clave del "principio de estigmatización". Este opera sobre "los políticos", "los viejos dirigentes sindícales", "los agitadores estudiantiles", "los católicos que hacen política", "los activistas culturales" que resultan "negativamente privilegiados" al ser identificados como "principio subversivo del orden".

Brunner valora la nueva cultura democrática que comienza a manifestarse en la transición y a la cual adhiere desde su "ética liberal-progresista" (Brunner, 1988b: 63), poniendo el acento en el liberalismo que parece articularla ideológicamente, del cual dice,

"...es, antes que todo, no monista y antitotalitario en la esfera moral" (Brunner, 1994: 189).

Luego expresa respecto de esa identidad liberal de la nueva cultura democrática en lo que se refiere a la cuestión de las diferencias, que ella constituye la base de una cultura global

"...donde por primera vez las diferencias se expresan en un concierto de múltiples voces, doctrinas, perspectivas, estilos y proyectos de vida" (Brunner, 1994: 189).

El acento está puesto por Brunner en las diferencias ideológicas. En la nueva cultura democrática articulada sobre el eje ideológico liberal, a diferencia de la situación imperante en la dominación autoritaria, las diferencias pueden ahora expresarse en un régimen comunicativo plural. Las diferencias, aquí centralmente político-ideológicas tienen en principio y al menos en teoría, igual posibilidad de expresarse, difundirse y debatirse al interior de un régimen comunicativo democrático-liberal.

En el análisis teórico de Flisfisch de los "modelos de sociedad", considerados a través de sus principios reguladores, mirados ahora en la relación entre diferencia e igualdad, pueden indicarse distintas situaciones.

El "principio regulador hobbesiano" implica subsumción de las diferencias bajo la identidad del "súbdito", una igualdad de condición de los súbditos en tanto súbditos y una franca y legítima desigualdad que se desnuda como asimetría en lo que se refiere al poder político. En ese principio la igualdad de condición por un lado oculta diferencias entre los igualmente súbditos y por otro afirma una diferencia fuerte que tiene el rango explícito de asimetría, entre quien manda y quienes obedecen (Flisfisch, 1991: 66).

El principio regulador rousseauniano, identificado por Flisfisch como "utopía jacobina" (Flisfisch, 1991: 67), subsume las diferencias bajo la identidad del "ciudadano" que implica entre ellos una igual condición en cuanto miembros del "soberano" y en tanto "súbditos" sometidos a las leyes fundadas en su "voluntad general" como soberano. No obstante la pretensión teórica respecto a que el pacto social instituye igualdad, allí donde naturalmente dominaban las desigualdades, Rousseau es consciente que de hecho la pretensión de igualdad teórica, puede en la práctica estar al servicio de la consolidación y/o reproducción de asimetrías<sup>56</sup>.

El principio regulador lockeano, conceptualizado por Flisfisch como utopía "liberal" (Flisfisch, 1991: 67), elimina a su vez las diferencias bajo la figura del "propietario". Todos sin exclusión son igualmente propietarios de su vida y de todo aquello sobre lo cual aquella propiedad originaria pueda legítimamente extenderse a través del trabajo.

La argumentación lockeana legitimatoria de la sociedad civil, de hecho va a consolidar un orden asimétrico entre los propietarios de medios de vida y de producción, que son los realmente propietarios y los que pretendidamente son solamente propietarios de su vida. En realidad estos últimos dependen en su posibilidad misma de vivir de contratos con los otros jurídicamente iguales, aunque socialmente desiguales en los términos de una fuerte asimetría económico-social que separa a dominados y dominadores.

En la "utopía marxista clásica", la división de la sociedad en clases implica la puesta en relieve de diferencias de origen social, que muestran el imperio de la desigualdad como condición de funcionamiento de un orden social asimétrico. Este, encubierto bajo la igualdad jurídico-política, produce y reproduce un sistema de dominación que se expresa institucionalmente en el estado.

En la alternativa utópica de la "asociación de hombres libres", la libertad aparece como condición de la igualdad. Esta igualdad no niega las diferencias que no impliquen desigualdades o padecimiento de asimetrías, pero tampoco las considera. La asociación de hombres libres, es un orden sin dominación y por lo tanto sin estado, en que la figura del "homo faber" es la que frente a las del "súbdito", el "ciudadano" y el "propietario" introduce un nuevo principio de homogeneización (Flisfisch, 1991: 67-68).

El "marxismo posclásico" (Flisfisch, 1991: 68) desarrolla la figura del "hombre necesitado" que en función del criterio de la satisfacción de necesidadedes como criterio de discernimiento social, implica el exclusivo reconocimiento de

<sup>56</sup> Pone Rousseau como nota al final de su capítulo Del dominio real con que termina el libro primero de El contrato social (1762): «Bajo los malos gobiernos, esta igualdad sólo es aparente e ilusoria; solamente sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se deduce que el estado social sólo es ventajoso para los hombres, si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado» (Rousseau, 1993: 23).

ese orden de diferencias o desigualdades y el no reconocimiento por irrelevante, de otras diferencias que entonces permanecen invisibilizadas.

El "capitalismo de este siglo" (Flisfisch, 1991: 68) presenta la figura del "homo oeconómicus" que en su expresión última es la del "consumidor". Frente al criterio de las necesidades, el criterio de las preferencias. El consumo es en este modelo social el lugar de la identificación entre los iguales y de la diferenciación de los diferentes. Todo es función de la franja de consumo en la que se participa y dentro de la cual se ejercen libremente las preferencias.

Los nuevos principios reguladores del "hombre liberado" (Flisfisch, 1991: 70), el "disidente" (Flisfisch, 1991: 70-71) y el "sujeto de derechos humanos" (Flisfisch, 1991: 71) introducen criterios de diferenciación que permiten vislumbrar desigualdades y asimetrías encubiertas bajo el manto de la igualdad jurídico-política cuando la misma existe. La profundización en el modelo del "hombre liberado" desemboca en el reconocimiento de la diferencia de género y de las asimetrías sobre la mujer, que no son objeto de reconocimiento en la sociedad patriarcal. Deriva así en el modelo de "la mujer liberada".

La figura del "disidente", porta en sí misma la legitimidad de marcar las diferencias en sistemas de funcionamiento monistas y monopólicos en referencia a lo (económicamente, políticamente, socialmente, culturalmente, etc.) correcto.

Finalmente, el modelo del hombre como "sujeto de derechos humanos", especialmente por la profundización en direcciones diferentes a los tradicionales derechos políticos, pone en relieve la diversidad de las diferencias y plantea fuertes cuestionamientos sobre la pretensión de igualdad.

En los planteamientos de Lechner, la "utopía del consenso" que es la utopía legitimadora y posibilitadora del orden democrático, supone el reconocimiento de la diferencia como condición para el reconocimiento de la igualdad:

"La utopía del consenso alude –como imagen de plenitud– a un pleno proceso de subjetivación: que todos se constituyan en sujetos. Y los sujetos sólo se constituyen mediante un reconocimiento recíproco: todos se reconocen por medio del Otro como hombres libres e iguales" (Lechner, 1986 b: 172).

El reconocimiento del Otro (en cuanto estrictamente Otro) es reconocimiento de alteridad y toda alteridad supone diferencia. El reconocimiento de la diferencia es entonces condición para el reconocimiento de la igualdad en la perspectiva de "la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado" (Lechner, 1986 b).

En referencia a los problemas de discernimiento que plantea la relación diferencia-igualdad en la articulación de la sociedad civil, el análisis que realiza Helio Gallardo respecto al que identifica como "sentido democrático-burgués de la palabra" pueblo (Gallardo, 1989: 84-85), es especialmente pertinente. Esto supone aceptar, como ha sido propuesto en este trabajo, que las fronteras entre "pueblo" y "sociedad civil" son "borrosas y móviles" (Capítulo II).

Explica Gallardo que "pueblo" en el "sentido democrático-burgués de la palabra"

"...designa a la totalidad de los ciudadanos. Todos los que habitan una nación son el pueblo" (Gallardo, 1989: 84).

# Agrega luego:

"Este discurso tiene como premisa la división de la sociedad en dos ámbitos que se relacionan poco o nada y que cuando se relacionan lo hacen, para este discurso ideológico, por medio de contactos puramente exteriores: estos ámbitos son la sociedad civil y la sociedad política. En la sociedad civil, un trabajador es un trabajador y un empresario un empresario. Son 'natural' y beneficiosamente distintos. Digamos, su articulación asimétrica es 'buena' para la sociedad. En la sociedad civil la desigualdad es buena y adecuada para el funcionamiento del sistema. Donde el empresario y el trabajador son iguales es en la sociedad política. En ésta, cada uno vale un voto para el caso de las sociedades que poseen una democracia de gestión o una democracia formal. En el ámbito de la sociedad política son 'iguales' los explotados y los explotadores, los dominados y los dominantes, los blancos y los negros, los ricos y los pobres, etc. O sea, todos ellos constituyen el pueblo. Pero se hace necesario observar mejor esta apreciación igualitaria porque ella, en rigor, quiere decir que los diversos sectores sociales, que los diversos individuos son iguales en cuanto han perdido su especificidad. O sea, en cuanto han perdido su condición de empresario o de trabajador o de dueña de casa o de empleada doméstica, y han quedado desnudos como individuos con derechos políticos (jurídicos). 'Pueblo' por ello, designa aquí un conjunto indiferenciado, una totalidad homogénea fundada en la igualdad absoluta de los individuos. Pero es claro que esta igualación jurídica, esta aparente nivelación, oculta -o se erige sobre- diversas formas de dominación y de desigualdad; de hecho, ella transforma el sistema de dominación, el conjunto de las asimetrías sociales de que hemos hablado anteriormente, en una igualdad abstracta de la que, desde luego, sacarán ventaja los grupos dominantes. De modo que no es en absoluto democrático este empleo del término" (Gallardo, 1989: 85).

Esta lectura, que es una de las más extendidas en América Latina, en la que todos son igualmente "pueblo" y por tanto son iguales, es funcional a la reproducción de las asimetrías del orden de dominación. La igualdad jurídico-política, hace tábula rasa con las diferencias y legitima las asimetrías, porque la reproducción de las mismas es condición de su incuestionable vigencia.

También la lectura del "populismo" para la cual el pueblo

"...considerado como conjunto social homogéneo y como depositario exclusivo de valores positivos, específicos y permanentes, es fuente principal de inspiración y objeto de referencia" (N. Bobbio y otros, *Diccionario de Política*, t. 2, pp. 1280-81, cit. Gallardo, 1989: 86),

es objeto de discernimiento crítico en el análisis de Gallardo. La lectura populista construye homogeneidad en donde domina la heterogeneidad, le adjudica a la

misma exclusivamente valores positivos cuando también los hay negativos, valores específicos cuando comparte valores con otros sectores de la sociedad, valores permanentes cuando la dominante es el cambio. El populismo produce una suerte de construcción metafísica del pueblo que al menos en la experiencia de los populismos históricos en América Latina, deriva en la instrumentalización de los sectores populares en el sentido de la reformulación del sistema de dominación. La lectura crítica también procede a su deconstrucción (Gallardo, 1989: 86-89).

Frente a la lectura democrático-burguesa y a la lectura populista, la lectura crítica destaca:

"...entendemos por *pueblo* solamente el conjunto de clases, capas y categorías explotadas de la población, que se moviliza tras metas políticas propias. La noción encierra, por tanto, tres características básicas: a) aparece determinada por una situación objetiva de explotación, de sufrir la dominación, de padecer las asimetrías derivadas de una determinada organización de la existencia social; b) supone la capacidad de tomar conciencia de esa explotación, de esa dominación, del carácter centralmente histórico de esas asimetrrías, y c) contiene la capacidad de activación, organización y movilización autónoma de los grupos sociales que perciben las simetrías que padecen como efectos particulares de un sistema al que deben oponer y construir una alternativa de existencia social" (Gallardo, 1989: 82-83).

No todos son pueblo como en la lectura democrático-burguesa, sino solamente los que padecen asimetrías derivadas del sistema social y se activan y organizan para cancelarlas. Tampoco la condición de pueblo remite a una especificidad homogénea, permanente, axiológicamente positiva, de orden metafísico como en la lectura del populismo.

Se trata de una construcción histórico-social cambiante y conflictiva desde la heterogeneidad de experiencias particularizadas de dolor socialmente producido, cuya activación y organización autónomas, converge en dirección a la transformación del sistema que lo produce.

En la lectura crítica, se tornan relevantes las diferencias histórico-socialmente producidas que son conceptualmente identificadas como padecimiento de asimetrías. Estas diferencias, igualan negativamente a estos diferentes frente al sistema que las produce, al tiempo que los distingue en otro modo de la diferencia que supone desigualdad, de aquellos diferentes que se ubican en el lugar sistémicamente positivo de la asimetría social. De lo que se trata entonces es de articular constructivamente las diferencias por parte de los socialmente igualados negativamente por el padecimiento de asimetrías histórico-socialmente producidas, en una activación y organización antisistémica. Esa articulación, activación y organización autónoma, puede estrictamente identificarse como "pueblo".

## VII.4. Pluralidad v unidad

La tensión pluralidad-unidad es inevitable al pensarse en cualquier tipo de articulación. La articulación de la sociedad civil responde a esa tensión en modos propios y según los diferentes espacios. Una es la situación al interior de cada instancia de la sociedad civil, otra cuando se la considera en su conjunto, otra finalmente al ser visualizada en su proyección al espacio político.

No es posible una articulación en que la pluralidad no tenga algún tipo de unidad. Por tal razón la articulación de la sociedad civil, más allá de las diferencias entre las perspectivas teóricas, supondrá pluralidad y unidad.

En cuanto a la valoración en términos de legitimidad de la articulación, pareciera remitir a la tensión autonomía-heteronomía. La unidad de una pluralidad es legítima cuando es producto de la autonomía de las partes en la articulación del todo, autonomía que no solamente debe tener presencia en el proceso fundacional, sino que debe mantenerse vigente cuando ya se ha configurado la unidad. Una vez instituida la articulación en la unidad, la presencia autónoma de la pluralidad no debe dejar de ser instituyente. La articulación de la sociedad civil implica entonces una dialéctica pluralidad-unidad, en la que su sentido y legitimidad, supone permanentemente la última instancia de las partes, por lo que la lógica de la producción y de la reproducción de la articulación es de carácter marcadamente participativo.

Esa lógica participativa por la cual la pluralidad no se disuelve en la unidad ni se somete a sus determinaciones, sino que la instituye permanentemente y por lo tanto es la última instancia en la determinación de las orientaciones que la articulan y proyectan como unidad de la pluralidad, es sin lugar a dudas de un carácter fuertemente democrático.

Las articulaciones de la sociedad civil, sea a nivel local, nacional o global, plantean en su modo legítimo que no resigna la autonomía plural de las partes en la configuración del todo unitario, la emergencia de una lógica democratizadora desde la sociedad.

Esa lógica democrática y democratizadora que hace a las mejores y legítimas posibilidades de autointegración social, además de merecer evaluarse intrínsecamente a lo real social por la vigencia de una autonomía plural instituyente que no tienda a congelarse y cambiar su sentido perdiendo legitimidad en una heteronomía unitaria instituida, resulta de especial significación en la perspectiva del desarrollo y consolidación de una nueva cultura democrática con potencialidad de transformación del espacio de lo político, hoy fuertemente transfigurado y degradado. Constituye una perspectiva democratizadora visible en los estados nacionales, especialmente en las "nuevas democracias" (Weffort, 1993: 133-166) posdictatoriales latinoamericanas, en las que se asiste a una crisis de participación y la representación se transforma en delegación (Weffort, 1993: 167-190,

O'Donnell, 1997). También a nivel global, desde que la globalización bajo el imperio de la ideología del globalismo parece poner fuera de lugar a la política (Beck, 1998: 27) como arte de lo posible (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>: 21-29), provoca estrategias emergentes desde la sociedad civil que implican pensar y actuar localmente (en el sentido más restringido y también en el de lo local-nacional) y globalmente, generando articulaciones en los distintos niveles y entre ellos.

La tensión unidad-pluralidad en procesos de articulación y reforzamiento de la sociedad civil a los que se refieren los análisis de CF, se ubican a nivel del espacio nacional chileno (y de los espacios nacionales en América Latina), en el período dictatorial y en el actual período posautoritario de transición hacia la "nueva democracia", "protegida" y "delegativa". El nivel global, tiene presencia en estos análisis, en referencia a los procesos económicos, al ser estimados como variable especialmente determinante de la problemática integración social nacional.

En lo que a los análisis de CD se refiere, ellos se recortan a nivel mundial y latinoamericano, en el marco del keynesianismo y en el marco del monetarismo (si se quiere una ubicación en términos de políticas económicas mundiales representativas de cada período), lo cual no quiere decir que no lo hagan además – aunque tal vez subsidiariamente— a nivel local y nacional, con referencia también a las articulaciones internivel.

La estrategia de "socialización estamentaria" (Brunner, 1983) promovida desde el estado autoritario, es un modelo de promoción heterónoma de una pretendida pluralidad, que supone el complemento de una pretendida unidad. La artificialidad de la operación en función de la heteronomía tanto de la división que construye administrativamente pluralidad, como de la articulación que pretende dar sentido de unidad a cada uno de los estamentos de esa manera construidos, ha fracasado:

"...la idea, sin embargo, de organizar asociaciones civiles según "formas específicas de vida" ha chocado con la propia realidad subyacente a esas formas de vida. En este caso, pues, la estamentalización no ha podido llegar demasiado lejos "(Brunner, 1983: 224).

Algo análogo acontece, respecto de la articulación social a escala nacional. El poder dictatorial que divide estamentalmente la sociedad, trata de propiciar su unidad a través de un régimen comunicativo, que

"...es por necesidad antipolítico y aborrece el tumulto de las voces colectivas" (Brunner, 1988 b: 128).

La estrategia de división-unión como intento de producción heterónoma de la tensión pluralidad-unidad propia de la articulación de la sociedad civil, está llamada al fracaso porque desconoce la autonomía de las partes (pluralidad) que son la condición de posibilidad-legitimidad para la autonomía del todo (la unidad). Porque el régimen comunicativo del poder autoritario es "antipolítico" y rechaza

el "tumulto de las voces colectivas", instituye heterónomamente una relación pluralidad-unidad en la que no hay participación ni en la definición de la propia identidad, ni en la articulación de la unidad. La pluralidad así instituida no pasa a ser instituyente, dejándose totalmente fuera de lugar la lógica participativa que hace a la articulación legítima de la pluralidad en la unidad de la sociedad civil, y por lo tanto a su producción como a la posibilidad de su reproducción. Hecha la salvedad de los estamentos del poder -los militares y el "estamento civil técnicoburocrático"- que definen su situación de privilegio y por tanto constituyen la excepción de autonomía que confirma la regla de la heteronomía; los efectos más graves de esta regla se registran en su aplicación como "principio de estigmatización", a través del cual los estamentos del poder instituyen la pluralidad de los "estamentos negativamente privilegiados" o "estigmatizados", confiriéndoles heterónomamente su unidad negativa por el criterio de la "contaminación política definida administrativamente". Para este caso extremo en que la pluralidad se constituye heterónomamente desde el poder autoritario invocando una unidad en la "estigmatización", con la caída de ese poder, rápidamente pierde sustento ese referente negativo de unidad y la pluralidad de los "estamentos negativamente privilegiados" desaparece.

En oposición a esta fallida construcción de pluralidad-unidad, dentro del marco del autoritarismo, la construcción autónoma de "tejido social" desde la pluralidad por el desarrollo de su propio "régimen comunicativo", se hace instituyente de la unidad que fundamenta una legítima articulación. La propia imagen del "tejido" o de la "red" como metáfora de la articulación de la sociedad civil, expresa elocuentemente la ya indicada dialéctica de las partes y el todo, que hace a su legitimidad, a su posibilidad y a su carácter democrático en términos de una lógica participativa.

El desplazamiento desde el marco del autoritarismo al del posautoritarismo en la transición democrática, supone una superación de la pugna entre los regímenes comunicativos que competían en la producción y reproducción de la integración social. Un régimen comunicativo emergente hegemoniza los espacios privado y público, como posibilitador y posibilitado por una nueva cultura democrática que implica

"...pluralismo social, político, económico y cultural" (Brunner, 1994: 167).

La pluralidad como condición propia de la sociedad, reconocimiento y afirmación de la misma, así como construcción desde ella, y por lo tanto expresión de autonomía y responsabilidad social de la unidad que hace a la articulación democrática y democratizadora de la sociedad civil, es el talante de la nueva cultura democrática:

"Ahora empieza a extenderse la noción de que la sociedad civil es responsable principal del desarrollo y de generar el orden que mejor acomode a su pluralidad" (Brunner, 1994: 167).

En las Notas sobre la sociedad civil de Angel Flisfisch (Flisfisch, 1991: 61-73), se encuentran varios registros convergentes en el sentido de la construcción de la unidad desde la autonomía de la pluralidad instituyente. Así, la reivindicación de intereses corporativos es expresión de autonomía y pluralidad -o de autonomía de la pluralidad- de lo social frente a lo político dada la identidad de las demandas. También la señalada transformación de las clases en el sentido del "para sí" implica una pluralidad, la de las clases, así como una relativa autonomía derivada de la autoconciencia. En lo que se refiere a la relación entre las clases, por lo tanto a la conformación de la unidad de la pluralidad, frente a la radical heteronomía de la dominación, puede señalarse cierto grado de autonomía en la perspectiva de la construcción de la unidad en términos de hegemonía y probablemente un grado mayor en la perspectiva del consenso democrático que implica un compromiso de las clases para mantener el equilibrio de clases, consolidando tanto la democracia como el modo de producción capitalista: pluralidad y autonomía en la generación de unidad dentro de condiciones de heteronomía. El fortalecimiento de las organizaciones sociales populares, de las autonomías locales como "poder de la sociedad frente al poder del Estado" implica reconocimiento y reforzamiento de la pluralidad como apuesta a una democratización y construcción de la unidad fundamentalmente desde la sociedad (Flisfisch, 1991: 61-64).

Si con Flisfisch se pasa revista a los "modelos de sociedad" de la tradición teórica clásica, articulados en torno a distintos principios reguladores, en lo que se refiere a la relación pluralidad-unidad y su corte con la tensión autonomía-heteronomía, pueden constatarse distintas situaciones teóricas. El "principio regulador hobbesiano" (encarnado de manera *sui generis* en los autoritarismos militares), exhibe respecto a la sociedad la más fuerte situación de heteronomía y desconocimiento de su pluralidad. El "soberano" desde el poder absoluto genera la unidad de la pluralidad, a la cual desconoce como tal al homogeneizarla bajo la figura del "súbdito". La sociedad como "súbdito" está negada en su pluralidad y en toda autonomía referida a la producción de la unidad (Flisfisch, 1991: 66).

El *principio regulador rousseauniano* implica capacidad instituyente de la sociedad como nuevo soberano y por lo tanto autonomía en la construcción de la unidad. Pero esa autonomía no se sustenta sobre una pluralidad social, pues lo real social ha quedado homogeneizado bajo la figura del "ciudadano" (Flisfisch, 1991: 67).

El que se propuso denominar *principio regulador lockeano*, característico de la utopía liberal, implica un desplazamiento de la sociedad como comunidad a la sociedad como asociación de individuos que pactan en uso de su autonomía y al hacerlo resignifican las leyes de su libertad. La autonomía es autonomía de los individuos, y en ese sentido implica pluralidad, y en uso responsable de su libertad instituyen el orden para la salvaguarda de su vida y su propiedad. La pluralidad instituye autónomamente la unidad. Pero si se considera que la identidad

instituyente es la del "propietario" (hoy "contribuyente"), puede señalarse una fuerte homogeneización que niega una auténtica pluralidad (Flisfisch, 1991: 67).

En la "utopía marxista clásica", "las relaciones políticas expresan, o reflejan, relaciones de clase" y el estado es el lugar de la unidad de esa pluralidad (la de las clases) aunque al servicio de los intereses de una clase, que es la clase dominante. En última instancia, ni la pluralidad ni la autonomía instituyen el momento de la unidad, el cual al igual que la pluralidad de las clases, es expresión de tendencias estructurales. Debe recordarse además que la división en clases implica la heterogeneidad de las clases (y en ese sentido pluralidad), pero también homogeneidad al interior de cada clase (y en ese sentido invisibilización de otra pluralidad).

Es en "la utopía de la asociación de hombres libres", que aparece una fuerte autonomía instituyente desde la pluralidad en la construcción de la unidad, aunque se trate de un eje en la determinación de la pluralidad, el del trabajo en referencia a la figura del "homo faber" que bloquea el reconocimiento de otras plurales expresiones de lo real social (Flisfisch, 1991: 67-68).

Al atender Flisfisch a los nuevos "modelos de hombre", los del "hombre liberado" (Flisfisch, 1991: 70), "el disidente" (Flisfisch, 1991: 70-71) y el "sujeto de derechos humanos" (Flisfisch, 1991: 71) y preguntarse cuál es la novedad que aportan al que ha sido el eje de su análisis; la articulación entre sociedad civil, sociedad política y estado, concluye que aportan mayor autonomía de la sociedad lo cual implica en cierto modo, más clara presencia de su pluralidad en la articulación de su unidad:

"De manera provisional, podría decirse que los principios reguladores que parecen bosquejarse en el horizonte inmediato, configura una ética de la política que define las siguientes orientaciones:

- 1. La idea del autogobierno.
- La idea de un proceso de expansión de los ámbitos sometidos a control personal.
- 3. La idea de la necesidad de un proceso de fragmentación o socialización del poder.
- 4. La idea de una restitución (que es a la vez superación) a la colectividad de capacidades y potencialidades personales, que se encuentran perdidas en el juego de estructuras sociales, autonomizadas en relación con las mujeres y los hombres que las padecen" (Flisfisch, 1991: 71-72).

Las apreciaciones de Norbert Lechner que son pertinentes a esta cuestión de la autonomía desde la pluralidad en la articulación de la unidad, pueden expresarse como sigue.

En primer lugar en la consideración del estado como momento de la unidad (ya fue señalado como expresión de lo universal) y la sociedad civil como momento de la pluralidad (ya indicada como expresión de lo particular). La sociedad civil, entendida como

"... "sociedad" o totalidad de las relaciones sociales entre los hombres" (Lechner, 1981: 30),

es en principio una pluralidad heterodeterminada de un modo fuerte por la "razón de Mercado" que consolida la unidad que supone el conflicto de intereses de esa pluralidad así articulada, en el ejercicio de la "razón de Estado", que supone la presencia y desarrollo del estado. Ubicada entre dos razones y racionalidades de orientaciones distintas y complementarias, la pretensión de autonomía desde la pluralidad en la articulación de la unidad, sólo puede ser muy relativa. Ella en principio implica una inevitable solidaridad de un estado que cumpla cabalmente con la "razón de Estado". La hipoteca posible de esa autonomía radica en la burocratización del estado. Los "movimientos sociales" a juicio de Lechner no son "los que contienen al estado burocrático", sino que "ambos pueden convivir muy bien". Por lo que "la demanda de comunidad" que es demanda y deseo de unidad desde una pluralidad que es más bien expresión de una "disgregación social" producida por la lógica económica del mercado, no se resuelve en la línea del movimentismo (seguramente por su tangencialidad al estado), sino que, de acuerdo a la valoración de Lechner, ella se realiza "mediante más ciudadanía" (Lechner, 1992: 27). La orientación plausible de reforzamiento de la sociedad civil que haga posible en términos relativos la articulación autónoma de la unidad desde la pluralidad, no será posible para Lechner en la dirección de los "movimientos", sino en la de la "ciudadanía" (Secciones II.2. y II.3.) 57.

