

SUJETO Y DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION

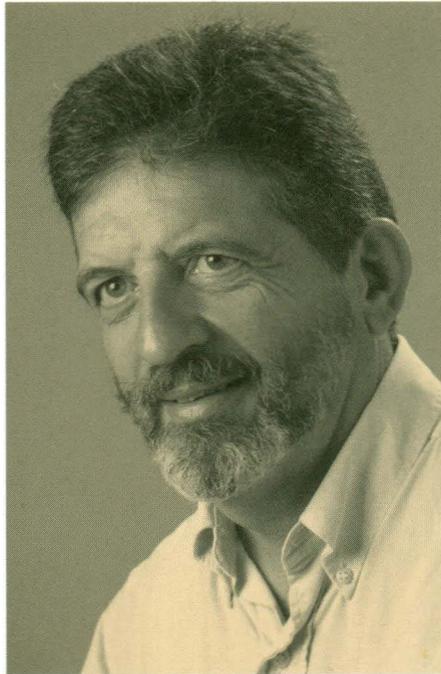
Perspectivas críticas desde América Latina



YAMANDÚ ACOSTA

YAMANDÚ ACOSTA

Uruguayo, nacido en Montevideo el 22 de marzo de 1949. Profesor de Filosofía por el Instituto de Profesores "Artigas" (Montevideo, 1973). Magister en Ciencias Humanas (Opción Estudios Latinoamericanos) por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República (Montevideo, 2001).



Profesor Titular del Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho y Profesor Adjunto e Investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL)

de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, en régimen de Dedicación Total desde el 1º de enero de 2004.

Ex – Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria y de Historia de las ideas en América en el Instituto de Profesores "Artigas".

Ha publicado artículos de filosofía, historia de las ideas y estudios latinoamericanos en Alemania, Argentina, Brasil, Canadá, Colombia, Costa Rica, Chile, EEUU, España, México, Paraguay, Uruguay y Venezuela.

Compilador (con Alvaro Rico) del libro *"Filosofía latinoamericana, globalización y democracia"*, Nordan-Comunidad - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000, coordinador académico (con José de la Fuente) del libro *"Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur"*, Ediciones UCSH, Santiago, Chile, 2005 y autor del libro *"Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina: ética y ampliación de la sociedad civil"*, Serie Tesis de Posgrado en Humanidades, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2003, por el que ha recibido la Primera Mención en la categoría de Obra éditada, Ensayo de Ciencias Sociales y Jurídicas en el Concurso Anual de Literatura del Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 2004 y el Premio Pensamiento de América "Leopoldo Zea" 2003-2004, otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México D.F., el 7 de febrero de 2005.

Yamundú Álvarez

SUJETO Y DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION

Perspectivas críticas desde América Latina



Yamandú Acosta

SUJETO Y DEMOCRATIZACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

Perspectivas críticas desde América Latina



La edición de este libro se inscribe en la cooperación acordada entre la Universidad de la República y la Cooperativa Comunidad del Sur. En este caso, a través de la Facultad de Derecho y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

© 2005, Yamandú Acosta

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

Diseño: ComunArte

ISBN (Nordan): 9974-42-131-4

ÍNDICE

Presentación.....	7
-------------------	---

Primera parte:

La filosofía latinoamericana y la cuestión del sujeto.....	11
---	-----------

1. Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana.....	13
2. ¿La vuelta del sujeto?.....	23
3. El sujeto en la filosofía latinoamericana.	43
4. La conflictiva y nunca acabada constitución del sujeto.	57
5. El sujeto en la historia y en la política.	65

Segunda parte:

Democracia, democracias y democratización en América Latina.	71
--	-----------

6. La estructura cultural de la contrarrevolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina.	73
7. Problemas de identidad en las <i>nuevas democracias</i> latinoamericanas.	95
8. Proyecto nacional alternativo. Algunas reflexiones en torno a la democratización de las relaciones entre la sociedad civil, el estado y el mercado.	107
9. Democratización en la globalización.	125
10. Sujeto, Democracia y Ciudadanía.	143

11. Democratización y utopía <i>nuestroamericana</i>	157
12. Las posibilidades de las nuevas democracias en América Latina: entre la <i>topía</i> de las <i>nuevas democracias</i> y la <i>utopía</i> de <i>Nuestra América</i>	165
13. La revolución democrática como condición para la paz y la integración alternativa en el Cono Sur de América Latina.	181
14. Teoría crítica de la democracia en América Latina.	191
15. La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto, estrategia de discernimiento y democratización en el contexto de los fundamentalismos.	213
16. ¿Por qué las dictaduras de los '70 en el Cono Sur de América Latina?	229
17. Utopía y política en América Latina: entre el capitalismo utópico y el capitalismo nihilista.	237
18. Subjetividad y democracia después de las transiciones desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana.....	249
19. Ciudadanía instituyente en América Latina.	265

PRESENTACIÓN

El presente libro recoge artículos que han sido producidos entre marzo de 1996 y octubre de 2004, cuyos contenidos responden al título y subtítulo elegidos para el mismo.

En cada una de las dos partes en que el libro se divide, los artículos han sido ordenados cronológicamente.

La primera parte focaliza la filosofía latinoamericana como paradigma analítico-crítico-normativo y la categoría de sujeto, cuyas formas de objetivación aquella tiene centralmente por objeto. La filosofía latinoamericana supone la Historia de las ideas en América Latina, que ejerce respecto del pasado un legítimo derecho de selección para recuperar desde el presente, con sentido de futuro, sus comienzos y recomienzos. Los mismos son antecedentes co-fundantes en este proceso de auto-conocimiento y auto-constitución de un *sujeto*, cuya subjetividad resignifica como *sujetividad* por el ejercicio analítico-crítico de la inteligencia filosófica en el desmontaje de las totalizaciones que pretenden clausurar la historia al naturalizar sus procesos y por el ejercicio normativo de la misma que afirma la historicidad, y con ella, la apertura hacia el conjunto de los posibles desde la tensión tópico-utópica, en el proceso mismo de su afirmación. En el contexto de la globalización, en su sentido de relaciones mercantiles totalizadas y discursivamente sobredeterminadas por la tesis de la muerte del sujeto, la perspectiva analítico-crítico-normativa de la *filosofía latinoamericana* que recupera y afirma el *sujeto* como trascendentalidad inmanente a las instituciones totalizadas, esto es como *sujeto viviente* y por lo tanto como *sujeto corporal* en metabolismo con la naturaleza y como *sujeto empírico e histórico*, con su singularidad y diferencia, se constituye en una perspectiva de construcción de un universalismo concreto, en que *sujeto de la historia* oficia como idea reguladora o condición trascendental.

La segunda parte, se ocupa de la *Democracia* como idea-valor, de las *democracias* como facticidades histórico-empíricas y de la *democratización* como conjunto de procesos en América Latina, que presentan orientaciones hegemónicas en tensión con otras emergentes de sentido alternativo, a cuyo discernimiento se pretende contribuir en la perspectiva de la afirmación de estas últimas.

Desde el referente categorial del *sujeto* elaborado en la primera parte, que siempre opera como trasfondo y episódicamente se explicita en la superficialidad del texto y en el ejercicio de la perspectiva analítico-crítico-normativa de la *filosofía latinoamericana*, la segunda parte aborda en el marco de las tensiones arriba señaladas una serie de cuestiones que nos limitamos a enumerar. Ellas son: la problemática de los nuevos autoritarismos en la región sin la comprensión de los cuales no parece ser posible discernir las nuevas democracias, la identidad de éstas, los lineamientos de un proyecto nacional alternativo de

democratización, las dificultades y posibilidades de democratización en la globalización, la construcción de ciudadanía desde el referente del sujeto, las posibilidades y los límites de la democratización desde el *topos* de las nuevas democracias en relación a la *utopía* de *Nuestra América*, la perspectiva de una revolución democrática como condición regional para la paz e integración alternativa, los aportes de una teoría crítica de la democracia, la democratización en el contexto de los fundamentalismos y el papel que la perspectiva intercultural puede cumplir en la constitución del sujeto para propiciarla, la relación entre utopía y política en los escenarios del capitalismo utópico y el capitalismo nihilista, el problema de la constitución de la subjetividad en relación a la democracia a partir de las transiciones, y para terminar, la perspectiva de una ciudadanía instituyente en América Latina.

Todos los artículos responden a demandas de interlocución, mayoritariamente académicas, tanto en espacios nacionales como internacionales. Casi todos ellos han sido textos de referencia de presentaciones en encuentros, jornadas y congresos que se indican en cada caso, y la mayoría de los mismos han sido ya publicados en Argentina, Chile, Costa Rica, México, Paraguay, Uruguay o Venezuela, lo que también se indica cuando corresponde.

He compartido la redacción de la mayoría de los mismos con mis tareas docentes en la enseñanza media, en el Instituto de Profesores "Artigas", en la Facultad de Derecho y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, así como con mis obligaciones como estudiante de posgrado en la Maestría en Ciencias Humanas - Estudios Latinoamericanos, que cursé con mucho entusiasmo entre 1995 y 1997 en la última de las Facultades mencionadas, defendiendo finalmente la correspondiente tesis, en octubre de 2001.

Los artículos contenidos en la segunda parte, constituyen aportes en el marco de mi proyecto de investigación *Nuevas democracias y otra democracia en América Latina*, que formulé inicialmente en 1997 y cuya reformulación me permitió adscribirme al régimen de Dedicación Total de la Universidad de la República a partir del 1° de enero de 2004. Los dos últimos textos de esta segunda parte se inscriben dentro de esta nueva situación laboral, al igual que el último de la primera parte. Los artículos de la primera parte abordan fundamentos y orientaciones sobre los que se sustenta el proceso de investigación que proporciona continuidad de sentido a los de la segunda.

De alguna manera están presentes en estos textos las distintas generaciones de estudiantes que estoicamente han soportado mis obsesiones por algunos de los asuntos y autores que en estas páginas se abordan. Los y las estudiantes, tanto de liceos oficiales y habilitados de Secundaria que compartieron mis cursos de filosofía, como del Instituto de Profesores "Artigas" que lo hicieron con los de Historia de las Ideas en América, de la Facultad de Derecho en los de Historia de las Ideas, y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en los Filosofía en América Latina y en cursos y seminarios de grado y posgrado; que en la medida de lo atinente a cada uno de los niveles y programas, me permitieron exponer y discutir algunas de las ideas y argumentos que aquí se desarrollan, se han hecho legítimos acreedores de mi expreso reconocimiento.

Tengo presentes a mis maestros y amigos de siempre muy vivos en mi memoria: Arturo Ardao, Manuel Arturo Claps y Carlos Mato. Ellos también han aportado de manera probablemente imponderable al texto que presento: a ellos la gratitud de mi recuerdo.

Han sido espacios fundamentales de diálogo y discusión en la elaboración y difusión de mis ideas sobre los asuntos abordados, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica y la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas (CRICYT-INCIHUSA), en Mendoza, Argentina; con los que mantengo una larga y fecunda relación,

siendo sus respectivos directores de investigación Franz J. Hinkelammert y Arturo Andrés Roig, interlocutores principales, cuyas orientaciones, obra y pensamiento han aportado de manera fundamental a mi formación, como puede reconocerse desde estas palabras de presentación hasta el final del libro. A estos centros de investigación, a estos maestros y amigos y a través de ellos a sus colaboradores y colaboradoras a quienes también debo tanto, mi más profundo reconocimiento.

Más recientemente he encontrado en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), un espacio muy relevante de interlocución, aunque la relación con Horacio Cerutti-Guldberg que es investigador de dicho centro, en torno al común interés en la filosofía latinoamericana data de mucho tiempo atrás y, respondiendo a sus muchas iniciativas, he participado en diversos congresos internacionales de filosofía latinoamericana, así como en simposios en el marco de congresos de latinoamericanistas y de americanistas, que me han aportado significativamente en la elaboración de mi pensamiento. Mi mayor reconocimiento entonces a mi amigo Horacio, a los y las colegas del CCYDEL, así como a las personas con que con cierta frecuencia nos encontramos para dialogar a raíz de sus convocatorias.

La Maestría en Estudios Latinoamericanos ya mencionada, a través de las dinámicas de trabajo con los docentes en la misma y los mayoritariamente docentes que cumplíamos en ella el papel de estudiantes, aportó significativamente en distintos campos, entre los cuales debo destacar aquí lo relativo a la discusión de la democracia en América Latina. A todas y todos, mi reconocimiento tanto por los aportes recibidos en términos de conocimiento, como por el clima de camaradería reinante, que hizo tan estimulante revivir la condición de estudiante.

En el Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho que integro desde 1985, he compartido mis líneas de interés con Carlos Mato, ya fallecido, a quien ya he mencionado, con Mauricio Langón, quien no obstante su condición formal de jubilado, sigue siendo activo y fundamental interlocutor, especialmente en lo relativo a los asuntos de la filosofía latinoamericana, el sujeto y la interculturalidad que aquí se abordan, mientras que Eduardo Piazza, lo es más significativamente en las cuestiones atinentes a temas de política y democracia. A ellos en particular y a los demás colegas de ese espacio académico en la medida en que respetaron mis orientaciones de trabajo, va también mi reconocimiento. Dentro de la misma Facultad de Derecho, la recepción de esta línea de investigación en el Área Socio-Jurídica de reciente definición institucional, es un proceso en ciernes, presentándose en principio como plausible. En esa medida, mi reconocimiento a las y los colegas del área que con sus reacciones y comentarios estimulan la continuación y profundización de las líneas de investigación y reflexión presentadas, así como la búsqueda de los puntos de cruzamiento con las disciplinas jurídicas que constituyen el núcleo duro de la Facultad de Derecho.

En el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, que integro desde 1997, su Directora, Lucía Sala, propició esta línea de interés por los problemas de la democracia en América Latina, por lo que a ella, a dicho espacio académico y a las instancias de exposición y diálogo con las y los colegas del mismo, debo en importante medida haber definido la misma como línea de investigación institucional. No puedo dejar de mencionar al Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos y a sus integrantes, con quienes compartimos el mismo espacio físico en excelente sintonía y especialmente a su actual Director, Álvaro Rico, quien en el marco de la ya mencionada Maestría fue uno de mis profesores, cuyo curso "Dictaduras y transiciones en América Latina y Uruguay" dictado en 1996, motivó la

primera versión del artículo que preside la segunda parte de esta entrega y con quien además hemos publicado un libro como compiladores en esta misma editorial en el año 2000. Mi reconocimiento pues a Lucía Sala y Álvaro Rico, promotores e interlocutores uruguayos centrales en la definición de mis perspectivas sobre la democracia en América Latina, de las cuáles no son responsables, así como a las compañeras y los compañeros de los Centros por sus ocasionales aportes en ese proceso de elaboración.