En segundo lugar, al considerar en relación a esa "demanda de comunidad", "la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado" (Lechner, 1986) como construcción democrática de la unidad propia del orden democrático. En ella, desde la pluralidad, la consideración del "consenso como estrategia y como utopía" (Lechner, 1986: 154-179), es justamente la producción de la unidad (que se expresa en el consenso), desde la pluralidad (que se objetiva en los disensos). Se trata de una articulación autónoma desde una pluralidad que construye una

<sup>57</sup> Si en la opción entre «movimiento» y «ciudadanía» en la construcción democrática de un orden democrático, la perspectiva de Lechner en 1992, se inclina por la «ciudadanía», en 1986, en el trabajo compartido con Flisfisch y Moulian, *Problemas de la identidad y de la política democrática en América Latina*, en la opción entre el «movimiento» y el «partido político» al estar articulado este último sobre el «paradigma leninista», se inclinaba por el «movimiento»: «Frente al carácter «manipulativo» y la tendencia a la «organización cerrada» del partido político articulado consciente o inconscientemente sobre tal paradigma, el movimiento se presenta con capacidad para expresar «intereses efectivos» y de promover formas de «organización abierta» con estructuras más «laxas» y «simétricas» que favorecen una «democracia sustantiva» (Flisfisch, Lechner, Moulian, 1986: 55). Pueden hacerse converger ambas afirmaciones al rescatar de los movimientos sociales su «democracia sustantiva» y de la «ciudadanía» la condición de figura de la igualdad en el plano de lo político, que hace posible la unidad de la pluralidad de las orientaciones de los movimientos sociales, especialmente en la hipótesis que ellos, desde el espacio social, sean fuente fundamental de esa ciudadanía en el espacio político.

unidad en la cual se hace posible como tal pluralidad sin disolverse en ella. "El consenso como estrategia y como utopía" implica "el disenso como momento fundamental del reconocimiento recíproco" (Lechner, 1986: 173), por lo tanto la pluralidad como condición permanentemente instituyente de la unidad (la del consenso) que en tanto utopía, nunca se realiza plenamente.

En el escenario con presencia del "Estado social", se registra de acuerdo al análisis de Hinkelammert, una articulación y ampliación legítima de la sociedad civil —y por lo tanto una sociedad civil auténticamente tal— dado que la pluralidad instituye autónomamente la unidad a través de un genunino consenso social (Hinkelammert, 1995: 69-70). Esta autenticidad y esta legitimidad relativas al orden capitalista, implican una sociedad civil como ámbito pluriclasista, tensionado por lo tanto por la lucha de clases que enfrenta al "mundo empresarial" con la fuerza de trabajo. El "mundo empresarial" y el del trabajo (que son los polos de la pluralidad de la lógica capitalista), generando sus propias organizaciones reivindican sus intereses en una perspectiva incluyente de compromiso de clases. Apelan al consenso y al papel arbitral del estado, como referentes de unidad de esa pluralidad cuyos conflictos oscilarán permanentemente entre un *estado latente* y un *estado manifiesto*, si se admite para el caso la terminología freudiana.

En cambio, en el actual escenario, el "Estado social" es sustituido por el "Estado policial", expresión de la "imposición violenta del capitalismo amenazado". Esa es la realidad de la figura actual del estado en América Latina, encubierta tras la tesis legitimatoria del "Estado mínimo". Ahora la articulación de la sociedad civil pierde pluralidad y autonomía: el reforzamiento de la determinación heterónoma del mercado por el "Estado policial", en lugar de ampliar la sociedad civil, la reduce como "ámbito de una sola clase" sobre la imposición de un consenso forzado e inauténtico (Hinkelammert, 1995: 70-71).

La alternativa a la sobredeterminante heteronomía mercado-"Estado policial" en razón de la totalización del mercado, y a la reducción de la sociedad civil como "ámbito de una sola clase" que impone la unidad destruyendo la pluralidad, implica en el planteo de Hinkelammert la afirmación del ser humano (el individuo humano y la humanidad) como sujeto (Hinkelammert, 1999).

La afirmación del ser humano como sujeto es propiamente unidad de la pluralidad, afirmada autónomamente desde cada uno de los elementos de la pluralidad diversa en el reconocimiento con reciprocidad de la alteridad, en el sentido de que todo otro lo constituye a cada uno en su misma posibilidad de ser. Afirmar la singularidad, implica afirmar la pluralidad articulada en relaciones de reciprocidad y, por lo tanto, afirmar la unidad pluralista de lo diverso (Hinkelammert, 1999).

En la percepción de Hinkelammert, nuevos movimientos emergentes de la sociedad civil, como los movimientos por derechos humanos, los movimientos ecologistas y los movimientos indígenas, entre los cuales el movimiento rebelde de Chiapas con su reivindicación de "una sociedad en la que quepan todos" (Hinkelammert, 1995:311) es especialmente emblemático, se orientan hoy en esa dirección.

El universalismo concreto, implica afirmar las particularidades no excluyentes sin exclusión, para de ese modo afirmar una efectiva universalidad. Implica también afirmar la unidad desde la pluralidad, no para su eliminación por homogeneización, sino para alimentar una articulación dinámica permanentemente instituida por la autonomía instituyente desde la pluralidad. Una universalidad que no destruye la particularidad, una unidad que no arrasa con la pluralidad. Ello en función de un ejercicio autónomo y responsable desde la particularidad de la pluralidad, que se afirma por la afirmación incluyente de las plurales particularidades no excluyentes: "se trata de una ética, que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy, sin afirmarla" (Hinkelammert, 1999: 6).

Helio Gallardo, en la perspectiva de una articulación y reforzamiento de la sociedad civil con carácter emancipatorio en América Latina, no obstante afirma con énfasis la pluralidad como fundamento instituyente de la unidad, le da especial importancia a la consolidación de tal unidad. De otra manera, de acuerdo a su valoración, la lógica de la fragmentación amenaza con quitarle toda eficacia histórica a los diversos procesos de activación de la sociedad civil hoy emergentes. En este sentido, al concluir su análisis sobre América Latina en la década de los noventa, en la consideración acerca de la insurrección de la sociedad civil como posibilidad de alternativas, escribe:

"De lo dicho, sumariamente, se comprende que del malestar y activación e incluso ebullición de la "sociedad civil" no se sigue necesariamente una transformación alternativa. En primer lugar, porque esos malestar, activación y enardecimiento pueden ser cooptados por el sistema, como ha ocurrido con los movimientos ambientalista y feminista. Para que esa cooptación no se produzca, estos actores y movimientos tienen que valorar su práctica como una nueva forma de hacer política y de construir lo público e institucionalizar con su práctica estas nuevas formas. En segundo lugar, porque el malestar de la "sociedad civil" se gesta en espacios y efectos plurales, diversificados (...). Esto supone activaciones y enfrentamientos con caracteres diversos no susceptibles de unificación, aunque se podrían buscar y lograr mecanismos y procedimientos para su articulación. Hacer política popular hoy consiste precisamente en explorar y construir adecuadamente esa articulación" (Gallardo, 1995 b: 24).

En primer lugar la unidad tiene que producirse y reproducirse desde la fuerza instituyente de la pluralidad. Las raíces plurales de lo social, especialmente las diversas expresiones que por sus condiciones objetivas de vida se identifican por el padecimiento de asimetrías y constituyen lo que Gallardo identifica como "pueblo social":

<sup>&</sup>quot;...todos aquellos sectores y grupos sociales que sufren las asimetrías sociales de-

rivadas de la explotación económica, las diferencias sexuales, el rol sexual, las diferencias étnicas, generacionales, de creencia religiosa, de posibilidades de participación, de conocimiento" (Gallardo, 1988": 15).

Para el pensamiento emancipatorio esas raíces son el fundamento de la perspectiva del "pensar radical":

"El carácter histórico-social del pensar, la radicalidad de sus conceptos, deriva entonces de la posibilidad de este sentimiento de carencialidad, de ausencia de plenitud ofrecida/negada bajo la forma actual de estar en el mundo: ser excluido, explotado, discriminado, rebajado, humillado" (Gallardo, 1992 b: 35).

Si el pensamiento se desconecta de sus raíces sociales, pierde en radicalidad y en consecuencia en capacidad de discernimiento frente al sistema que produce las asimetrías.

Pero del "pueblo social" sin abandonarlo, debe pasarse al "pueblo político". Sin abandonar la "activación", para que ella gane en eficacia, hay que pasar a la "organización" y a la acción con unidad de sentido. La condición de pueblo político implica la articulación de lo plural en un orden de funcionamiento. Sin renunciar a sí misma, la pluralidad se afirma y se proyecta en la reivindicación de sus intereses, a través de la constitución de esa unidad.

Sin dejar de ser esta articulación de la unidad desde la pluralidad, de valor estratégico en términos de eficacia política en perspectiva emancipatoria, es también de valor ético-político, porque la unidad afirma la pluralidad al tiempo que se orienta en el sentido de la "construcción de comunidad" que supone la superación de las asimetrías que tal pluralidad padece en cuanto "pueblo social".

En cambio la consolidación de la pluralidad sin unidad de la fragmentación no se legitima ni estratégicamente ni éticamente: no permite transformar el orden social asimétrico y por lo tanto no hace posible la producción de un orden social sin asimetrías que sería axiológicamente superior:

"...durante la década de los noventa las sociedades latinoamericanas culminarán, con ritmos diversos y particularidades propias, su transición hacia una nueva fase de su modernización que, en su fundamento acentúa la disgregación y fragmentación de sus instancias económicas y sociales y genera una sensibilidad dominante y de dominación que podríamos caracterizar como una antiespiritualidad. La acentuación de la pobreza y de la polarización social derivadas de una inserción inducida y forzosa en el mercado mundial no contiene, por sí misma, prácticas de oposición al sistema o de transformación de sus instituciones" (Gallardo, 1995 b: 14).

De manera análoga la unidad sin pluralidad, o sea la unidad producida desde arriba, desde las vanguardias, al condicionar fuertemente la autonomía de la pluralidad por sus determinaciones heterónomas, condiciona también fuertemente la radicalidad de un modo negativo, distorsionando las orientaciones estratégicotácticas y ético-políticas (Gallardo, 1993: 25-26).

La idea de "movimiento popular", en cuanto movimiento de movimientos, opera como referente histórico de unidad para la pluralidad instituyente de los movimientos sociales (Gallardo, 1991: 8-10). La de "Nuevo Sujeto Histórico" es el referente utópico de ese proceso, de suyo liberador y con horizonte de liberación (Gallardo, 1994ª: 85).

## VII.5. Inclusión y exclusión

La exclusión en cualquiera de sus registros, pero especialmente del circuito de reproducción de la vida real y por lo tanto de la disponibilidad de valores de uso que hagan posible vivir en los términos de una vida humana digna, parece ser hoy una realidad o una amenaza para mayorías crecientes de la población del planeta <sup>58</sup>.

La tensión ética inclusión-exclusión que afecta al sistema globalizado, se presenta en la articulación y reforzamiento de la sociedad civil en dos direcciones.

Por un lado, se trata de una tensión inevitable para la sociedad civil en los procesos de referencia, que ella en la medida de su autonomía puede al menos tener bajo control.

Por otro lado, siendo el orden social moderno un orden autoproducido, la sociedad civil parece ser el lugar de esa autoproducción con sensibilidad y capacidad de iniciativa para intervenir y controlar, valiéndose de las necesarias mediaciones, un sistema que excluye y que ella tal vez no intencionalmente, produce.

Dicho en breve, la tensión inclusión-exclusión, sea en la articulación de la sociedad civil, sea en la del sistema de la cual ella es uno de sus espacios instituyentes e instituidos, encuentra en la sociedad civil el lugar en que la tensión se hace particularmente sensible y se generan líneas de pensamiento y acción que abren la posibilidad de arbitrar procedimientos y controles idóneos para revertir la exclusión sistémica, aunque también para confirmarla o reforzarla.

<sup>&</sup>quot;En cifras, y según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, el mundo se polariza en dos grandes bloques, uno que contiene el 20% de la población, que controla y percibe el 83% de la riqueza internacional, y un 60% que sobrevive con el 7% del ingreso (las proyecciones demográficas hacia el 2050 señalan que los países industrializados incluirán para entonces poco más del 12% de la población mundial y las sociedades empobrecidas el 87%). La brecha entre el 20% pudiente y el 20% pauperizado de la población era en la década del sesenta de 30 a 1. Hoy es de 60 a 1. Si se consideran las diferencias sociales internas llega a 150 a 1 (PNUD: Desarrollo humano: 16 preguntas y respuestas, Informe 1992. En el interior de las sociedades empobrecidas, la distribución del ingreso es, asimismo, brutalmente desigual: en Bangladesh, por ejemplo, con 117 millones de habitantes y un ingreso per cápita de 180 dólares, el 70% de la población recibe 74 dólares, y el 15% de la población más pudiente, 370 dólares (Banco Mundial). En Brasil, con un ingreso de 2.540 dólares per cápita, más del 50% de la población capta 560 dólares y un 15% 12.000 (Banco Mundial y Guía del Tercer Mundo). Y la distancia remite no sólo a la distribucuión del ingreso, sino a la concentración de conocimientos. La globalización implica, pues, una tendencia a la exclusión y mediatización de sociedades y gentes empobrecidas que constituyen la mayor parte de la población" (Gallardo, 1994 b: 17).

Descontada la inevitabilidad de la tensión, tanto en la perspectiva de CF como en la de CD, la inclusión es criterio de articulación y reforzamiento de la sociedad civil éticamente legítimos.

Una sociedad civil incluyente es la perspectiva de producción de un sistema social incluyente: "un orden en el que todos puedan vivir" (Lechner, 1986 b: 172), "una sociedad en la que quepan todos" (Hinkelammert, 1995: 311).

La estrategia de "socialización estamentaria" analizada por Brunner, además de ser una estrategia de articulación y reforzamiento, heterónoma (excepto para los estamentos del poder), particularista, anti-igualitaria, constructora de diferencias más que reconocedora de las realmente existentes; es explícitamente excluyente en su determinación de los estamentos "estigmatizados" o "negativamente privilegiados" (Brunner, 1983): la exclusión en este caso es del espacio de lo público-político. La exclusión no se sustenta éticamente más que en la "moral de la convicción" propia del poder autoritario, que busca legitimar comunicativamente la exclusión derivada de la mera razón de la fuerza por la apelación a una pretendida fuerza de la razón: se trata de los que en la sociedad "constituyen el principio subversivo del orden", por lo que para que el "orden en que todos puedan vivir" sea posible como tal orden (que para los estamentos del poder es el orden autoritario), es necesario que quienes apuntan a subvertirlo queden excluídos del espacio de lo político, para que no puedan hacerlo.

Esa socialización estamentaria al operar sobre la socialización por el mercado, genera un "consumo diferencial" que implica una "integración segmentada" (Brunner, 1981), la que en tanto "integración" supone inclusión, pero en cuanto "segmentada" impone una jerarquización que excluye a la mayoría de la población de ciertos niveles de satisfacción de necesidades por el consumo. Si se piensa en el estamento de los definidos como "extremadamente pobres" a los que administrativamente se les adjudica "un modo de vida típico", la "integración segmentada" puede ser una expresión que encubre la reproducción de una situación objetiva y extrema de "exclusión".

De esta manera, la exclusión del espacio público-político de los estamentos que "constituyen el principio subversivo del orden", resulta claramente funcional a la *inclusión excluyente* de los "extremadamente pobres": la exclusión política de unos permite reproducir con minimización de los cuestionamientos, la exclusión (económica, cultural y política) de otros.

FI

"...pluralismo social, político, económico y cultural" (Brunner, 1994: 167)

que identifica a la nueva cultura democrática posautoritaria, quiebra con la exclusión política de los que eran sindicados como expresión del "principio subversivo del orden" y no produce en ese plano nuevos excluidos entre quienes han representado el principio conservador del orden (o revolucionario en los términos de

una revolución conservadora). El sistema político abierto y plural es un sistema incluyente: que todos puedan de alguna manera expresarse y participar es principio de legitimidad democrática y condición de consolidación de un orden que se quiere democrático.

Por otra parte, el fortalecimiento de la sociedad civil, identificado como el

"...imperativo número uno de la modernidad" (Brunner, 1994: 168),

en la apuesta a que

"...el pluralismo que asegura a todos las codiciones para convivir" (Brunner, 1994: 168),

"...será el motor de un desarrollo que supere la inequidad" (Brunner, 1994: 168), se orienta a la promoción de ese orden social, política, económica y culturalmente inclusivo. Pero en esa apuesta en que la "socialización por el mercado" se ha visto liberada de las trabas derivadas de la "socialización por el Estado" en el ejercicio autoritario del poder, el creciente imperio de la "razón de Mercado", acompañada por el fortalecimiento de

"...la convicción de que el crecimiento resulta del empeño de las empresas y no de las disposiciones administrativas y de los comandos políticos" (Brunner, 1994: 167),

muestra objetivamente una profundización de la inequidad, que las políticas sociales asistencialistas y focalizadas no hacen más que confirmar (Vilas, 1995 b).

No obstante "la extensión de la pobreza" y la "saturación de alternativas completas y excluyentes entre sí" (Brunner, 1988 b) que Brunner registra en los discursos ideológico-políticos de centro, izquierda y derecha, proceso social y proceso ideológico que bloquean la democracia; la perspectiva de una nueva cultura democrática a través de "un cambio del cotidiano, no dramático pero sí significativo" (Brunner, 1988 b: 147), supone y apunta a consolidar un pluralismo incluyente que por sí solo no soluciona los males contemporáneos del consumismo (entre los cuales el de la exclusión), pero implica en su visión, aportar las condiciones comunicativas histórico-teóricamente posibles para poder intentar solucionarlos.

Esas condiciones comunicativas histórico-teóricamente posibles son objeto de análisis por parte de Norbert Lechner. Sobre la idea de "ruptura pactada" que se opone a la idea de la lucha por el orden como una lucha a muerte y también a la identificación del orden con el consenso, asume a este último como "referente utópico imprescindible", prescindiendo también de él "como un objetivo factible" (Lechner, 1986 b: 150). Esa "ruptura pactada" supone un "pacto normativo" sobre procedimientos y valores que regulan la vida política, básicamente el reconocimiento de todos sin exclusiones para participar en la misma, que en principio por ese universalismo inclusivo, expresará una ética comunicativa democrática en la que

240

"... la reciprocidad reponsable asume el disenso como momento fundamental del reconocimiento recíproco. Es decir, se desarrolla a través de disensos que son justificados. No se justifican aquellos conflictos en que el otro es excluido: la muerte física, la degradación social, la explotación económica o la marginación política. Tales conflictos son irresponsables en el sentido de que "no se responde" al Otro por la reciprocidad. Con lo cual, fácticamente no desaparece la violencia, pero éticamente no puede invocar el consenso como su sentido" (Lechner, 1986 b: 173).

El pacto normativo democrático, no asegura contra la exclusión, pero pone fuertemente en cuestión la pretensión de legitimidad ética de toda exclusión potencial o vigente. Esa responsabilidad por el Otro, que puede hacer del orden democrático un orden realmente inclusivo, incluye la responsabilidad por las condiciones materiales sin la contemplación de las cuales no será posible "que todos puedan vivir":

"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 codiciones materiales de vida" (Lechner, 1986 b: 154).

Esta referencia a "las condiciones materiales de vida" que son invocadas como condición de "un orden en el que todos puedan vivir", conecta directamente con planteamientos centrales de los análisis de Franz Hinkelammert. Efectivamente en ellos la cuestión de la posibilidad o "factibilidad" en tensión con lo "imposible" en los términos de la racionalidad reproductiva que el autor fundamenta, remite a la "última instancia" materialista de "la reproducción de la vida real" y por lo tanto a "las condiciones materiales de vida".

En esa perspectiva de análisis, la sociedad actual, dado el desarrollo exponencial de su tendencialidad destructiva de la vida humana y de la naturaleza, es una sociedad imposible. Como no puede ser, tampoco debe ser. Porque no se justifica racionalmente, no se legitima éticamente. Una sociedad posible será aquella que pueda revertir la destrucción y asegurar la reproducción de la totalidad. Una sociedad que puede ser, además debe ser en cuanto alternativa a una sociedad que no puede ni debe ser. Porque se justifica racionalmente, se legitima éticamente (Hinkelammert, 1990a: 22-23).

La destructividad se expresa en la articulación y reforzamiento de la sociedad civil como exclusión, la racionalidad reproductiva como inclusión. La sociedad civil en la situación vigente de la sociedad burguesa globalizada, tiende a profundizar en el modo de su articulación una lógica de exclusión social. La lógica de la exclusión es la cara socialmente visible de la lógica de la destrucción propia de la racionalidad del cálculo dominante. La exclusión social tiende a generar conductas de sobrevivencia que incrementan la destrucción de la naturaleza. La destrucción de la naturaleza tiende a profundizar las condiciones de la exclusión. El circuito exclusión-destrucción potencia la entropía.

Entiende Hinkelammert (Hinkelammert, 1999) que es necesario que la humanidad reaccione frente a esa lógica excluyente y destructiva. También entiende que la necesidad de esa reacción, no significa que la misma sea inevitable. Esa reacción frente a una lógica excluyente y destructiva, tiene que efectuarse en términos de una lógica incluyente y reproductiva. La articulación y el reforzamiento de la sociedad civil en los términos de esta lógica incluyente y reproductiva, es la alternativa de construcción de sociedades posibles frente a una sociedad que se revela imposible. Es también por ello, la alternativa éticamente legítima de articulación y reforzamiento de la sociedad civil en los términos de "una sociedad en la que quepan todos" (Hinkelammert, 1995: 311).

"Una sociedad donde todos (das) quepan" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 148), es la reivindicación del movimiento zapatista en Chiapas, México, que Dierckxsens al igual que Hinkelammert, asume como expresiva de la demanda por una sociedad incluyente sin exclusiones (universalismo incluyente).

Dierckxsens señala el carácter estructural de la exclusión en América Latina y desde allí distingue a los "antiguos excluidos" de los "nuevos excluidos". Los segundos, al comenzar a experimentar la exclusión como realidad o como amenaza, pueden reaccionar desplegando conductas que le permiten pensar a Dierckxsens en un escenario de neofascismo planetario. En ese escenario, los nuevos excluidos, entre los que los empleados públicos y los trabajadores no calificados de la gran industria son ejemplos especialmente visibles, al reivindicar su inclusión pueden hacerlo concediendo o alentando la exclusión de otros. La exclusión de los otros sería el costo inevitable de su propia inclusión y justificado por ella.

En cambio, de acuerdo a la valoración de Dierckxsens, los "antiguos excluidos" (como las mujeres o las "minorías"),

"...no desarrollan con facilidad una reivindicación de la inclusión a costa de otros. Al nunca haber sido parte real de la sociedad, reivindican con claridad una sociedad donde todos (das) quepan, como lo hizo el movimiento zapatista en Chiapas, México, en 1994. Los indígenas nunca han tenido un lugar en este sistema; nunca han sido ciudadanos (ni tuvieron cédula de identidad) y han tenido que desarrollar estrategias de sobrevivencia al margen de éste, y por ello supieron bien formular el proyecto futuro: una sociedad donde quepan todos (das)" (Dierckxsens, 1998a: 148).

La reivindicación de la inclusión, siempre justificada por parte de quien padece exclusión y éticamente legítima frente a cualquier situación de exclusión aún por parte de quien no la padece, solamente se legitima en términos del universalismo ético cuando la inclusión se reivindica con universalidad. Este último, en la valoración de Dierckxsens, sería el caso de los "antiguos excluidos" que tienen fuerte presencia en América Latina<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Puede señalarse una cierta analogía entre el papel que Dierckxsens le adjudica a los «antiguos excluidos» y el que Marx, o más bien alguna lectura de su pensamiento le adjudicaba al proletaria-

242 Yamandú Ac<mark>osta</mark>

No obstante la antigüedad de los "antiguos excluidos" enfatizada por Dierckxsens, en el proceso de profundización de la brecha entre incluidos y excluidos, las condiciones de la exclusión se agravan. Ese agravamiento de la exclusión que incluye los mecanismos de su justificación, da mérito a las siguientes observaciones de Helio Gallardo:

"En la década del setenta, la imagen del pobre en América Latina era la de un "marginal". 'Estar al margen' significaba quedar en el límite exterior inmediato de los procesos expansivos de modernización e industrialización, pero también que, tarde o temprano, se sería integrado a ellos, por ellos, es decir se sería integrado a la nación. El "marginal" era leído positivamente desde procesos de integración. En las décadas de los ochenta y noventa, el pobre es un "excluido", un expulsado del mercado y de su lógica. En el límite, un "desechable" (Colombia), alguien de quien la sociedad puede prescindir porque resulta inútil y hostil. La transformación del marginal en excluido y 'desechable' implica no sólo una variación en el modelo económico, sino una transformación y degradación éticas: la explícita aceptación de las muertes sociales necesarias para sobrevivir uno e incluso la complicidad en la ejecución de esas muertes (cacería de pobres, de niños de la calle, etc.). La figura del "desechable", es decir del pobre que debe ser asesinado para que uno viva, y que se extiende a todas las sociedades latinoamericanas, condensa la sensibilidad que amenaza con dominar en ellas bajo las condiciones de la globalización" (Gallardo, 1994 b: 20).

Frente a esta transformación ética de las sociedades latinoamericanas, en el sentido de su degradación operada en las dos últimas décadas y expresada discursivamente en el tránsito de la *marginalidad* a la *exclusión*, la alternativa es una transformación económica, política, social y cultural, centralmente de carácter ético que recupere de manera renovada el sentido legitimado y legitimante de la inclusión social y con ello pueda convertir en viables (posibles) a sociedades que hoy se presentan como inviables (imposibles):

"En América Latina, lo alternativo es hoy inseparable de la tarea de *interrumpir la producción de excluidos y "desechables"* y de recuperar a los ya producidos. Esta tarea se inscribe en el movimiento más amplio que se orienta a erradicar la miseria y la exclusión. Se liga necesariamente con la tarea de detener la contaminación y destrucción ambientales irreversibles.

En las sociedades latinoamericanas, la producción masiva de excluidos y deshechables conduce a la configuración de *sociedades inviables* (Colombia). La destrucción ambiental, contribuye al colapso de la humanidad. No se trata de desafíos puramente económicos que puedan ser resueltos técnicamente, sino de *tareas políticas y éticas, culturales*" (Gallardo, 1994 b: 23).

do. Apenas se reflexiona, se advierten las grandes diferencias entre un planteo y otro, que podrían condensarse en la distancia que media entre *el sujeto de la historia y el sujeto de la ética*. Esta reflexión que aquí solamente queda apuntada, tiene relación con la crisis de la *filosofía de la historia* y la colonización del espacio del sentido que esa crisis deja vacío, por parte de la *ética*.

El lugar de esa transformación ética en el sentido de la inclusión es la sociedad civil, pero justamente en cuanto que ella se ve interpelada por quienes excluye:

"Lo diverso de una sociedad civil burguesa son sus excluidos, sus "deshechables". Una política liberadora tiene como referente (interlocución) esta exclusión, no sólo la discriminación o marginación. La emancipación anticapitalista es contra toda exclusión..." (Gallardo, 1995 b: 24).

Dejando fuera consideraciones que tienen que ver con la racionalidad estratégica en términos de eficacia política de esta orientación emancipatoria, que Gallardo también plantea (Gallardo, 1995 b: 24), aquí interesa destacar la presencia de una racionalidad práctica (ética) en la base de la racionalidad estratégica (política) y técnica (económica), que las fundamenta, legitima y orienta en relación al criterio-valor de la inclusión. La inclusión, sin dejar de ser un *a priori* en el sentido del deber ser, emerge y cobra fuerza de modo *a posteriori* en el marco de la tensión posibilidad-imposibilidad, en función de un no poder ser empíricamente verificable en concretas experiencias y procesos de exclusión social, destructivamente articulados con los de degradación ambiental. Ello es lo que hace que la racionalidad práctica sea efectivamente fundante de la racionalidad estratégica y de la racionalidad técnica en cuanto racionalidad en sentido estricto, y no una libre opción de valor que desde otra perspectiva puede ser juzgada como interferencia irracional en los sentidos pretendidamente fuertes y autónomos de la racionalidad.