Debo agradecer en particular a Germán Gutiérrez, amigo y colega colombiano, que desde el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José, Costa Rica, me propuso en el año 2001 que organizara algunos de mis artículos en la perspectiva de publicar con ellos un libro. Así fue que María Emilia Bermúdez, en ese entonces funcionaria del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, tuvo a bien ordenar los artículos que entonces propuse para responder a la iniciativa de Germán Gutiérrez, la que finalmente no prosperó. Retomé la idea hacia fines del año pasado y la nueva funcionaria del CEIL, Karina Thove, tuvo la amabilidad de volver a organizar la propuesta, con los nuevos materiales sobre los asuntos del proyecto producidos en el tiempo transcurrido desde el 2001 a fines del 2004. Sin el impulso inicial movilizador de la idea de Germán no hubiera instrumentado este proyecto, y sin la generosa disposición de María Emilia y Karina, no hubiera podido disponer del libro proyectado en un nivel de definición suficiente como para presentarlo a un editor. Estas tres personas son pues acreedoras al agradecimiento que aquí expreso.

Debo agradecer también a Ruben Prieto de Nordan-Comunidad, que haya acogido con interés mi propuesta, factibilizando el proyecto editorial con la inversión y el riesgo que significa apostar a una publicación de estas características y a los Decanos Alejandro Abal Oliú y Adolfo Elizaincín, de la Facultad de Derecho y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación respectivamente, por el apoyo personal e institucional desde la Universidad de la República, brindado a la realización de la misma.

Quiero dedicar este libro a la memoria de mis padres, Orosmán Acosta y Zulma Roncagliolo, así como a la de mis entrañables amigos Luis Duarte y Daniel Mendive.

Lo dedico finalmente a mi esposa Noemi Celiberti celebrando los magníficos años compartidos y apostando a celebrar muchos más, a mis hijos Cecilia y Federico con la satisfacción de que ya vean cumplidas a través de su esfuerzo algunas de las metas que se han propuesto, deseándoles más y mejores realizaciones en que la felicidad de otros sea la clave de su propia felicidad, a mis amigas y amigos de todos los espacios y tiempos y a mi tía María Luisa Masllovet que el próximo 18 de octubre cumple noventa años.

*Yamandú Acosta,
Montevideo, 8 de mayo de 2005.*

Primera parte

**La filosofía latinoamericana
y la cuestión del sujeto**

1. TAREAS DE RECONSTRUCCION PARA LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA*

Señalar tareas para la *filosofía latinoamericana* requiere, para evitar el riesgo de caer, ya sea en la pura contingencia, ya sea en el repertorio de las que pueden adscribirse a la *filosofía sin más*¹, tener presente qué se entiende por filosofía latinoamericana en sentido estricto y cuáles las circunstancias que determinan las tareas que se suponen de su especial incumbencia.

Por filosofía latinoamericana se entiende aquí un *pensar radical*, estructurado desde la particularidad de los modos de actuar y de sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías². Lo definitorio de tal filosofía es entonces el «desde donde» se articulan el pensamiento y el discurso. Frente a expresiones filosóficas en América Latina que ejercen

* El presente artículo es una ampliación de la ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana "Filosofía y crisis en América Latina", organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) en San José, Costa Rica, del 17 al 20 de junio de 1996. Fue publicado en Revista Pasos N° 69, DEI, San José, Costa Rica, 1997, pp. 14-20.

¹ En su libro *«La filosofía americana como filosofía sin más»* publicado en 1969, el mexicano Leopoldo Zea, en buena medida como respuesta a los planteamientos del peruano Augusto Salazar Bondy en *«¿Existe una filosofía de nuestra América?»*, libro aparecido en 1968, sostiene la tesis de que la filosofía de nuestra América existe en cuanto que en ella se ejerce un filosofar auténtico que se concibe y se expresa como *filosofía sin más*.

En lo que centralmente importa, no obstante los argumentos que sustentan la posición de Zea, sin poner en cuestión la autenticidad de toda expresión de filosofar que pueda ejercerse en nuestra América, la que corresponde al paradigma de la *filosofía latinoamericana* en cuanto filosofía que hace a la afirmación-constitución de un sujeto, legítima esta denominación y su irreductibilidad a la condición de *filosofía sin más*.

² La idea de la radicalidad del pensamiento latinoamericano la podemos fundamentar en la tesis de Martí en *«Nuestra América»* (1891): «Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas» (p. 483). Basta sustituir «nuestras repúblicas» por *nosotros* y «el mundo» por la *herencia filosófica universal* para tener la descripción de la pretensión de radicalidad del pensamiento filosófico latinoamericano.

Se trata de pensar desde nosotros mismos, desde nuestras raíces. Arturo Ardao registra esta radicalidad con su fórmula *«Logos foráneo, pero pathos y ethos personalísimos»* (*«Filosofía de lengua española»*, p. 80), según la cual la resignificación de los elementos de esa racionalidad asumida de la tradición filosófica universal, estaría determinada por los modos de sentir y de actuar característicos de nuestra supuesta idiosincracia cultural. No obstante la corrección de la tesis acerca de la inexistencia de una identidad cultural común para Latinoamérica considerada como totalidad, desarrollada por Mario Sambarino en su libro *«Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina»* (1980), creo que casi cincuenta años después que Ardao formuló su tesis (El capítulo *«Sentido de la historia de la filosofía en América»* en el que la enuncia, es un artículo fechado en 1950), hoy puede reformularse señalando la responsabilidad que como interlocutores válidos nos corresponde a los latinoamericanos en la construcción o reconstrucción del logos filosófico desde nuestra pluralidad y heterogeneidad cultural. Se trata de una identidad de raíces multiculturales que en su imaginario articula un proyecto identificacional respetuoso

su filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal, contribuyendo fundamentalmente a su reproducción, la filosofía latinoamericana es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que puede traducir como universal concreto, al tiempo que se relaciona interrelativamente con la tradición occidental, denunciando su universalismo abstracto que viste de universalidad la imposición de su particularidad³.

Las circunstancias en que la filosofía latinoamericana se ejerce son las del clima cultural de la posmodernidad que expresa los modos de sentir, de actuar y de pensar dominantes en el contexto de la globalización capitalista; clima y globalización que afectan de un modo

de las mismas, tal como surge del pensamiento fundacional de Martí en el texto ya citado: «Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio,- en ir haciendo lado al negro suficiente,- en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella» (p. 485).

En su artículo de 1963, «*Filosofía americana y filosofía de lo americano*», Arturo Ardao sostiene la siguiente tesis: «La americanidad de la filosofía americana resulta de lo americano, no de su *objeto*, o sea sobre lo que se filosofa, sino de su *sujeto*, o sea quien filosofa» («*Filosofía de lengua española*», p. 75). Sustituyendo «americano» que corresponde al uso epocal, por «latinoamericano», cosa que el mismo Ardao efectúa en los artículos de su libro «*La inteligencia latinoamericana*», de la década de los setenta que orbitan sobre el mismo problema; el supuesto implícito de la tesis es que la «latinoamericanidad» del sujeto del filosofar está dada en el *pathos* y *ethos* personalísimos que corresponden a su circunstancia cultural. Complementariamente, quiero sostener aquí la tesis de que ese sujeto latinoamericano se constituye en el proceso mismo de la elaboración de su pensar filosófico. No es un sujeto constituido que objetiva su subjetividad en un discurso filosófico, sino que es un sujeto que se constituye en el sentido de alcanzar una mejor definición en el proceso mismo de su filosofar, como proceso de autoafirmación. Arturo Andrés Roig en su libro «*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*» (1981), desarrolla una línea argumentativa que enfatiza la noción de «*a priori* antropológico» que implica la autoafirmación del propio valer como condición de *comienzo* de un filosofar auténtico, el que a su juicio presenta sucesivos «*recomienzos*» de los que puede y debe dar cuenta la historia de las ideas, como aporte sustantivo al proceso de *construcción de nuestra filosofía* que excede el espacio académico y, en consecuencia, al proceso de *construcción de nuestra identidad latinoamericana*.

Hay dos amenazas latentes en una perspectiva filosófica como la que aquí se propone, las que de verificarse le quitarían toda legitimidad: el *tropicalismo* y el *etnocentrismo*. De las dos amenazas, la primera es la menos inquietante, pues a lo sumo podría implicar pérdida de rigor como discurso analítico y eventualmente una cierta ganancia como discurso expresivo. En cambio, la amenaza del etnocentrismo de verificarse condicionaría la validez del discurso de la filosofía latinoamericana en el plano axiológico. En efecto, si consideramos con Sambarino que «*válido*» (desde el punto de vista axiológico) es lo que pertenece al orden de lo que es *valioso* que sea», al partir de un modo radical desde nuestra particularidad no se debe reiterar el exceso deontológico de elevarla a universalidad como ha acontecido hasta el presente con el eurocentrismo en cuanto etnocentrismo con pretensiones de universalismo. En cuanto este pensamiento arraiga en la «cara oscura» del etnocentrismo, corre el riesgo de reproducirlo reactivamente, aunque puede también superarlo críticamente. En esta perspectiva de superación afinamos expectativas sobre la filosofía latinoamericana.

³ Escribe Roig en el capítulo «*Necesidad y posibilidad del discurso propio*» del libro ya citado, al analizar las ideas de Juan Bautista Alberdi (1810-1884) respecto de la filosofía americana: «El punto de partida de la "filosofía americana" se encuentra (...) en un sujeto que se reconoce a sí mismo como tal. (...)

Se trata (...) de un sujeto que se tiene para sí mismo como valioso, y que en la medida en que se afirma desde su "constitución externa", enuncia su propia subjetividad desde un "nosotros".

De ahí que la "filosofía americana" no es "americana" exclusivamente por la "naturaleza de sus objetos", sino antes bien, por las respuestas que aquel sujeto da frente a esos objetos, o como dice Alberdi, por "la forma de las soluciones". En otras palabras, la "filosofía americana", es, a la vez, "filosofía de América" (en donde el *de* posee valor objetivo), pero también y, en primer lugar, es "filosofía *de*-el hombre americano" (expresión en la que el *de* posee un valor subjetivo). Doble fuente de originalidad que es claramente percibida por Alberdi a partir de su crítica al "americanismo literario". No se trata de "americanizar la filosofía" sino de "hacer filosofía americana". Frente al "paisajismo", entendido como "tropicalismo", en el sentido negativo del término, el filosofar se le aparece como lo hemos señalado, como lo que podríamos expresar como un "filosofar sin más". No basta con filosofar *sobre*, sino que es necesario hacerlo *desde*; antes que filosofía de objeto americano, es *filosofar* americano, o tal vez mejor, es un *filosofar americanamente*.» («*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*», pp. 308-309).

específico a América Latina, dada su condición periférica y dependiente⁴. A nivel teórico ese clima y esa globalización se expresan como una crisis de paradigmas que ha dado lugar a la rápida colonización de los espacios vacíos por el posmodernismo, el neoliberalismo y el neoconservadurismo⁵.

¿Cuáles deben ser, en este contexto, las tareas para la filosofía latinoamericana? La referencia al contexto lleva a acentuar en la noción de tarea, su condición de trabajo a cumplir en un tiempo determinado. En consecuencia, las tareas para la filosofía latinoamericana están indicadas por problemas vigentes en la totalidad cultural, se identifican por su factibilidad, aunque como veremos, implican una necesaria y fecunda relación con lo imposible. Cuáles hayan de ser las tareas dependerá también de quien las requiera. La filosofía latinoamericana se siente fundamentalmente interpelada por las demandas de lo real social, y en su aporte conceptual por discernir sus problemas y apuntar soluciones, encuentra los fundamentos de su legitimidad⁶.

En el clima posmoderno de pluralidad de presuntas finalizaciones y muertes, de la historia, del sujeto, de las utopías, de las ideologías, de las alternativas, en el que la compulsión desconstruccionista, tal vez de modo no intencional, contribuye a la profundización

Como en las referencias anteriores, el uso de «americano» estrictamente correspondiente al universo discursivo alberdiano, podemos sustituirlo por «latinoamericano» en ajuste a la perspectiva que aquí se desarrolla.

⁴ Sobre el clima cultural de la posmodernidad en América Latina, el artículo de Norbert Lechner «*Ese desencanto llamado posmoderno*» contenido en su libro «*Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*» (1988), en el que trabaja sobre el desencanto con la modernización y el desencanto con la redención, constituye un buen diagnóstico de la situación.

⁵ Hinkelammert plantea una interesante perspectiva crítica sobre la así denominada «*crisis de paradigmas*». Escribe: «Es en nombre de este paradigma ("el neoliberalismo con su política de globalización, sus ajustes estructurales y sus senilidades ideológicas y teológicas", escribe antes Hinkelammert) que se arroja en contra de todo ser pensante la tesis de la crisis de los paradigmas.

Por eso, el problema no me parece ser ninguna crisis de paradigmas, sino el hecho de que un solo paradigma ha ganado y se ha impuesto de manera incuestionable. Tenemos la gran celebración de la certeza o la celebración de la gran certeza, no de la falibilidad. El paradigma victorioso actúa en nombre de la certeza más absoluta. Y así se autoestima y proclama.» (Franz J. Hinkelammert: «*Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden*», en *Revista PASOS*, N° 64, 1996, p.18).

Este planteo pone en cuestión nuestra propia afirmación. De acuerdo al mismo, no se trata de que el neoliberalismo y las formulaciones a él funcionales (neoconservadurismo y posmodernismo) ocupen un espacio teórico que ha quedado vacío porque ha entrado en crisis desde sus propias insuficiencias y contradicciones. Se trataría más bien de una suerte de «*campaña del desierto*» (si tomamos esta expresión con sus resonancias sarmientinas) en la que el paradigma neoliberal no se instala en un *desierto-vacío* sino que lo provoca, disfrazando y legitimando su guerra de conquista y sus efectos destructivos, como productiva colonización.

No se trata obviamente que Hinkelammert ignore las contradicciones de los paradigmas que entran en crisis, las que ha analizado con detenimiento en numerosos estudios. Trata de enfatizar el peso específico del factor exógeno que en buena medida provoca la crisis, se instala como paradigma que no admite alternativas y, lo que es más grave, bajo su pretensión de certeza, impone dogmáticamente la destrucción de las fuentes de reproducción de la vida a la que invisibiliza por su utopismo anti-utópico de haber articulado una sociedad perfecta.

⁶ Atendiendo especialmente a la cuestión de la función de la filosofía, Mario Sambarino escribe: «Una filosofía es resultado de un pensar efectivamente funcional cuando ofrece una respuesta provisional posible y fundada ante la situación problemática radical en que puede ser puesta una configuración histórico-cultural» (p. 168). Continúa, más adelante: «...un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural». («*La función sociocultural de la filosofía en América Latina*», en A. Ardao et al. «*La filosofía actual en América Latina*», 1976, pp. 172-173). Los argumentos de Sambarino, aunque sesgados sobre el problema de la función de la filosofía, permiten identificar el carácter situado y radical que en la perspectiva que aquí se defiende, que no es justamente la de Sambarino, distinguen a la filosofía latinoamericana de la filosofía sin más. Los *problemas de la filosofía sin más* atañen exclusivamente a la *inteligencia filosófica*, implican «la dificultad concreta que el pensar encuentra en determinados aspectos de sus contenidos» (M. Sambarino, *ibid.*, p. 171), mientras que los *problemas situados y radicales*, implican condiciones trascendentales que *exceden el ámbito de la inteligencia* y nos remiten al *de la existencia social, histórica y cultural* y sus condiciones de posibilidad, determinan el carácter de la *filosofía latinoamericana*, en cuanto filosofar situado y radical, que da cuenta de universales concretos.

y expansión del *nihilismo*, las tareas que parecen imponerse a la filosofía latinoamericana son de reconstrucción. En lugar de la *reconstrucción de la filosofía*, una *filosofía de la reconstrucción*⁷.

La desconstrucción ha sido justa en la medida de evitar que el pensamiento continuara siendo ciego frente a ciertas novedades de lo real; la reconstrucción es el modo de activación de un pensar filosófico que si bien no quiere ser ciego, tampoco se complace en ser vacío. Frente a la *era del vacío*⁸ que parece homogeneizar culturalmente esta globalización capitalista, la *plenitud* se constituye en el referente utópico que, como condición trascendental posibilita la escucha, la sospecha y la oferta de palabra de la *filosofía latinoamericana como filosofía de la reconstrucción*.

Debe advertirse que reconstrucción no es restauración, pero tampoco intento de construcción desde la nada; es la actitud de volver a construir, haciéndose cargo de las rupturas, sin ignorar las continuidades.

Desde esa sensibilidad que no quiere permanecer en el abismo de la desconstrucción, sino que quiere superarlo por la reconstrucción, se señalarán las tareas que hoy pueden estimarse fundamentales.

El problema de la *racionalidad*, central en el debate filosófico contemporáneo, es acuciante en América Latina por tratarse de un espacio cultural y natural en el que de modo especialmente marcado se condensan las negatividades y contradicciones de la racionalidad dominante, instrumental y fragmentaria. Esa única racionalidad del Mercado que se expresa como lógica de la eficacia y de la competencia, rechaza como irracional todo intento alternativo. Se entiende desde esa racionalidad dominante que los distintos efectos destructivos que acompañan a su extensión y profundización, no son más que manifestaciones disfuncionales que se explican fundamentalmente por los intentos de intervenirla, cuando ella, librada a su propia lógica, será siempre capaz de autocorregirse. En tal perspectiva, la racionalidad dominante se traduce como mecanismo de invisibilización de los efectos no intencionales de su propio despliegue, con una consecuente ausencia de sensibilidad frente a los mismos, que bajo la pretensión de su racionalidad le confieren un carácter destructivo de tal eficacia, que al poner en riesgo las posibilidades de reproducción de la vida misma, exige ser denunciada en su irracionalidad y rectificada por la construcción de una racionalidad alternativa o reconstrucción de la racionalidad⁹.

⁷ La expresión «reconstrucción de la filosofía» se inspira en la obra de John Dewey «*Reconstruction in philosophy*» de 1920, aunque de ninguna manera supone una evaluación de la misma en algún sentido. Se descuenta que, en un contexto dominante de desconstrucción, una «filosofía de la reconstrucción» no puede desplegarse sin implicar de suyo, una «reconstrucción de la filosofía». Se trata de una cuestión de énfasis, entendiéndose que «la filosofía latinoamericana como filosofía de la reconstrucción» tiene como meta fundamental la reconstrucción *desde* la filosofía, en relación a la cual la reconstrucción de la filosofía es solamente un camino.

⁸ Es obvia la alusión al libro de Lipovetzky «*La era del vacío*» (1986) que expresa cabalmente la sensibilidad posmoderna. Esta alusión la articulamos dentro del juego kantiano entre *lo ciego* y *lo vacío*, tomado aquí en una forma metafórica para plantear la alternativa de la filosofía latinoamericana, como pensamiento no mimético sino crítico, que contrapone a la vacuidad saturante el referente de la *plenitud*. La idea de *plenitud* se toma aquí en el sentido en que la plantea Helio Gallardo: «“Plena” es una sociedad que tiende a que todos se constituyan como *sujetos humanos efectivos* y que prolonga, mediante sus instituciones y la acción de estos sujetos, esta aspiración y búsqueda en el más largo plazo. Las sociedades y grupos hoy pobres y empobrecidos deben aspirar no a ser opulentos o ricos, sino a la plenitud» («*Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina*», En *Revista PASOS* N° 54, 1994, p.21.).

⁹ El criterio de la *reproducción de la vida real*, como *criterio de racionalidad*, es desarrollado de un modo recurrente por Franz J. Hinkelammert a lo largo de toda su obra. Hinkelammert no reivindica la paternidad de este criterio, muy por el contrario lo toma de Marx y Engels («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 del 21 de setiembre de 1890) y deja en claro su centralidad como criterio válido y vigente para que una teoría pueda ser *teoría crítica*.

La filosofía latinoamericana ha asumido esta tarea crítica, señalando desde las experiencias de destrucción del ambiente y de la vida humana especialmente graves en América Latina, la irracionalidad que encierra el despliegue de la pretendida racionalidad instrumental y fragmentaria del Mercado, librada a su propia lógica. La *razón instrumental*, como asociación entre razón y *dominación*, es la que ha hegemonizado el desarrollo de la modernidad efectivamente existente, desplazando a la *razón histórica* que implica una relación entre razón y *liberación*¹⁰. Esta hegemonía y desplazamiento se explican seguramente porque el carácter emancipatorio de la racionalidad estuvo siempre al servicio de la dominación, dominación de la naturaleza, dominación de las clases subalternas al interior del mundo europeo, dominación de las culturas no europeas en la expansión colonial, neo-colonial e imperial. El ejercicio de la dominación tanto en esas macrodimensiones como en las microdimensiones por ellas sobredeterminadas, ha intentado siempre legitimarse por la pretensión de producirse en nombre de la liberación. Cuanto más extensa e intensa es la dominación que se ejerce desde los centros de poder, más extensa e intensa se pretende la liberación.

No alcanza con reivindicar la razón histórica como criterio para la razón instrumental, si la primera se concibe sobre su matriz eurocéntrica¹¹. No alcanza simplemente porque ella es funcional a la dominación. La tarea de reconstrucción que desafía a la filosofía latinoamericana es de discernimiento entre razón instrumental y razón histórica, así como de una rearticulación de sus funciones: en lugar de seguir operando la razón histórica al servicio de la razón instrumental como dispositivo no intencional de encubrimiento del sentido de dominación característico de la occidentalidad, poner a la razón instrumental al efectivo servicio de la razón histórica, de forma tal que en lugar de disfrazarse la dominación de liberación, las relaciones instrumentales de dominio tengan eficacia liberadora por estar al servicio de un proyecto de liberación articulado sobre una praxis efectivamente liberadora.

La reflexión que aquí se desarrolla sobre la cuestión de la racionalidad, así como sobre el universalismo es fuertemente deudora de los análisis de Hinkelammert, los que también inspiran en medida significativa los demás asuntos abordados en este texto.

¹⁰ Escribe Aníbal Quijano: «La hegemonía de la “razón instrumental”, es decir de la asociación entre razón y dominación, contra la “razón histórica”, o asociación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y tomó carácter mundial con la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y con la imposición de la Pax Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino también alcanzó una vigencia exacerbada. Ha sido bajo este imperio que todas las instancias de la sociedad y cada uno de sus elementos han terminado sometidas a las exclusivas demandas del poder del capital. Y es precisamente en este período que América Latina pasó a ser una de las víctimas de la “modernización”.

La victoria de la “razón instrumental” ha sido, sin embargo, aún más profunda y trágica, pues incluso las corrientes de ideas y movimientos sociales cuyo sentido mismo era la defensa de la racionalidad liberadora, y que de ese modo emergían como portadoras de las primigenias promesas de la modernidad, sucumbieron ante la fuerza de las “razón instrumental”. Mucho peor, intentaron y no sin éxito, durante un largo período, presentarla nada menos que como la propia racionalidad liberadora. Contribuyeron así al más completo oscurecimiento de la relación entre razón y liberación. Todos saben a qué nos referimos: el socialismo no logró ser otra cosa que “socialismo realmente existente”, estalinismo bajo cualquiera de sus variantes locales.

¿Por qué, entonces, sorprenderse de que el término modernidad, a fin de cuentas, apareciera cubriendo únicamente la “modernidad realmente existente”, es decir, el reinado de la “razón instrumental”? (Aníbal Quijano «Modernidad, identidad y utopía», en «Modernidad y Universalismo» (E. Lander, Editor), 1991, pp. 32-33).

¹¹ Al utilizar la expresión «matriz eurocéntrica» se intenta señalar la imposibilidad de un pensamiento «egocéntrico» y «etnocéntrico» para sobrepasar su proyección no intencional de dominación, más allá de sus intenciones emancipatorias. Por otra parte la crítica al eurocentrismo, vale como crítica a cualquier etnocentrismo que se pretenda alternativo pues estaría viciado por el mismo horizonte de imposibilidad. Debe agregarse que el señalamiento crítico del pensamiento eurocéntrico no alcanza a las expresiones de pensamiento europeo no eurocéntricas, alcanzando en cambio a todas las expresiones de pensamiento no-europeo que se articulan eurocéntricamente.

Queda claro que no se trata de renunciar a la racionalidad instrumental. Hacerlo, en el marco de las tendencias objetivas vigentes del mundo globalizado, no pasaría seguramente de una pretensión utópica que, de poder verificarse, generaría una crisis de colapso. Se trata de poner a la razón instrumental bajo el gobierno de una razón práctica para la que la liberación no sea solamente un horizonte, sino un componente permanente en la articulación de proyectos y comportamientos.

Para ello es necesario superar el carácter fragmentario de la razón instrumental. Seguramente la condición fragmentaria de las múltiples acciones instrumentales es importante responsable de efectos no deseados por parte de los titulares de las mismas, aunque cuando operen lo hagan con la mejor intención. El mito según el cual los vicios privados derivan en virtudes públicas, no hace más que potenciar el ejercicio de las acciones fragmentarias, desde que los resultados últimos serán universalmente valiosos, cualquiera sea la intención que ha presidido la realización de los actos particulares. En esta dirección, frente a la desconstrucción de las totalidades opresivas y, con ella, de la categoría de Totalidad, la filosofía latinoamericana debe proceder a la reconstrucción de esta última, en función de su pertinencia teórica para discernir la totalización omnicompreensiva de la racionalidad irracional del Mercado, que se esconde bajo la apariencia de la fragmentación de las relaciones medio a fin de las múltiples relaciones instrumentales y de la pluralidad de elecciones según el criterio de las preferencias. Sin la referencia a la totalidad como categoría central de análisis es imposible sustentar la tesis de la irracionalidad de la totalidad sistémica que pretende reducirse a una fragmentaria pluralidad de acciones racionales de carácter instrumental. Por cierto que no se trata del conocimiento de la totalidad, situación utópica que implicaría la fatal arrogancia de tener un conocimiento perfecto, como condición de una competencia perfecta que no habría de derivar en efectos no queridos, sino que se trata de un pensar la totalidad como criterio para la relación entre el conocimiento disponible y las acciones realizables en un horizonte de reversión de los efectos destructivos no intencionales en curso.

América Latina, de manera semejante a otras realidades periféricas y dependientes que reproducen en forma sobredeterminada las contradicciones propias de la totalización de la racionalidad irracional del Mercado, exhibe emergencias de subjetividad particularmente adecuadas para orientar el registro de la Totalidad. En efecto, así como quien mira desde el poder está inhabilitado para mirar el poder, quien mira desde la Totalidad de la globalización capitalista del Mercado porque se identifica con ella, difícilmente podrá verla. En este sentido, la perspectiva para la filosofía latinoamericana presenta condiciones que superan a las del pensamiento crítico eurocéntrico. En las situaciones extremas de exclusión por las que atraviesa una población creciente de sobrantes en la periferia del sistema, tienen lugar las condiciones objetivo-subjetivas posibilitadoras de una visión de la totalidad del sistema de producción de la vida humana que es vivido como ausencia o destrucción. La visión así resultante es no solamente científicamente objetivadora, sino filosóficamente develadora de los significados de esa totalidad desde el criterio de la reproducción de la vida, asumido no como una libre opción de valor, sino como una necesidad de sobrevivencia.

La reconstrucción de la Totalidad como categoría de análisis y como tarea posible y necesaria para la filosofía latinoamericana, implica entences también la posible y necesaria reconstrucción de la categoría de *Sujeto*. Frente a la epistemología dominante, en que la dominación se esconde detrás de la pretensión de objetividad y neutralidad científicas, y se supone sin sujeto; una epistemología de vocación emancipatoria conjuntamente con la categoría de Totalidad, tiene que reconstruir la de Sujeto. Simplemente que frente a la pretensión de universalidad del Sujeto Trascendental kantiano, que encubre la particularidad de la burguesía europea elevada a universalidad, el Sujeto epistémico

de un quehacer teórico-científico-tecnológico que pretendiéndose de liberación no sea de dominación, tiene que establecerse sobre un criterio que impida que su trascendentalidad signifique una negación de las particularidades invisibilizadas procedimentalmente bajo la forma de la universalidad. El criterio para la universalidad debe ser entonces el de las particularidades, sin cuyo reconocimiento práctico no hay universalidad posible. Justamente, la filosofía latinoamericana, ejerciendo la escucha y la sospecha, ha puesto en cuestión las pretensiones de universalidad de la racionalidad dominante en Occidente, cuyos devastadores efectos se agudizan en este fin de siglo. La filosofía latinoamericana se ha distinguido por asumir particularidades, como puntos de referencia desde los que elevarse a una *universalidad real*, que a diferencia de la *universalidad verdadera* de cuño eurocéntrico, no signifique la pretensión de imposición de otra particularidad. El *sujeto vivo*, o la vida real en cada uno de los sujetos en su diversidad cultural y la vida en sus formas naturales, aparece entonces como nueva condición de trascendentalidad. Este nuevo fundamento de trascendentalidad es condición de posibilidad de crítica a la racionalidad dominante como irracionalidad en atención a su lógica autodestructiva y lo es de una racionalidad alternativa o reconstrucción de la racionalidad en la que la autonomía de niveles característica del proyecto de la modernidad resulta necesariamente rectificadora para evitar la irracionalidad de lo racionalizado. En tal reconstrucción de la racionalidad, el *universalismo ético* propio de la modernidad, continúa siendo un paradigma pero, en lugar de quedar librado a las formas por las que se resuelven argumentativamente las conductas, las que implican limitaciones de lo real que bajo la ilusión de universalismo, no hacen más que reproducir un particularismo elevado a universalidad, se trata de una orientación del pensamiento y la acción hacia la particularidad de los excluidos no solamente de la comunidad de comunicación y argumentación, sino de los circuitos de reproducción de la vida, porque justamente sin la inclusión de esas particularidades el sistema de vida carece de universalidad y de racionalidad práctica desde la perspectiva de la totalidad, aunque exhiba una racionalidad técnica desde la perspectiva fragmentaria. Desde esta encrucijada teórica, la filosofía latinoamericana asume la tarea de reconstruir el universalismo ético, superando el falso universalismo verdadero en un universalismo real que encuentra el criterio de su universalidad en el respeto de aquellas particularidades que el universalismo dominante excluye determinándolas como no posibles¹². Este nuevo modelo de universalismo ético en lugar de articularse como una ética de principios de universalidad, que siempre corre el riesgo de negar particularidades por la afirmación inconfesa de otras en nombre de principios con pretensiones de universalidad, intenta una reformulación de la ética que, en su momento crítico denuncia el carácter excluyente de la universalidad de la ética occidental en sus formas dominantes, y en su momento constructivo hace de todas y cada una de las particularidades vivientes el fundamento en relación al cual resolver las orientaciones del comportamiento, poniendo por encima de los principios, la responsabilidad por los efectos de cada acción.