# VIII. SOCIEDAD POLÍTICA, ESTADO Y MERCADO DESDE EL NUEVO LUGAR DE LA CRÍTICA

La ética en su condición de racionalidad práctica, es el lugar de la crítica para las instancias de lo político o ámbito de la racionalidad estratégica y de lo económico o campo de la racionalidad técnica.

Lo técnicamente posible da un marco de condiciones para lo estratégicamente posible. La articulación de las condiciones técnicas y estratégicas, configuran el marco de posibilidad para el ejercicio de la razón práctica: la condición fundamental de legitimidad de un imperativo moral es que lo que debe hacerse, pueda en principio ser realizado.

La razón práctica, que es la que se ocupa de la discusión de los fines que deben orientar la conducta, así como de los medios que hacen a la conducta misma, que al igual que los fines deben ser éticamente correctos, en cuanto estricta expresión de racionalidad, no determina las metas orientadoras del comportamiento en función de un decisionismo basado en una libre opción por valores, sino en relación a los márgenes de posibilidad acotados por el ejercicio de la razón técnica y la razón estratégica.

Una de las posibilidades que la razón práctica puede recorrer, es la de aceptar el constreñimiento de los márgenes de posibilidad y tratar de articular medios y fines éticamente valiosos dentro del marco técnico-estratégico de posibilidades. En esta perspectiva la razón práctica solamente será crítica dentro de los límites de la razón técnica y la razón estratégica, que funcionarían como *a prioris* absolutamente determinantes.

Pero la racionalidad práctica, puede también proceder a una ponderación crítica de aquello que el inmediatismo de la relación medio-fin propio de la visión fragmentaria de la racionalidad técnica y de la racionalidad estratégica, evalúa como posible.

A la luz del examen más abarcador de la razón práctica en la perspectiva de la totalidad, lo técnica y estratégicamente posible, puede revelarse como imposible. Lo que no se puede no se debe y en cambio se debe lo que se puede, no solamente porque se puede, sino porque es la alternativa a una orientación imposible. No se trata de que la razón práctica en nombre de valores juzgue acerca de lo que se debe y de lo que no se debe, sino que al discernir críticamente que aquello que es posi-

ble desde otras miradas es imposible desde la suya, deriva los valores que orientan en términos de posibilidad, distinguiéndolos de aquellos que se proyectan en los de imposibilidad, como orientación práctico-racional en la construcción técnico-estratégica de lo posible (Hinkelammert 1990<sup>a</sup> y 1990 b).

Puede estimarse que, en principio y con matices, CF se articula en la que se acaba de señalar como primera alternativa del ejercicio crítico de la razón práctica. En cambio CD, se articula explícitamente y sin fisuras en la segunda alternativa, no obstante lo cual subsisten problemas no resueltos en lo que tiene que ver con la discusión de los medios, específicamente la cuestión de la legitimidad de la "violencia revolucionaria", (Sección VI.1.). Se trata de dos modalidades del pensamiento crítico en América Latina a las que sería inútil calificar y distinguir como "débil" y "fuerte", pues en función de las concepciones de la racionalidad en última instancia aparentemente operantes, aquello que cada perspectiva pretende constituye su fuerza argumentativa, la otra hipotéticamente podría tildarla de debilidad. Es el debate de la racionalidad que hoy está instalado el que está en el fondo, y que aquí simplemente se pretende tener presente.

En la visión de CF, América Latina asiste a una "crisis de legitimación" que proviene de una "crisis de sentido", que se instala de modo fuerte en la década de los setenta, llegando hasta nuestros días. Ella es producto de la contradicción entre la lógica "externa" del capital y la dominación interna, que impide otorgar significado a la acción (Lechner, s/f).

En la visión de CD, el sistema capitalista globalizado provoca una crisis a nivel de la totalidad. La misma afecta a los intereses materiales no calculados, se expresa tendencialmente en la imposibilidad de la vida humana y la naturaleza, amenaza al sistema mismo pues destruye sus condiciones de posibilidad, es producto de la totalización de la lógica de los intereses privados materiales calculados, y se manifiesta en América Latina de modo particularmente dramático, en razón de vivir una transición inducida y asimétrica(Hinkelammert: 1995, 1999, Dierckxsens: 1998ª, Gallardo: 1994 b, 1995ª, 1995 b). Se trata también de una crisis de la racionalidad, que implica una crisis de sentido y por lo tanto también de legitimidad.

Esta crisis se articula con la crisis de la filosofía de la historia como espacio teórico de fundamentación de sentido y legitimidad (Lechner: 1986 b, Gallardo: 1992 b).

Dentro de esas coordenadas es que se produce, con especial referencia a los derechos humanos, la emergencia de la ética como lugar teórico desde el que intentar resolver la crisis de sentido y la crisis de legitimidad, que en la visión de CD supone resolver la crisis de racionalidad.

La filosofía de la historia como discurso legitimador se articula fundamentalmente en el nivel de lo político y lo político es en la modernidad el dominio de la

sociedad política. La ética que se hace cargo de la crisis de aquél sentido común legitimador, para lo cual construye uno alternativo, se articula básicamente a nivel social y provee a la articulación de la sociedad como sociedad civil en el proceso de su reformulación. La emergencia de la ética parece ser a la crisis de la filosofía de la historia, como la emergencia de la sociedad civil a la crisis de la sociedad política y del estado en cuanto espacio institucional del poder.

La emergencia de la sociedad civil, parece ser a su vez la otra cara de la lógica externa y totalizada del "capital" que se expresa como mercado. Si hay una ética del mercado, o bien la sociedad civil emerge como expresión de esa ética o bien lo hace en tensión con la misma. Una sociedad civil que se articula sobre la ética del mercado puede desarrollar una perspectiva crítica sobre la sociedad política y sobre el estado. Tal sociedad civil existe y despliega un comportamiento crítico que se orienta a consolidar al mercado. Ella es tal vez estrictamente una sociedad de mercado. Pero en esa sociedad civil está en entredicho el criterio central de legitimidad que es el de la autonomía. Autonomía que supone autoafirmación y reconocimiento.

El nuevo lugar de la crítica, parece ser una sociedad civil emergente de articulación autónoma frente a toda heteronomía, universalista mediante la afirmación de las particularidades, que afirma la igualdad sobre la base del reconocimiento de las diferencias, genera la unidad desde la pluralidad y no concede la exclusión de los no excluyentes. Una sociedad civil articulada sobre criterios éticos los cuales son producidos en el mismo proceso de su articulación y reforzamiento. Etica y sociedad civil, —ética desde la sociedad civil y sociedad civil desde la ética—, constituyen el nuevo lugar de la crítica.

Desde ese lugar, tanto la autocrítica de la sociedad civil, como la crítica a las otras instancias de lo real social con las cuales ella mantiene inevitables relaciones y tensiones, apunta a la superación de la crisis, para producir y reproducir un orden social posible y deseable, que como tal no puede menos que tener sentido, legitimidad y racionalidad.

## VIII.1. Los criterios éticos articuladores de la sociedad civil y la crítica a la sociedad política

La sociedad política será co-responsable de la crisis (de sentido, legitimidad y racionalidad) que afecta al nuevo orden mundial globalizado y a las sociedades latinoamericanas en particular, si la lógica de su desenvolvimiento se traduce sobre la sociedad civil como heteronomía, universalismo abstracto (universalismo sin respeto de las particularidades y los particularismos), afirmación de la igualdad con desconocimiento de las diferencias o afirmación de las diferencias con negación de la igualdad (y por lo tanto, convalidación de las diferencias como

asimetrías), construcción de la unidad por la negación de la pluralidad y fundamentalmente, como exclusión.

Corresponde a la sociedad civil, desde los criterios éticos de su articulación señalar efectivas o virtuales proyecciones de la sociedad política en los sentidos señalados, no a los efectos de abolir a la sociedad política, sino de transformarla en modos de articulación y proyección funcionales a una legítima y efectiva integración social y por tanto coadyuvantes a la superación de la crisis. Y en esto no hay reciprocidad. La sociedad civil desde los criterios éticos de su articulación, es hábil para efectuar una crítica fundada sobre la sociedad política que pueda aportar a la superación de la señalada crisis. En cambio la sociedad política en cuanto estrictamente tal, desde los criterios políticos específicos de su articulación, no es hábil para juzgar más que de acuerdo a los mismos sobre la sociedad civil. En el orden de fundamentación de sentido, legitimidad y racionalidad, criterios éticos justifican criterios políticos, en un modo de la justificación que los criterios políticos no pueden ejercer sobre los criterios éticos.

La superación de la crisis requiere del papel activo de la sociedad política, pero objetivamente solidario con los criterios éticos articuladores de la sociedad civil.

Se registran distintos señalamientos críticos sobre la sociedad política desde el nuevo lugar de la crítica.

Angel Flisfisch plantea que los nuevos modelos de hombre ("el hombre liberado", "el disidente" y el "sujeto de derechos humanos"), sobre los que a su juicio
sin dejar totalmente fuera de lugar a los más tradicionales, tiende a articularse y
reforzarse la sociedad civil en la transición democrática, plantean una "ética de la
política" que orientada en el sentido del "autogobierno", expansión del "control
personal" sobre nuevos ámbitos, la idea de "fragmentación" o "socialización" del
poder y especialmente,

"La idea de restitución (que es a la vez superación) a la colectividad de capacidades y potencialidades personales, que se encuentran perdidas en el juego de estructuras sociales, autonomizadas en relación con los hombres y las mujeres que las padecen" (Flisfisch, 1991: 72),

## implica

"...una importante interpenetración entre sociedad política y sociedad civil. Así, está la idea de que la sociedad civil debería hacerse más pública y, correspondientemente, más política. Pero, a la vez, este proceso de politización de la sociedad civil debería acompañarse de un proceso de democratización de la sociedad política. Esta última tendría que desprofesionalizarse en una medida importante. En definitiva, la sociedad política debería ser más social y menos política" (Flisfisch, 1991: 72).

El planteamiento de Flisfisch, desde las orientaciones centradas en la autonomía que se derivan de los –a su juicio– principios reguladores vigentes, apunta críticamente a un deber ser. Un deber ser en el cuál hay correspondencia en las

transformaciones de la sociedad política y la sociedad civil: la sociedad civil debe tornarse más política y la sociedad política más social. Ello supone para la sociedad civil y desde ella, una autocrítica: ganar en capacidad de control y gobierno sobre los procesos que la afectan. Para la sociedad política, desde ella misma la autocrítica y desde la sociedad civil la crítica respecto a que su eventual cerramiento sobre lo estrictamente político con el consecuente desconocimiento de lo social, atenta contra su sentido y legitimidad. Solamente en la medida que la sociedad política gane en mayor identificación, conocimiento y reconocimiento de lo social, puede sin por ello diluirse en la sociedad civil, reformular su sentido y legitimidad en la producción y reproducción del orden social.

Tomás Moulian por su parte, señala la heteronomía, el desconocimiento de ciertas formas de la diferencia y de la pluralidad y la eventual exclusión, que supone la constitución del "sujeto popular" desde una "concepción reduccionista de lo popular", como la que ha operado la izquierda política en Chile al pretender "la identidad entre Izquierda y pueblo" (Moulian, 1982: 172-173). La "convocatoria socialista" en el proceso ascendente de la Unidad Popular al efectuarse desde esa "concepción reduccionista", produce la unidad de una pluralidad reducida y desconocida en los fundamentos propios de una unidad que implica una pluralidad más amplia. En ese proceso no intencionalmente y paradójicamente, la "Unidad Popular" bloquea la "unidad" de esa "pluralidad" que constituye lo "popular". Desde la constitución del sujeto popular como expresión de la sociedad civil en base a los criterios éticos ya señalados, el pensamiento crítico muestra y prueba que lo social-popular no puede ser construido desde lo político-ideológico. Los criterios políticos desplegados por los partidos políticos en cuanto instituciones de la sociedad política, optimizarán su orientación estratégica si toman en cuenta los criterios éticos (o ético-culturales) que tienen que ver con el sentido, la legitimidad y la racionalidad en la articulación de la sociedad civil. Si esos criterios son desconocidos, la intención estratégica parece condenada al fracaso.

En la misma percepción, la "convocatoria democrática" que en el marco del autoritarismo se opera en la constitución del sujeto popular, aún cuando se realice desde una desdibujada sociedad política, la referencia unificadora de la pluralidad es el rechazo del autoritarismo y la alternativa de la orientación democrática que de suyo implica participación y pluralismo. Es por esta razón que desde la perspectiva de la articulación de la sociedad civil, se pueden señalar críticamente las "concepciones cupular-agitativas" en las que los partidos pretenden el control de las líneas estratégicas directrices, que luego se traducirán en movilización político-social:

"El énfasis cupular debe ser desplazado por el énfasis de trabajo de base y los partidos deben ser vistos como centros de coordinación y síntesis de una práctica popular diversificada más que como depositarios de la teoría que es necesario aplicar" (Moulian, 1982: 178).

La crítica es a la pretensión instituyente de los partidos políticos y a través de ellos de la sociedad política, en relación a la cual, el "sujeto popular" como caracterización emergente de la activación antiautoritaria de la sociedad civil, quedaría reducido a la condición de instituido. Dicho de otra manera, la sociedad civil como sujeto popular aplicaría lo que la sociedad política piensa. Divorcio y asimetría del momento de la teoría y el momento de la práctica, que no solamente es inconveniente en términos de los criterios éticos de la articulación de la sociedad civil, sino que en última instancia resulta también inconveniente en términos teóricos y estratégicos, comprometiendo la eficacia de la articulación y la proyección de la sociedad civil y la sociedad política en el campo político.

Finalmente, de acuerdo al análisis de Flisfisch, Lechner y Moulian, el proceso reconstitutivo no restaurativo de una sociedad política debilitada, que debe acompañar al reforzamiento emergente de la sociedad civil a los efectos de neutralizar los efectos desagregantes de la "dialéctica negativa", así como las amenazas de la "ingobernabilidad" y la "deriva histórica", implica el saldo positivo de un "nuevo estilo de hacer política". Este nuevo estilo presenta los rasgos de atenuación de los antagonismos políticos, declinación del sentido de lucha y competencia frente a la deliberación racional, expansión de la solidaridad y la responsabilidad por las decisiones y participación (Flisfisch, Lechner, Moulian 1986: 67-68). Identificado como

"...estilo democrático-deliberativo, orientado a la conformación de mayorías nacionales amplias, participativo y constitutivo de efectivas articulaciones con la sociedad civil " (Flisfisch, Lechner, Moulian, 1986: 68),

es producto en buena medida de la emergencia de la sociedad civil articulada sobre sus tensiones éticas constitutivas, que irrumpe en el campo de lo político, haciéndose más política y orientando a la sociedad política a hacerse más social. Un nuevo estilo de hacer política, que no solamente marca distancias con el autoritarismo, sino también con el comportamiento preautoritario de la sociedad política. En la definición de este nuevo estilo, va de suyo la crítica al viejo estilo de la sociedad política en cuanto enfatizaba la lucha y la competencia frente a la deliberación racional, en tanto restringía la responsabilidad por las decisiones a sectores muy exclusivos de la sociedad política y era refractario a la participación y articulación con la sociedad civil.

Helio Gallardo expresa una crítica fuerte a la sociedad política o ámbito político latinoamericano que expresa como "corrupción del ámbito político", que tiende a plegarse a las necesidades reproductivas del capital, abandonando las necesidades reproductivas de la sociedad:

"Por "corrupción del ámbito político" no entiendo directamente la defraudación de fondos públicos o el tráfico de influencias o la asociación con delincuentes, narcotraficantes, por ejemplo. La corrupción del ámbito político consiste en su

progresiva y acentuada independización de la sociedad civil, o sea, de las necesidades de la gente, independencia que se manifiesta como ausencia de interlocución con el conjunto diferenciado de esa sociedad, con su plegamiento o subordinación unilateral a la lógica del capital tal como esta se expresa en ella, con su tecnocratización y burocratización (que, en este marco, ponen de manifisto tanto concentración de poder como deslegitimación) y con su transformación en un mercado de transacción de privilegios (militares, eclesiales, empresariales, de cúpulas partidarias, de individuos) resueltos desde las posiciones de poder" (Gallardo, 1996 b: 19-20).

Explícitamente, el criterio de legitimación de la sociedad política pasa por su reconocimiento de las plurales demandas sociales, especialmente cuando las mismas expresan necesidades insatisfechas cuya satisfacción hace a la posibilidad misma de vivir. La medida de la legitimidad de la sociedad política, se encuentra en una consideración de la sociedad civil solidaria con los criterios éticos que hacen a la legitimidad de su articulación y reforzamiento.

#### Agrega Gallardo:

"Junto a la corrupción del ámbito político, las manifestaciones delincuenciales de este proceso y una crisis de Estado que no alcanza a expresarse como crisis política, se vive el deterioro de la escena política bajo la forma del colapso de las sensibilidades sociales (deasarrollismo/revolución) y de las ideologías políticas que las expresaron después de la Segunda Guerra Mundial. La saturación de la escena política por el despliegue de una sola ideología (neoliberalismo) tiende a transformarla en sentido común y sensibilidad (dominante y de dominación) social al mismo tiempo que homogeneiza a los partidos como "pragmáticos". Este calificativo corresponde, en realidad, a una crisis de los partidos discapacitados como interlocutores sociales, como convocadores, educadores y dirigentes, y reducidos a maquinarias electorales y aparatos de administración pública tecnocráticos y burocráticos. Crisis de discurso, crisis orgánica, crisis de representatividad y legitimidad de los partidos. Crisis de liderazgo que afecta a socialdemócratas, socialcristianos y marxistas en sus diversas expresiones y que se traduce en ausencia de liderazgo, apatía en la participación electoral y en un recurrente diagnóstico de "ingobernabilidad". La escena política puede ser dominada así por el "realismo", el oportunismo, la demagogia y el tecnocratismo, sin perjuicio significativo para los clientelismos, personalismos y burocratismos de más antigua data.

La corrupción de la escena política y la potenciación de la delincuencialidad política acentúan la corrupción del ámbito político, aun cuando no existe entre estos procesos una relación causal, sino más bien una coincidencia situacional y una articulación. Hablamos, entonces, de una degradación estructural, institucional e ideológica dentro de la cual pueden darse prácticas de saqueo (Collor de Mello, Lusinchi, C.A. Pérez, etc.) y amafiamiento (Salinas de Gortari, Samper, etc.), pero también 'pureza' personal; esto potencia un escenario propicio para los sinvergüenzas y para los redentores..." (Gallardo, 1996 b: 20).

Frente a este panorama de degradación estructural del ámbito político y la escena política, es que el planeamiento crítico de Gallardo apuesta a la vigencia y desarrollo de una existencia política popular que frente a los "elementos de antipolítica" (en tanto destrucción de comunidad) dominantes, constituya "elementos de política" (de construcción de comunidad), sin la irrupción de los cuales en la sociedad política, no parece posible su relegitimación. Esa existencia política popular desde la que se discierne críticamente a la sociedad política y pone en evidencia su ilegitimidad, tiene su referencia en la sociedad civil, aunque no en su versión de "sociedad burguesamente bien ordenada", sino articulada y reforzada como alternativa al orden burgués, en una afirmación que se produce sobre los criterios éticos de referencia (Gallardo, 1996 b: 23).

Así el criterio de la autonomía:

"Un actor popular recaracteriza el poder cuando crece con autonomía. Crecer con autonomía es crecer desde las raíces, hacia uno mismo y hacia los otros, ofrecerse a otros sectores populares. El tejido social es esta permanente oferta a otros para crecer, un testimonio y un desafío.

Crecer con autonomía es desplegarse desde las *necesidades* negadas por la dominación: la apropiación de la existencia como sujeto" (Gallardo, 1996 b: 23).

Este modo de entender la autonomía, como criterio ético emergente de los procesos de articulación de la sociedad civil, alternativo a la "sociedad burguesa bien ordenada", implica universalidad por el reconocimiento de las particularidades, igualdad desde el reconocimiento de las diferencias, unidad desde la pluralidad e inclusión de los no excluyentes. Al recaracterizar el poder, que como poder político en el modelo de la modernidad se expresa socialmente en la sociedad política, se produce la crítica a la concepción tradicional de la toma del poder, desplazándola en el sentido del poder como producción de comunidad. De allí la alternativa para la sociedad política: o permanece en la ilegitmidad por ocuparse exclusivamente del monopolio del poder, o se legitima socialmente porque se plantea la centralidad de la producción de comunidad como sentido del poder.

Esta existencia política popular, en función de su autonomía y participatividad, no apunta pues a eliminar a la sociedad política sino a reformularla por la transformación de sus elementos de antipolítica en elementos de política:

"Un último alcance: el desplazamiento del estrecho enfoque politicista de la toma del poder por su revaloración: transformación del carácter de la práctica del poder en todas las instancias sociales, no elimina la jerarquización existente entre poder político y otros poderes (económicos, de género, de generación, de status, etc.), sino que la recaracteriza mediante la reintegración de lo político y la política. Lo político es la potenciación de los sujetos por la sociabilidad. Las instituciones políticas, en sentido restrigido, condensan y expresan esta potenciación en el nivel de la necesaria reproducción de la fluidez, pluralidad, diálogo/articulación/interpenetración y criticidad (antifetichismo) sociales" (Gallardo, 1996 b: 25).

En definitiva, en la visión de CF la perspectiva de legitimidad de la sociedad política es producto de un proceso por el que, sin desdibujarse como tal, ella se torna más social, al tiempo que la sociedad civil, también sin desdibujarse, se torna más política. Esta articulación es valorada como un nuevo estilo de hacer política de carácter democrático que responde a los criterios éticos articuladores de la sociedad civil.

En la visión de Gallardo, en tanto representante de CD, la perspectiva de legitimidad de la sociedad política pasa por una profunda transformación de la degradación estructural que en ella se expresa, transformación que proviene desde la activación política popular sobre la referencia de lo negado por la sociedad civil en su sentido de "sociedad burguesamente bien ordenada". El cambio de carácter de la política como producción de comunidad, también implica –aunque en un proceso de otra naturaleza— que la sociedad civil se hace más política, determinando a la sociedad política a hacerse más social, en una expresión tal vez más fuerte de los criterios éticos de su articulación.

Ambas visiones, la de CF y la de CD, de manera convergente con la visión que la sociedad civil despliega sobre sí misma, perciben legitimidad en la reconstrucción de la sociedad política de modo solidario con los criterios éticos de articulación de la sociedad civil y por lo tanto respondiendo a sus orientaciones. En cambio, señalan la ilegitimidad de las pretensiones de construcción de lo social desde una esfera de lo político que se ha distanciado de lo social excesivamente y que eventualmente se ha totalizado.

Especialmente, frente a los excesos efectivos y posibles del poder político en nombre de la "ética de la responsabilidad" en su registro weberiano, desde la sociedad civil se despliega una línea crítica y correctiva en términos de una "ética de la convicción", correspondiente a los valores socialmente reconocidos: esta será la tensión ética permanente entre sociedad política y sociedad civil en la visión de CF (Flisfisch, 1991). Frente a los mismos excesos, desde los mismos espacios de poder y en nombre de la misma ética, ahora interpretada como "rigorismo de una ética de principios", lo que en la perspectiva de CD parece expresarse en las activaciones emergentes de la sociedad civil como crítica y correctivo a los excesos de la "ética de la responsabilidad" weberiana que se ha totalizado en manos de la sociedad política, es una "ética de la responsabilidad" por los efectos destructivos no intencionales de la acción, que esos sectores socialmente afectados experimentan (Hinkelammert, 1995 y 1999).

## VIII.2. Los criterios éticos articuladores de la sociedad civil y la crítica al estado

Ya se han presentado las relaciones entre sociedad civil y estado en los análisis de los distintos investigadores considerados (Sección III.2.). De lo que se trata

aquí es de focalizar la visión crítica del estado en relación a los criterios éticos de la crítica (Capítulo VI) en su tensionalidad emergente en los procesos de articulación y reforzamiento de la sociedad civil (Capítulo VII).

En cuanto se considera en su centralidad el criterio de la autonomía en lo que hace a la articulación y reforzamiento de la sociedad civil (Sección VII.1.), toda orientación o acción del estado que implique para esos procesos determinaciones heterónomas, ha de arrojar sombras sobre la legitimidad de esas orientaciones y acciones, y en última instancia sobre la legitimidad del estado mismo. Todo depende aquí de la mayor o menor presencia o fuerza de esas determinaciones desde el estado hacia la sociedad civil, porque la autonomía plena es una utopía y por lo tanto un imposible en terminos históricos, en cambio es históricamente posible el ejercicio instituyente autónomo de la sociedad civil que supone tensión y discernimiento de la inevitable heteronomía proviniente de las otras instancias de lo real social, entre las cuales el estado reviste una significación especial.

El estado acompaña a la sociedad civil como su otra cara, desde los fundamentos históricos y teóricos de la modernidad hasta el actual contexto de crisis. La "razón de Estado" según lo expresa con claridad Norbert Lechner (Lechner, 1980), es en última instancia la reproducción de la sociedad, es decir del orden social o de la sociedad civil. La reproducción de la sociedad civil es la "razón de Estado", la cual para cumplirse cabalmente debe neutralizar los efectos eventualmente desagregantes que sobre la sociedad puede producir el imperio de la "razón de mercado".

Pero aquí se registra una tensión: si la sociedad civil es producida desde el estado, no hay autonomía. Si el estado se ausenta o se torna funcional a la "razón de mercado", tampoco hay autonomía, sino heteronomía desde el mercado. La legitimidad del estado pasa por la autonomía instituyente de la sociedad civil, en relación a la cual el estado como lo instituido por esa autonomía instituyente, no la niega, sino que da un marco de garantías para su reproducción frente a la heteronomía del mercado.

En ese sentido, resulta obvia la pertinencia de la crítica al estado autoritario en la experiencia chilena, por el modo como ha afectado a la sociedad civil a través de la imposición de un régimen comunicativo desde el poder y de la socialización estamentaria, en un proyecto de refundación cultural, según lo ha destacado especialmente Brunner (Brunner, 1982<sup>a</sup> y 1983).

El estado autoritario se limita a garantizar el disciplinamiento social, reprime en lugar de representar y en él se expresan "relaciones privadas de coacción", en lugar de "relaciones públicas de asentimiento". Nada más alejado u opuesto a los criterios éticos de la crítica y a su expresión tensional emergente en los procesos de articulación y reforzamiento de la sociedad civil.

Autonomía supone autoafirmación y reconocimiento. Sin el reconocimiento con reciprocidad y sin exclusiones, no se cumplen las condiciones procedimentales de la ética comunicativa que fundamenta un orden social autónomo (Lechner,

1986 b). La práctica del terror implica además la negación de la sustantividad no sustancial de la vida corporal concreta (Hinkelammert, 1990b, 1995). En la emergencia antiautoritaria de la sociedad civil, la reivindicación sustantiva del derecho a la vida se articula con la reivindicación procedimental participativa en la toma de decisiones. No se trata de la abolición del estado, sino de la transformación del "Estado policial" de las "dictaduras de Seguridad Nacional" o de sus sucesoras "democracias de Seguridad Nacional" (Hinkelammert, 1990 b) en un "Estado social", aunque tal vez ya no keynesiano o neokeynesiano (Dierckxsens, 1998a), o en un estado propio de las sociedades capitalistas en el registro de la democracia representativa (Brunner 1982 b), es decir un *estado democrático* (Lechner, 1992).

La heteronomía de la integración social por el estado autoritario tiene mano de hierro, pero pies de barro: apenas la mano afloja, la integración social deja en evidencia la debilidad de sus fundamentos, y no obstante subsiste como elemento propio de la socialización disciplinaria la memoria y el temor del recurso al terror, que tiende a reproducir el orden social autoritario en la transición democrática, comienzan a emerger con fuerza creciente expresiones autónomas de integración social, autoproducidas mediante la elaboración de tejido social y de su propio régimen comunicativo. El estado, en la transición y la consolidación democrática de la democracia posautoritaria, debe garantizar comunicativamente el consenso, representar en lugar de reprimir y expresar relaciones político-públicas de asentimiento en lugar de relaciones privadas de coacción. Así aparece una concepción del estado conforme a los criterios éticos de la crítica y a su expresión tensional emergente en los procesos articuladores de la sociedad civil.