Es tarea para la filosofía latinoamericana trabajar en la reconstrucción del universalismo ético. Para ello trabaja desconstructivamente en el análisis crítico de los modelos éticos de Occidente de un universalismo excluyente y en consecuencia falso. Debe trabajar también

¹² En la perspectiva crítica que aquí se desarrolla, se señala la paradójica falsedad del universalismo verdadero. Efectivamente, la pretensión de verdadero universalismo, instrumentaliza la categoría de verdad legitimando al universo de los integrados sobre la promesa de la integración de los excluidos. Muy por el contrario, las tendencias objetivas parecen sobredimensionar la exclusión tanto cuantitativa como cualitativamente. La expresión «*universalismo real*», contraponen a los criterios formales del universalismo tradicional, el criterio empírico-material de la vida real y concreta en que consiste la singularidad de cada realidad viviente, como condición de universalidad efectiva.

constructivamente, asumiendo las limitaciones de ese falso universalismo, evitando críticamente reproducirlo como una alternativa de universalidad también excluyente que signifique la imposición de una nueva particularidad. Para esa tarea cuenta con el referente de los excluidos del falso universalismo dominante que le permite señalar el anti-universalismo que supone reproducir la exclusión en nombre de la universalidad y, en consecuencia, mostrar que el camino para una universalidad alternativa que sea efectiva, pasa por la inclusión de los excluidos en el sistema de producción y reproducción de la vida, sin la cual no habrá universalismo posible.

Frente a un pretendido universalismo excluyente y homogeneizador, que impone su particularidad tras la pretensión de universalidad y que niega otras particularidades ya sea por su exclusión, ya sea por su asimilación o cooptación, la tarea en curso es de articulación de un universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades de forma tal que la multiculturalidad no se oriente a ser resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad¹³.

Las tareas de reconstrucción de la Racionalidad, del punto de vista de la Totalidad, del Sujeto y del Universalismo ético, significan para el mundo globalizado del fin de la historia, la posibilidad de las *alternativas* y, en función de ellas la apertura crítico-constructiva a un futuro, que de ser posible, no se limite a un siempre más de lo mismo.

Las alternativas no están fuera del sistema, ni se ubican en la dimensión de lo utópico. Ellas solamente son posibles desde el sistema mismo¹⁴ y se vislumbran cuando desde los mecanismos de sobrevivencia que el sistema dominante impone compulsivamente a quienes padecen exclusión, emergen comportamientos solidarios en que la ayuda ya no está fundada sobre el cálculo egoísta, tampoco es un acto gratuito o una mera opción de valor, sino expresión de un sentir, imaginar, pensar y actuar que en la experiencia límite se hace cargo de la necesidad y posibilidad de «una sociedad en la que todos quepan»¹⁵. Es tarea urgente para la filosofía latinoamericana hacerse cargo a su nivel del sentir, imaginar, pensar y actuar alternativos condensados en este enunciado, para fortalecer conceptual y argumentativamente ese criterio que orienta las prácticas de un movimiento social emergente en América Latina y que, sin doctrinarismo de ningún tipo deja al desnudo a la sociedad realmente existente y da pasos que significan un lugar posible para todos, esto es para cada uno, sin ninguna exclusión. Una activación social alternativa que desde América

¹³ Un proyecto intercultural a nivel de la filosofía, cuyas mayores dificultades están tal vez más en el *cómo* que en el *qué*, dificultades que seguramente deben potenciarse en un proyecto de interculturalidad que exceda los márgenes de la filosofía, es el que bosqueja Raúl Fonet-Betancourt en «*Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*» (1994). Más allá de las dificultades del *cómo hacer*, que seguramente no escapan al autor, es una propuesta que de manera fundada pone algunos problemas a discusión.

¹⁴ Escribe Helio Gallardo: «Hoy lo alternativo debe ser imaginado y construido en el interior del capitalismo» («Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina», en Revista PASOS N° 54, 1994, p. 22).

¹⁵ Franz J. Hinkelammert recoge esta fórmula del proyecto de los zapatistas rebeldes en Chiapas y hace de ella una tesis, a saber: «un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido» («*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*», 1995, p. 311). E inmediatamente procede a su evaluación en lo que la misma comporta de novedad ética: «Si hoy aparece en América Latina -como lo mostramos en referencia a los zapatistas- un proyecto de sociedad que no quiere fundamentar principios universalistas y eternos de la sociedad, se trata en general de algo nuevo en el contexto de los movimientos políticos existentes y no sólo de los movimientos de liberación. Una sociedad en la que todos quepan 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». (*Ibid.*, p. 312).

Latina vincula razón y liberación, se constituye como nueva razón histórica que irrumpe en el escenario del fin de la historia y quiebra la totalidad opresiva de la racionalidad excluyente del Mercado. Desde el pensar que se identifica con esa lógica, un movimiento alternativo de tales características será anatematizado como resabio de la sociedad tradicional, fuera de lugar en la modernidad y cargado con un componente utópico muy fuerte que conspira contra sus pretensiones alternativas. La filosofía latinoamericana ha sido capaz de discernir la modernidad, señalando que ella como expresión última de la occidentalidad ha tenido siempre un fundamento utópico y que justamente su pretensión de realización de la utopía es lo que ha llevado a la crisis vigente: crisis del capitalismo, de la modernidad y del modelo civilizatorio occidental. La posmodernidad, como clima cultural más que como filosofía, es el intento de superación de la modernidad a través de una ruptura nihilista y, por tanto, en función de la imposibilidad de una ruptura con esas características, no es más que el extremo crítico de la modernidad¹⁶.

Entre la modernidad que ha fundado sus proyectos orientándose a la realización de la utopía y la posmodernidad que renuncia a la utopía y, con ella a la propia posibilidad de un proyecto, la filosofía latinoamericana que se legitima en su interlocución con las demandas de lo real social, cumple una tarea de inapreciable valor cuando señala la pertinencia del referente utópico como fundamento teórico-práctico del pensamiento y la acción, al propiciar una reformulación de las relaciones con la utopía, entendida como lo imposible y no factible, que permite pensar, imaginar, realizar con sentido crítico lo humanamente factible¹⁷.

Lo utópico significará para cada particularidad su utopía. Esa utopía para cada particularidad es la plenitud a la que hiciéramos referencia. La filosofía latinoamericana enseña a no renunciar a la plenitud, sino por el contrario a recrearla desde cada particularidad como el lugar desde el que analizar lo real, así como imaginar, pensar y realizar lo posible. Así lo enseña, porque así lo aprende de las manifestaciones de lo real social.

La fundamental tarea para la filosofía latinoamericana resulta ser entonces el volver a construir lo imposible, pero, en esa reconstrucción hay importantes signos de novedad. En lugar de la utopía determinada por un particularismo globalizador que satura los plurales espacios de pensamiento, imaginación y acción, quebrando identidades por la imposición de su paradigma de plenitud, se trata de las *plurales utopías* de los plurales sujetos que en su relación con esa plenitud auténtica construyen y fortalecen su *identidad*.

Por un movimiento de *crecimiento en profundidad* que requiere un saber de sí mismo desde sí mismo, tiene lugar un proceso de *historización* en el que la identidad real discernida a la luz de esa historia y de esa plenitud imposible, se pone en condiciones de entender otras historias y otras plenitudes con las cuales es posible articularse en una identidad mayor no homogeneizadora, sino respetuosa de todas las diferencias que no encubran asimetrías.

La utopía del *Sujeto Histórico de Emancipación*, como concepto trascendental y como categoría de análisis, posibilita un nuevo universalismo de articulación plural de particularidades, frente al viejo y falso universalismo de imposición de una particularidad.

¹⁶ Las tesis de la crisis del modelo civilizatorio occidental, de la crisis de la modernidad por su pretensión de la realización de la utopía y de la postmodernidad como intento de ruptura nihilista de la modernidad y, en consecuencia como extremo crítico de la misma, aparecen desarrolladas de un modo especialmente articulado por Franz J. Hinkelammert en el capítulo «Frente a la cultura de la Post-Modernidad proyecto político y utopía» (En «La fe de Abraham y el Edipo occidental», 1991, pp.83-101.).

¹⁷ Esta es la tesis central de la «Crítica a la razón utópica» (1984) de Franz J. Hinkelammert.

Por su parte, Arturo Andrés Roig, distinguiendo entre *género utópico* y *función utópica* en su proyecto de análisis del discurso en la historia de las ideas, maneja ideas de gran proximidad especialmente al hablar de «la utopía como función crítico reguladora», («El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», 1987).

Un universalismo que no se niega a sí mismo en el proceso de su construcción porque no excluye a las particularidades no excluyentes y porque se orienta en relación a la plenitud no como hacia un nuevo fin de la historia, sino como referente trascendental para resolver sin contradicciones fundamentales el día a día de una historia siempre abierta que no admite totalización ni clausura.

Con la apertura de la historia, la filosofía latinoamericana habrá aportado a la reconstrucción del sentido.

BIBLIOGRAFIA

- Ardao, Arturo. (1963), *Filosofía de lengua española*. Alfa. Montevideo. Ardao, A. et al. (1976), *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo, México.
- Ardao, Arturo. (1987), *La inteligencia latinoamericana*. D.P. Universidad de la República, Montevideo.
- Cerutti-Guldberg, Horacio. (1989), «Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana.» : *Concordia* 15, Aachen, 65-83.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (1994), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. DEI, San José-Costa Rica.
- Gallardo, Helio. (1992), «Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina» : *Pasos* N° especial 3, San José- Costa Rica, 27-42.
- Gallardo, Helio. (1994), «Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina»: *Pasos* 54, San José-Costa Rica, 16-25.
- Gallardo, Helio. (1995), «América Latina en la década de los noventa»: *Pasos* 59, San José-Costa Rica, 11-25.
- Hinkelammert, Franz. (1981), *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José-Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (1990), *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José-Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (1991), *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, San José-Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, San José-Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (1996), «Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden». *Pasos* 64, San José-Costa Rica, 18-31.
- Lander, Edgardo. (Ed.) et al. (1991), *Modernidad y universalismo*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Lechner, Norbert. (1990), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. FCE, Chile.
- Martí, José. (1992), «*Nuestra América*»(1891). En id. *Obras escogidas* en tres tomos, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, Tomo II, pp. 480-487.
- Roig, Arturo Andrés. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México.
- Roig, Arturo Andrés. (1987), «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana». En id. *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional.
- Roig, Arturo Andrés. (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC, Mendoza-Argentina.
- Roig, Arturo Andrés. (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. 2 vols., CEDAL, Buenos Aires
- Salazar Bondy, Augusto. (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México.
- Sambarino, Mario. (1980), *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*. CELARG, Caracas.
- Serrano Caldera, Alejandro. (1993), *La unidad en la diversidad. Hacia la cultura del consenso*. Ed. San Rafael, Managua.
- Zea, Leopoldo. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México.

2.

¿LA VUELTA DEL SUJETO?*

El marco de la discusión: encuentro entre ciencia y teología.

Desde la perspectiva de las líneas dominantes del campo intelectual del que provengo, la idea de un encuentro entre ciencia y teología, probablemente habrá de dar lugar a presunciones que oscilarán entre la inutilidad, la imposibilidad o el sinsentido.

En efecto, para el cientificismo positivista que se ha internalizado como sentido común de la mentalidad académica uruguaya, más allá de la pretendida superación del positivismo en el despuntar del siglo o del revulsivo del pensamiento posmoderno al finalizar el mismo, el espíritu científico, cabal expresión de racionalidad, no habrá de encontrar beneficio para la potenciación de la misma sino más bien distorsiones, en el intento de trabar diálogo con la teología. Superar el peso del cientificismo positivista en su efecto inhabilitante para este diálogo, pasa por considerar seriamente las implicaciones de la siguiente tesis: «la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad» (Hinkelammert, 1998, 10).

En tal sentido, la realidad como problema, puede ser objeto no solamente de reflexión teológica, sino también de toda reflexión filosófica que no quiera serlo solamente de la filosofía misma y de toda investigación científica que no se restrinja a serlo de la propia ciencia.

Por cierto que una teología de la teología, una filosofía de la filosofía y una ciencia de la ciencia, se han practicado y se practican; han arrojado y arrojan resultados interesantes y son siempre posibles. Pero cuando la reflexión teológica o filosófica y la investigación científica tienen como objeto a la realidad, para lo cual obviamente no pueden prescindir de la mediación de su propia tradición, es cuando pueden esperarse los resultados más interesantes capaces de legitimar socialmente el ejercicio de estas reflexiones e investigaciones más allá del ámbito de los propios especialistas y de la legitimación en relación al propio campo epistemológico.

Es la realidad el territorio común que habilita el encuentro entre ciencia y teología, el que probablemente se facilite con la participación de la filosofía.

Es la realidad la condición de posibilidad del ejercicio teológico, científico y filosófico,

* Texto correspondiente a la exposición presentada en la reunión preparatoria al Encuentro de Ciencia y Teología "La problemática del sujeto en el contexto de la globalización", organizada por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica, 18-22 de enero de 1999. Parte de este texto fue publicada con el mismo título en la Revista Pasos N° 83, DEI, San José, Costa Rica, 1999, pp. 22-32.

y es también la condición trascendental sin la que en última instancia el mismo carece de sentido¹.

En la articulación de una teología, ciencia y filosofía críticas, la realidad no es meramente objeto de comprobación, descripción y explicación, sino fundamentalmente de análisis que discierne críticamente lo real-actual a la luz de lo ideal-imposible, maximizando el ensanchamiento del ámbito de lo real-posible². La investigación científica da cuenta de lo real actual e hipotetiza sobre sus tendencias en términos probabilísticos. La reflexión teológica nos permite trascender los límites de lo calculable y humanamente posible, confrontándonos con lo humanamente imposible que posee sin contradicción el carácter de lo deseable y de lo que debe ser. La reflexión filosófica habilita a discernir sentidos

¹ En el marco del encuentro propuesto entre ciencia y teología; personalmente ni científico ni teólogo, el campo epistemológico desde el que medianamente me siento habilitado a participar en función de mi formación, es el de la filosofía. Ello me inhabilita como interlocutor principal y me convierte en eventual mediador. La filosofía, en cuanto «reflexión sobre la totalidad de lo real puede naturalmente conducir a una apertura sobre el conjunto de los posibles» (Piaget, 1970, 51), por ello puede en principio exhibir credenciales que la habilitan como lugar epistemológico adecuado para propiciar el diálogo entre los interlocutores principales. Obviamente, lo que puede señalarse fundadamente de la filosofía en abstracto, no puede trasladarse mecánicamente a quien pretende terciar en el diálogo desde ella, en concreto.

La posibilidad del encuentro que pasa por el diálogo entre interlocutores que proceden de distintas matrices epistemológicas, supone como condición maximizadora de la apertura intersubjetiva, una apertura intrasubjetiva por la que cada uno sin renunciar a la propia matriz, haga el esfuerzo por ir más allá de sus límites, haciendo lugar a la multidimensionalidad del pensamiento. En tal sentido mi esfuerzo personal se ve favorecido por una matriz que, al tener vocación de totalidad y apertura, facilita intrasubjetivamente la articulación de esa dimensión filosófica del pensamiento, con las dimensiones científica, teológica y también técnica y política, que sin dejar necesariamente afuera otras posibles, son las presuntamente más pertinentes al objeto del encuentro.

Debo recordar además, particularmente con Helio Gallardo, (ver p.e., Gallardo, 1992), que los «lugares epistemológicos» por sí mismos no aseguran la radicalidad del pensamiento, cuando se suponen o pretenden desarraigados de todo «lugar social». En esa situación la pretensión de neutralidad valorica como paradigma de objetividad, invisibiliza los valores en función de los que efectivamente se piensa, los que se corresponden con los del «lugar social» efectivo, que es negado a nivel visible en su particularidad para afirmarlo invisibilizado como pretendida universalidad.

El enraizamiento en el «lugar social» que es la configuración histórica concreta de nuestro lugar en la «realidad» o «lugar real», el «desde donde real-social» (¿solamente dado, también asumido o eventualmente elegido?), hace a la radicalidad del pensamiento y, en tal sentido es la «última instancia» de discernimiento de todo lugar epistemológico.

² Aquí se introduce la *dimensión política*, sin la cual las dimensiones teológica, filosófica y científica, quedarían relegadas al terreno de las buenas intenciones. Recuperando el sentido de la *política* como *arte de lo posible*, frente al vaciamiento de sentido que hoy la presenta como *arte de hacer posible lo necesario*, que significa una renuncia a la política y su sustitución por una técnica, señala Hinkelammert que quien renuncia a la utopía, quien «no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad» (Hinkelammert, 1984, 26). Agrega Hinkelammert, marcando con precisión los límites de la racionalidad política, que evitan tanto el angostamiento del realismo pragmático como el desborde ingobernable del utopismo, maximizando el ejercicio del realismo político: «No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento.

Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Esto por cuanto al solucionar problemas concretos hay que pensar la solución de ellos en términos de una solución perfecta, para poder pensar así realísticamente en qué grado es posible acercarse a su solución en términos de su posibilidad. Sin pensar la solución en su perfección no es posible la solución posible, mientras que la ilusión empírica en relación a la solución perfecta distorsiona y oscurece de nuevo lo posible.

La política como arte de lo posible contiene, por tanto una crítica a la razón utópica sin la cual no es posible establecerla» (Hinkelammert, 1984, 28-29).

complementarios y relaciones posibles entre el aporte científico y el teológico, orientando la acción de un modo racionalmente fundado en la articulación de un realismo que es crítico porque articula la racionalidad instrumental como capacidad técnico-realizativa, en el marco de la racionalidad práctica que la orienta hacia lo que se debe y desea, al tiempo que encuentra en ese poder hacer, la condición sin la cual el deber hacerlo no podría haberse configurado como un legítimo imperativo categórico³.

En esa perspectiva de realismo crítico articulada en la tensión entre topía y utopía, el diálogo entre ciencia, teología y filosofía, aparece no solamente como posible, con sentido y eventualmente útil, sino además necesario: el pensamiento humano alcanza sus mejores posibilidades en la conveniente articulación de sus dimensiones científica y teológica, la que supone la mediación de la dimensión filosófica.

Sobre la adecuada relación entre razón y fe.

No se trata en consecuencia de pretender proceder kantianamente, dejando a un lado la razón para hacer lugar a la fe⁴: la dimensión teológica sin la dimensión científica del pensamiento humano daría lugar a una fe carente de eficacia o, peor aún, generadora no intencional de efectos negativos no queridos. Tampoco se trata de actuar anti-kantianamente dejando a un lado la fe para hacer lugar a la razón: un pensamiento humano angostado a su dimensión científica por la amputación de su dimensión teológica, en el mejor de los casos puede proceder a una correcta administración de lo dado, pero carece de horizonte e impulso para discernirlo críticamente en el plano teórico, así como para controlarlo o transformarlo en el plano práctico.

El realismo crítico, como racionalidad práctica, considerada no solamente en el nivel de la moralidad (subjetiva), sino también en el de la eticidad (objetiva)⁵, debe proceder post-kantianamente: no puede prescindir de una adecuada relación entre la razón y la fe.

³ Al mostrar de un modo fundado lo que se puede hacer en términos de factibilidad *técnica y política*, se dan las condiciones de posibilidad para exigir lo que se debe hacer, en el cruce del «puede ser» con el «debe ser», en el que se articulan la *política* y la *ética*:

«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 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» (Hinkelammert, 1984, 23).

⁴ Para efectuar el pasaje desde la razón pura teórica a la razón pura práctica, según lo consigna en el Prefacio de la segunda edición de la «Crítica de la Razón Pura» (1787), Kant procede a «descartar a la razón para abrir paso a la fe (la creencia)». Mientras en la esfera de la razón teórica, Dios, la libertad y la inmortalidad quedan inhabilitados como objetos de conocimiento actual o posible, en el uso moral de la razón correspondiente a la esfera de la razón práctica, esas ideas resultan recuperadas como postulados de la misma.

⁵ Adriana Arpini nos recuerda que tanto «moralidad» como «eticidad», significan ambos «costumbre» y que a partir de Hegel «...MORALIDAD (*Moralität*) se refiere al ámbito subjetivo, a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber, mientras que ETICIDAD (*Sittlichkeit*) señala la moralidad objetiva, el conjunto de normas, costumbres, leyes que dan forma a un pueblo y que son sintetizadas en el Estado» (Arpini, 1997, 32).

Liberada la distinción de toda ortodoxia hegeliana, Mario Sambarino escribe: «Preferimos entonces distinguir los conceptos de *eticidad* y *moralidad*, teniendo aquél el sentido genérico de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren los criterios de autojustificación y enjuiciamiento, y otorgándole al segundo el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad» (Sambarino, 1959, 32).

Para el contexto actual del análisis y el debate, en el que eticidad y moralidad podrían hacerse corresponder con razón y fe, respectivamente (o si se quiere, con razón instrumental y razón práctica); se trata entonces de no

Una razón sin fe en último extremo se torna nihilista y pierde capacidad de proyección; una fe sin razón anula la posibilidad de una adecuada configuración de los medios para la realización de los fines.

La modernidad se caracterizó desde sus primeros fundamentos filosóficos por la transformación de la subordinación de la razón a la fe dominante en la cristiandad medieval, en la nueva fe secular en la razón⁶.

Razón sin fe en el contexto posmoderno de la muerte del sujeto.

La posmodernidad, como extremo crítico de la modernidad ha puesto en relieve los límites de esa fe configuradora del proyecto de la modernidad, que parece desembocar en un horizonte de nihilismo e irracionalismo que no permite atisbar escenarios alternativos posibles para la humanidad.

Los límites de la fe moderna en la razón son vividos esquizofrénicamente: como pérdida de fe en la razón al no vislumbrarse un depositario de *la razón* alternativo o sustitutivo del «*ego cógito*» cartesiano⁷, del «sujeto trascendental» kantiano⁸ o del «sujeto de la historia» marxiano⁹, que han ingresado en esa crisis identificada como *muerte del sujeto*; y, al

proceder kantianamente (siguiendo al *dictum* kantiano en su letra) dejando a un lado la eticidad para hacer lugar a la moralidad, tampoco anti-kantianamente, dejando a un lado la moralidad para hacer lugar a la eticidad. Justamente, el despliegue de la modernidad parece revelar una complementariedad no intencional entre la actitud kantiana y la anti-kantiana. La ética de la intención kantiana, al quedar recluida intramuros de la esfera subjetiva de la moralidad, parece dejar librada la eticidad objetiva a una lógica que no sabe ni del respeto al deber ni de la probidad. Se trata entonces, post-kantianamente (o sea siguiendo el *dictum* kantiano en su espíritu), de que la moralidad aporte a la eticidad orientaciones en el sentido del deber ser, correspondientemente a las orientaciones que de ella reciba en el sentido del poder ser.

⁶ El «Discurso del Método» de Descartes, publicado por primera vez en 1637, desde el punto de vista filosófico tiene en este aspecto un carácter paradigmático y fundacional.

⁷ El «*ego cógito*» se pretende un yo al mismo tiempo individual y universal. En realidad se trata de la afirmación de una particularidad que se afirma como universalidad desconociendo toda alteridad a la que subsume en su mismidad. Es el paradigma moderno de un universalismo monológico en el cual la afirmación del yo tiene la contracara de la negación e invisibilización del otro.

Explica Arturo Roig, el modo como este «*ego cógito*» se expresa al mismo tiempo como «*ego conqueror*» y «*ego imaginor*», proyectando su dominación sobre el pensamiento, sobre la realidad actual y sobre la realidad posible, al someter también a su dominio el mundo imaginario: «En las *Cartas de la conquista de México* (1519-1526) de Hernán Cortés, texto paralelo al *Discurso del Método*, aquél *ego* se había dibujado sin más, como *ego conqueror*. Pero nada debía ser ajeno al nuevo sujeto, ni el mundo real, ni el imaginario. La ciencia debía quedar fundada a efectos de asegurar el dominio de la naturaleza. Era necesario para ello enseñar a este “amo y señor”, como le llama Descartes, “a conducir bien la razón”; del mismo modo había sido necesario que los habitantes del Nuevo Mundo aprendieran a reconocerse como vasallos y “supiesen -como dice Cortés en la primera de sus *Cartas*- que teníamos por señores a los mayores príncipes del mundo y que éstos obedecían a un mayor príncipe de él”. Nada podía quedar fuera de esta voluntad omnipotente, ni siquiera el mundo imaginario. Un *ego imaginor* aseguraría el dominio de este otro reino. Como Tomás Moro le dice a Pedro Egidio “No tengo por qué ocultar que, de haberme propuesto escribir acerca del Estado e intentado pergeñar una fábula, no hubiese retrocedido en la invención...”. No retroceder ni ante la naturaleza, ni ante los indígenas, ni ante los mundos con los que se construyó el imaginario social de todo un vasto plan de dominio. La *Utopía* (1516) de Moro es, pues, el otro texto paralelo al *Discurso del Método*» (Roig, 1996, 14).

⁸ El sujeto trascendental kantiano, una versión secularizada del «ojo de Dios», bajo la pretensión de configurar el punto de vista universal de un sujeto cualquiera, válido para todo tiempo y lugar, trascendentaliza no intencionalmente e ilegítimamente el punto de vista particular y situado del sujeto concreto de su concepción y formulación.

⁹ Dentro de la propia tradición marxista, la tesis marxiana según la cual «los hombres hacen la historia», por la cual «los hombres», «las masas», «las clases sociales», o en el seno de la formación capitalista y sus contradicciones «el proletariado», serían «el sujeto de la historia»; tesis que aisladamente considerada, dada su vaguedad, ha sido fuente de profundas confusiones, ha debido ser elaborada y ajustada de un modo preciso y consistente al conjunto del pensamiento marxiano.

A sí por ejemplo, Carlos Pereyra ha presentado de manera sistemática la argumentación que deja fuera de lugar en

la teoría marxista de la historia, la tesis de un sujeto de la historia como principio determinante del mundo en función de su presunta intención y voluntad absolutas, trasladando el protagonismo a la *praxis* colectiva e individual, que refuta la pretensión del dualismo sujeto-objeto a la que subyace una metafísica de la historia, proponiendo en su lugar la tesis de la unidad sujeto-objeto (recordando que «unidad» no debe traducirse como «identidad»), la que remite a la totalidad constituida por esa unidad tensional dinamizada en esa dimensión de la *praxis*. En esa perspectiva, las clases sociales y particularmente el proletariado en su caso, no deben ser consideradas como «sujetos» en sentido metafísico, sino como «agentes» en sentido histórico (Pereyra, 1984, 9-93).

En cierta manera, desde la «exterioridad» de la tradición marxista, pero a través de un diálogo fuerte con el pensamiento de Marx, Enrique Dussel ha pretendido recuperar para y desde su visión de la Filosofía de la Liberación, la idea del «sujeto de la historia». La «exterioridad» de su perspectiva respecto de la totalidad marxista, es también la nota distintiva de esta versión del «sujeto de la historia», que identificado como «Pueblo», a diferencia del proletariado como clase social, puede trascender a cada sistema histórico determinado. A juicio de Dussel, la transferencia de plusvalor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al pueblo («pobre») latinoamericano como la más radical «exterioridad» desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en la negación del mismo. De tal forma, el pueblo, gestor de la ruptura es al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora. «Pueblo» no es sólo el residuo y el *sujeto de cambio de un sistema histórico* (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el «bloque social» de los oprimidos, que se liga históricamente en la identidad del «nosotros mismos» con los «bloques sociales» de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social. «El pueblo, como colectivo histórico, orgánico -no sólo como suma o multitud, sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias- es igualmente la totalidad de los oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad» (Dussel, 1985, 411).

A nuestro juicio, las credenciales con las que Dussel procede a la identificación del sujeto histórico como sujeto de liberación, justifican una serie de observaciones. La interrogante fundamental es la que se pregunta por la pertinencia de la radical exterioridad con la que Dussel piensa a tal sujeto. En cuanto ese pueblo «pobre» latinoamericano se ubica en la marginalidad de la periferia, queda localizado en la exterioridad de la exterioridad. Aceptada en principio la exterioridad del pueblo en cuanto trabajo vivo respecto del capital, lo que no puede aceptarse es la exterioridad del pueblo respecto del mismo sistema histórico. Esta última exterioridad no puede aceptarse ni siquiera respecto del sector más marginal del pueblo, en el que la determinación defectiva de «pobre» se presenta como particularmente identificatoria. La exterioridad de los grupos marginales respecto del sistema de producción no lo es respecto del sistema histórico, en cuanto es al interior del mismo que se ha producido y determinado estructuralmente su marginalidad. Lo que no es aceptable para los sectores marginales, lo es menos aún para aquellos que de hecho como trabajo vivo constituyen la fuente de producción y transferencia de valor. En definitiva, es en la interioridad del sistema histórico que la palabra «pueblo» tiene una efectiva significación que habrá que determinar a través de un exhaustivo análisis de su contrapartida factual. En este problema, la posición dusseliana es prisionera de la apuesta teórica según la cual, la exterioridad se presenta como la única alternativa de transformación de la totalidad opresora del sistema capitalista vigente: la totalidad solamente puede ceder frente a la exterioridad.