Esa heteronomía por la que el estado determina a la sociedad civil y motiva su emergencia crítica, corresponde en los modelos teóricos de sociedad y de hombre, que Flisfisch identifica como principios reguladores, al "principio regulador hobbesiano" (Flisfisch, 1991:66). Se trata de la polarización entre el estado como soberano quien se caracteriza por la "pretensión del monopolio del uso y de la amenaza legítima del uso de la fuerza" y el súbdito con su obligación de obediencia al soberano. El "principio regulador hobbesiano" encarna con suficiente plausibilidad en el estado autoritario de la década de los setenta en América Latina. Frente a la vigencia de ese modelo que niega la autonomía de la sociedad, que siendo el momento de lo universal excluye de su síntesis forzada diversas particularidades, que produce la unidad de una pluralidad también heterodeterminada, que genera desigualdad y excluye; los principios reguladores emergentes del "hombre liberado", el "disidente" y el hombre como "sujeto de derechos humanos", orientan una articulación y reforzamiento de la sociedad civil desde sí misma que deconstruye críticamente al "principio regulador hobbesiano" y a su encarnación histórica.

No obstante la legitimidad de esa orientación disolvente del estado autoritario por la emergencia crítica de la sociedad civil, Flisfisch advierte la tentación eventualmente coyuntural de disolver al estado en la sociedad civil y en la sociedad

política, sin calibrar la necesaria presencia del estado en una perspectiva de transformación social y de consolidación de esas transformaciones (Flisfisch, 1991: 72). No se trata entonces de la abolición o disolución del estado, sino de su reformulación conveniente a las necesidades de transformación e integración autónoma de la sociedad. Se supone que el momento de la universalidad, lo sea desde el reconocimiento y afirmación de las particularidades no excluyentes sin exclusión, que el momento de la unidad lo sea por el reconocimiento y afirmación de las pluralidades y desde ellas mismas, que la igualdad implique el reconocimiento y la afirmación de las diferencias que no la ponen en cuestión.

Norbert Lechner de manera convergente señala explícitamente que

"En América Latina es el estado Autoritario (y no un Estado de Bienestar, keynesiano) el Leviatán frente al cual se invoca el fortalecimiento de la Sociedad Civil" (Lechner, 1990a: 22).

Dejando de lado las diferentes motivaciones que en otras latitudes convocan al fortalecimiento de la sociedad civil, queda en claro que en América Latina esa convocatoria no es contra es estado en general, menos aún contra el estado de bienestar, sino especialmente contra el estado autoritario. El señalamiento de Lechner, que parece corresponderse con la realidad, marca la especificidad del debate latinoamericano sobre la sociedad civil y su reforzamiento.

En el análisis de Lechner, el estado autoritario y el estado neoliberal –como podría ser caracterizado su sucesor en la transición democrática de la democracia protegida—, ha distorsionado la "razón de Estado", consistente en ser el momento de la unidad de lo social, frente a la tendencia fragmentante de los intereses particulares que produce el imperio de la "razón de mercado". El "Estado autoritario" y el estado neoliberal han renunciado a ser el momento trascendental inmanente de la unidad de la sociedad, imponiendo en cambio una unidad totalmente externa a la misma, funcional a la lógica de los intereses particulares propios de la "razón de mercado", por lo tanto promotora de la reformulación de la sociedad civil como "sociedad de mercado".

En esta hipótesis es manifiesta la sobredeterminación heterónoma por la funcionalidad del estado autoritario (o neoliberal) a la lógica del mercado. La "sociedad de mercado" es el resultado del imperio de la lógica del mercado, amparada por los resortes del monopolio en el uso de la fuerza por parte del estado. Este impone una unidad exterior a lo social, niega autonomía, universalidad e inclusión, al tiempo que presenta como fuente igualdad y justicia un automatismo protegido<sup>60</sup>, que es realmente excluyente, anti-igualitario e injusto.

Justamente por estar protegido, se pone en cuestión su pretensión de «automatismo» y con ella, la imparcialidad que podría legitimarlo en la distribución de justicia. En él el velo de la Justicia funciona al revés: en vez de garantizar la igualdad de tratamiento, garantiza la desigualdad que el velo impide visualizar.

Los incluidos en la "sociedad de mercado" integran una "sociedad civil" restringida, anti-universalista, anti-igualitaria, protegida, excluyente, particularista y heterónoma. Desde el reconocimiento de la lógica del mercado como aquella que los constituye y favorece con la inclusión, serán muy probablemente críticos del estado de bienestar, y defensores del sentido protector del estado autoritario.

En cambio los excluidos actual o potencialmente de la "sociedad de mercado", o los que aún estando incluidos son capaces de discernir el antiuniversalismo que se expresa en el costo social de su propia inclusión y hacen una opción universalista, sea porque la estiman simplemente deseable o porque además la valoran como necesaria en cuanto entienden que se encuentra comprometida la posibilidad misma de reproducción de la sociedad, se activan en el sentido de la autonomía de la articulación y reforzamiento de una sociedad civil que en lugar de diluirse en la "sociedad de mercado", tiende a superarla críticamente para lo cual efectúa la crítica del estado autoritario y reivindica la recuperación o construcción resignificada del estado de bienestar:

"Al fracasar la Razón de Mercado (la ley del valor) en asegurar la reproducción de la vida social, se hace necesario otro principio organizador. En este proceso pareciera inscribirse la Razón de Estado (el intervencionismo estatal). Vale decir: si (como presumo aquí) la reproducción de la sociedad se encuentra amenazada más por las "necesidades" de la economía mercantil capitalista que por el intervencionismo estatal, adquiere otro cariz el llamado a fortalecer la sociedad. Pareciera, en efecto, que las "necesidades" de la reproducción social son expresadas por medio del Estado. Esa mediación invisible, nos lleva a ver tras la actividad estatal la "astucia de la razón"; la Razón de Estado representando la "razón de ser" de la sociedad" (Lechner, 1981: 31).

En la misma dirección escribe Lechner en la década de los noventa:

"Pues bien, es tiempo de recordar que el fortalecimiento de la "sociedad civil" no es una alternativa al Estado. Por el contrario, consiste en una reforma del Estado que fortalezca su carácter democrático" (Lechner, 1992: 27).

Podría decirse que en la visión de Lechner el reforzamiento de la sociedad civil en la lógica de sus criterios articuladores que la distinguen de la "sociedad de mercado", es la superación crítica del estado autoritario y la construcción crítica del estado democrático. La reproducción del orden social democrático parece implicar de suyo la articulación complementaria de esas dos caras de lo políticosocial que hacen al orden moderno: la sociedad civil y el estado. Para América Latina ello supone la superación de un modelo de estado y de un modelo de sociedad civil, al que ese modelo de estado resulta funcional. Frente a la articulación entre sociedad civil y estado autoritario, la alternativa de la articulación entre sociedad civil y estado democrático.

El estado democrático construido desde la articulación y reforzamiento de la sociedad civil como nuevo lugar de la crítica, supone como condición de legitimi-

dad, la del proceso por el que se quiebra con el autoritarismo y se construye la democracia. El procedimiento legitimador de la transición es el que Lechner presenta y fundamenta como "ruptura pactada" (Lechner, 1986 b: 142-153), que se despliega equidistante de la lógica amigo-enemigo y de la identificación del "orden" con el "consenso". En el nuevo estado, resignificado desde los criterios y tensiones éticas que hacen a la articulación y reforzamiento de la sociedad civil, se asiste a la "conflictiva y nunca acabada construcción" de un orden que funda su legitimidad –tanto del proceso de construcción, como del orden nunca definitivamente construido— en su condición de "ética comunicativa" (Lechner, 1986 b: 154-179).

La construcción del estado democrático como "ética comunicativa" desde la sociedad civil, no es la continuación de la sobrecarga moral que el estado autoritario ha introducido en la dimensión política de la sociedad desecularizándola (Brunner, 1988 b: 143). Más bien es un proceso opuesto: por sus orígenes, porque procede de la sociedad civil y no de quien de modo arbitrario dispone del monopolio de la fuerza; y por su sentido, porque en vez de aceptarse una sola visión acerca del buen orden en función de la pretensión monopólica también de la moral, la ética del discurso solamente pretende legitimar por la participación incluyente de todos los afectados, el debate racional en el que se intercambiarán argumentos siguiendo reglas de procedimiento que apuntan a asegurar la misma posibilidad para todos los participantes de ser tomados en cuenta en la determinación, evaluación y revisión del orden de vida. La política democrática en el estado democrático, como ética comunicativa impulsada por el proceso democratizador desde la sociedad civil, tiene justamente el rango de una ética fuertemente secularizada.

La realización del estado democrático en su condición de ética comunicativa desde la sociedad civil es la mejor realización del orden moderno en cuanto orden socialmente autoproducido. El nuevo lugar de la crítica, deconstruye críticamente al estado autoritario y construye también críticamente al estado democrático, aunque se trate en este caso de "la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado" (Lechner, 1986 b)<sup>61</sup>.

En la visión de CD en general y en la de Franz Hinkelammert en particular, el lugar de la crítica es en última instancia el sujeto en cuanto sujeto negado (Hinkelammert, 1990ª, 1995, 1998ª, 1999). El sujeto negado o "aplastado"

<sup>61</sup> Lechner parece no incurrir en la ilusión trascendental de realizar el estado democrático como el orden comunicativo perfecto. La mejor realización históricamente posible, puede señalarse siguiendo a Hinkelammert a quien el propio Lechner sigue en la consideración del consenso «como estrategia y como utopía», no implica una aproximación asintótica a la realización plena utópicamente imposible. La democracia (sociedad y estado democrático) como comunidad ideal de comunicación es solamente una idea reguladora para la democracia en cuanto comunidad real de comunicación.

(Hinkelammert, 1998<sup>a</sup>, 1999) es el lugar de la crítica frente a cualquiera de las instituciones que al totalizarse lo niegan y lo aplastan.

El sujeto negado o aplastado es el lugar de la crítica para tomar distancia de la bürgerliche Gesellschaft y construir autónomamente una sociedad civil en que el universalismo abstracto y excluyente sea reemplazado por un universalismo concreto e incluyente, es decir en el que una particularidad no sea la medida de lo universal, sino que lo universal sea la articulación armónica de todas las particularidades. Una sociedad civil, en la que la afirmación de la igualdad suponga el reconocimiento de las diferencias y la afirmación de las mismas sin transformarlas en asimetrías, en que la unidad sea expresión de la pluralidad, reproduciéndose la unidad de la pluralidad y la pluralidad en la unidad, por la articulación de criterios procedimentales que hacen posible una comunidad de comunicación sobre la última instancia de criterios sustantivos de una comunidad de vida, en la que la reproducción supone una ética de la responsabilidad por los efectos destructivos, sean ellos intencionales o no intencionales.

Se trata de una construcción permanente, porque los efectos destructivos y negadores no intencionales siempre pueden instalarse en cuanto las estructuras, los sistemas o las instituciones, quedan libradas al automatismo de su funcionamiento. Para ello la recurrente afirmación del ser humano como sujeto, que supone autoafirmación y reconocimiento de los otros y de la naturaleza. Las instituciones, entre las cuales el estado, son mediaciones necesarias para la reproducción de la sociedad, de lo que se trata es de controlarlas para evitar que en lugar de hacer la vida posible, la tornen imposible.

Ese es el lugar de la crítica y la perspectiva para la evaluación del estado.

Así, en el análisis de Hinkelammert, se verifica una correlación positiva entre "un Estado desarrollado" y una "sociedad civil amplia" en el marco del "desarrollismo latinoamericano" de los años cincuenta y sesenta. Esta correlación se confirma en el hecho que por ejemplo en América Central en países en que, con la excepción de Costa Rica, el estado no se desarrolló, tampoco se asistió al desarrollo de la sociedad civil. El estado desarrollista en la medida en que existió, constituyó una forma de "estado social" que favoreció el desarrollo de la sociedad civil.

Constata Hinkelammert que la crisis del desarrollismo, se ve acompañada de la crisis de esa figura del estado, en el despliegue de un "antiestatismo metafísico" (Hinkelammert, 1995: 64) que se expresa en la tesis del "Estado mínimo". La aplicación de esa tesis en América Latina a partir de la década de los setenta, consistió en la eliminación del "Estado social" y su sustitución por un "Estado policial", que no es un estado fuerte sino de una profunda debilidad en cuanto a su capacidad como momento de la unidad e integración social, por lo que solamente le queda el recurso a la violencia. En lugar de ser, como el "Estado social", una

mediación institucional posibilitante de la ampliación de la sociedad civil dentro de los márgenes del modo de producción capitalista en las condiciones del capitalismo periférico, es una mediación institucional para "la imposición violenta del capitalismo amenazado" (Hinkelammert, 1995: 70).

Ese "Estado policial" que responde a las necesidades del mercado y en esa respuesta desconoce las necesidades de la sociedad, a las que el "Estado social" había atendido en forma creciente dentro de sus márgenes de implicación en el orden capitalista, es instalado por las "dictaduras de Seguridad Nacional" e intenta ser perpetuado en las "democracias de Seguridad Nacional" (Hinkelammert 1990 b: 211-228).

La crítica es entonces al "Estado policial" como reformulación objetiva del estado en América Latina, que apunta a invisibilizarse tras la tesis del "Estado mínimo". Ese "Estado mínimo" como "Estado policial" es rechazado porque impone con una visible violación de los derechos humanos un orden que siendo en principio funcional a la reproducción del capital, en cambio bloquea la integración social desde la sociedad misma y en última instancia la amenaza con la imposibilidad de vivir.

En esta perspectiva, la articulación reactiva de la sociedad civil que no se identifica como bürgerliche Gesellschaft, no se suma a la abolición teórica del estado que no es más que su afirmación práctica como monopolio de la violencia para imponer la racionalidad del mercado, sino que reclama la presencia de un "Estado social" que esté a la altura de los actuales desafíos planteados por la crisis sistémica. Esto no significa estatismo en el sentido fuerte del estado protector o interventor, sino reconocimiento de que, dada la fuerza e inevitabilidad del mercado y dada una figura del estado que en lugar de ponerle límites para neutralizar sus efectos desagregantes y destructivos sobre la sociedad y la naturaleza, se orienta a ponerle límites a la sociedad para que ella no distorsione la racionalidad de su funcionamiento; es necesaria una reformulación del estado que le ponga límites a la racionalidad del mercado en atención a las necesidades de integración y reproducción de la sociedad y la racionalidad que a ella corresponde en función de la totalidad.

Wim Dierckxsens piensa que el "Estado social" que tiende a definirse desde la emergente sociedad civil y los criterios éticos de su articulación y reforzamiento a la altura de los desafíos actuales de la crisis sistémica, es un estado no-keynesiano ni neokeynesiano y que en función de la fuerte desterritorialización del capital que pone en cuestión a los estados nacionales, se genera la necesidad de la mediación de figuras de lo estatal que trasciendan los espacios nacionales.

El criterio ético emergente de la articulación autónoma de la sociedad civil, que se expresa como construcción de ciudadanía y en el que se resuelven en los sentidos ya señalados las tensiones particularismo-universalismo, diferencia-igual-

dad, pluralidad-unidad, inclusión-exclusión y que implica sobre el referente crítico sustantivo, la procedimentalidad comunicativa de carácter democrático, es identificado por Dierckxsens como "Bien Común" (Dierckxsens, 1998ª: 30); entendiendo por tal al que hace referencia al conjunto de intereses comunes a los seres humanos, que no resulta de la suma de los intereses particulares. El "Bien Común", es el referente de una racionalidad económica alternativa a la que procede del cálculo de los intereses materiales privados. Es una racionalidad material que en referencia a la racionalidad formal no pretende eliminarla, sino ajustar su fragmentariedad al criterio material construido en función de la totalidad. El modelo histórico keynesiano del "Estado social", es inadecuado a las exigencias de los desafíos actuales, pues el keynesianismo

"...siempre parte de los intereses privados y no de la ciudadanía",

aunque los keynesianos a diferencia de los monetaristas partidarios del "Estado mínimo".

"...aceptan la existencia de imperfecciones en el propio sistema de mercado y argumentan la necesidad de la intervención y regulación estatal" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 156).

Como no se llega al "Bien Común" sumando intereses privados, entonces hay que tomar ese "Bien Común" más que como meta o punto de partida, como idea reguladora. Con esa referencia es posible deconstruir críticamente al "Estado mínimo" neoliberal, pero también al "Estado Intervencionista Social" keynesiano y cobrar conciencia que la alternativa a las amenazas de la totalización de la economía formal, no pasa por un estado neokeynesiano, sino, en lo que al estado se refiere, por un "Estado Intervencionista Social" no keynesiano que sea el momento de la unidad y de lo universal de una sociedad civil que como ciudadanía no confunda la suma de los intereses particulares con el "Bien Común"; así como en el planteamiento teórico de Rousseau la suma de las voluntades particulares de los ciudadanos en cuanto individuos, no se confundía con la expresión de la voluntad general de los individuos en cuanto ciudadanos.

### El keynesianismo es

"...una mediación entre el interés privado y la ciudadanía a través de la actuación del Estado en el marco de una economía esencialmente nacional. La intervención del Estado keynesiano se legitima en su papel regulador entre la eficiencia y la vitalidad, sólo en la medida en que pueda salvar la lógica de acumulación del capital. En otras palabras, el interés privado pesa más que el Bien Común. El día que el Estado-nación no logre cumplir ese papel regulador a favor de la tasa de beneficio y la consecuente acumulación de capital, el Estado keynesiano se deslegitima ante el capital, como en efecto sucedió en los años setenta.

El neoliberalismo buscaba rescatar la eficiencia a costa de toda la ciudadanía. La eficiencia, bajo el neoliberalismo, se vuelve determinante. Con el neoliberalismo, la eficiencia y el interés privado han de salvarse aunque sea a costa de la vitalidad

y el Bien Común. El papel del Estado neoliberal consiste en promover la desregulación económica para salvaguardar la eficiencia. Ello implica incluso el "voluntario y democrático" repliegue del Estado-nación ante las trasnacionales, como lo concebía el AMI. El dar toda la prioridad a la eficiencia a costa de cualquier otro criterio en el comportamiento económico, genera un capitalismo excluyente y desestabilizador que tarde o temprano culmina en una crisis mundial que requiere una nueva modalidad de regulación económica.

Con la crisis del neoliberalismo se hará patente la necesidad de una nueva modalidad de intervención económica que regulará el espacio entre el interés privado y el Bien Común. No es probable ni posible una búsqueda de la vitalidad erradicando la eficiencia a nivel planetario. Esta sería nada más que una respuesta totalizadora a nivel mundial, cuyos efectos ya se conocen históricamente. Una mundialización en busca de la vitalidad a costa de todo interés privado no puede ser más que otra alternativa sin ciudadanía. Como lógica consecuencia del rumbo de la historia, parece vislumbrarse una regulación entre el interés privado y el Bien Común donde prevalecerá, en última instancia, la vitalidad sobre la eficiencia, y la ciudadanía sobre el interés privado, sin suprimir el último. Podemos esperar en el futuro no lejano una especie de keynesianismo al revés, donde se sustituye el Estado Intervencionista Social por un Estado Solidario comprometido con la ciudadanía. Este Estado tiene el papel regulador no en beneficio último del interés privado, sino para el Bien Común. Aunque el interés privado pueda operar, no podrá hacerlo a costa del Bien Común y contra la ciudadanía. El criterio último ha de ser la vitalidad del todo, y no más la eficiencia" (Dierckxsens, 1998a: 172-173).

Quedan así claramente definidos el estado keynesiano y el estado neoliberal y las tensiones que los separan. Queda también en evidencia la insuficiencia de un modelo neokeynesiano para enfrentar la crisis desatada por la desregulación neoliberal. El estado alternativo que se vislumbra es caracterizado como "Estado Solidario". El mismo responde a los intereses de la ciudadanía, esto quiere decir al "Bien Común", lo cual no significa dejar fuera de lugar la persecución del interés privado. El "Bien Común" es la "última instancia" para decidir acerca de la racionalidad, sentido y legitimidad de la lógica del cálculo del interés privado. Es la perspectiva de la totalidad como criterio para la perspectiva fragmentaria. Es la "vitalidad" de la economía y por lo tanto su horizonte reproductivo como criterio para la "eficiencia", en cuyo horizonte la productividad se ha transformado en ganancia.

Ese "Estado Solidario" que regula según el "Bien Común " y la "vitalidad", sin por ello negar el "interés privado" y la "eficiencia", sino tornándolos posibles al asegurar una racionalidad reproductiva, parece no caber ya dentro de los límites del poder del "Estado-nación":

"No hay Estado-nación que en la actualidad pueda regular las acciones de las trasnacionales en el mundo, y cada vez cuesta más que los Estados-nación en su conjunto puedan hacerlo" (Dierckxsens, 1998ª: 180).

Dierckxsens se refiere en este sentido a

"...una nueva articulación entre los Estados-nación y la gobernabilidad mundial" (Dierckxsens, 1998a: 181)

en función de la ciudadanía, habiendo llegado a escribir acerca de un

"Estado-mundo con ciudadanía-mundo" (Dierckxsens, 1997: 114-121),

pareciendo después abandonar más la fórmula que la idea:

"En este nuevo marco de una regulación planetaria la filosofía del Estado Intervencionista Social se queda corta. La regulación económica a partir de la totalidad requiere una nueva articulación entre los Estados-nación y la gobernabilidad mundial, por un lado, y entre la ciudadanía y la intervención del Estado, por otro. La subordinación del Estado-nación a una gobernabilidad mundial ha de estar en función de la ciudadanía y no para, en última instancia, servir al interés privado. A partir de esta lógica y racionalidad se perfila el Estado como Estado Solidario. El Estado Solidario que parte de la ciudadanía y en función de la misma, puede alcanzar una verdadera participación democrática y una implicación progresiva no sólo en el reparto del producto social, sino en la riqueza en general. Este Estado ha de equilibrar más esferas de la economía que las que el estado Intervencionista Social solía atender. Además de la economía monetaria (la economía de mercado y la distributiva), a partir de la lógica reproductiva a nivel de la totalidad ha de enfocar la economía no monetaria (la naturaleza y el trabajo no pagado). Lo anterior implica una participación directa del Estado Solidario en proyectos mundiales con ética solidaria destinados a la conservación de la naturaleza. Requiere también que se coloque lo doméstico en el seno de la sociedad" (Dierckxsens, 1998a: 181).

Frente a la concepción de la sociedad civil como "sociedad burguesamente bien ordenada", que es la fórmula con la cual Helio Gallardo pretende traducir críticamente la carga ideológica más que la letra de la expresión alemana bürgerliche Gesellschaft, sostiene en atención a los procesos de emergencia social en América Latina que

"La sociedad civil puede ser entendida como un espacio en el que nuevos actores y movimientos sociales pueden cuestionar la legitimidad política (del gobierno, sistema o régimen, o de la comunidad nacional) y gestar nuevas formas de legitimación y de consenso e incluso configurar una nueva 'cultura cívica'" (Gallardo, 1995<sup>a</sup>: 18-19).

Desde esa sociedad civil que se presenta frente al orden dominante como un espacio de contrapoder y de contracultura, o de una cultura política alternativa y en cuya articulación y reforzamiento despliega la eticidad de los criterios que permiten discernir la crisis de legitimidad del orden establecido, es que tiene lugar la crítica al estado. La crítica al estado y a sus procesos de reforma para transformarlo en función de las necesidades sociales, encuentra en los sectores específicamente afectados de la sociedad civil, si no a los únicos responsables de la crítica y la transformación posible, al menos a sus "interlocutores estratégicos" (Gallardo, 1996<sup>a</sup>: 12).

De acuerdo a la visión de Gallardo, en América Latina el "Estado histórico" no ha sido nunca en rigor, ni aún en sus formas más desarrolladas, un "Estado social" en el estricto registro keynesiano. La crisis del estado que de distintas maneras a nivel mundial se manifiesta en la década de los setenta como producto de la "potenciación unilateral de la lógica del capital (mercado mundial) en la economía (esfera de la producción privatizada)", en América Latina se sobredetermina por el carácter "burocrático", "militarizado", "corrupto" y "represivo" propio de su "Estado histórico". En América Latina de manera bastante extendida y especialmente profunda, la crisis del estado representa institucionalmente la crisis de las mismas sociedades nacionales (Gallardo, 1995a), de allí que se expresa como crisis de sentido, de legitimidad y de racionalidad:

"...la transición inducida que experimentan las sociedades latinoamericanas supone una reconfiguración tanto del sentido que la dominación entrega a lo político, como de las prácticas políticas. Aunque no se reduzca absolutamente lo político a lo mercantil, el primer subsistema aparece determinado por el segundo, perdiéndose de esta manera la autonomía y capacidad relativa del Estado para articular en términos de producción de comunidad -real o imaginaria-, o sea de incremento de la racionalidad humana de la sociedad, los diversos subsistemas sociales (económico, cultural, político). Se habla, entonces, ligera o interesadamente de una crisis del Estado, determinada tanto por la obsolesencia del Estado-nación como por su tradición mercantilista o paternalista. La 'crisis del Estado' no es sino expresión histórica, en su nivel, de la crisis global de las sociedades latinoamericanas que no están en condiciones de asumir, como conjunto nacional ni regional, las demandas de la globalización asimétrica, nortecéntrica y unipolar. Con este referente, la sensibilidad más generalizada pose una concepción defensiva de la democracia, por oposición a las dictaduras a las que no se desea volver. Lo político se confirma así como separado de lo económico. Las reglas del mercado pueden violar sistemáticamente los derechos de las personas, produciendo, por ejemplo, pobres y excluidos, pero el gobierno democrático sostiene y defiende los derechos humanos al mismo tiempo que potencia unilateralmente la lógica del capital en la economía. Peculiarmente, ambos movimientos, contradictorios, pero que suponen la correspondencia entre economía y administración social (que reemplaza tecnocráticamente a la política), son expresiones del despliegue actual de la globalización asimétrica e inducida que transforma hoy a las sociedades latinoamericanas" (Gallardo, 1995 b: 18).

Desde los criterios articuladores de los sectores de la sociedad civil emergente que no se identifican con la "sociedad burguesamente bien ordenada", sino que reivindican y construyen autonomía, universalismo con particularismo, igualdad con diferencias, pluralidad con unidad e inclusión social, orientándose a la recaracterización del poder en el sentido de producción de comunidad, se procede a la crítica de lo político y la política, y a la del estado que es su referente institucional "central o axial" (Gallardo, 1996 c: 12), tanto en sus expresiones

autoritarias, como de "democracias restrictivas" (Gallardo, 1996 c: 15-19). Proveen así, no solamente al discernimiento de la crisis del estado y de su reforma, sino también a su reformulación sobre el criterio de producción de comunidad, cuya no contemplación por parte del "Estado histórico", explica tanto la crisis como la no pertinencia de los procesos dominantes de reforma, cuando se los mira desde las necesidades de la integración social que en última instancia constituyen la "razón de Estado".

## VIII.3. Los criterios éticos articuladores de la sociedad civil y la crítica al mercado

Del mismo modo que la crítica al estado, es no solamente la que se ejerce sobre la institución históricamente existente, sino sobre las concepciones históricamente operantes de la misma, otro tanto pasa con la institución mercado.

Es inevitable en este sentido considerar los argumentos de la crítica al pensamiento neoliberal en cuanto ideología del mercado total<sup>62</sup>, pero de lo que aquí se trata fundamentalmente es de presentar los ejes de esa crítica, en relación a los criterios éticos de la sociedad civil, en la tensionalidad de su articulación emergente.