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

En relación al «pueblo» como «sujeto», Martín-Barbero en una perspectiva de análisis focalizada sobre lo cultural, apunta a la recuperación del mismo, así como al señalamiento de las dificultades del marxismo para pensar lo popular. La contradicción dominante en la sociedad no estaría, siguiendo a Laclau, en el plano de las relaciones de producción sino en el de las formaciones sociales, expresándose «en el antagonismo que opone al pueblo al bloque en el poder», dando lugar a la lucha «popular-democrática» como tipo específico de lucha, que en relación a la lucha de clases tiene contenidos históricos al mismo tiempo más concretos que varían según épocas y situaciones, y más generales porque poseen una continuidad histórica que se expresa «en la persistencia de las tradiciones populares frente a la discontinuidad que caracteriza a la estructura de clase».

A este planteo, que no obstante su diferente registro e intención parece tener puntos de contacto significativos con el de Dussel, siguiendo especialmente a Sunkel, Martín-Barbero añade señalamientos respecto de las específicas dificultades del marxismo para pensar lo popular en su multidimensionalidad: para la tradición marxista estereotipada, la clase obrera tiene el monopolio de la condición de actor popular, los conflictos se reducen al que tiene lugar entre capital y trabajo y los espacios en que se articula lo popular son la fábrica y el sindicato. Sobredeterminados esos aspectos por una visión heróica de la política en la que parecen quedar fuera la subjetividad y la cotidianidad, tiene lugar una doble operación de negación en relación a lo popular no-representado y a lo popular reprimido, invisibilizando actores, espacios y tradiciones. No obstante la lucha de clases seguramente atraviesa todos los conflictos, la especificidad de los mismos solamente puede comprenderse desde la que corresponde a sus respectivas matrices culturales; no obstante la ideología es fuertemente significativa en todo campo cultural, la cultura no debe ser reducida a ideología (Martín-Barbero, 1987, 14-47).

Una crítica más fuerte, desde fuera del marxismo y buscando con el mismo no diálogo, sino su interpelación, señala

mismo tiempo, como absolutización de la fe en una razón que se ha independizado del ejercicio responsable de discernimiento de todo sujeto, quedando librada al despliegue sin interferencias de su propia lógica¹⁰.

La moderna fe en la razón puede ser señalada críticamente por su carácter monológico, desde el énfasis en la alteridad y en la diferencia por el pensamiento de la posmodernidad. La posmoderna pérdida de fe en la razón monológica, por cierto plenamente justificada en su intención, al reivindicar diferentes racionalidades y promover la fragmentación de las lógicas de existencia, potencia no-intencionalmente a esa racionalidad que tiende a totalizarse al presentarse como el despliegue de la lógica ineluctable de una razón sin sujeto. La lógica de la fragmentación parece ser la contracara funcional de la lógica sistémica totalizante. Una razón sin sujeto implica una racionalidad respecto a cuyos efectos no hay responsabilidad, porque no hay responsable: en esa situación teórica que hoy parece consolidarse históricamente, ni siquiera tiene sentido la distinción entre efectos queridos y efectos no queridos, previsibles y no previsibles: la pretendida ausencia de sujeto elimina el sentido de esas diferencias. La ética del mercado ofrece a los integrados el colmo de la libertad; la misma, desde que se ejerce como sometimiento a la ley del mercado que no se discute, exonera al individuo de toda responsabilidad por los efectos concretos de su acción, desde que es consecuentemente responsable por el estricto cumplimiento de la ley.

La globalidad y sus figuras actuales: globalización, mundialización y globalismo.

El nihilismo e irracionalismo que exhibe la posmodernidad en tanto «lógica cultural del capitalismo tardío»¹¹, en el marco de estos procesos propios de la globalización y mundialización, llega a afectar planetariamente a todas las sociedades del capitalismo periférico. Dadas las condiciones propias de las asimetrías que caracterizan al orden mundial, alcanzan seguramente en ellas sus efectos destructivos más radicales.

La globalización debe ser discernida.

Ulrich Beck aporta con precisión a este discernimiento, distinguiendo *globalidad*, *globalización* y *globalismo*. En ese sentido escribe: «La *globalidad* significa lo siguiente: *hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, «sociedad mundial» significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta» (Beck, 1998, 28).

Refiriéndose a la *globalización* como la forma de la *globalidad de la segunda modernidad*, dice Beck: «Por su parte, la *globalización* significa los *procesos* en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores

que «el final», es decir el colapso del sistema soviético de dominación como producto de sus propias contradicciones, «desnuda el principio», es decir la pretensión emancipatoria del proyecto-proceso revolucionario, con «la conciencia cínica» como «desenlace moralmente riguroso». Fundamenta así la tesis de la «obsolescencia» del «proletariado como sujeto-objeto de la historia» (Guariglia, 1993, 121-135).

¹⁰ Se trata, obviamente de la fe en la racionalidad del mercado predicada por el neoliberalismo, cuya «magia» se presume capaz de transformar los vicios privados en virtudes públicas, la búsqueda del interés individual en desarrollo del interés común.

¹¹ Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.

Un diferenciador esencial entre la primera y la segunda modernidad es la *irreversibilidad de la globalidad resultante*. Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles -ni explicables- las unas a las otras, sino que antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en mutua interdependencia. La suposición principal es que sólo así se puede abrir la perspectiva y el espacio del quehacer político. ¿Por qué? Porque sólo así se puede acabar con el hechizo despolitizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo» (Beck, 1998, 29). Agrega más adelante: «...globalización significa también: *ausencia de Estado mundial*; más concretamente: *sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial*. Estamos asistiendo a la difusión de un capitalismo globalmente *desorganizado*, donde no existe ningún poder hegemónico ni ningún régimen internacional, ya de tipo económico ya político» (Beck, 1998, 32).

Previamente Beck se había referido críticamente a la *ideología del globalismo*: «Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones -las globalizaciones ecológica, cultural, política y social- sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que se da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena» (Beck, 1998, 27).

Por su parte, Renato Ortiz aporta al discernimiento entre *globalización y mundialización* en los siguientes términos:

«Cuando nos referimos a la economía y la técnica, nos encontramos ante procesos que reproducen sus mecanismos, de modo igual en todos los rincones del planeta. Hay sólo un tipo de economía mundial, el capitalismo y un único sistema técnico (fax, computadoras, energía nuclear, satélites, etc.). Sin embargo, es difícil sustentar el mismo argumento respecto de los universos culturales. Por ese motivo, prefiero utilizar el término “globalización” al referirme a la economía y la tecnología; son dimensiones que nos reenvían a una cierta unicidad de la vida social. Y reservo entonces el término “mundialización” para el dominio específico de la cultura. En este sentido, la mundialización se realiza en dos niveles. Primero, es la expresión del proceso de globalización de las sociedades, que se arraigan en un determinado tipo de organización social. La modernidad es su base material. Segundo, es una “*weltanschauung*”, una “concepción del mundo”, un “universo simbólico”, que necesariamente debe convivir con otras formas de comprensión (política o religiosa). Vivimos en un espacio translógico, en el cual diferentes lenguas y culturas conviven (a menudo de manera conflictiva) e interactúan entre sí. Una cultura mundializada configura, por lo tanto, un “patrón” civilizatorio. En tanto mundialidad, engloba los lugares y las sociedades que componen

el planeta Tierra. Sin embargo, como su materialización presupone la presencia de un tipo específico de organización social, su manifestación es desigual. Una cultura mundializada atraviesa las realidades de los diversos países de manera diferenciada. Existe, por lo tanto un diferencial de modernidad que confiere mayor o menor peso a su concretización» (Ortiz, 1996, 22-23) ¹².

Franz Hinkelammert, en principio entiende *globalización* como *globalidad* en el sentido planteado por Beck: «La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo, y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía.(...) El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que era ya para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez» (Hinkelammert, 1998, 211-212). Desarrolla luego precisiones por las que *globalización* coincide con el sentido que Beck reserva para la modalidad actual de la *globalidad*, a la que también considera cualitativamente distinta a las modalidades anteriores y, al referirse a esa diferente cualidad introduce el sentido de lo que propongo denominar, a falta de otra palabra mejor, *anti-globalismo*, entendiendo por tal el pensamiento crítico, que en lugar de apuntar a *totalizar la globalización* como lo hace el *globalismo*, se orienta en el sentido de su discernimiento como condición de apertura.

En la *globalización* como modalidad actual de la *globalidad* identifica dos *momentos*: 1945 con la explosión de la bomba atómica y 1972 con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento. Los dos momentos ponen sobre el tapete la cuestión de la responsabilidad por la vida sobre el planeta: el primer momento implica sensibilización a un deplorable acontecimiento extraordinario, el segundo momento lleva la sensibilización al nivel de la cotidianidad.

Respecto del primer momento, expresa: «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).

En cuanto al segundo momento, señala: «Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, 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 única experiencia» (Hinkelammert, 1998, 213-214).

Por su parte Wim Dierckxsens, presenta en los siguientes términos la diferente lógica económica de esos dos *momentos*: «Podemos distinguir, a partir de la Segunda Guerra

¹² Otros autores, como Samir Amin, utilizan "mundialización" en referencia a lo económico-tecnológico y, en ese sentido abarcador tanto de la «globalidad» como de la «globalización» -o forma actual de la globalidad- de acuerdo a las distinciones de Ulrich Beck. (Cfr. Amin, 1997).

Mundial, dos grandes períodos que conducen a la actual crisis financiera en la que nos encontramos. El primer período es uno de fuerte inversión productiva y de crecimiento sostenido con una clara intervención estatal que conllevó una progresiva inclusión social y, a menudo, una implicación negociada de la clase trabajadora mediante un contrato social. En el segundo período, que comienza a finales de los años sesenta y principios de los setenta, las inversiones tienden a abandonar paulatinamente la esfera productiva, al tiempo que adquieren un carácter cada vez más transnacional. Esta tendencia se manifiesta a través de la expansión del capital financiero a nivel planetario. Es a la vez el período del desmantelamiento del Estado Intervencionista Social, de la progresiva exclusión y una pérdida de implicación negociada de la clase trabajadora.

Si el primer período significó una reproducción ampliada del capital productivo, y con ello un impulso a la economía, en el segundo se desarrolla una apuesta a un mayor grado de explotación en el futuro, lo que conlleva al abandono de la esfera productiva, donde la tasa de beneficio tiende a la baja y acentúa los mecanismos de redistribución y concentración de la riqueza existente. Durante los últimos veinte años se ha hecho lo imposible por concretar esta apuesta sin lograrlo. Ahora toca evitar una repetición de 1929, no por razones humanistas, sino porque una destrucción incomparable del capital ficticio sacudiría al capitalismo hasta sus cimientos (Bonefeld-Holloway,1995:23)» (Dierckxsens, 1997, 34).

Reflexionando a partir de los textos presentados, puedo efectuar las siguientes consideraciones:

1º) La *globalidad*, como iter-relacionamiento social planetario que se articula con distinto ritmo e intensidad en los distintos niveles (económico, técnico, cultural) comienza a configurarse como proceso creciente, cuantitativa y cualitativamente, a partir de los primeros viajes transoceánicos que vehiculizan la larga transición al capitalismo.

2º) La consolidación de la *globalidad* es la consolidación del capitalismo, sistema de producción y reproducción de la vida humana que por la compulsividad expansiva que esencialmente lo distingue de sistemas anteriores, está transido al mismo tiempo por la apertura y la totalización. Por la apertura, porque siempre precisa de nuevos espacios y por la totalización, porque los nuevos espacios son inevitablemente subsumidos en la lógica del sistema, de manera tal que la totalización realizada impulsa nuevamente a la apertura. La cuestión de los límites del capitalismo, pasa entonces por cuanta totalización y apertura y cuanta apertura y totalización siguen siendo posibles. No debe perderse de vista que apertura y totalización no suponen un proceso solamente cuantitativo sino también cualitativo, por lo que toda nueva apertura puede motivar un nuevo modo de totalización y toda nueva totalización una nueva modalidad de apertura.

3º) En la consolidación de la primera modernización que implica particularmente la fase industrial desde que la fase mercantil es fundamentalmente de transición, la globalidad capitalista supone un discernimiento entre economía y política que institucionalmente se expresa en el monopolio del Estado en la articulación del sentido de la vida social, del mercado interno y del mercado mundial, en este último caso, en función de la fuerza, hegemonía y capacidad de negociación entre los Estados.

En consecuencia, la globalidad en la primera modernización presenta por la mediación política a través del Estado, el sentido socialmente fuerte de los proyectos nacionales, que intra-fronteras suponen en el marco de una lógica de inversión productiva un fortalecimiento de la integración social por la implicación sistémica de la lógica antisistémica de los sectores subalternos a través de su capacidad de negociación derivada del papel que cumplen en esa lógica del capital; esos proyectos nacionales extra-fronteras, articulan una globalidad que se discierne en función de una lógica inter-nacional.

La «sociedad mundial» no obstante implicar una lógica de relaciones más allá de la capacidad de control y de vehiculización de cada Estado nacional determinado, responde todavía a una lógica mundial que por ser iter-nacional es inter-estatal. La negociación de las relaciones sociales a escala mundial pasa centralmente por el sistema internacional cuyos referentes son los Estados nacionales y sus organizaciones mundiales.

4º) El proceso de la segunda modernización se caracteriza por una pérdida de protagonismo de los Estados nacionales, frente al creciente protagonismo de los grupos económicos transnacionales.

Esa pérdida de protagonismo que supone para los Estados nacionales distintas formas de subordinación frente a esos grupos de poder transnacionales, altera las lógicas intra-estatales que transitan de la integración social a la precarización y exclusión crecientes de los sectores subalternos, por la pérdida de capacidad de mediación política del Estado frente a la nueva lógica del capital que abandona la inversión productiva, concentrándose en la inversión financiera y por la pérdida de capacidad de negociación de los sectores subalternos que carecen de fuerza porque resultan prescindibles para el capital y que ya no pueden contar con el amparo estatal.

En la nueva situación ya no pueden implicar negociadamente su lógica antisistémica en la reproducción de la lógica sistémica. La lógica sistémica parece haberse transformado en una lógica de hierro que no admite alternativas.

En lo referente a la negociación de las relaciones sociales a escala planetaria en la «sociedad mundial», el «sistema internacional» que mantenía cierto grado de «governabilidad» sobre las mismas, se ve fuertemente afectado por la articulación de un nuevo «sistema transnacional» que se coloca más allá de la lógica política de Estados y gobiernos, respondiendo a la lógica económica de la competencia propia de los grupos económicos que lo lideran.

Se asiste así a un «desgobierno» a escala planetaria. El espacio de negociación propio del «sistema internacional» de la primera modernidad se transfigura en el espacio de «guerra de los negocios» propio del nuevo «sistema transnacional». La lógica de la guerra parece enseñorearse del planeta en una no declarada «guerra mundial» de nueva especie.

5º) La globalidad en el curso de la segunda modernización que coincide con la fase expansiva del capital financiero, constituye propiamente la globalización. A diferencia de las modalidades anteriores de la globalidad, la globalización es irreversible en función de la fuerza de la articulación entre sus diversos niveles. No obstante, la irreversibilidad de la globalización en curso, no implica la ineluctabilidad de su tendencialidad visible y previsible: la globalización no necesariamente supone el grado de necesidad con que la presenta el globalismo. No se trata de negar la globalización, se trata de discernirla negando los efectos que en la misma se potencian cuando se actúa en relación a ella aceptando sin críticas la lectura promovida por el globalismo.

6º) La lectura del globalismo totaliza la globalización económica, especialmente porque reduce todos los niveles de la globalización a la misma, y fundamentalmente, porque niega la política.

La lectura del anti-globalismo no desconoce la relevancia de la globalización económica, pero no acepta su totalización.

Frente a la reducción de la política a la economía propia del neoliberalismo, se trata, como en la primera modernidad, aunque en el modo que lo requieren las condiciones de la segunda modernidad, de recuperar el papel de la política como «arte de lo posible» en los términos de realismo político anteriormente presentados.

Ante la reducción de la globalización a su nivel económico, se trata de desplegar la performatividad de ese «diferencial de modernidad» que la «mundialización» como

proceso cultural, supone para cada concreto social atravesado por esa globalización económico-tecnológica¹³.

La globalización puede ser intervenida desde una lógica política efectivamente tal, que no sea el rostro político de la lógica económica, desde que el despliegue de la lógica económica presenta efectos actuales y previsibles destructivos.

Porque se puede, se debe poner en juego una ética de la responsabilidad de la vida en el planeta, desde la que se puede discernir críticamente la ética del mercado que por su totalización torna la vida imposible.

El criterio de la reproducción de la vida, que desde la perspectiva de la ideología del globalismo y su ética del mercado se pretende descalificar como atavismo tribal que distorsiona la racionalidad, desde la perspectiva del anti-globalismo tiene que enfatizarse como el criterio de racionalidad que al no ser tomado en cuenta por la totalización sistémica del globalismo, hace que esta potencie exponencialmente una racionalidad que se destruye a sí misma, pero que en su autodestrucción pone en riesgo de muerte a la realidad de la vida, como condición de toda racionalidad.

7º) En el marco de ese crecimiento exponencial de la destructividad de esa lógica de guerra presentada como la racionalidad económica sin el respeto de la cual se pretende que la vida humana sería imposible, el arte de lo posible pasa por construir las mediaciones que en principio permitan al menos poner límites a las partes beligerantes y a los efectos más comprometedores de su confrontación.

La idea de un *Estado mundial* o de un *gobierno mundial* a que hace referencia Beck que pueda oponerse al «Gobierno Mundial Privado y Oculto» (Dierckxens, 1997, 123) al que puede caracterizarse como gobierno invisible del desgobierno visible, está en el sentido de las mediaciones institucionales necesarias.

El «Gobierno Mundial Privado y Oculto» es señalado por Dierckxens como totalitario. Para que el *Estado mundial* en que se piensa sea institución mediadora y no totalizante y totalitaria, se requiere que sea un «Estado-mundo con ciudadanía-mundo» (Dierckxens, 1997, 114). La idea de «sociedad mundial» implicaba institucionalmente la negación del Estado nacional como lugar de articulador de sus relaciones. Ese lugar parece haberlo

¹³ Renato Ortiz, al discernir la mundialización de la cultura en el contexto de la globalización económico-tecnológica, describe así el cambio de escenario de la primera a la segunda modernización: «...creo que es posible afirmar que el Estado-nación, durante por lo menos dos siglos, poseyó el monopolio de definición de la vida social. Aclaro mi argumento: a pesar de la diversidad existente en el interior del territorio nacional (que varía en la historia de cada país), el Estado-nación actúa como referente simbólico hegemónico. Posee la primacía en el ordenamiento de la vida de los individuos y de los grupos sociales. Esta primacía se define como autoridad, como un valor superior y legítimo en relación a las autoridades cuya validez pertenece al ámbito local (regiones geográficas, grupos étnicos, etc.). La integración nacional presupone, por lo tanto, un equilibrio jerárquico de las fuerzas identitarias. Las especificidades, definidas como parciales, se le subsumen.

La mundialización de la cultura rompe este equilibrio estabilizado durante años en un cierto umbral. Tenemos entonces otro panorama. El referente Estado-nación pierde el monopolio de definición de sentido de la vida social. Esto ocurre de dos maneras: primero, el proceso de globalización "libera" las identidades locales del peso de la cultura nacional; tenemos, por ejemplo, el caso de las culturas populares que a lo largo de la formación nacional nunca fueron plenamente integradas en su interior, ahora, vueltas a sus especificidades, tienen un espacio nuevo para manifestarse (pero no nos hagamos ilusiones: él también es conflictivo). Segundo, surge en el horizonte cultural mundializado la posibilidad de estructurar identidades transnacionales. Es el caso del consumo. Crea una memoria colectiva internacional-popular compartida mundialmente por grupos diferentes. En los dos casos, a pesar de los sentidos diferenciados, tenemos un debilitamiento de la identidad nacional. Simultáneamente está atravesada por el proceso de globalización y presionada por las particularidades existentes en el seno de la sociedad nacional. El monopolio anterior da paso a una situación diversificada. Subrayo el "diversificada" y no necesariamente plural, pues cada una de esas identidades se encuentran vinculadas a los grupos que las construyen -transnacionales, Estado-nación, grupos étnicos o populares. Cabe, por lo tanto, investigar sus posiciones jerárquicas. Al final, cada una de ellas se encuentra amparada en fuerzas e intereses desiguales» (Ortiz, 1997, 94).

ocupado de hecho el «Gobierno Mundial Privado y Oculto» que no ha mediado las relaciones sociales de acuerdo al criterio del «Bien Común planetario» (Dierckxsens, 1997, 144) que no es otro que el de la reproducción de la vida, sino de acuerdo al interés privado presentado como interés general. Esa ocupación ha sido posible en la forma en que se ha dado, por una «sociedad mundial» que no ha articulado una «ciudadanía-mundo».

Articular la «ciudadanía-mundo» es el desafío crucial para la «sociedad mundial» a los efectos de poder articular un «Estado-mundo» capaz de mediar las relaciones sociales a nivel planetario por la articulación de lógicas que sobre el criterio del «Bien común planetario» no sean de mero sometimiento a la lógica del «mercado-mundo».

Poner en el centro de la agenda del *anti-globalismo*, figura actual del pensamiento crítico a escala planetaria, la construcción de «ciudadanía-mundo», es plantear en el marco de las determinaciones de la *globalización* la *cuestión de la articulación institucionalmente mediada del sujeto* capaz de liberarla de los efectos destructivos potenciados por el *globalismo*.

Sujeto y totalidad.

El discernimiento de la racionalidad en el proceso de ruptura con un sujeto monológico como la cara destructiva de la apertura constructiva a la emergencia de la alteridad y la diferencia de los nuevos sujetos, proceso que parece objetivarse como totalización de una racionalidad sin sujeto; implica volver a colocar en el centro del escenario teórico la cuestión del sujeto. Elaborar afinadamente esta cuestión tiene un interés teórico de primer orden porque es el intento de procurar respuestas plausibles que permitan alternativas en escenarios actuales y previsibles que parecen comprometer gravemente a la humanidad en su presente y en su futuro.

La *cuestión del «sujeto»* no puede ser adecuadamente elaborada al margen de la categoría de «totalidad»: el punto de vista de la totalidad sigue siendo el que distingue al pensamiento crítico de la ciencia burguesa¹⁴.

La categoría filosófica de «totalidad» puede identificarse en su límite último y en el nivel de abstracción que le corresponde, con la de «realidad», en la que la «totalidad» adquiere las dimensiones de lo concreto: las «realidades» que, lejos de ser «contenidos» en el «continente» de «la realidad», en cambio la constituyen en su múltiple y compleja relación tempo-espacial¹⁵. Todo «sujeto», entendiendo en principio por tal a *toda realidad concreta capaz de relacionarse intencionalmente consigo misma o con otras realidades concretas, o con la realidad en su conjunto, determinándolas como «objeto»*; debe ser liberado de la ilusión de trascendencia que supone toda pretensión de exterioridad respecto de la «realidad» (que es la «totalidad» por excelencia), de la cual deriva la ilusión de objetividad en el plano teórico y de neutralidad en el plano práctico. La eventual trascendentalidad del sujeto no debe ser ilegítimamente trascendentalizada a la afirmación de su trascendencia.

El «sujeto moderno», en cuanto desplegó una intencionalidad de vocación totalizadora, colocándose como «sujeto» frente a la «totalidad» de la «realidad» reducida a la condición

¹⁴ La expresión «ciencia burguesa» no se utiliza aquí con sentido valorativo y descalificador de una actividad científica en tensión dialéctica con una inexistente «ciencia proletaria». «Ciencia burguesa» refiere a la ciencia y los criterios de cientificidad y objetividad dominantes en la sociedad de nuestro tiempo, que bajo la pretensión de una aespía valorativa, se traducen objetivamente en la reproducción del sistema de valores dominantes, eje axiológico de la reproducción del sistema social asimétrico.

¹⁵ También las «idealidades» y las «irrealidades» del pensamiento matemático o metafísico, de la imaginación y de la actividad onírica humana, son de un modo peculiar «realidades» emergentes en la «realidad» y constituyentes de la misma.

de «objeto», incurrió en esa trascendentalización ilegítima que al afirmar una trascendencia imposible, generó las condiciones de su propia negación que la posmodernidad describe como la «muerte del sujeto»¹⁶.

Más acá del nivel más omnicomprensivo en el que «totalidad» se identifica con «realidad», es posible identificarla, como «totalidad concreta» con una determinada formación histórico-social o sistema de producción y reproducción de la vida humana, como pueden serlo, de acuerdo a los clásicos: la comunidad primitiva, la sociedad esclavista, el

¹⁶ El «ego cógito» cartesiano se pretende de una radical autonomía frente a cualquier otro sujeto pensante, que solamente es percibido como un «alter ego» y absolutamente desconocido en su específica «alteridad», o sea en su «diferencia». Todo «alter», o es un «alter ego» por lo que queda subsumido en la mismidad del «ego cógito», o queda negado como sujeto, reducido a la condición de puro objeto que corresponde a la radical alteridad de la «res extensa». En el dualismo radical cartesiano, en el que el «ego cógito» -según señalara Roig- se traduce como «ego conqueror» y «ego imaginor», la radicalidad de su exterioridad respecto de la alteridad reducida a materia, al potenciar la relación de dominio y explotación de la naturaleza (que de hecho comprenderá a los «naturales» de que hablará Hegel cuando en sus «Lecciones de Filosofía de la Historia Universal» se refiera a los habitantes originarios del «Nuevo Mundo»), el carácter exponencial de la misma conduce aceleradamente a la negación del sujeto, que se destruye sin saberlo al destruir la alteridad en lugar de reconocerla y orientarse a reproducirla como condición de posibilidad de su propia mismidad.

El «sujeto trascendental» kantiano, no obstante sus pretensiones de universalidad teórico-práctica, al no superar el dualismo de lo natural y lo espiritual, de la inclinación y el deber, reproduce en nueva clave de modo no intencional, un modelo objetivamente sacrificial en el que el respeto a las «las leyes de la libertad» constituye de hecho una totalización, por la que si bien en el plano teórico subsiste un más allá del horizonte humano configurado por lo «noumenal», en el plano práctico orientado por el cumplimiento de la ley hacia un horizonte de perfección que parece moverse con el propio movimiento del sujeto, tiene lugar la ilusión trascendental de aproximarse por pasos finitos a dicha perfección.

La pretensión de realizar la perfección ha generado efectos negativos no queridos: allí está la crisis de la idea del «progreso» necesario de la humanidad propio de la Ilustración. En clave actual «el respeto a las leyes de la libertad del mercado», cuanto más aproximación implica al «mercado perfecto», más profundos y extendidos parecen ser los efectos destructivos sobre la realidad. En el límite, si la construcción del «mercado perfecto» destruye la realidad, que es la condición de su propia existencia; el mercado perfecto como institución totalizante de la vida humana a escala planetaria es imposible.

El «sujeto histórico» marxiano presenta algunas novedades significativas: no es individual con pretensiones de universal, sino colectivo con pretensiones de universalización; en lugar de pretender su universalidad por la afirmación de su particularidad, apunta a su universalización a través de su propia negación; en lugar de pretender afirmar la alteridad de los otros desde la afirmación de su mismidad, niega enfáticamente la alteridad del otro radicalmente opuesto como condición para poder negar también su mismidad. Negar al otro y negarse a sí mismo configuran momentos de la fase destructiva de un proceso histórico como condición de posibilidad para transformar seres alienados en sujetos libres en una utopía social en la que en lugar del respeto a las leyes de la libertad, se trata del respeto entre los sujetos que integran una sociedad de productores libres. Ese sujeto, respecto a la totalidad concreta del sistema capitalista se hace consciente en la obra de Marx de su exterioridad respecto del capital y, como trabajo vivo, sabe al mismo tiempo de su metabolismo con la naturaleza y los otros seres humanos, por lo tanto de su no trascendencia respecto de la totalidad en cuanto realidad. En definitiva, se trata de un sujeto moderno pero crítico de la formación capitalista de la modernidad.

No obstante las novedades señaladas, es también monológico aunque en un modo colectivo, bajo el cual subsume diferencias que quedan invisibilizadas en el proceso homogeneizante de su propia articulación: la gran capacidad para pensar la identidad y la oposición, en la polarización de la lucha de clases, parece implicar la contracara de su especial miopía para percibir las diferencias que, atravesadas por la polarización de la lucha de clases, parecen no reducirse matricialmente a ella. Por multitud de razones, entre las cuales, la que antecede puede tener algún peso relativo, la profundización del proyecto emancipatorio de la modernidad que descansando sobre los hombros de este sujeto se pretendía una alternativa al capitalismo, ha fracasado en su intento histórico más notorio iniciado en 1917 y colapsado en 1989. De la correcta elaboración de las complejas y múltiples razones de ese fracaso, aunque no solo de ello, depende en buena medida la construcción de alternativas en el contexto vigente. De hecho, el efecto no intencional de pretensión de realización de una sociedad alternativa a la sociedad capitalista ha consistido en un recrudecimiento de las aristas más negativas de la misma que ya no buscan ocultarse.

Especialmente, «el sujeto de la historia» del paradigma marxiano: el «proletariado» o trabajador asalariado es una figura que está en crisis, desde que está en crisis la fábrica en su forma tradicional y el trabajo mismo en el actual contexto en el que la «explotación» que focalizaba Marx tiende a convalidarse frente a la amenaza más tremenda de la «exclusión», que más que amenaza ya es inaceptable realidad para mayorías crecientes de la población planetaria.

feudalismo, la sociedad burguesa. De todas ellas interesa especialmente la última por dos razones fundamentales: es el primer sistema de vida que se ha mundializado y aquél en que nos encontramos instalados en el presente y en el futuro previsible.

Al pasar de la identificación «totalidad» = «realidad» a la de menor pretensión «totalidad (concreta)» = «formación histórico-social» o «sistema de vida», se presentan problemas teóricos que en la identificación originaria no tenían lugar.