En la visión de Brunner, la "socialización por el mercado" en el modo como opera en el marco del disciplinamiento autoritario, es valorada como factor de despolitización de "una porción importante de la vida social", la relativa a "la esfera del intercambio", evitando "que se expresen demandas colectivas por valores de uso, al menos en esa esfera" (Brunner, 1983: 222).

Despolitización de la parte de la vida social que tiene que tiene que ver con el intercambio y la disponibilidad de valores de uso, es claramente funcional al disciplinamiento autoritario y su socialización estamentaria producida administrativamente. En tal sentido, el análisis crítico constata explícitamente un hecho, al cual implícitamente valora negativamente. En un contexto de análisis que se preocupa por la cuestión de "hacer política" dentro del mismo para superarlo, esa perspectiva que implica la "sociabilidad comunitaria ejercida públicamente" (Brunner, 1982ª: 57), parece seriamente afectada en su posibilidad por el señalado efecto despolitizador.

Pero, paradójicamente, si bien la "socialización por el mercado" parece ser funcional a la "socialización estamentaria", en cambio parece no darse la relación

<sup>62</sup> Entre los analistas involucrados en este estudio, Hinkelammert ha desarrollado fuertes críticas al pensamiento neoliberal a lo largo de su producción escrita (Hinkelammert, 1990°: 53-93, 1990 b: 167-210, 1995: 63-209, 1996: 235-276, 1998: 227-245). Dar cuenta de estos análisis en detalle merecería un desarrollo que configuraría por sí solo un estudio independiente. En su texto Crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América Latina, Jorge Vergara destaca la presencia e importancia de los aportes de Hinkelammert en el debate latinoamericano de esta cuestión (Vergara, 1991: 101-123).

inversa. La "socialización estamentaria", distorsiona a la "socialización por el mercado". En un proceso en que desde el poder burocrático-autoritario se apunta a promover y consolidar autoritariamente la lógica del mercado, se genera el efecto no intencional de su distorsión. Ello apuntaría a quebrar la producción de sentido social desde el poder político burocrático-autoritario, desplazándola al ámbito de las relaciones entre los privados. Quebrada la administración burocráticoautoritaria, la socialización por el mercado, que ha desarrollado un efecto despolitizador en el marco del autoritarismo, genera condiciones para una repolitización de la sociedad desde las relaciones privadas en el mercado, en el contexto posautoritario. Una repolitización desde la sociedad civil en su eje de sociedad de mercado, en un proceso de modernización sustantiva, en que la nueva política democrática se encuentra fuertemente secularizada y el espacio de lo político parece haberse enfriado como espacio de redención social. Una repolitización que implica una nueva cultura política, que se distingue tanto de la imperante en la etapa preautoritaria como durante el autoritarismo, que no puede evitar ser posautoritaria y que se pretende de naturaleza democrática. En esta perspectiva,

"El fortalecimiento de la sociedad civil es el imperativo número uno de la modernidad. Sólo así se extenderá el pluralismo que asegura a todos las condiciones para convivir y que será el motor de un desarrollo que supere la inequidad" (Brunner, 1994: 168).

El nuevo clima de "pluralismo político" que "asegura a todos las condiciones para convivir", tolerancia, "autonomía ética del individuo", protagonismo creciente de las empresas frente a la administración del poder político como "motor de un desarrollo que supere la inequidad" (Brunner, 1994: 167-168), producto del fortalecimiento de la sociedad civil identificada prácticamente en su sentido clásico de ámbito de las relaciones privadas, da cuenta de una correlación positiva entre sociedad civil y mercado, sin que por ello empíricamente la sociedad civil se reduzca ni deba reducirse a una sociedad de mercado. Ello no quiere decir seguramente en la perpectiva de Brunner, ausencia de la sociedad política ni minimización del estado, sino reformulación de ambas expresiones de lo político sobre la matriz de la modernización sustantiva y su cultura y política democráticas secularizadas, como expresión de la lógica modernizante del mercado.

En la visión de Norbert Lechner, la sociedad civil mirada desde la lectura de Marx, es la cara económica de la formación económico-social capitalista, por lo tanto producto de la "Razón de Mercado" en la cual rigen los intereses privados y la división de la sociedad en clases sociales. La matriz de la sociedad civil, se encuentra en esta lectura en la "Razón de Mercado", que genera y profundiza la división social y respecto de la cual puede señalarse, como lo hace Lechner, que fracasa en su pretensión de organización de la vida colectiva, lo cual torna necesario el recurso a la "Razón de Estado" como momento de la unidad (Lechner, 1981).

Probablemente Brunner no reduce la sociedad civil a la sociedad de mercado, pero la piensa a partir de esa matriz. En cambio Lechner señala explícitamente que por sociedad civil no puede entenderse la sociedad de mercado. Apostar a la "Razón de Mercado" sin el contrapeso de la "Razón de Estado" es apostar al reforzamiento de la sociedad de mercado en la línea de una "modernización sin modernidad". El reforzamiento de la sociedad civil propiamente tal, requiere que sea discernida de la sociedad de mercado y que se generen los equilibrios entre las dos razones y sus respectivas racionalidades que hacen a la posibilidad de una modernización con modernidad en un contexto de retraso de modernización y déficit de modernidad (Lechner, 1992: 26).

Los procesos económicos propios de la "Razón de Mercado", en América Latina tienden a desintegrar las sociedades nacionales, proceso frente al cual el fortalecimiento de la sociedad civil no es el de la sociedad de mercado que se articula sobre los intereses privados, sino que se funda sobre un "deseo" de "comunidad" (Lechner, 1992: 22), que desde la sociedad civil interpela a la sociedad política y al estado para tornar posible un orden democrático, entendido como "un orden de todos" en el sentido fuerte de "un orden en el que todos puedan vivir" (Lechner, 1986 b: 154).

En síntesis, en lo que a la visión de Lechner se refiere, mirado desde la sociedad civil y los criterios éticos de su reforzamiento que se condensan en la idea de "comunidad", el mercado y el imperio de su razón no hace posible un orden democrático: ni un orden de todos, ni un orden en el que todos puedan vivir. Esto no quiere decir abolir el mercado, sino facilitar la "astucia de la razón" a través del cumplimiento del papel equilibrante de la "Razón de Estado".

Tomás Moulian al considerar la creciente ausencia en materia social del estado en el marco de la revolución capitalista por la que a su juicio atraviesa la sociedad chilena, ausencia que comienza a instalarse en la dictadura y que parece consolidarse en el marco del orden democrático posautoritario, expresa el efecto despolitizador que sobre la sociedad tiene el creciente imperio de la razón de mercado, al propiciar "las estrategias individuales en contra de las asociativas" (Moulian, 1997: 122-123). El "individualismo competitivo y la obsesión adquisitiva" en el despliegue de un *ethos* consumista ajeno a toda "racionalidad de necesidades" (Moulian, 1984: 44), que se despliega como "consumo excedentario" y se traduce como

"...un ethos ahistórico que ha reemplazado al ethos historicista que sucumbió con la derrota de las revoluciones. La sensación que predomina es que "los hombres no hacen la historia", que esta tiene un destino fatal, manejado desde las sombras por potencias incontrolables: el mercado, incontrolable por su atomicidad (a menos que se quiera quebrar el equilibrio y generar caos)..." (Moulian, 1994: 44).

En el marco de esa "naturalización" en relación al mercado, operada por las

ideologías dominantes, se genera un ethos conformista, con una expresión optimista y otra pesimista, que convergen en la aceptación de las determinaciones del mercado y suponen una renuncia a la autonomía y la libertad. La crítica no es solamente al mercado, sino a la ideología dominante que ha hecho de las leyes del mercado un orden de funcionamiento natural y por lo tanto descalificante de toda pretensión de protagonismo social. Mirado desde los criterios éticos de la crítica, la renuncia a la autonomía, supone también renuncia al universalismo incluyente por la aceptación de la exclusión y aceptación de la igualdad ante el mercado con la consecuente convalidación de diferencias que el mismo produce como asimetrías. El señalamiento crítico a la naturalización de la lógica del mercado, da prueba de la emergencia de un ethos historicista resignificado, que se reformula en la superación de los extremos del heroismo de los sesenta y el conformismo de los noventa. Se trata de un ethos historicista que seguramente no encuentra ya sus fundamentos en la línea de una filosofía de la historia con horizonte emancipatorio, sino en el reconocimiento de la "racionalidad de necesidades" negadas por el ethos consumista y conformista, que con expresiones emergentes en la sociedad civil, como lo son los movimientos por los derechos humanos, es expresado y avanzado discursivamente por Moulian en cuanto participante de esa orientación crítica desde la sociedad.

La perspectiva crítica desde la "racionalidad de necesidades", no las del capital, sino de los intereses materiales no calculados de la vida humana y la naturaleza, en relación a la totalización del mercado por parte de la ideología neoliberal, tiene centralidad y gran desarrollo en la obra de Franz Hinkelammert.

Hinkelammert efectúa su análisis *El marco categorial del pensamiento* neoliberal actual (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>: 55-93),a partir de la conferencia *La pretensión del conocimiento* 63, con que Friedrich Hayek recibió el premio Nóbel de Economía.

A juicio de Hinkelammert la nota más fuertemente identificatoria del pensamiento neoliberal es el ser pensamiento de legitimación de la sociedad burguesa contra cualquier sociedad alternativa. Esta característica lo distingue del pensamiento conservador que lo es de cualquier sociedad en la que el mismo se manifieste, así como del pensamiento liberal original que es de legitimación de la sociedad burguesa pero frente a las sociedades preburguesas. El pensamiento neoliberal mientras tanto se orienta fundamentalmente a "evitar la superación de la sociedad burguesa" (Hinkelammert, 1990a: 55). Esta característica le confiere al pensamiento neoliberal, un peculiar talante conservador.

El mercado es identificado como el concepto empírico central. El mercado constituye una realidad precaria, que se encuentra emplazada entre las situaciones

<sup>63</sup> Friedrich, Hayek, La Pretensión del Conocimiento, en ¿Inflación o pleno empleo? Unión Editorial, Madrid, 1976.

no empíricas del caos y del modelo de la competencia perfecta cuyo criterio, que es criterio trascendental para la evaluación del mercado empíricamente existente, es el equilibrio. (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>: 55-56). La realidad es reducida por Hayek a su expresión institucional, por lo que, el equilibrio de que se trata es exclusivamente el equilibrio mercantil en el que se optimiza la relación entre los distintos factores, la oferta y la demanda.

El modelo del equilibrio implica los supuestos teóricos del conocimiento perfecto por parte de todos y cada uno de los participantes en el mercado en todas y cada una de sus instancias de participación, así como la instantánea e infinita capacidad de adaptación al cambio de los factores en el mercado. Como estos dos supuestos son inalcanzables, el equilibrio es también inalcanzable, por lo que la aproximación al equilibrio en el sentido en que realmente es posible, de la contención de procesos desequilibrantes, depende de mecanismos sociales en cuanto condiciones generales del equilibrio: la libertad de contrato y la garantía de la propiedad privada (Hinkelammert, 1990ª: 58). La pretensión de la tendencia al equilibrio (la mano invisible), es una afirmación puramente dogmática sin ningún respaldo empírico.

Afirma Hinkelammert en un primer cierre conclusivo de su argumentación:

"Sin embargo, a partir de esta opción dogmática por las condiciones generales del equilibrio aparece la ideología teoretizada del neoliberalismo. Es la afirmación irrestricta de las leyes del mercado, racionalizada en nombre de una tendencia al equilibrio absolutamemnte inexistente. Se afirma ahora esta tendencia al equilibrio que se producirá más en tanto y en cuanto más se asegure la libertad de contrato en todos los mercados y en todas las actividades. Se concibe ahora una aproximación lineal a lo que el modelo del equilibrio describe, por medio de la ampliación siempre mayor del ámbito del mercado. Como resultado, la idelología resulta anti-intervencionista. Se trata de una carrera de Sísifo, en la cual se persigue un fin infinitamente lejos por pasos finitos" (Hinkelammert, 1990a: 59).

El anti-intervencionsimo hace necesario un estado policial y represivo, que sea capaz de acallar los reclamos desde la sociedad por intervenciones estatales:

"Disminuyendo, por tanto, las intervenciones en el campo económico y social, suben más que proporcionalmente las actividades represivas estatales, los gastos en policía y ejército. *La represión policial libera, los gastos sociales esclavizan*: este es el lema del nuevo Estado anti-intervencionista que resulta ser en muchas partes simplemente un Estado policíaco. En este contexto Hayek considera inevitable la existencia de poderes absolutos: "Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro" (Hinkelammert, 1990a: 83).

Cuando el anti-intervencionismo se absolutiza, el neoliberalismo alcanza el

<sup>64</sup> Hayek, Friedrich A., entrevista en El Mercurio, 12-4-81, Santiago, Chile. Citado por Hinkelammert (1990a: 83).

extremo de "ideología totalitaria del mercado total" (Hinkelammert, 1990ª: 88), cuyo criterio es la maximización de las ganancias y en función del cual Hayek afirma la lógica del cálculo de vidas. De acuerdo a esa lógica el sacrificio actual de vidas humanas no es relevante para juzgar sobre la protección de la propiedad privada y la libertad de los contratos, que son las condiciones generales del equilibrio socialmente establecidas, porque la afirmación de estos mecanismos asegura la preservación de más vidas en el futuro:

"Este sacrificio de vidas presentes en pos de un futuro totalmente fantasmagórico pasa por toda esta ideología del mercado total. Todo se puede sacrificar por este futuro que nunca vendrá. Es la dialéctica maldita que destruye el presente en función de simples imaginaciones. Y como el presente, el de ayer, de hoy y de mañana, es todo, lleva a la destrucción de todo. Todo se promete, a condición de que para hoy se acepte lo contrario. Y mañana se hará lo mismo, y así sucesivamente. (...)Es la dialéctica maldita que sacrifica el presente por algún más allá, que en el caso del neoliberalismo es el eterno mañana. El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino que sacrifica cualquier presente por su mañana respectivo. Las condiciones reales de la vida se pierden por una quimera de futuro" (Hinkelammert, 1990a: 89).

En síntesis, el pensamiento liberal elabora su marco categorial a partir de la realidad empírica del mercado, a la cual emplaza entre dos límites trascendentales, el límite positivo del equilibrio por la competencia perfecta y el límite negativo del caos al cual se producen aproximaciones en la medida en que se intenta
realizar el socialismo y la planificación perfecta que supone un imposible conocimiento perfecto. En términos éticos se trata o de humildad ante los mecanismos
del mercado y sus condiciones generales de equilibrio (propiedad privada y contratos) o de arrogancia manifestada en la pretensión de justicia social que amenaza al mercado con el caos:

"Resulta así un mundo absolutamente bien ordenado, en el cual las clases dominantes resultan el polo de la humildad y por tanto de la virtud, y las clases explotadas y dominadas el polo del vicio y del orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños por su orgullo.

Tomando como base el pensamiento neoliberal, la raíz de todos los males es el amor a la justicia social, por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital" (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>: 91).

En el neoliberalismo actual, entiende Hinkelammert, las crisis económicas son adjudicadas a una insuficiente implantación de los automatismos de mercado:

"El mercado es considerado como una institución perfecta. Lo que hace falta es solamente imponerlo en términos totales y perfectos. La realidad (pobreza, desempleo, subdesarrollo, destrucción del medio ambiente) no se arregla por la solución

concreta de esos problemas, sino por la extensión de los mecanismos del mercado sacrificando esta solución. Las necesidades tienen que adaptarse al mercado y no el mercado a la satisfacción de las necesidades. Lo que hay que corregir no es el mercado, sino la realidad. Del carácter perfecto del mercado sigue un: "Ay de la realidad" (Hinkelammert, 1990 b: 188).

Si la solución de las crisis pasa por la extensión del mercado, ello implica que el mercado y su lógica penetre la vida en todos sus ámbitos, que todas las relaciones sociales se reduzcan a relaciones mercantiles y en consecuencia, que el sujeto se reduzca a sus funciones de acuerdo a la matriz de esas relaciones que lo constituyen (Hinkelammert, 1990b: 190).

La ideología neoliberal del mercado total que pretende legitimarse como realismo y pragmatismo, es en realidad un utopismo que no se autorreconoce como tal, y además un utopismo negativo o utopismo antiutópico, que se desencadena contra aquellas expresiones de realismo posibilista que condena como utopismo y al imposibilitarlas pone en evidencia la presunta condición de utopismo de las mismas, frente a su pretendida condición de realismo:

"El mercado total, en su representación del automatismo del mercado es como tal, utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía, que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. Acto seguido, se enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que todas las imaginaciones de libertad o solidaridad, que cuestionan el mercado, parecen ser utopías. Por lo, tanto la ideología del mercado total se hace pasar como antiutópica. En verdad lo es solamente en referencia a todas las utopías u horizontes utópicos, que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer esto, especialmente con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es antiutópica en relación con ellas (Hinkelammert, 1990 b: 194-195).

El neoliberalismo como ideología del mercado total y como utopismo antitutópico, desplaza a la realidad en el ámbito de la teoría y la destruye en el de la práctica. Es pensamiento que desplaza y destruye la realidad por la ilusión trascendental consistente en pensar que el mercado real que es concepto empírico, al extenderse se aproxima por pasos finitos al mercado perfecto que es concepto trascendental y por lo tanto infinitamente lejano:

"Los grandes problemas del mundo actual —la exclusión de la mayoría de la población mundial y de la naturaleza, ambas por la ciega maximización del crecimiento económico— deben ser expulsados del pensamiento teórico para que no haya cuestionamiento del sistema. Lo que se expulsa en la tierra, es expulsado también en el cielo de esta teoría.

Luego, la teoría económica neoliberal no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta en que los mercados se desenvuelven" (Hinkelammert, 1995: 141).

Y por esa ilusión trascendental que consiste en pretender realizar lo imposible, se expresa tendencialmente como imposibilidad, tendencia que legitima presentándola como realismo en nombre del cual al mismo tiempo destruye como utopismo. No solamente la ideología del mercado total no da soluciones a los problemas que plantea la realidad, sino que los produce. Además al diferir su solución *sine die* en la pretensión de su realización como orden perfecto, tendencialmente los agrava:

"El cielo de la competencia perfecta esconde al infierno que se produce en su nombre. Esta utopía del cielo de la competencia perfecta es transformada en una promesa vacía de futuro, en nombre de la cual cada paso destructivo del sistema es celebrado como un paso inevitable hacia un futuro mejor. No hay inhumanidad que no se pueda cometer bajo la protección de este escudo utopista.

Todos los pasos de la globalización del mercado y del desmantelamiento de cualquier correctivo a sus imperfecciones, son presentados ahora como pasos hacia el futuro brillante por venir" (Hinkelammert, 1995: 143).

Frente a un escenario en el que la destructividad creciente se legitima por la promesa de un futuro mejor, tornando imposible el futuro por la destrucción del presente, se hace necesaria una alternativa y Hinkelammert encuentra el lugar de la alternativa que es necesaria pero no inevitable, en la referencia a los negativamente afectados por la totalización del sistema.

Los negativamente afectados pueden reaccionar y de hecho lo hacen de manera fragmentaria, generando estrategias de sobrevivencia que sobredeterminan la destructividad del sistema de mercado totalizado al plegarse a su lógica de funcionamiento (Hinkelammert, 1995: 148).

Si el sistema totalizado y globalizado incrementa exponencialmente su destructividad y compromete la vida sobre el planeta, la alternativa pasa por la afirmación de las condiciones que hacen a la vida posible:

"La afirmación de la vida, si no quiere ser una simple fraseología, tiene que partir necesariamente de la afirmación de la vida de los excluidos que han sido expulsados por la modernidad de sus posibilidades de vivir: los seres humanos y la naturaleza. Es el único imperativo categórico cuya afirmación puede parar el holocausto que nos amenaza. Sin embargo, sólo lo podrá hacer si se traduce en una transformación de la sociedad, su cultura y sus instituciones, que haga posible una sociedad que sostenga la vida de todos" (Hinkelammert, 1995: 150).

¿Cuáles son los ejes de la alternativa desde la sociedad en su referencia a los afectados y excluidos, frente a la totalización del mercado, la competitividad, la ganancia y el crecimiento como únicos criterios de racionalidad?:

"Si no se puede producir en condiciones competitivas, se requiere producir en condiciones *no*-competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí.(...)

No podemos indicar más que algunas líneas según las cuales hay que pensar una posible salida. Se necesita:

- 1. relativizar el rol de la competitividad;
- crear espacios de desarrollo en los que el empleo y la distribución adecuada de los ingresos no se espere más de un efecto indirecto del crecimiento económico;
- 3. integrar el crecimiento económico con la naturaleza.

Los espacios económicos capaces de solucionar esta tarea imponen un nuevo tipo de integración económica que ni la Comunidad Europea, ni la integración económica desarrollista y menos la integración por zonas de libre comercio, han experimentado. En todo caso, se trata de una tarea de sobrevivencia de la humanidad" (Hinkelammert, 1995: 152).

No se trata de la abolición del mercado, sino de construir alternativas a la economía de mercado dentro del marco de la misma, por la oposición a la totalización del mercado.

Tanto la crítica a la totalización del mercado como los criterios para la construcción de alternativas encuentran sus fundamentos en los criterios éticos de expresiones paradigmáticas de la emergente sociedad civil en América Latina:

"Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas cuál era el proyecto que imaginaban para México, ellos contestaron: "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" (Hinkelammert, 1995: 311).

Destaca Hinkelammert la novedad que este movimiento de liberación actual en América Latina, presenta frente al movimiento emancipatorio burgués que se proyectó en defensa de los principios universalistas de la propiedad privada y el mercado y frente al movimiento emancipatorio socialista, que se articuló también en torno a principios universalistas identificados como "relaciones socialistas de producción" basadas en la propiedad pública y en la planificación centralizada. Se pretenden en uno y otro caso principios de ordenamiento universalmente válidos, que se derivan de la postulación *a priori* de la autonomía individual o de la sociabilidad, respectivamente (Hinkelammert, 1995: 311-312).

¿Cuál es la novedad que plantea el emergente movimiento zapatista?:

"Una sociedad en la que quepan todos implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, 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" (Hinkelammert, 1995: 312).

Se trata de un criterio fundante o metacriterio de racionalidad y universalidad, en relación al cual, deberán justificarse los criterios universalistas de base *apriorística* que tienden a totalizarse. Este criterio fundante o metacriterio de validez permite discernir entre la validez de la economía de mercado y la falta de validez que resulta de su totalización:

"Los principios universalistas de sociedad —mercado y propiedad privada o planificación y propiedad social— son sometidos a un criterio de validez. Esto implica que se les niega su validez universalista apriorística. Pero su validez no se les niega en términos apriorísticos tampoco. En vez de eso, se circunscribe un marco posible de validez. Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la cual 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" (Hinkelammert, 1995: 312).

El proyecto emergente, implica también una "nueva relación con la praxis política". De modo coherente con su proyecto que no plantea ningún principio positivo de sociedad para realizar el cual deberían aspirar al poder del gobierno, solamente reclaman "un poder de resistencia" frente a la imposición del modelo universalista, a los efectos de quebrar la lógica de su totalización por la intervención del poder político que esa resistencia civil reclama, para que haga lugar a su proyecto incluyente de sociedad (Hinkelammert, 1995: 312-313).

Hinkelammert explicita el estatuto teórico de esta racionalidad práctica alternativa que se expresa en la singular activación social de Chiapas y que de acuerdo a su argumentación tiene capacidad para evaluar racional y críticamente la racionalidad práctica tanto de los universalismos abstractos como de los particularismos, en la medida en que unos y otros pueden bloquear la perspectiva del universalismo concreto:

"De esta forma, los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de principios de sociedad que exigen validez universalista en nombre de principios generales. 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 la "buena vida". Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es la buena vida, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cual 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, 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" (Hinkelammert, 1995: 313).

Argumenta Hinkelammert que no obstante la novedad del proyecto zapatista emergente en el contexto dominante, encuentra antecedentes en el pensamiento anterior en torno a la justicia y a las orientaciones de la acción. Así por ejemplo el "no matarás" en la tradición profética implica el "no debes buscar tu buena vida de modo tal que le quite a otro sus posibilidades de vivir". Un criterio análogo se registra en la tradición aristotélico-tomista del derecho natural que se orienta por la máxima "de que la buena vida de uno no debe hacer imposible la vida de otros". En su crítica al socialismo soviético, Sartre identifica como sociedad libre a aquella en la cual "la única imposibilidad es la imposibilidad de vivir". Marx en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel, habla del "imperativo categórico de hechar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (Hinkelammert, 1995: 313-314).

Respecto del joven Marx, valora Hinkelammert que no ata ese imperativo categórico con ninguna afirmación de principios universalistas *a priori* que más adelante serán caracterizadas como "relaciones socialistas de producción", sino que simplemente apunta a la "flexibilización" y "relativización" de las relaciones de producción empíricamente dadas, "que se hacen pasar como principios de sociedad eternos y universalmente válidos". A juicio de Hinkelammert, si bien Marx se distancia de este punto de partida, nunca lo abandona completamente. Es la raíz anarquista del pensamiento de Marx que orienta su pensamiento en el sentido de la renuncia a "relaciones de producción institucionalizadas y a normas formales institucionalmente afirmadas", lo que por inversión en la reacción staliniana, lleva a invertir la visión de Marx en términos de la afirmación de "relaciones socialistas de producción" (Hinkelammert, 1995: 314).

Frente a la destructividad del capitalismo potenciada por el rigorismo de la ética de principios del universalismo abstracto del mercado total y frente al fracaso del universalismo abstracto de la pretensión de implantación de las "relaciones socialistas de producción", se explica a juicio de Hinkelammert, la emergencia desde la sociedad de proyectos que como el zapatista busquen la flexibilización y relativización de las relaciones sociales de producción para que la vida sin exclusiones sea posible:

"Después de fracasar este intento de un socialismo basado en principios pretendidamente eternos y universalmente válidos, es decir, después del fracaso de las sociedades del socialismo histórico, resulta comprensible que hoy aparezcan ideas de una nueva sociedad que conciben la mediación entre el imperativo categórico de la acción concreta con criterios universales y principios de sociedad de

forma universalista. Esta mediación concibe la flexibilización de las relaciones sociales de producción como condición de posibilidad de una sociedad en la que todos quepan" (Hinkelammert, 1995: 314-315).

En los análisis de Helio Gallardo, la visión crítica del mercado se sitúa desde la perspectiva de las sociedades latinoamericanas en su inserción en el mercado mundial, con especial referencia a la década de los noventa.

Entendido el mercado mundial como

"...un proceso histórico-social complejo de interacciones industrial-tecnológicas, geopolíticas y políticas y espiritual-culturales" (Gallardo, 1994<sup>a</sup>: 58),

## indica Gallardo:

"Las sociedades latinoamericanas culminarán, en la década del noventa, su transición desde sociedades constituidas por el ámbito político-jurídico-cultural a conglomerados constituidos por el ámbito económico-social" (Gallardo, 1995 b: 11).

Debe destacarse el carácter omniabarcador económico-político-simbólico del mercado mundial, así como la idea de que las sociedades latinoamericanas, constituidas como tales "sociedades" desde lo "político-jurídico-cultural", se transforman en "conglomerados" constituidos desde lo "económico-social", lo cual significa, de ser ciertas las afirmaciones, que hablar de las "sociedades latinoamericanas" transcurrida la década de los noventa, supone un fuerte cambio de sentido en comparación con décadas anteriores.

El mercado mundial refiere a la economía mundial en la cual Gallardo observa "articulación constructiva" y "concertación geopolítica" del lado de las economías centrales, frente a una tendencia a la desagregación de las economías pobres, entre las cuales cuentan en general las de América Latina.

Básicamente determinada por el desarrollo acelerado de las tecnologías de punta, la inserción inducida de las sociedades latinoamericanas en el mercado mundial implica una modalidad reactiva y subordinada, sobre las cuales ellas y también sus gobiernos y sus clases dominantes carecen básicamente de control, por lo que el impacto de los cambios tecnológicos se expresa como desagregación social, transformación y profundización de las asimetrías sociales (Gallardo, 1994ª: 59-60).

Ese mercado mundial omniabarcador se torna omnipresente en la reformulación de las "sociedades latinoamericanas" como "conglomerados" sociales:

"El mecanismo fundador de estas nuevas sociedades es ahora el mercado en su relación directa o casi directa con la dinámica del mercado mundial. La tendencia a la desaparición de las funciones integradoras (reales o retóricas) del Estado (educación, salud, otros servicios, infraestructura), o sea su carácter nacional, y su reemplazo por la fragmentación social y psicológica derivada de la lógica de un mercado global, que se comporta inevitablemente en relación con las sociedades latinoamericanas como un "mercado salvaje", constituyen elementos básicos de una nueva sensibilidad socio-política que exalta el individualismo, la eficacia com-

petitiva, la insolidaridad, y rechaza, degrada o excluye los valores históricos, nacionales y populares que fueron, en etapas anteriores, elementos de apelación, convocatoria y cohesión sociales. Estrictamente, permanecen como instancias nacionales interpeladoras exclusivamente los procesos electorales vaciados de contenido, el ejercicio de una justicia que se ocupa del incumplimiento de los contratos y de las agresiones contra la propiedad y las policías militarizadas y ejércitos que se encargan situacionalmente del espionaje y la represión sin ser desplazadas de su función de direcciones políticas de recambio" (Gallardo, 1994ª: 66-67).

El conglomerado social se polariza hacia los extremos de los "nacionalmente excluidos" y los "trasnacionalmente integrados" (Gallardo, 1994ª: 68) y tiende en los casos más dramáticos a la configuración de "sociedades inviables":

"Desagregadas y enfrentadas mediante conflictos armados (guerrilla, narcotráfico, sicarios, ejército, policías militarizadas, etc.) estas sociedades se disuelven en enfrentamientos particularizados (económico-sociales, político-ideológicos, étnico-religiosos, político-sociales, etc.) y tienden a configurarse como sociedades inviables, es decir sociedades en que una existencia humana se torna imposible" (Gallardo, 1994. 69-70).

En estas condiciones objetivas de inviabilidad se expresan, extienden y profundizan condiciones subjetivas de fuerte tendencia fragmentaria que Gallardo llega a identificar como "ensimismamiento insolidario" (Gallardo, 1994<sup>a</sup>: 64):

"Bajo estas condiciones es que se expanden ideologías particulares de consolidación y racionalización de la insolidaridad como lo son el neoliberalismo, la magia del mercado, el Nuevo orden internacional, la retórica antiestatista y las singularizaciones postmodernas, y se revitalizan y multiplican, en el campo religioso, las prácticas sectarias en las cuales la identidad efectiva, histórica, del colectivo mundial y nacional o regional e incluso local de los seres humanos es desplazada y reemplazada por el colectivo eclesial de los elegidos para ser salvos. Consideradas globalmente, las sociedades latinoamericanas se ubican en el polo de la pobreza y a sus desagregaciones históricas añaden hoy tendencialmente las fragmentaciones, insolidaridades y destructividades en último término suicidas de la sensibilidad moral y política de finales de siglo". (Gallardo, 1994<sup>a</sup>: 56)

Estas formas crecientemente extendidas de existencia en los conglomerados sociales en que en diversos grados y de un modo no homogéneo tienden a constituirse las sociedades latinoamericanas son en su objetividad determinante y en su subjetividad fundante, producto de la globalización asimétrica del mercado mundial. Si, atendiendo a la dimensión subjetiva, se considera "el sentimiento de su culpabilidad", que se internaliza y extiende entre las víctimas que llegan a sentir-se culpables de su propia situación y la "interiorización del mundo opulento" (Gallardo, 1994<sup>a</sup>: 64), cuyos valores y estándares de vida son los que deben ser perseguidos por la mayor parte de la humanidad que supuestamente está históricamente rezagada, quedamos colocados en el escenario de imposibilidad radical:

"El desarrollo *para todos los seres humanos* al estilo del "mundo rico" es ambientalmente suicida, económica y políticamente impracticable y moralmente indeseable" (Gallardo, 1994<sup>a</sup>: 65).

Ni la racionalidad técnica, ni la racionalidad estratégica ni la racionalidad práctica, aconsejan esa extensión y maximización masiva de la racionalidad de preferencias, que se ve subjetivamente complementada por la interiorización de su culpabilidad por parte de quienes en ese horizonte ni siquiera llegan a satisfactores vitales mínimos, en términos de una racionalidad de necesidades que permitan colocarlos en el límite de la dignidad de lo humano.

La crítica al mercado no procede centralmente de los nacional o trasnacionalmente integrados en el polo rico de la integración, tampoco de los integrados en el polo pobre en la medida en que se encuentran desagregados y fragmentados en estrategias de sobrevivencia.

La crítica procede de expresiones de "resistencia social" (Gallardo, 1994<sup>a</sup>: 72) desde los sectores populares que, entiende Gallardo, acompañan a los procesos de fragmentación social como reacción frente a los mismos. Esa "resistencia social" es autónoma frente a las determinaciones sistémicas del mercado globalizado, implica un "humanismo pleno" y por tanto "universalismo ético" concreto, "plural por su raíz social y por la especificidad de sus desarrollos y procedimientos", "solidario" y por lo tanto incluyente (Gallardo, 1994a: 72). Pone en juego una racionalidad práctica y una racionalidad estratégica, que desarrolla una crítica en ese proceso de su constitución como "Sujeto", que supone un desplazamiento del mercado de su pretendida condición de tal, con el consecuente sentido de transformación de sus efectos socialmente desagregantes. En última instancia, en el marco de "sociedades inviables" por las determinaciones del mercado mundial, la crítica se ejerce desde la "resistencia social", que sobre la referencia del "Sujeto" y los criterios éticos y estratégicos de su articulación, constituye al "pueblo social" como "pueblo político", que justamente se orienta como "movimiento popular" en el sentido de la "producción de comunidad".

En el análisis de Wim Dierckxsens, los criterios éticos articuladores de la sociedad civil desde los que se ejerce la crítica a la totalización del mercado, se sintetizan en el criterio del "Bien Común" (Dierckxsens, 1998ª: 29-56 y 163-186). Frente a la totalización del mercado, que es la totalización del criterio de la "eficiencia" en términos de la "economía formal", el "Bien Común" no supone la abolición ni del mercado ni de la eficiencia, sino simplemente un control crítico sobre ambos, en términos de una "racionalidad reproductiva". Como el "Bien Común" no se define dentro de los límites de la "racionalidad abstracta mediofin" propia de la "economía formal" y su criterio de la "eficiencia", sino en referencia a una racionalidad concreta en términos de una "economía real", "material", de la "vitalidad de la totalidad", es un criterio que la trasciende y por ello

tiene fuerza teórica para señalar los efectos negativos producto de su totalización, que justamente impide percibir y atender a las necesidades de reproducción de la totalidad, afectándola destructivamente así como al propio sistema.

Se trata entonces de controlar un sistema que por su totalización, tiende a destruir la totalidad y a sí mismo. La crítica encuentra su referencia fundamental en los negativamente afectados por esa totalización. Si se piensa en términos estrictamente económicos, encontramos que hay formas del trabajo productivo desde el punto de vista de la "vitalidad" o de la "racionalidad reproductiva" como el trabajo doméstico y el trabajo voluntario, que en el mercado de trabajo y para el capital no existen como trabajo productivo. Estas expresiones del trabajo productivo, en el mismo proceso en que el capital las niega al no legitimarlas monetariamente a través de la remuneración, en cuanto plusvalor prácticamente total no reconocido las incorpora en su dinámica de acumulación (Dierckxsens, 1998ª: 16-18 y 181).

Allí, en ese trabajo doméstico y voluntario no remunerado y por lo tanto negado como tal por la totalización del sistema, encontramos una perspectiva desde la exclusión para juzgar sobre el sistema. Dierckxsens, enfatiza en particular el papel de los "antiguos excluidos" (Dierckxsens, 1998ª: 148). Entre ellos, además de las "mujeres" que tradicionalmente han sido fuerza del trabajo doméstico no reconocido como trabajo en los términos de la racionalidad del sistema y, por lo tanto excluidas del mismo; incluye también a los "indígenas", de quienes en su emergencia chiapaneca en México considera su reivindicación "una sociedad donde quepan todos(as)", el criterio de racionalidad práctica para la transformación del sistema excluyente producto de la totalización de las relaciones de mercado.

Los "antiguos excluidos", a diferencia de lo que parece acontecer con los "nuevos excluidos" reivindican la inclusión sin exclusiones y por ello son la expresión en términos de racionalidad práctica, de una transformación de las relaciones sociales alternativa al modo en como ellas tienden a consolidarse en el proceso de totalización del mercado, que es excluyente, antiuniversalista y destructivo.

Lograr transformar la exclusión en inclusión sin exclusión de los no excluyentes, no puede realizarse desde las relaciones de mercado cuando las mismas se han totalizado. Se trata entonces de regular al mercado, sometiendo la eficiencia a nivel de las partes al "Bien Común", a nivel de la totalidad. Ello supone una ciudadanía que logra trascender las relaciones de mercado y por las relaciones con la totalidad, regular su funcionamiento, corrigiendo sus efectos excluyentes y destructivos.

Aquí aparece la centralidad de la autonomía en lo que hace referencia a articulación y refozamiento de la sociedad civil que se expresa como ciudadanía y sus relaciones con el mercado:

"Una nueva regulación económica que parta de la ciudadanía requiere una inversión de intereses. La subordinación paulatina del interés privado al Bien Común

invierte también el concepto que se tiene sobre la ciudadanía y el derecho a la vida. En un proyecto de sociedad donde la ciudadanía está por encima de las relaciones de mercado se parte de una totalidad concreta: una comunidad de seres humanos concretos con necesidades concretas. En una sociedad como una totalidad concreta, la ciudadanía se define *a priori* y sin exclusión" (Dierckxsens, 1998ª: 178-179).

Frente a la ciudadanía y los derechos ciudadanos restringidos a los derechos determinados por el mercado y dentro de él, lo que se reivindica teóricamente ante la totalización del mercado y desde la perspectiva ética del Bien Común articuladora de una nueva forma de ciudadanía, es el derecho a la vida.

El derecho a la vida que más que un derecho es la condición de todos los derechos, no puede quedar librado a la lógica del mercado, sino que se consituye en el criterio planetario para regular las relaciones mercantiles. Afirmar el derecho a la vida, eje de la racionalidad reproductiva, supone para los seres humanos afirmar el derecho al trabajo, pues es a través del trabajo productivo que los seres humanos producen y reproducen su vida. Se trata de regular las relaciones mercantiles de manera tal que el derecho al trabajo no sea una expresión retórica, sino el *a priori* en términos de racionalidad práctica de funcionamiento del sistema en términos de racionalidad técnica, para lo cual deben transitarse las vías adecuadas en términos de racionalidad estratégica:

"Los derechos ya no nacen a partir del trabajo intercambiado y dentro de los límites de éste, sino que el trabajo en sí constituye un derecho de todo ciudadano, como derecho a la vida. Partir de la ciudadanía y el derecho a la vida constituyen el principal frente para reivindicar una alternativa al neoliberalismo, al cual conglomera a incluidos y excluidos por igual" (Dierckxsens, 1998<sup>a</sup>: 179).

Desde esa reivindicación universalista concreta del derecho al trabajo como derecho a la vida frente a un mercado totalizado que niega ese derecho a una mayoría creciente de la humanidad a la que excluye de la ciudadanía, es que la ciudadanía se afirma autónomamente sobre una suerte de nuevo contrato social en relación a ese mercado, procede a su crítica y a su regulación para que la vida humana sin exclusiones sea posible.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

Una vez culminadas la investigación y la exposición analítica de la misma, es posible proceder a una evaluación en torno al cumplimiento de los objetivos que ella se propuso.

Se ha constatado que la ampliación de la sociedad civil es un tema relevante en los análisis que los cientistas sociales, que articulados al menos hasta inicios de la década de los noventa en CF y hasta fines de la misma en CD, han desplegado desde el comienzo de los ochenta hasta el fin de siglo.

Puede estimarse en primer lugar, qué es lo que en esos análisis se entiende por ampliación de la sociedad civil.

"Ampliación" en cuanto sugiere "extensión", implica un cambio de carácter cuantitativo. En cambio, si es pensada en el sentido de una sociedad civil que sea más amplia, como cuando decimos "seamos más amplios", allí se introduce un matiz de significado por el que la extensión sin dejar fuera el acento cuantitativo, introduce el acento cualitativo y remite a la inclusión de diversidad, pluralidad o diferencia. Es en este segundo énfasis, que "ampliación" remite al interés puesto en la sociedad civil por parte de los cientistas sociales considerados.

No obstante, en el curso de la exposición se ha utilizado frecuentemente "reforzamiento" en lugar de "ampliación". "Reforzamiento" puede ser equivalente a "ampliación", como por ejemplo, cuando se habla de reforzar un grupo de trabajo, lo que se hace es ampliar el número de sus integrantes. Pero el "reforzamiento" como "ampliación" en el sentido de extensión, sea meramente cuantitativa o también cualititativa, puede implicar mayor laxitud vincular.

Hipotéticamente el llamado a la ampliación o reforzamiento de la sociedad civil, ni en su empirie históricamente dada en América Latina en las dos últimas décadas del siglo XX, ni en el discurso analítico que da cuenta de esa empirie y se articula críticamente con ella, apunta a una extensión que implique debilitamiento vincular. Si así fuera, el llamado a "reforzar", resultaría paradójicamente de un efecto debilitador sobre la sociedad civil.

"Reforzamiento" supone entonces también un fortalecimiento de los procesos de articulación y de la articulación misma, lo que implica complementación entre criterios sustantivos y criterios procedimentales propios del ámbito de la racionalidad práctica, de manera tal que la mayor extensión no implica ya eventual debilidad sino fortalecimiento. En ese sentido es posible pensar en el extremo teórico, como lo hace Dierckxsens a través de la expresión "ciudadanía-mundo", en una sociedad civil planetaria inclusiva de la diversidad, que sea capaz de reformular las relaciones sociales sobre el criterio de la posibilidad de satisfacción de necesidades de todos sin exclusiones. En ese sentido, tanto "ampliación" como

"reforzamiento" implican la idea de "transformación", la cual parece no estar ausente ni en el proceso real en la empirie social en América Latina, ni en el discurso teórico de los analistas sociales que ha sido relevado.

Se debe tomar nota respecto a que ampliación o reforzamiento de la sociedad civil en las expresiones consideradas del debate latinoamericano, implica transformación de la misma, ello da cuenta de suyo de su relación con las tradiciones relevantes en lo que se refiere a la visión o concepción de la sociedad civil. Hay continuidad, pero fundamentalmente ruptura, y hay ruptura porque hay continuidad.

Lo que hay de ruptura y en este sentido de novedad en lo referente al llamado a la ampliación de la sociedad civil en América Latina en las dos últimas décadas del siglo XX y, en particular, en las expresiones del pensamiento teórico sobre la misma que se han considerado, implica algún grado de novedad respecto de la concepción de la sociedad civil.

Esta ruptura y esta novedad eventual tienen directa relación con necesidades socialmente experimentadas de democratización, sea frente al autoritarismo de estado, sea frente al totalitarismo de mercado, sea frente a articulaciones de ambos. La sociedad civil, de alguna manera mediadora entre el estado y el mercado y en buena medida por ellos determinada en términos de racionalidad política y económica institucionalizadas, parece autoconcebirse y autoconstruirse como el espacio de lo social con potencial instituyente en términos de racionalidad práctica, capaz de acotar y eventualmente transformar en términos democratizadores esos espacios institucionales con el concurso mayor o menor de una sociedad política, también acotada o transformada por esa fuerza instituyente. El pensamiento crítico apunta a dar cuenta teóricamente de esa novedad y a evaluar sus sentidos y posibilidades.

Ruptura con las expresiones clásicas del contractualismo, con Hobbes, Locke y Rousseau. Ruptura con Hobbes y el principio regulador hobbesiano, porque los miembros de la sociedad civil quedan reducidos, pacto mediante, a la condición de súbditos de un soberano que no ha pactado. Ruptura con Locke y el principio regulador lockeano, porque la sociedad civil queda reducida a una sociedad de propietarios. Ruptura con Rousseau y el principio regulador rousseauniano, porque en la sociedad civil en la cual los individuos en cuanto miembros del soberano se transforman en ciudadanos, constituyéndose teóricamente iguales frente a las leyes que son expresión de su voluntad general y soberana, se consolidan como realmente desiguales, porque las leyes resultan ser solamente útiles para quienes algo tienen.

Ruptura con el modelo hegeliano-marxiano porque reduce la sociedad civil a la condición de ámbito de lo privado y, en Marx, a momento de la estructura. En definitiva en ese modelo, sociedad civil es bürgerliche Gesellschaft, sociedad burguesa, sociedad burguesa bien ordenada o sociedad burguesamente bien ordenada, que expresa una estructura de clases y una lucha de clases como el mecanismo necesario de su articulación.

Relativa continuidad con el modelo gramsciano, porque desplaza la sociedad civil al momento superestructural de lo socio-cultural, rescatando en la frontera entre lo privado y lo público no-estatal la dimensión de la cultura popular y de las organizaciones populares, en procesos de constitución de bloques históricos en la lucha por la hegemonía, que suponen un acento historicista revalorizador de la praxis social frente a la inflexión estructuralista-economicista de la ortodoxia marxista y su concepción leninista de partido político como eje y vanguardia de una unívoca praxis política.

Respecto de la tradición contractualista hay ruptura con Hobbes y el modelo hobbesiano de un modo específico. Como señala Lechner, el Leviatán frente al que hay que reaccionar en América Latina no es el estado de bienestar keynesiano sino el estado autoritario. El estado autoritario en sus expresiones burocráticoautoritarias instaladas a partir de la década de los setenta, promete orden y seguridad frente al caos, pero ese orden autoritario garantiza la vida de los súbditos, sacrificando discrecional y arbitrariamente todas aquellas vidas que entiende necesario sacrificar. Todas las vidas están aseguradas por un orden arbitrario que las amenaza con una fuerte inseguridad: la seguridad de todos depende de que nadie se sienta seguro. Y nadie se puede sentir seguro cuando el soberano con su arbitrariedad y discrecionalidad producto de serlo por la pura imposición de la fuerza, ha sustituido la finalidad de la conservación de la vida por la de la conservación del orden, aún en contra de la vida. La ruptura con esta encarnación sui generis del modelo hobbesiano, se explica desde una sociedad civil que en su identidad negada en términos de autonomía, queda sometida a un poder arbitrario en condición de súbdito desde la cual carece de poder para reclamar contra la amenaza de la vida.

La ruptura con un modelo, que como el de Locke reduce a la sociedad civil a la asociación de los propietarios privados, encuentra en América Latina razones propias.

En las tradiciones culturales de la población indígena que es mayoritaria en muchas de las sociedades latinoamericanas, la idea de comunidad se impone a la idea de individuo, el individuo tiene su identidad en la comunidad. El ser humano en comunidad pertenece a la tierra o la tierra pertenece a la comunidad, en lugar de ser la tierra una propiedad del ser humano como individuo en razón de su trabajo.

Esta idea de comunidad recuerda Lechner, aún desprendida de sus referencias indígenas más explícitas y eventualmente más recostada sobre la tradición cristiana y la referencia rousseauniana, opera como deseo de comunidad en el imaginario latinoamericano. Probablemente no es un elemento del campo cultural proclive al florecimiento del individualismo que se expresa en el modelo liberal originariamente articulado por John Locke. El deseo de comunidad que puede ser funcional a una cultura democrática, parece al mismo tiempo permitir discernir democratismo de liberalismo.

Esta referencia a la comunidad desde sus específicas raíces culturales, que está presente en el imaginario social latinoamericano y que se expresa también con

centralidad en el pensamiento teórico-crítico con distintos acentos (Lechner y Gallardo, por ejemplo), marca un rumbo interesante en la perspectiva de la demo-cratización efectiva de las sociedades latinoamericanas, así como también en los desarrollos del pensamiento teórico crítico en la región, que al discernir democracia de liberalismo desde una referencia a la comunidad según sus expresiones probablemente híbridas en América Latina, puede eventualmente participar con insumos propios en el actual debate entre libertarios y comunitaristas.

En América Latina la pretendida universalidad del derecho de propiedad no se ha visto de hecho acompañada por la universalidad de los propietarios, sino que más bien se asiste a una creciente polarización entre una minoría que acumula propiedad y una mayoría que carece de ella. Una sociedad civil de propietarios libres e iguales es aparentemente buena para ellos, pero es vivida como exclusión y discriminación por las mayorías sociales, que pueden llegar a articularse como sociedad civil sobre ejes alternativos o en alguna forma críticos a la totalización excluyente de la lógica de la propiedad privada.

La transformación de los propietarios en consumidores en el nuevo horizonte del consumo que se amplía al menos de un modo segmentado por la extensión del crédito, acompañada por la transformación de los individuos, las familias y pequeños colectivos en empresas, parece ser una exitosa transfiguración del modelo. Si bien no todos pueden ser propietarios de los medios de producción, aparentemente todos pueden ser consumidores y todos pueden ser empresas y empresarios. La promesa del mayor y mejor consumo, se proyecta en una sociedad de consumidores que se revela más amplia que la sociedad de propietarios. La universalización de la condición de empresarios, coloca a todos sin distinción en una relación de igualdad en la competencia en el mercado. La mirada crítica, rápidamente puede poner al descubierto la profunda desigualdad del consumo que para grandes mayorías se da en el límite de la sobrevivencia sin dignidad, al mismo tiempo que registrar que la articulación por el consumo es más fragmentante que cohesionante, pues potencia las estrategias individuales por sobre las estrategias colectivas de integración y por lo tanto contra ellas.

La internalización universalizada del imaginario empresarial refuerza esas estrategias fragmentantes y competitivas. Frente a ella, la mirada crítica puede señalar que este imaginario, bajo su pretensión de igualdad y universalidad, es de efectos reales anti-igualitarios y anti-universalistas, desde que quien no compite como empresario, está excluido y por lo tanto, en la mejor hipótesis, condenado a sobrevivir en los borrosos límites de la frontera de la dignidad.

Dentro de los modelos contractualistas, el de matriz rousseauniana parece ser el de mayor recibo. Como fue señalado, hay ruptura con él, en cuanto la igual condición de la ciudadanía en un orden en el cual los ciudadanos en tanto súbditos obedecen la ley que ellos mismos han contribuido a formular como miembros del

soberano, encubre y legitima la reproducción de una realidad social signada por fuertes desigualdades. Hay continuidad por su referencia al pueblo como lugar de la soberanía, así como por el acento puesto en la comunidad y también por la superioridad que la identidad del ciudadano tiene frente a la del propietario y la del súbdito en términos de autonomía y universalidad. Recuérdese que en escenarios teóricos diferentes, frente a los excesos del mercado, explícitamente tanto Lechner como Dierckxsens, apelan a la construcción de ciudadanía. El problema crítico es, desde dónde se construye la ciudadanía y de qué manera se articula la igualdad ciudadana con las diferencias sociales de diversa naturaleza (económicas, de género, étnicas), de manera tal que la igualdad ciudadana permita la expresión de las diferencias sin el ocultamiento, la justificación o la reproducción de las asimetrías. Aquí queda abierta otra línea de investigación para el pensamiento crítico, relativa a la construcción de ciudadanía. La exposición de la investigación muestra, desde posiciones que entienden su construcción a partir de una instancia trascendental al sistema, identificada como el sujeto en relación a la totalidad (Hinkelammert y CD), hasta aquellas que al valorar la modernización sustantiva como fundamento de una nueva cultura democrática, parecen estimar a la socialización por el mercado y por lo tanto al sistema mismo en su racionalidad básica, como el lugar generador de la nueva ciudadanía (Brunner).

Hay continuidad con el modelo de inspiración rousseauniana también, en cuanto es el referente contractualista del orden democrático. El orden democrático y la construcción del mismo suponen teóricamente un pacto democrático. Lechner desarrolla en ese sentido el criterio procedimental de la ruptura pactada. Dierckxsens piensa en un nuevo contrato social planetario en que las relaciones sociales se definan a priori en su relación con el mercado. En cualquiera de los dos registros, uno de CF y el otro de CD, se esboza un modelo teórico procedimental de sentido revolucionario por lo que supone de pasar de un orden dado a otro alternativo, aunque sin incluir la violencia revolucionaria. En ambos registros, la base social del nuevo pacto fundante, radica en una sociedad civil transformada en términos de una sustantividad y procedimentalidad democrática. Ello hace pensar en la democracia como horizonte de un orden alternativo y en la democratización como la articulación sustantivo-procedimental, que en referencia a ese referente trascendental de un orden de plenitud democrática, que es un orden en el que todos pueden vivir, es desde la sociedad civil autoinstituyente y a través de mediaciones institucionales instituidas desde esa fuerza instituyente, el nuevo imaginario del cambio social que parece haber desplazado al imaginario revolucionario en sus términos de los años sesenta.

Este imaginario democrático que muy visiblemente parece sustituir al imaginario revolucionario o que constituye una transformación revolucionaria del tradicional imaginario revolucionario, requiere una nueva teoría del cambio social.

Sin esa teoría del cambio social, se corre el riesgo de que solamente quede una retórica democratizadora que al modo de la retórica revolucionaria prometa mundos mejores sin poder producirlos y, al mismo tiempo, al divorciarse la democratización del cambio social efectivo, democratización y democracia pasen a ser funcionales a la conservación y reproducción de las relaciones sociales sistémicamente determinadas y fuertemente asimétricas.

Helio Gallardo marca aquí posiciones que lo singularizan. Cuando piensa en teoría del cambio social, teoría política y teoría democrática, lo hace en los términos de una teoría radical que remite a raíces sociales desde los socialmente oprimidos. En las condiciones de globalización inducida y asimétrica, legitima en terminos de racionalidad práctico-estratégica la revolución, así como también la violencia revolucionaria. A diferencia de Lechner de CF y Dierckxsens de CD, que piensan explícitamente en términos de un nuevo pacto social como condición teórica de transformación democrática en la construcción de un orden democrático, Gallardo en una afirmación de radicalidad instituyente desde lo social, al afirmar la producción de autonomías las discierne críticamente de todo pacto social, por lo que el mismo puede suponer en términos de consolidación como totalización de lo socialmente instituido<sup>65</sup>.

No obstante las diferencias y oposiciones están a la vista y deben ser elaboradas, el pensamiento crítico en América Latina, en particular en las expresiones aquí consideradas, converge en un debate que produce aportes a una teoría de la sociedad civil, a una teoría del cambio social, a una teoría política y a una teoría democrática, que parecen no lograr aún desarrollo, fuerza teórica y sistematización suficientes. El trabajo en esas direcciones es por tanto un desafío vigente que indica interesantes y polémicos caminos a recorrer.

El rechazo unánime del modelo hobbesiano, más si se quiere en su histórica deformación latinoamericana que en su versión estrictamente teórica, el rechazo prácticamente unánime del paradigma liberal de universalismo restrictivo de Locke, la aceptación crítica y con reservas del modelo rousseauniano, en relación a los escenarios históricos de referencia de estas expresiones del pensamiento crítico en Latinoamérica, dan cuenta del sentido de las que podría llamarse su propuesta *neocontractualista* cuando la misma existe y su propuesta *no-contractualista*66, así como hipotetizar

66 Entiendo que es más prudente identificar la posición de Gallardo como *no- contractualista* que como *anti-contractualista*. En su visión la construcción de autonomías no tiene al pacto social como su referencia central, ni positiva, ni negativa.

<sup>«</sup>La política con contenido popular debe tener como referencia la producción y autoproducción de autonomías. «Autonomía» no es independencia, sino crecimiento desde lo propio (raíces, antecedentes, memoria de lucha, formas orgánicas, utopía) con otros, para otros (sociabilidad fundamental). Las autonomías no constituyen un nuevo pacto social, sino redes sociales, tejido social en permanente diálogo y fluidez. Un pacto social reifica instituciones. El tejido social se expresa mediante relaciones permanentemente revisadas y se condensa en instituciones transitorias que potencian su propia crítica y su transformación historizada por su vinculación con las necesidades humanas y sociales» (Gallardo, 1996 b: 25).

acerca de sus eventuales relaciones con ese *revival* del contractualismo clásico, hoy identificado como "neocontractualismo". Este abordaje hipotético que se puede estimar interesante y pertinente de desarrollo, ha quedado fuera de esta investigación, por lo que queda también fuera de esta evaluación.

Ruptura con Hegel por el acotamiento de la sociedad civil a la esfera de la moralidad y a lo privado, a favor de la remisión de la eticidad y lo público a la esfera del estado. Ruptura con Hegel porque la sociedad civil queda contenida y realizada en la totalización del estado y subordinada a su razón. Ruptura con Hegel porque en él, en términos especialmente fuertes de una filosofía de la historia, se asiste a la legitimación ética del estado o legitimación de un estado ético, que resulta ser expresión del sentido necesario de la historia y en ninguna forma del esfuerzo autónomo instituyente de los seres humanos socialmente articulados. Un sentido legitimador en el que la ética se articula en el marco de una filosofía de la historia presidida por la idea de necesidad, no obstante su pretensión de modernidad, es un sentido premoderno secularizado. El ontologismo del sistema hegeliano distorsiona su aparente historicismo, y el aparente protagonismo de los agentes humanos empíricos y concretos, no es más que la anécdota tras la cual se expresa el protagonismo efectivo del pretendidamente verdadero sujeto de la historia, el espíritu absoluto.

Con Marx y el marxismo también hay ruptura en cuanto se percibe allí una trasposición en nueva clave de la misma necesidad que preside a la filosofía de la historia hegeliana, de manera tal que las articulaciones de lo social se explican por una pura objetividad estructural, determinante en última instancia de las expresiones de la subjetividad, las cuales en términos de relevancia estructural son tantas como clases objetivamente determinadas y por lo tanto internamente constituidas por una fuerte homogeneidad. La sociedad civil es producto de las determinaciones del mercado, se reduce a ser sociedad burguesa y en ella anidan las contradicciones que determinarán su necesaria transformación revolucionaria en una sociedad sin dominación. Esta lectura determinista de Marx que da base a la ortodoxia. es objeto de rechazo por parte de todas las posiciones analizadas. En esta lectura, en cuanto el marxismo parece ser una filosofía de la historia presidida por la necesidad, no deja lugar para la ética. A lo sumo una ética al modo de los antiguos de aceptación de la necesidad, que para el proletariado al asumir su destino manifiesto, en lugar de expresarse como heroísmo trágico, lo hace como un optimismo histórico sui generis, en cuanto el estructuralismo desplaza al historicismo.

No obstante hay otra lectura de Marx, la desarrollada por Hinkelammert, en la que ese pensamiento en vez de ser interpretado en términos del sentido necesario en la línea de una filosofía de la historia, es interpretado en términos de una racionalidad que apela al realismo como construcción de lo posible, camino que si puede ser transitado debe serlo, como alternativa a las tendencias estructuralmente

dominantes en la medida en que ellas amenazan con imposibilidad. En esta lectura, en cuanto no hay tal necesidad, sino lo posible como alternativa a lo imposible, se hace un lugar para la ética que, siendo una ética necesaria no es sin embargo inevitable ni es una ética de la necesidad en el sentido antiguo. En ella se trata de no resignarse frente a las tendencias que implican imposibilidad estructural, enfrentarlas heróicamente pero con la perspectiva optimista de poder realizar sociedades posibles en la expresión de un registro alternativo del optimismo histórico. Esta perspectiva asumida por CD, es explicitamente asumida también por Lechner de CF en su fundamentación teórica de construcción de un orden democrático, en la cual remite a los planteamientos de Hinkelammert en este sentido. El énfasis puesto por Moulian en la expectativa de reformulación de un *ethos historicista* si bien no se pronuncia explícitamente a favor de esta lectura alternativa de Marx, en cuanto sí lo hace en contra de la lectura de la ortodoxia marxista, es cuando menos convergente con ella.

Que la sociedad civil sea ámbito de las relaciones privadas, mercantiles y un momento de la estructura como sostiene Marx siguiendo a Hegel, describe la sociedad en cuanto sociedad de mercado.

La sociedad de mercado y su lógica de articulación y ampliación, parece ser solamente celebrada por Brunner cuyo pensamiento crítico es de compromiso con la modernidad, en cuanto la socialización por el mercado provee una modernización sustantiva y tal cosa parece conveniente en términos de racionalidad técnica y práctica, para sociedades como las latinoamericanas en que la modernización parece ser insuficiente y meramente adjetiva. Una modernización insuficiente parece derivar en un retraso de modernidad. No se trata de que Brunner reduzca la sociedad civil a sociedad de mercado. Pero encuentra en esta, la matriz de sentido para la sociedad civil en términos de realización de la modernidad. Y la modernidad implica superioridad económica, social, política, cultural frente a toda forma de premodernidad y por lo tanto en la medida en que pueda ser realizada, debe serlo.

Al interior de CF Lechner acepta en principio la caracterización marxiana de la sociedad civil, pero frente a su pluralidad apuesta al estado como momento de la unidad y a la ciudadanía como figura de la igualdad.

Al interior de CD, la caracterización de la sociedad civil en Marx también es aceptada como aquella que describe la empirie de la sociedad burguesa en cuanto tal, siendo críticamente rechazada por la misma razón: la sociedad burguesa configura un orden heterónomo y excluyente, signado en consecuencia por profundas situaciones de desigualdad e injusticia, un orden que no debe ser aceptado, no solamente porque no es axiológicamente deseable, sino porque no es racionalmente posible. La sociedad civil que se constituye por reacción o por rebelión, como señala Gallardo, lo es ante su figura dominante como sociedad burguesamente bien ordenada.

La relación con la visión gramsciana no es explicitada en todos los casos. Sin embargo por las razones arriba señaladas, puede presumirse que es básicamente una relación de continuidad. No obstante puede discutirse que para todas las visiones de pensamiento crítico examinadas, la construcción de hegemonía sea el horizonte de sentido de la activación, articulación y ampliación de la sociedad civil y que se trate de una articulación de clases sociales, en última instancia en los términos del análisis marxista.

Tal vez en estas visiones, de modo diverso, la hegemonía sea un momento significativo en términos de la racionalidad estratégica, frente a un horizonte de sentido fundante en términos de racionalidad práctica que es conceptualizado de manera también diversa por los distintos análisis presentados. Aparentemente en ellas, sin por ello haber llegado a una declaración de muerte o de ausencia de las clases, cuyas articulaciones son en última instancia las que hacen a la construcción de un bloque histórico que lucha por la hegemonía en el modelo gramsciano, parece hacerse mayor lugar a otras determinaciones de lo social, que exceden el análisis marxista de clases.

En todo caso, la relación con las tradiciones relevantes del pensamiento sobre la sociedad civil como el debate sobre la misma, está fuertemente marcado por los procesos ocurridos en América Latina en su relación con procesos mundiales en las últimas décadas, entre las cuales cuentan especialmente las dos últimas del siglo XX, en las que se inscribe la producción del pensamiento analizado. La investigación y su exposición lo han puesto de manifiesto insistentemente. El desarrollismo de los cincuenta y los sesenta, allí en donde generó un estado desarrollado, dio lugar a una sociedad civil amplia. Pero no solamente era el estado frente a la sociedad civil el centro del debate de las disciplinas sociales, sino que la ampliación de esta última parecía fuertemente determinada y posibilitada por el intervencionismo de aquél. El fracaso del desarollismo, coloca en el centro del debate la cuestión de la revolución que tiene su momento más alto en los inicios de la década de los sesenta con el triunfo y ascenso de la revolución cubana. Este imaginario social, político y teórico de eje revolucionario en América Latina se ve truncado por la instalación de las dictaduras de seguridad nacional con epicentro en los primeros años de la década de los setenta, quebrando aparentemente de manera irreversible con la crisis del sandinismo que había accedido al poder en Nicaragua en 1979 y el colapso del socialismo histórico objetivado con la caída del muro de Berlín en 1989. Las apelaciones políticas y los análisis teóricos referidos al pueblo y a la clase revolucionaria, que habían desplazado el protagonismo del estado y su intervención desarrollista por el de estas expresiones de lo social y su intervención revolucionaria, entran entonces a su vez en crisis.

Al fracaso del estado desarrollista, vienen a sumarse los excesos del estado autoritario que impone las reformas estructurales capitalistas por la violencia y

que generando en algún caso, como el chileno durante algún lapso, índices alentadores en el nivel de la macroeconomía, no logra correlativamente legitimarse al reproducir y profundizar la polarización social, sobredeterminando su ilegitimidad fundante. Es así, que en el marco del autoritarismo, el imaginario revolucionario comienza a ser desplazado por el imaginario democrático, en el que la democratización y la democracia se legitiman socialmente ante una revolución imposible y un autoritarismo indeseable.

En el curso de la articulación del nuevo imaginario democrático es que, entre los extremos políticamente polarizados del pueblo revolucionario en crisis de disolución y el estado autoritario en crisis de legitimidad, se abre camino la sociedad civil como lugar fundamental, aunque no exclusivo, en la construcción democrática de la democracia.

La confrontación teórica del pensamiento crítico con el estado autoritario es unánime. La confrontación con la idea de clase revolucionaria en el sentido de la ortodoxia marxista, también. Ello no significa que necesariamente deje totalmente fuera de lugar el concepto de clase social y el de lucha de clases. Hinkelammert, por ejemplo, llega a hacer referencia a una lucha de clases desde arriba, desde la burguesía, frente a cuyo despliegue lo que puede observarse como respuesta de los sectores afectados es más bien resistencia que lucha, con manifestaciones más de carácter simbólico y en nombre de la dignidad, que de carácter político y en nombre de una fuerza aparentemente inexistente.

La cuestión teórica de las clases sociales y de la lucha de clases, no parece un capítulo que deba ser cerrado por parte del pensamiento crítico, sino reelaborado y actualizado a la luz de los nuevos procesos y conceptos. Es parte inevitable de una teoría del cambio social.

En cuanto a la relación con el concepto de pueblo es más matizada. Quienes aún utilizan el concepto lo hacen, como Moulian y Gallardo pensando en un sujeto popular a ser construido en el propio desarrollo del tejido social, sin ser presupuesto como la expresión de ninguna determinación estructural; o, como Gallardo, en cuanto pueblo social, pueblo político y movimiento popular, que son determinaciones analíticamente más complejas que aquello que tácitamente se supone en el discurso tradicional, tanto político como del análisis social, como contenido de la palabra "pueblo".

"Sujetos", con lo que el concepto implica en términos de autonomía y de eventual trascendencia al sistema, "actores" con lo que sugiere de diversidad, autonomía relativa y definición intrasistémica, "movimientos" por lo que dice de articulación dinámica instituyente y "ciudadanía" en lo que supone de igualdad en la diversidad en tensión con lo que puede suponer de convalidación de las asimetrías, son categorías que tienen que ver con un nuevo escenario histórico-teórico posrevolucionario y luego posautoritario. Se ha roto con el relato de la revolución necesaria a cargo de un

sujeto histórico, que paradójicamente estaba estructuralmente determinado. Aún en el caso de quienes como Gallardo piensan en una revolución necesaria, aclaran que ello no quiere decir que sea inevitable, ni determinan ningún sujeto teleológicamente predeterminado que habrá de realizarla.

La mayor presencia de categorías de análisis como "actores", "sujetos" y "ciudadanía", más usuales en las dos últimas décadas del siglo XX, frente a las de "pueblo" y "clase social", tienen que ver probablemente con cierta necesidad de pluralidad en el orden de la cultura política democrática, que con esas nuevas categorías quiebra las determinaciones y homogeneizaciones producidas por lo estatal-nacional y lo económico-estructural, que eventualmente bloquean tanto la realización de las articulaciones sociales en curso de formulación, como la comprensión teórica de esos espacios emergentes e instituyentes de lo real social.

En el juego de lenguaje que se articula en las dos últimas décadas del siglo XX, "sociedad civil" en ruptura y continuidad con los sentidos clásicos, parece haberse convertido en un proceso de autoconstitución y autodesignación desde la sociedad, en el referente conceptual que permite articular en su interior, aunque de modo resignificado, identificaciones más tradicionales como pueblo y clases, con identidades más actuales como sujetos, movimientos, actores y ciudadanía. Tanto en el discurso práctico desde la sociedad civil como en el discurso teórico acerca de ella, se pueden registrar variantes en la concepción de la sociedad civil según el acento relativo que a su interior tienen cada uno de los registros identitarios indicados.

La ampliación de la sociedad civil que parece ser transformación de la misma, es un proceso en curso. El desafío para el pensamiento teórico es explicar esa transformación, y para el pensamiento teórico en cuanto pensamiento crítico, evaluarla en sus orientaciones empíricamente constatables y teóricamente plausibles. Las formulaciones de pensamiento crítico analizadas, parecen cumplir con esas exigencias.

La explicación pasa fundamentalmente por los efectos socialmente desintegradores del estado como estado autoritario y del mercado como mercado totalizado, o de la articulación de ambos. Frente a esos efectos desintegradores la sociedad reacciona, resiste, se rebela autonistituyéndose como sociedad civil que propende a la integración social democratizadora o democratización social integradora.

En la evaluación se han registrado diversas combinaciones. Teniendo en cuenta la presencia (CD) o ausencia (CF) de una condición trascendental en el pensamiento crítico examinado, es posible evaluar el sentido y alcance que tiene en cada una de sus formulaciones el diferente acento puesto en el pueblo, las clases, el sujeto, los actores, los movimientos y la ciudadanía.

La evaluación teórico-crítica de la sociedad civil y su ampliación se produce

en referencia a procesos de democratización. La democratización supone transformar las relaciones con el estado y con el mercado, así como con la sociedad política, que cumple un papel tradicional de mediación de los intereses sociales frente a esas instancias institucionales.

Transformar las relaciones con la sociedad política, el estado y el mercado, implica transformar esas realidades institucionales.

La exposición de la investigación ha mostrado que la ampliación de la sociedad civil, lleva a que la sociedad política tienda a hacerse más social, como alternativa a su aparente pérdida de legitimidad en cuanto parece llegar al extremo de no representar intereses y demandas emergentes de la sociedad, y en tanto se degrada como espacio de corrupción y de transacción de privilegios. De esta manera la sociedad civil, según algunos se hace más política, según otros hace política de un modo nuevo que tiene el efecto de transformar el espacio y el escenario político tradicional. En CF el llamado a la ampliación de la sociedad civil, parece acompañarse por un llamado a la ampliación de la sociedad política y a la construcción de ciudadanía en la especificidad de su registro político; de esa manera parece aportarse a aventar los peligros de la ingobernabilidad y la deriva histórica. En CD la ampliación de la sociedad civil apunta a una fuerte transformación de la sociedad política y de las estructuras y formas tradicionales de hacer política, en una apuesta mayor a los movimientos que sobre la referencia del sujeto construyen nuevas expresiones de ciudadanía; tal parece ser una contribución significativa en la perspectiva de neutralizar las amenazas de imposibilidad sistémica.

Frente al estado autoritario, policial o mínimo, el pensamiento crítico levanta la idea de un estado social, solidario o democrático. No es pensado como un estado sobreprotector, que construya desde su propia lógica a la sociedad civil. Tampoco es un estado, como el que se rechaza, que se oriente a proteger al mercado de las demandas de la sociedad, aún concediendo o reforzando la desintegración de la misma. Es un estado, que al ser reformulado desde la activación instituyente de la sociedad civil que busca su autointegración, llegando a pretender, con matices, reformular las relaciones sociales, habrá de amparar a la sociedad de los efectos negativos del mercado; pero en lugar de construirla dede su lógica, él parece resultar reformulado desde la lógica instituyente de aquella. La forma de fortalecer un estado social, democrático o solidario, recordando la hegeliana astucia de la razón a que en algún momento se refiere Lechner, es fortaleciendo a la sociedad civil en un sentido alternativo a su reducción y eventual desnaturalización como sociedad de mercado.

Frente al mercado, la visión crítica oscila entre la preocupación por la política y especialmente por la política democrática por un lado y una preocupación por la posibilidad misma de vivir, por otro.

El primer orden de preocupaciones en el marco de una socialización por el

mercado demasiado fuerte, es la preocupación central de CF, al interior de la cual se encuentran posiciones matizadas. Para la posición más proclive a la socialización por el mercado, la de Brunner, en cuanto matriz de modernización sustantiva, ampliar la sociedad civil es el imperativo número uno de la modernidad cuyo cumplimiento permitirá optimizar el pluralismo de la nueva cultura democrática. Tal vez en el otro extremo de CF, Moulian se pronuncia por una redemocratización como producto de una repolitización que sea expresión de una rehistorización. Ello supone un fuerte distanciamiento respecto de la socialización por el mercado en razón de sus efectos de desagregación social, y la articulación crítica con la reformulación actualizada de un *ethos* politicista desde la capacidad instituyente de la sociedad misma. Entre las dos visiones de CF que pueden suponerse plausiblemente como extremas, la posición del Lechner reivindica modernización con modernidad, lo cual supone el adecuado ejercicio de la razón de estado que mantenga dentro de límites convenientes a la integración social democratizadora, a la tendencia expansiva del mercado.

El segundo orden de preocupaciones, frente a la totalización del mercado y a la ideología del mercado total, es más propia de CD. De lo que fundamentalmente se trata, no es de la eliminación del mercado, sino del sometimiento de su racionalidad del cálculo, la ganancia y la competencia en función de los intereses privados, al criterio de la racionalidad reproductiva en función de la totalidad o el bien común. En CF, Brunner pensaba el nuevo orden democrático como aquél en el cual convivir es posible. Sin minimizar la consideración de la convivencia, sino de alguna manera como criterio para evaluar críticamente a los criterios de convivencia y a la convivencia misma, CD en su conjunto se pregunta centralmente por la posibilidad de vivir para todos, en el sentido de cada uno sin exclusión. Lechner es en buena medida convergente cuando piensa el orden democrático como aquél en el que todos pueden vivir. En definitiva es posición explícita de CD, probablemente compartida por CF más allá de los matices de las posiciones de los distintos investigadores, que es imposible vivir para las sociedades contemporáneas sin mercado o con un mercado totalizado. La vía de solución a la totalización del mercado que tiende a consolidarse pasa por la recuperación de la política como arte de lo posible, desde la referencia y orientación práctico-estratégico-técnica de los negativamente afectados por dicha totalización. La insurrección de la sociedad civil frente a la totalización del mercado que la construye/destruye al formularla como sociedad burguesamente bien ordenada, al tiempo que implica transformación de la sociedad civil, supone también discernimiento e intervención de la lógica del mercado desde los criterios de la racionalidad reproductiva que en nombre de la totalidad transforman su destructividad y promoción de sociedades imposibles, en reproductividad y construcción de sociedades posibles.

Los distintos señalamientos críticos sobre la articulación de la sociedad civil

con la sociedad política, el estado y el mercado, que pueden distinguirse y se han distinguido analíticamente, aunque hacen parte de un proceso en buena medida único y complejo de articulación, no obstante su pertinencia y plausibilidad, seguramente no agotan una problemática teórico-práctica que sigue mereciendo el interés de los diferentes actores sociales y políticos, como del pensamiento teórico que en los mismos puede encontrar insumos para nuevos desarrollos.

Tal vez un aporte especialmente significativo que surge de la investigación y de su exposición, está dado por la explicitación del papel que la ética cumple en las expresiones de pensamiento crítico consideradas, en relación a los problemas de articulación y ampliación de la sociedad civil.

En este aspecto, la investigación muestra, que en relación a la economía entendida como racionalidad técnica y a la política caracterizada como racionalidad estratégica, la ética identificada como racionalidad práctica no puede ser hoy reducida a ser la cereza que decora la torta.

La ética o racionalidad práctica, o si se quiere hablar weberianamente, la racionalidad con arreglo a valores, no es un *plus* inesencial cuya presencia sea irrelevante en el desempeño de los otros niveles de racionalidad. Por el contrario, en la medida en que se ha argumentado, siguiendo especialmente a Hinkelammert, que solamente se debe lo que se puede y que lo que no se puede no se debe; resulta que posibilidades en términos de racionalidad técnica o estratégica marcan el campo de lo posible para la racionalidad práctica, pero ésta última al indicar un deber ser como la alternativa a un no poder ser, proporciona un criterio fundante para las otras expresiones de la racionalidad, que permite impedir o rectificar los efectos eventualmente destructivos que las mismas producen cuando operan fuera del control de dicha razón práctica.

Frente a la tesis aparentemente dominante, que entiende no pertinente la ingerencia de la razón práctica en los niveles de la racionalidad técnica y la racionalidad estratégica, aquí parece mostrarse como no pertinente en términos de estricta racionalidad, un despliegue de las racionalidades técnica y estratégica, fuera del control de la razón práctica. De esta manera el lugar de la ética en el pensamiento crítico en América Latina, al menos en algunas de sus expresiones, no se explica solamente por la declinación o colapso de la filosofía de la historia como fuente de sentido, legitimidad y racionalidad. El nuevo lugar protagónico de la ética se explica también y fundamentalmente por una pretensión de racionalidad fundante, presentada con suficiente fuerza argumentativa como para ser defendendido con plausibilidad. La modernización con modernidad que reivindica implícitamente Lechner al señalar críticamente en América Latina el retraso en la modernización y el déficit de modernidad, converge con el sentido de esta argumentación desarrollada por Hinkelammert.

El pensamiento crítico emerge con particular fuerza en períodos de crisis. El

pensamiento crítico que aquí se ha analizado, sin descuidar sus diversos y aveces divergentes perfiles, se despliega en el marco de una crisis sistémica profunda que se expresa con acentos de alguna manera propios en América Latina. En su nivel más visible se trata de una crisis de legitimidad, que responde en el nivel más profundo a una crisis de racionalidad, mediadas por una crisis de sentido.

En el nivel de la racionalidad económica totalizada, es decir mirada desde sus límites y dentro de los mismos, tanto a escala mundial como latinoamericana, puede no percibirse ninguna crisis. A lo sumo se puede llegar a visualizar una estructura de funcionamiento, que al totalizarse, parece poder desprenderse de cuerpos extraños de carácter amenazante para el libre desenvolvimiento de su racionalidad. Esos cuerpos extraños, pueden condensarse en la palabra "solidaridad", que nada parece tener que ver con la economía, sino con la ética, así como en las palabras "intervención" o "planificación" que remiten a la política. En el marco del imperio de la economía, identificado como el imperio de la racionalidad, no hay lugar para la ética o la política, que serían focos distorsionantes y por lo tanto, promotores de irracionalidad. A lo sumo, puede haber lugar para una ética y una política funcionales a esa racionalidad económica, esto es, una ética de mercado y una política articulada según la lógica del mercado y puesta al servicio de su reproducción.

Esta es la línea de una modernización sin modernidad, aparentemente imperante especialmente en América Latina. Supone dar un marco ético-político con garantías suficientes para el libre desenvolvimiento de la racionalidad sistémica económica global, que parece imponerse desde los centros desterritorializados del poder trasnacional, objetivamente articulados no obstante sus tensiones, con los centros de poder territorializado en los gobiernos de las economías centrales. Con la mediación de los gobiernos locales, de evidente relación asimétrica en términos de poder económico, político y militar, en relación a los gobiernos de los paises centrales, tiene lugar la globalización inducida y asimétrica para nuestras economías y nuestras sociedades, en una específica inserción en la economía-mundo y por lo tanto en el sistema-mundo. "Modernización", porque se reaseguran las condiciones políticas para el libre desarrollo de la racionalidad económica del mercado globalizado."Modernización sin modernidad", porque el orden de vida que resulta, en ninguna forma puede ser socialmente percibido como autorreferido o autoproducido, fundamentalmente por parte de las mayorías sociales que se sienten excluidas o amenazadas de exclusión.

La percepción de la crisis de racionalidad no tiene lugar en el nivel totalizado de la economía, sino en el de la sociedad. Justamente, como la perspectiva de la totalización económica no percibe ninguna crisis, sino más bien confirmación de su racionalidad; al profundizar y extender su racionalidad autoconfirmada, profundiza y extiende la crisis a nivel de la sociedad. Las sociedades latinoamericanas experimentan la crisis

de racionalidad, sea por la totalización de la racionalidad económica del mercado, sea por su imposición a través del autoritarismo de estado y su reaseguro en el mismo o en el subsiguiente estado policial de las democracias posautoritarias, sea por el solapamiento y sobredeterminación de ambos procesos.

Si para las democracias posautoritarias, se agrega, a la crisis provocada por la totalización de la racionalidad económica, impuesta y protegida por la racionalidad política autoritaria y posautoritaria democrático-policial, la corrupción del espacio político; la evidencia de la crisis de racionalidad resulta socialmente insoslayable. La crisis de racionalidad así evidenciada, se expresa como crisis de sentido y por la mediación de esta como crisis de legitimidad. La racionalidad, el sentido y la legitimidad de los sistemas económico, social y político, resultan fuertemente cuestionados desde los espacios sociales que experimentan efectos negativos producidos por dichos sistemas en el proceso de totalización del primeramente mencionado.

Socialmente se percibe la crisis de racionalidad, tanto por los efectos excluyentes sobre la sociedad, como por los efectos destructivos sobre la naturaleza y el ambiente. La conciencia de los efectos destructivos sobre la vida humana y la naturaleza, comienza a tener presencia creciente en el espacio de lo cotidiano. La conjunción de ambos efectos cada vez más visibles, pone en la agenda del debate social y político, así como también en la del debate teórico, cuestiones como las de si el orden vigente hace la vida posible y si es posible un orden en el que todos puedan vivir.

Ello supone reconocer que la racionalidad económica no es "la" racionalidad sin más. Por un lado, porque totalizada destruye y al detruir se revela como irracionalidad. Por otro lado, porque para imponerse y reproducirse depende de una racionalidad política que sea funcional a esa imposición y reproducción.

Tras este reconocimiento, no alcanza con los criterios de la racionalidad política para transformar los efectos destructivos y excluyentes de la racionalidad económica, en efectos constructivos e incluyentes. Frente a la reducción de la política a la economía, probablemente no es suficiente con la recuperación resignificada de la política como arte de lo posible, especialmente en un contexto de corrupción estructural de la política como el aparentemente vigente, especialmente en América Latina.

De allí que la crisis de racionalidad que parece operar desde un nivel económico fundante, que genera una política y una ética funcionales, puede estimarse de manera diversa. La racionalidad profunda y fundante, es la racionalidad práctica, que determina tanto los fines como los medios éticamente correctos. La crisis de racionalidad solamente puede resolverse desde una racionalidad práctica que no se reduzca a ser el complemento de la racionalidad técnica dominante y de la racionalidad estratégica que la vehiculiza, sino que a través de un reposicionamiento del lugar de la racionalidad, rectifique los efectos excluyentes y destructivos de la racionalidad totalizada dominante.

El lugar para ese reposicionamiento de la racionalidad es la sociedad. El modo como esa racionalidad se instituye es a através de su articulación y ampliación como sociedad civil de sentido alternativo a la mera sociedad de mercado. De esta manera, se pone en evidencia por qué la ética es el nuevo lugar de la crítica y por qué la sociedad civil es el lugar de ese lugar. También se evidencia que la crítica desde la ética afecta al sistema de vida en sus aspectos sustantivos. Por lo tanto, la ética o racionalidad práctica, sin eliminar a la racionalidad técnica y a la racionalidad estratégica, debe no obstante someterlas a su criterio. Ello no pasa y no puede pasar, cuando en un sistema como el dominante, impera la racionalidad técnica y por lo tanto la economía como mercado totalizado.

Articular y ampliar la sociedad civil es un llamado a articular y ampliar una racionalidad práctica desde la sociedad y, si se quiere, en última instancia desde el ser humano como sujeto y la naturaleza, como racionalidad fundante con capacidad de orientar las relaciones sociales en el proceso de construcción de un orden en el que todos puedan vivir.

De acuerdo a lo planteado, la emergencia de la sociedad civil en América Latina, así como el llamado a su ampliación en el discurso de la propia sociedad, significa asumir la crisis de racionalidad y tratar de resolverla. El pensamiento crítico, que como el analizado, ejerce la crítica desde la ética emergente en esos procesos de articulación y ampliación, aporta insumos para una teoría crítica de la racionalidad, así como para desarrollos de teoría crítica en los campos de la ética, la economía y la política.

Se desarrolla una conciencia teórico-crítica de la crisis de racionalidad, que como paso fundamental para intentar resolverla, pone el acento en la construcción de relaciones sociales desde la activación instituyente de un protagonismo social éticamente articulado.

De esta manera, el nuevo protagonismo de la ética constituye una fuente de racionalidad, sentido y legitimidad, no solamente alternativo a las hoy aparentemente colapsadas filosofías de la historia, sino también a la hoy aparentemente triunfante ideología del fin de la historia, que no es otra cosa que una nueva filosofía de la historia que reduce la política a la economía, lo posible a lo dado y el futuro a una mera prolongación del presente.

Autonomía frente a heteronomía, universalidad con afirmación de las particularidades, igualdad con reconocimiento de las diferencias y sin convalidación de las asimetrías, unidad en la pluralidad, inclusión frente a exclusión; aparecen como criterios éticos de la crítica básicamente compartidos, que en buena medida se elaboran a la luz de los problemas de articulación y ampliación de la sociedad civil. Esos problemas son de carácter ético, por lo tanto se expresan, reconocen y elaboran en términos de racionalidad práctica.

Así en el pensamiento crítico analizado, ya con un acento relativo mayor en lo

procedimental democrático (CF), ya con una centralidad de lo sustantivo en términos de racionalidad reproductiva (CD), se observa una convergencia y articulación constructiva de lo procedimental democrático y lo sustantivo reproductivo.

Los términos teóricos de esa articulación remiten en algún caso a una ética de la convicción desde la cual se resiste a una ética de la responsabilidad weberiana distorsionada (Flisfisch), mientras que en algún otro lo hacen a una ética de la responsabilidad no-weberiana desde la cual se resiste a la ética de la responsabilidad weberiana o a los efectos destructivos, intencionales o no, derivados de cualquier orientación del comportamiento, especialmente los que son producto del rigorismo una ética de principios totalizada (Hinkelammert).

Elaborar las tensiones entre autonomía y heteronomía, universalismo y particularismo, diferencia e igualdad, pluralidad y unidad, inclusión y exclusión; elaborar las relaciones entre criterios procedimentales y criterios sustantivos; elaborar finalmente el debate entre ética de la convicción, ética de la responsabilidad y ética de principios a la luz de los problemas reales de articulación y ampliación de la sociedad civil, según muestra la exposición de la investigación, han sido cuestiones que los analistas de CF y CD han tomado a su cargo.

Todas ellas son altamente pertinentes, tanto práctica como teóricamente en los procesos de articulación y ampliación de la sociedad civil. La pertinencia teórica y práctica de los problemas y criterios éticos que pone en juego la sociedad civil en su articulación y ampliación, ha sido puesta en evidencia tanto en referencia a procesos de democratización en contextos autoritarios y posautoritarios, como a procesos de pretensión alternativa en el contexto de la totalización del mercado.

Los criterios éticos de la crítica, parecen en principio no solamente pertinentes, sino también plausibles en relación a sus contextos respectivos. El cumplimiento de esas condiciones justifica que esos criterios y elaboraciones, no solamente sean considerados como objeto de investigación, reflexión y comparación, como se ha hecho en el trabajo que aquí termina, sino que sin desmedro de ello, puedan ser asumidos reflexiva y críticamente como insumos teóricos, que hagan posible avanzar con pertinencia y plausibilidad en procesos de democratización y de construcción de alternativas, que siguen siendo tareas pendientes para el pensamiento crítico en América Latina.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACHUGAR, H. et al. (1995). América Latina. La visión de los cientistas sociales. Nueva Sociedad, N° 139, Caracas, 60-164.
- ANDERSON, Perry. (1995). Balanço do neoliberalismo. En Emir Sade (Org.) "Pós-Neoliberalismo. As políticas sociais e o estado democrático". Paz e Terra, Rio de Janeiro, 9-23.
- AROCENA, Felipe. (1993). La modernidad y su desencanto. Modernos, posmodernos y neoconservadores en el discurso sociológico. Vintén Editor, 2ª ed., Montevideo.
- ARPINI, Adriana. (1997). Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa. En id. (compiladora) América Latina y la moral de nuestro tiempo. EDIUNC, Mendoza,21-43.
- BECK, Ulrich. (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Paidós, Barcelona.
- BOBBIO, Norberto. (1985). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En id. "Estudios de historia de la filosofía; de Hobbes a Gramsci". Debate, Madrid.
- BOBBIO, Norberto. (1986). El futuro de la democracia. FCE, México.
- BRUNNER, José J. (1981). Cultura y desarrollo: notas a propósito de Weber, el mercado y el autoritarismo. FLACSO, Material de Discusión, Nº 17, Santiago.
- BRUNNER, José J. (1982 a). Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile, 1973-82. FLACSO, Documento de Trabajo, Nº 151, Santiago.
- BRUNNER, José J. (1982b) Ideología, legitimación y disciplinamiento: nueve argumentos. En "Autoritarismo y alternativas populares en América Latina", Daniel Camacho et al., FLACSO, Costa Rica, 73-105.
- BRUNNER, José J.(1983). La cultura política del autoritarismo. Revista Mexicana de Sociología, FLACSO, 211-227.
- BRUNNER, José J. (1985). Políticas culturales para la democracia. CENECA, Santiago.
- BRUNNER, José J. (1987). América Latina entre la cultura autoritaria y la cultura democrática: legados y desafíos. Revista Paraguaya de Sociología, Año 24, N° 70, Asunción, 7-15.
- BRUNNER, José, J. (1988 a). Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad. En "Cultura trasnacional y culturas populares", N. García Canclini y R. Roncagliolo, Editores, IPAL, Lima.
- BRUNNER, José J. (1988 b). Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales. FLACSO, Santiago.
- BRUNNER, José J. (1991). Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana. En id et al. "Modernidad y cultura en América Latina", Cuaderno de Ciencias Sociales 46, FLACSO, Costa Rica, 7-50.
- BRUNNER, José J. (1992 a). América Latina en la encrucijada de la modernidad. FLACSO, Documento de Trabajo, Serie Educación y Cultura, Nº 22, Santiago.
- BRUNNER, José J. (1992 b). Escenificaciones de la identidad latinoamericana. Política Nº 30, Santiago, 69-87.
- BRUNNER, José J. (1993). Las investigación social positiva y la utilización del conocimiento. En id et al. "Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile". FLACSO, Santiago, 15-105.
- BRUNNER, José J.(1994). Bienvenidos a la Modernidad, Planeta, Santiago.
- CALDERON, Fernando. (1995). Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica, Siglo XXI, México.

- CALDERON, Fernando. (1997). Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad. En Francisco Quesada (editor) Filosofía Política I, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 13, Trotta-CSIC, Madrid, 187-202.
- CALVILLO, M., FAVELA, A. (1995). Los nuevos sujetos socia. Una aproximación epistemológica. Sociológica, Año 10, N° 28, UAM, México, 251-278.
- CAMPS, Victoria. (1993). El derecho a la diferencia. En "Etica y diversidad cultural", León Olivé, Compilador, FCE, México, 85-100.
- CARMAGNANI, Marcello. (1984). Estado y sociedad en América Latina, 1850-1930, Crítica, Barcelona.
- CAVAROZZI, Marcelo. (1991). Más allá de las transiciones a la democracia. Revista Paraguaya de Sociología. Año 28, N° 80, Asunción, 131-154.
- CAVAROZZI, Marcelo. (1993). El sentido de la democracia en la América Latina contemporánea. Perfiles Latinoamericanos N° 2, FLACSO, México, 165-181.
- COHEN, Jean L., ARATO, Andrew. (2000). Sociedad civil y teoría política, FCE, México.
- DE LA TORRE, V., TAPIA RAMIREZ, J. (1991). Democracia: sociedad en movimiento. Sociológica, Año 6, Nº 15, UAM, México, 155-167.
- DIERCKXSENS, Wim. (1991). ¿Hacia el desarrollo sostenible? Después de la Perestroika y la guerra del Golfo Pérsico.Revista PASOS, Nº Especial 1, 5-17.
- DIERCKXSENS, Wim. (1994). Globalización: límites de crecimiento e historicidad de las trasnacionales. Revista PASOS, N° Especial 4, San José, Costa Rica, 3-10.
- DIERCKXSENS, Wim.(1996). Fin de la sociedad civil y pérdida de ciudadanía. Límites de un capitalismo sin ciudadanía. Inédito, DEI, San José, Costa Rica.
- DIERCKXSENS, Wim . (1997). Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.
- DIERCKXSENS, Wim. (1998<sup>a</sup>). Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. Por una mundialización sin neoliberalismo. DEI, 4<sup>a</sup> edición, San José, Costa Rica.
- DIERCKXSENS, Wim. (1998 b). Por un paradigma alternativo ante un neoliberalismo sin perspectiva. Revista Pasos, Nº 76, San José, Costa Rica, 26-32.
- DIERCKXSENS, Wim. (1998 c). Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo. Revista PASOS, N° 79, San José, Costa Rica, 12-22.
- DRUCKER, Peter. (1994). La sociedad postcapitalista. Ed. Norma, Barcelona.
- FLISFISCH, Angel. (1979). Algunos problemas del desarrollo democrático.FLACSO, Documento De Trabajo, SCL/090579/081, Santiago.
- FLISFISCH, Angel. (1982). La polis censitaria: la política y el mercado. En "Autoritarismo y alternativas polulares en América Latina", Daniel Camacho et. al., FLACSO, Costa Rica, 109-139.
- FLISFISCH, A., LECHNER, N., MOULIAN, T. (1986). Problemas de la democracia y la política en América Latina. CLAEH, Montevideo.
- FLISFISCH, Angel. (1991). La política como compromiso democrático. CIS, Siglo XXI, 1ª edición española, (Primera edición, FLACSO-Chile, 1987), Madrid.
- GALLARDO, Helio. (1988<sup>a</sup>) El pueblo como actor político y como sujeto histórico, Revista PASOS, N°16; San José, Costa Rica, 15-18.
- GALLARDO, Helio. (1988 b). Violencia y terror en política: Elementos para su consideración ética, Revista PASOS, Nº 19, San José, Costa Rica, 17-22.
- GALLARDO, Helio. (1989). Elementos de política en América Latina, DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.

- GALLARDO, Helio. (1991). Notas para contribuir a una discusión sobre los nuevos actores sociales. Revista PASOS, Nº 36, San José, Costa Rica, 1-11.
- GALLARDO, Helio. (1992ª). Sobre la revolución. Revista PASOS, Nº 44, San José, Costa Rica, 11-17.
- GALLARDO, Helio. (1992 b). Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina. Revista PASOS, Nº especial 3, San José, Costa Rica, 27-42.
- GALLARDO, Helio. (1993). Elementos para la discusión sobre la izquierda política en América Latina. Revista PASOS, Nº 50, San José, Costa Rica, 22-37.
- GALLARDO, Helio. (1994a). Actores sociales, Movimiento popular y sujeto histórico en América Latina en la década de los noventa. En Maryse Brysson (Coordinadora) "Resistir por la vida", DEI, San José, Costa Rica, 57-85.
- GALLARDO, Helio. (1994 b). Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina. Revista PASOS, N° 54, San José, Costa Rica, 16-25.
- GALLARDO, Helio. (1995a). Notas sobre la sociedad civil. Revista PASOS, Nº 57, San José, Costa Rica, 16-28.
- GALLARDO, Helio. (1995 b). América Latina en la década de los noventa. Revista PASOS, N°59, San José, Costa Rica, 11-25.
- GALLARDO, Helio. (1996a). Globalización, reforma del estado y sector campesino. Revista PASOS, Nº 63, San José, Costa Rica, 1-13.
- GALLARDO, Helio. (1996 b). Elementos de antipolítica y de política en América Latina. Revista PASOS, Na 65, San José, Costa Rica, 17-26.
- GALLARDO, Helio.(1996 c). Democratización y democracia en América Latina. Revista PA-SOS, Nº 68, San José, Costa Rica, 10-19.
- GALLARDO, Helio. (1997).Democracia, Estado y Sociedad en América Latina. Revista PRAXIS Nº 50, Universidad Nacional, Departamento de Filosofía, Heredia, Costa Rica, 133-155.
- GALLARDO, Helio. (1998). Ausencia y presencia de los derechos humanos. Cuadernos Sindicales SINPAE 7 de Agosto, San José, Costa Rica.
- GARCIA CANCLINI, Néstor.(1995).Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo, México.
- GARCIA DELGADO, Daniel. (1994). Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural. FLACSO, Buenos Aires.
- GARZON VALDES, Ernesto. (1993). El problema ético de las minorías étnicas. En "Etica y diversidad cultural", León Olivé, Compilador, FCE, México, 31-57.
- GUTIERREZ, Germán. (1997). Etica funcional y ética de la vida. Revista PASOS, Nº 74, San José, Costa Rica, 15-25.
- HINKELAMMERT, Franz. (1981). Las armas ideológicas de la muerte. DEI, 2ª edición, San José. Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. (1989). Obstáculos y límites de la libertad académica en América Latina. Revista PASOS, N° 26, San José, Costa Rica, 1-5.
- HINKELAMMERT, Franz. (1990 a). Crítica a la razón utópica. DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMART, Franz. (1990 b). Democracia y totalitarismo.DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. (1991). La fe de Abraham y el Edipo occidental. DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. (1993). Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas. Revista PASOS, Nº 48, San José, Costa Rica, 10-15.

- HINKELAMMERT, Franz. (1995). Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. DEI, San José. Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. (1996). Determinismo, Caos, Sujeto. El mapa del emperador.DEI, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. (1998 a). El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, Franz. (1998 b). El proceso de globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto. Revista PASOS, Nº 79, San José, Costa Rica, 23-28.
- HINKELAMMERT, Franz. (1999). La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización. Inédito presentado en el Encuentro de Ciencias Sociales y Teología: La problemática del sujeto en el contexto de la Globalización, Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI, San José, Costa Rica, 6 al 9 de diciembre de 1999. En Página Web-DEI, <a href="http://www.dei-cr.org">http://www.dei-cr.org</a> Tema de Reflexión.
- HOPENHAYN, Martín. (1993). El humanismo crítico como campo de saberes sociales en Chile. En id. et al. "Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile", FLACSO, Santiago, 203-277.
- HOPENHAYN, Martín. (1994). Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina. FCE, Santiago.
- KEBIR, Sabine. (1991). Gramsci y la sociedad civil. Génesis y contenido conceptual. Nueva Visión, Nº 115, Caracas, 127-134.
- LECHNER, Norbert. (S/F). La reinterpretación de los derechos humanos: la legitimación de las normas fundamentales de la praxis política en una crisis de hegemonía. FLACSO, s/ i.
- LECHNER, Norbert. (1980 a). El debate teórico sobre la democracia. FLACSO, Materiales de Discusión, Nº 2, Santiago.
- LECHNER, Norbert. (1980 b). Estado y política en América Latina.FLACSO, Documento de Trabajo, Nº 96, Santiago.
- LECHNER, Norbert. (1980 c). Vida cotidiana y ámbito público en Chile. Un proyecto de investigación. FLACSO, Documento de Trabajo, Nº 103, Santiago.
- LECHNER, Norbert. (1981). Acerca de la razón de estado. FLACSO, Material de Discusión, Nº 15, Santiago.
- LECHNER, Norbert. (1985). Aparato de estado y forma de estado. En "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina" (Julio Labastida Martín del Campo, Coordinador), Siglo XXI, México, 81-111.
- LECHNER, Norbert. (1986 a). El proyecto neoconservador y la democracia. En "Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea" (Julio Labastida Martín del Campo, Coordinador), Siglo XXI, México, 215-243.
- LECHNER, Norbert. (1986 b). La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado, Siglo XXI, Madrid.
- LECHNER, Norbert. (1987). El realismo político: una cuestión de tiempo. En Id. et al. "¿Qué es el realismo en política?". Catálogos editora, Buenos Aires.
- LECHNER, Norbert. (1990 a). Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política. FCE, 2ª edición, Santiago.
- LECHNER, Norbert. (1990 b). El desafío de la democracia latinoamericana. Leviatán Nº 41, 73-84.
- LECHNER, Norbert. (1992). La búsqueda de la comunidad perdida. Los retos de la democracia en América Latina. Sociológica, Año 7, N° 19, UAM, México, 11-29.

- LECHNER, Norbert. (1994). Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo. Nueva Sociedad, N° 130, Caracas, 32-43.
- LECHNER, Norbert. (1995). La reforma del estado y el problema de la conducción política. Perfiles Latinoamericanos, N°7 FLACSO, México, 149-178.
- LECHNER, Norbert. (1996). Las transformaciones de la política. En id. et al. "Globalización, política y partidos", FLACSO, San José, Costa Rica, 7-25.
- LECHNER, Norbert. (1999). Las condiciones de gobernabilidad democrática en América Latina de fin de siglo. En Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo (Daniel Filmus, compilador), FLACSO-EUDEBA, Buenos Aires, 11-23.
- MACKINNON, María Moira y PERONE, Mario Alberto (1998). Los complejos de la Cenicienta. En id. (compiladores) Populismo y neopopulismo en América Latina, EUDEBA, Buenos Aires, 13-56.
- MALAMUD, Carlos. (1997). América Latina, siglo XX, la búsqueda de la democracia, Editorial Síntesis, Madrid.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. (1987). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Edicioners G. Gilli, Bogotá.
- MARX, Carlos y Engels, Federico. Obras Escogidas en dos tomos. Editorial Progreso, Moscú.
- MARX, Carlos. (1994). La cuestión judía (y otros escritos), Planeta-Agostini, Barcelona.
- MOULIAN, Tomás. (1982). Dictaduras hegemonizantes y alternativas populares. En Daniel Camacho et al."Autoritarismo y alternativas populares en América Latina", FLACSO, San José, Costa Rica, 161-179.
- MOULIAN, Tomás. (1993). El marxismo en Chile: producción y utilización. En id. et al. "Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile", FLACSO, Santiago, 107-161.
- MOULIAN, Tomás. (1994). Limitaciones de la transición a la democracia en Chile. Proposiciones Nº 25, 34-45.
- MOULIAN, Tomás. (1995). Chile. Las condiciones de la democracia. Nueva Sociedad, Nº 140, Caracas, 4-11.
- MOULIAN, Tomás. (1997). Chile actual. Anatomía de un mito. Arcis Universidad, 8ª edición, Santiago.
- NEGRI, Antonio. (1991). Comunicación y lucha de clases. Sociológica, Año 6, Nº 17, UAM, México, 27-38.
- NUN, José. (1989). La rebelión del coro. Estudios sobre racionalidad política y sentido común. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- OCAMPO, Angel. (1998). La sociedad civil en Hegel: la necesidad frente a la libertad en las sociedades modernas. Facultad de Ciencias Sociales, Estudios Introductorios, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 21-43.
- O'DONNELL, Guillermo. (1976). Reflexiones sobre tendencias en el Estado Burocrático-Autoritario. Documento CEDES, Buenos Aires.
- O'DONNELL, Guillermo. (1997). ¿Democracia delegativa? En id. Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización, Paidós, Buenos Aires, 287-304.
- PORTANTIERO, Juan C. (1986). La democratización del estado. CLAEH, Montevideo.
- PORTANTIERO, Juan C. (1991). Gramsci en clave latinoamericana. Nueva Visión, Nº 115, Caracas, 152-157.
- REBELLATO, José L. (1995). La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-sur, Liberación. Nordan, Montevideo.

304

- ROCHA VALENCIA, Alberto. (1994). Aproximaciones a la crisis-catástrofe de la modernidad política. Lo político y el ocaso del Estado-nación. Estudios sobre las culturas contemporáneas. Universidad de Colima, vol. VI, Nº 16-17, México, 33-57.
- ROSANVALLON, Pierre. (1987). La autogestión como rehabilitación de lo político. CLAEH, Montevideo.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo. (1993). El contrato social. Altaya, Barcelona.
- SALAZAR SOTELO, Francisco. (1991). El concepto de cultura y los cambios culturales. Sociológica, Año 6, N° 17, UAM, México, 11-25.
- SARMIENTO, Domingo F. (1964). Facundo, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo.
- SERRET, E., GUTIERREZ, R., PADILLA, M. (1991). Para una reconstrucción de la categoría de sujeto político. Sociológica, Año 6, Nº 15, UAM, México, 67-88.
- SOROS, George. (1999). La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- TAMAYO FLORES-ALATORRE, Sergio. (1995). Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistémicos. Sociológica, Año 10, N° 28, UAM, México, 279-302.
- TORRES RIVAS, Edelberto. (1994). América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis". Revista PASOS, Nº 51, San José, Costa Rica, 14-19.
- VERGARA, Jorge. (1991). Crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento critico en América Latina. En Modernidad & Universalismo, (Edgardo Lander, editor), UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1991, 101-123.
- VILAS, Carlos M. (1995a). Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases? Sociológica, Año 10, N° 28, UAM, México, 61-89.
- VILAS, Carlos M. (1995 b). De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo (Notas para una perspectiva macro), CIIH-UNAM, México.
- WEFFORT, Francisco C.(1993). Nuevas democracias ¿cuáles democracias? y Democracia delegativa vs. movimiento democrático, en id. ¿Cuál democracia?, FLACSO, San José, Costa Rica, 133-166 y 167-190.
- WELLMER, Albretch. (1996). Finales de partida: la modernidad irreconciliable. Ediciones Cátedra, Madrid.
- ZIBECHI, Raúl. (1999). La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación, Nordan, Montevideo.

## ÍNDICE

Security telefity from the one afternoon against the bit.

INTRODUCCIÓN	7
I. VISIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL	
Brunner, Flisfisch, Lechner y Moulian	
I.1.1. La sociedad civil en el análisis de José Joaquín Brunner	
I.1.2. La sociedad civil en el análisis de Angel Flisfisch	
I.1.3. La sociedad civil en el análisis de Norbert Lechner	
I.1.4. La sociedad civil en el análisis de Tomás Moulian	30
I.1.5. La sociedad civil en un análisis de Flisfisch, Lechner y Moulian	37
I.2. La sociedad civil en los análisis de los investigadoreS del DEI:	
Hinkelammert, Gallardo y Dierckxsens	43
I.2.1 La sociedad civil en el análisis de Franz Hinkelammert	43
I.2.2 La sociedad civil en el análisis de Helio Gallardo	49
I.2.3. La sociedad civil en el análisis de Wim Dierckxsens.	60
I.3 Hacia una tipología de las visiones sobre la ampliación	
de la sociedad civil	66
II. LA SOCIEDAD CIVIL, PERMANENCIAS Y CAMBIOS	
EN EL EGGENA DIO TEÓDICO I ATINO AMEDICANO	
Y CUESTIÓN DE HECHOS	71
II.1 La sociedad civil hasta la década de los setenta: el pueblo y las clases	72
II.2. La sociedad civil desde la década de los ochenta:	
sujetos, movimientos, actores y ciudadanía.	74
II.3. Diferencias modales de articulación y de proyección	
en el escenario social y político.	83
III. LA SOCIEDAD CIVIL Y SUS RELACIONES	
CON LA SOCIEDAD POLÍTICA, EL ESTADO Y EL MERCADO	00
III.1. Sociedad civil y sociedad política	99
III.2. Sociedad civil y sociedad politica	
III.3. Sociedad civil y estado	100
IV. UNA TIPOLOGÍA DE LAS VISIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL	
Y SU AMPLIACIÓN	
IV.1. Presencia o ausencia de condición trascendental	
IV.2. Papel de la sociedad política	122

IV.3. Sociedad civil: particularismo y universalismo	122
IV.4. Organización y proyección política: ideología o teoría radical	123
IV.5. Sentidos débil y fuerte de las alternativas desde la sociedad civil	124
IV.6. Lo descriptivo y lo normativo en las visiones de la sociedad civil	126
V. LA ÉTICA COMO LUGAR DE LA CRÍTICA	129
V.1. El lugar de la ética en el análisis crítico	
de los investigadores de la FLACSO	129
V.1.1. El lugar de la ética en los análisis de José Joaquín Brunner	129
V.1.2. El lugar de la ética en los análisis de Angel Flisfisch	
V.1.3. El lugar de la ética en los análisis de Norbert Lechner	
V.1.4. El lugar de la ética en los análisis de Tomás Moulian	
V.2. El lugar de la ética en el análisis crítico de los investigadores del DEI	
V.2.1. El lugar de la ética en los análisis Franz Hinkelammert	
V.2.2. El lugar de la ética en los análisis de Helio Gallardo	
V.2.3. El lugar de la ética en los análisis de Wim Dierckxsens	174
VI. LOS CRITERIOS ÉTICOS DE LA CRÍTICA	179
VI.1. Señalamiento y ponderación de los criterios procedimentales	179
VI.2. Señalamiento y ponderación de los criterios sustantivos	189
VI.3. Ética de la responsabilidad y ética de la convicción	197
VII PROBLEMAS ÉTICOS EN LA ARTICULACIÓN	
DE LA SOCIEDAD CIVIL	
VII.1. Autonomía y heteronomía	
VII.2. Particularismo y universalismo	
VII.3. Diferencia e igualdad	
VII.4. Pluralidad y unidad	
VII.5. Inclusión y exclusión	237
VIII. SOCIEDAD POLÍTICA, ESTADO Y MERCADO	
DESDE EL NUEVO LUGAR DE LA CRÍTICA	245
VIII.1. Los criterios éticos articuladores de la sociedad civil	
v la crítica a la sociedad política	247
VIII.2. Los criterios éticos articuladores de la sociedad civil	
y la crítica al estado	253
VIII.3. Los criterios éticos articuladores de la sociedad civil	
y la crítica al mercado	265
CONSIDERACIONES FINALES	
BIBLIOGRAFÍA	
DIDDIOGRAM IN	4))

Esta edición se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2003
en los talleres de Artes Gráficas S.A.,
Porongos 3035 - Telef. 208 2814
Montevideo, Uruguay
D.I. 326.810/2003
Edición amparada al Decreto 218/96 - Comisión del Papel

En el campo de los estudios latinoamericanos, este libro expone una investigación que argumenta a favor de la tesis de la centralidad de la sociedad civil como el lugar social en curso de articulación y ampliación, que el pensamiento crítico en América Latina ha privilegiado como objeto de análisis en las dos últimas décadas del siglo XX y de la del protagonismo de la reflexión ética vinculada a esos procesos, como el lugar teórico de la crítica. Entre las colapsadas filosofías de la historia y de la ideología del fin de la historia, que enmarcan una profunda crisis de racionalidad, sentido y legitimidad, el análisis comparativo de la producción teórica de significativos representantes de dos comunidades de cientistas sociales en América Latina, apunta a fundamentar la tesis indicada, con la finalidad de aportar problemáticamente insumos que permitan vislumbrar y desarrollar perspectivas alternativas razonables a la señalada crisis.

Yamandú Acosta nació en Montevideo en 1949. Es Profesor de Filosofía, egresado del Instituto de Profesores "Artigas" (1973) y Magister en Ciencias Humanas-Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (2001). Profesor Adjunto e investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la misma Facultad, Profesor Agregado de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho, Profesor de Historia de las Ideas en América del Instituto de Profesores "Artigas", Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria. Ha publicado artículos en Alemania, Argentina, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, España, México, Uruguay y Venezuela.