Por un lado, el problema de la coexistencia de totalidades concretas, es decir «formaciones histórico-sociales» o «sistemas de vida». A partir de la mundialización de la sociedad burguesa, este problema parece resolverse en términos macro-sociales, en la imposibilidad de coexistencia de sistemas de vida (en cuanto sistemas de producción y reproducción de la vida humana) inconmensurables; para el siglo XIX Marx y Engels lo señalaban enfáticamente¹⁷, para fines del siglo XX la crisis de colapso del sistema de economía centralmente planificada de la ex-Unión Soviética parece demostrar *ex-post*, que ni siquiera un capitalismo sin capitalistas puede coexistir con un capitalismo de pleno mercado¹⁸.

Por otra parte, descartada la coexistencia, se plantea el problema de la sucesión. En relación a la sucesión de los modos de producción desde el pasado hasta el presente, se dispone de un abundante arsenal teórico y empírico, con aproximaciones de acento cualitativo y cuantitativo, que habilitan explicaciones suficientemente verosímiles, sin que pueda sostenerse para ningún caso que esté dicha la última palabra. Si esta es la situación para el análisis *ex post*, las dificultades para hipotetizar *ex ante* respecto a una transición a un sistema en algún modo alternativo al vigente son ostensivas¹⁹.

Sujeto, totalidad y exterioridad.

Otro problema que aquí tiene un interés central es el relativo al «sujeto» en relación a cada «totalidad concreta» y la pretensión de su «exterioridad» que, en última instancia configura pretensión de trascendencia. Teóricamente no habría dificultad en admitir un punto de vista

¹⁷ Escriben Marx y Engels: «La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...) Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. (...)

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras. (...) Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza» (Marx y Engels, (1848), 23-25).

¹⁸ Samir Amin expresa de la siguiente manera el carácter no alternativo al capitalismo de un socialismo, que como el hasta hace poco «realmente existente», no pasó de ser un «capitalismo sin capitalistas» por lo que no pudo sostener su cohabitación con el capitalismo de mercado, ni menos aún exhibir credenciales suficientes de sucesor del mismo, las que implican capacidad de superación de los tres fundamentos del capitalismo (la enajenación del trabajo, la polarización y el cálculo económico a corto plazo): «El socialismo, que revierte los tres fundamentos sobre los cuales descansa la expansión capitalista, es en verdad una civilización nueva; no puede reducirse a una especie de "capitalismo sin capitalistas", análoga al capitalismo por sus concepciones de la tecnología, la organización del trabajo y la vida, y que se contentaría nada más con corregir las "injusticias sociales", en particular mediante la sustitución de la propiedad privada por formas de propiedad colectiva. Su construcción es por lo tanto un proceso histórico largo. Como ocurrió en la Unión Soviética y China, caerce de sentido proclamar que esta construcción se logra en unos cuantos años» (Amin, 1997, 265).

¹⁹ No obstante estas dificultades, Samir Amin concluye su reciente libro con el capítulo «Retorno de la cuestión de la transición socialista» en el que esboza propuestas para una nueva concepción de la transición. (Amin, 1997, 267-297).

exterior a un sistema de vida históricamente dado, ya sea sincrónicamente en la hipótesis de la posibilidad de coexistencia de sistemas inconmensurables, ya diacrónicamente en las perspectivas posibles de un presente intrasistémicamente situado, hacia pasados ya cumplidos o hacia futuros posibles. La dificultad teórica se presenta cuando se pretende la posibilidad de desplegar desde una situación inevitablemente determinada por el sistema, una perspectiva sobre el mismo que se supone exterior a él. Dicho de otra manera, el problema teórico que aquí se plantea es el del estatuto del sujeto: descartada la posibilidad de su exterioridad respecto de la realidad, se trata de discutir la posibilidad de su exterioridad respecto de la totalidad concreta del sistema de vida que lo comprende. Este problema teórico adquiere una presencia inédita en el actual contexto en el cual el sistema de vida globalizado a nivel planetario, parece excluir la cohabitación con cualquier otro sistema, así como también su transformación en cualquier otro sistema alternativo: se trata de la totalidad concreta más totalizante históricamente realizada. Nunca antes, la pretensión de exterioridad como presunta condición de sujeto ha estado teóricamente más jaqueada que en la situación presente²⁰.

Resolver problemas teóricos no es todavía resolver problemas prácticos. No obstante, identificar problemas efectivos, plantearlos y elaborarlos correctamente con la finalidad de establecer ya sea la perspectiva de su solución, ya sea la imposibilidad de la misma, es lo que buenamente puede esperarse de una actividad como la que aquí nos convoca. Resolver

²⁰ Esta pretensión de exterioridad para el pueblo pobre latinoamericano, que le confería la condición de sujeto histórico de la liberación, que Dussel sostenía en 1985 (Ver nota en nota 11 la tesis de Dussel y nuestras observaciones críticas), parece mantenerse sin variantes significativas en sus posiciones últimas, desde que al anunciar los contenidos de su nueva *Ética de la Liberación*, enuncia: «Hay que querer situarse desde las víctimas, las que no pueden vivir, para tener un punto de vista arquimédico "exterior" al sistema dominante, y poder así ejercer una crítica ética, que con la comunidad de las víctimas cree nueva consensualidad» (Dussel, 1998, 8).

En la discusión de 1985 Dussel sostenía que en la determinación de clase, como proletariado o campesinado, el pueblo (como clase trabajadora y no como pueblo) es interior al sistema capitalista, mientras que como pueblo (y no como clase) mantiene una identidad que le es propia más allá del sistema, que habilita su condición y perspectiva de exterioridad.

En la presentación de 1998, el punto exterior, presentado como «arquimédico» aparece entrecomillado lo cual puede sugerir dos lecturas posibles: el énfasis puesto en la exterioridad o bien la sugerencia de que esa idea no debe ser tomada en sentido riguroso. Consideremos la lógica correspondiente a la primera lectura. Si por «víctimas» se entiende a quienes «no pueden vivir», para que esa definición tenga sentido, el mismo no puede provenir de una suerte de condición esencial de las mismas: en esa hipótesis la lucha por la liberación sería un suicidio, pues si la víctima dejara de ser lo que esencialmente es, sencillamente dejaría de ser. La condición de «víctima» de la «víctima» (valga la redundancia) que hace que su lucha por la liberación no sea desde el arranque suicidio, sino al contrario, pretensión de vida más plena, implica la «victimización» por parte de un «victimario», que aunque pueda estar personalizado en alguna figura (el explotador, el torturador, el verdugo), uno y otro hacen inevitablemente parte de un «sistema» que se reproduce por la producción de relaciones de victimización.

En conclusión, el punto de vista de las víctimas es tan «interior» al «sistema dominante» como el de los victimarios: simplemente que mientras unos padecen la negatividad del sistema y por ello son y pueden sentirse víctimas, los otros no la padecen y por ello al no hacer nada por transformarlo y en consecuencia colaborar en reproducirlo, son objetivamente victimarios aunque eventualmente no se sientan tales.

Aún podría discutirse la pretensión de exterioridad de las víctimas respecto de la ideología dominante. Justamente por ser dominante, tiende a constituirse en sentido común que abarca a víctimas y victimarios, facilitando la victimización al invisibilizarla por sus dispositivos de legitimación.

Dándole al razonamiento otra dirección podría argumentarse: lo que hace de la víctima tal cosa, es siempre relativo a un sistema que implica victimización por lo que, aquello que en ella pudiera eventualmente haber de exterioridad al sistema, justamente no haría parte de su perspectiva como víctima.

Por otra parte, la «comunidad de las víctimas» en el contexto dominante de fragmentación de los conflictos que implica diferentes estructuras y modalidades de victimización al interior del sistema macrosocial, con cruzamientos tales que quienes son víctimas en ciertos subsistemas son victimarios en otros, está muy lejos de ser un dato de la realidad; más bien es una aspiración ético-política desde la experiencia de la fragmentación funcional a la victimización y desde la comprensión de la destructividad de su lógica, para tratar de proceder a su cancelación.

problemas teóricos, en la medida en que ello sea posible, pasa por resolver adecuadamente *cuestiones de palabras* para ponerse en condiciones de resolver *cuestiones de hecho*, o al menos de poder resolver acerca del grado de dificultad o de la imposibilidad de solución de estas últimas²¹.

Una cuestión de palabras tiene que ver con la adecuada distinción entre *totalidad*, *totalización* y *totalitarismo*.

El punto de vista del pensamiento crítico es el de la totalidad: además de pretender ser una perspectiva no fragmentaria, por la misma razón no es ni totalizante ni totalitaria.

«*Totalidad*» significa «lo que comprende todo», por ello implica «la ausencia de un “exterior”» (Gallardo, 1992, 37).

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

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

«*Totalitarismo*» es la situación que se produce como efecto de la «totalización» sobre la «totalidad»: en el marco de la primera modernización, de la mano del protagonismo de los Estados nacionales, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado (o de los «Estados privados sin fronteras y sin ciudadanía», Dierckxsens, 1997), el totalitarismo del mercado.

Si pensamos en la totalidad concreta del sistema capitalista en su actual fase de globalización, hay sujetos que son víctimas como efecto de la totalización de la lógica del mercado que genera el nuevo totalitarismo transnacional.

Coloquémonos en la mejor hipótesis: es el sistema el que victimiza por lo que la victimización es no intencional. Las condiciones correlativas de víctima y victimario en principio objetivas, intervienen tanto en la definición de la subjetividad del sujeto, como en la de su «subjetividad»²².

Ni la víctima ni el victimario tienen un punto de vista exterior. En todo caso, el que no padece la victimización, tiende a percibir la totalización y el totalitarismo resultante como la racionalidad indiscutible de la totalidad. Al no ponerla en cuestión y no intervenir para transformarla por lo que ayuda a reproducirla, se convierte objetivamente en victimario aunque sin conciencia de tal, porque su intención no es de victimizar.

En cambio, el que padece victimización, la víctima, por su propia situación objetiva puede llegar a sentirse tal subjetivamente. Muchas veces esto no acontece porque el sistema de victimización en su propia lógica desarrolla dispositivos por los que las víctimas llegan a sentirse culpables de su propia situación. En todo caso la condición de la víctima, ya como determinación objetiva, ya como vivencia subjetiva es siempre interior a la totalidad del sistema concreto en cuestión. Su capacidad real o virtual de discernimiento proviene de que objetivamente la totalización y el totalitarismo resultante, la afectan con la negatividad que produce su condición.

²¹ Carlos Vaz Ferreira, en su «*Lógica viva*» (1910) dedicaba un capítulo a este «psico-lógico» ejercicio de discernimiento que al orientar hacia un adecuado planteo de la naturaleza de las cuestiones en discusión, habilitaba mejores condiciones para su eventual resolución.

²² Arturo Roig trabaja mucho la idea de «subjetividad» en relación a la filosofía latinoamericana. Mientras «subjetividad» remite a los modos de subjetivación del sujeto; «subjetividad» remite a los modos de su objetivación que constituyen, en relación al «sujeto latinoamericano» el principal centro de interés de esa actividad filosófica. (Roig, 1981).

El problema hoy parecería consistir en que el totalitarismo resultante de la totalización de la lógica del mercado mundial capitalista, tiene lugar la instalación de una lógica sacrificial de tal magnitud, que con ella también se totaliza la condición de víctima: no solamente las víctimas más directamente identificables (pobres, miserables, excluidos), sino también la naturaleza, el futuro y, en consecuencia, los propios victimarios, en proyección resultan víctimas de la lógica cuyo despliegue cuando menos han consentido, cuando no la han impulsado y justificado.

Desde que todos somos víctimas actuales o potenciales «situarse desde las víctimas» es sin contradicción en última instancia, situarnos desde los otros y desde nosotros en el circuito de victimización que nos torna imposibles. Es en este sentido, que el punto de vista del pensamiento crítico es el punto de vista de la totalidad; significa justamente la perspectiva de un sujeto que no ve a la totalidad desde fuera como lo absolutamente otro, sino desde dentro como la alteridad sin el metabolismo con la cual, su propia mismidad no sería posible.

Por ello al relacionarse en cuanto sujeto con la totalidad, lejos de negarla en cuanto tal o en sus determinaciones particularizantes como objeto, la afirma. Al afirmarla como objeto, la afirma al mismo tiempo como sujeto, el metabolismo sujeto-totalidad significa que el sujeto no es exterior a la totalidad ni la totalidad exterior al sujeto, en el sentido de alteridades absolutamente otras que estarían incomunicadas y serían incomunicables.

Dicho en breve, no hay sujeto posible si no hay sujeto vivo y no hay sujeto vivo si no se cumple el metabolismo con el conjunto de la naturaleza²³.

La totalización vigente y el totalitarismo desencadenado, ponen en riesgo como nunca antes la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en su conjunto. El sujeto vivo es la determinación de sujeto que aporta el punto de vista de la totalidad de la realidad, al mismo tiempo desde y más allá de esa totalización y ese totalitarismo. En tal sentido la determinación del sujeto vivo puede posibilitar una cierta exterioridad respecto de la totalidad del sistema histórico que lo victimiza, en la medida en que la totalización y el totalitarismo desencadenados por el mismo no alcancen los límites de este horizonte último de totalidad. Pero por lo expuesto, lo que en el sujeto vivo signifique condición de víctima, implicará siempre interioridad respecto al sistema histórico concreto.

El privilegio de la perspectiva de la víctima para discernir el sistema, no reside en su exterioridad, sino más bien en que en función de su interioridad, su vida como víctima, que es la totalidad de su vida intrasistémicamente determinada, se torna imposible. Afirmar la posibilidad de la vida para la víctima implica denunciar la lógica del sistema que determina esa imposibilidad e instrumentar caminos para superarla.

Si la figura de la víctima comprende hoy a la naturaleza y a la humanidad en su conjunto, la sobrevivencia pasa por la eventualidad de que esta última cobre conciencia de su situación y reaccione.

La vuelta del sujeto.

La sobrevivencia de la naturaleza y de la humanidad, pasa por la recuperación de esta última como sujeto, recuperación que supone la afirmación de su mismidad y de la alteridad de la naturaleza como su propia condición de posibilidad.

Hablar de la «humanidad» como «sujeto» puede implicar una homogeneización

²³ Ver especialmente: «Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real» (Hinkelammert, 1984, 229-275).

mayor que la que pudo tener lugar en las determinaciones del «*ego cògito*» cartesiano, el «sujeto trascendental» kantiano y el «sujeto de la historia» marxiano. No obstante esa homogeneización inevitablemente implicada en la palabra «humanidad», al ser considerada en sus múltiples diferencias y asimetrías hace posible recuperar la heterogeneidad y diversidad de su contenido real. Al señalarse además su metabolismo con la naturaleza, el que configura la totalidad de la realidad, se evita toda trascendentalización ilegítima.

Al interior de la «humanidad» los «diferentes» cuando luchan por el reconocimiento de su «diferencia» y los que padecen asimetrías que luchan (cuando lo hacen) por su cancelación, constituyen en su articulación posible, el embrión de sujeto antisistémico desde cuyas activaciones es dable esperar construcción y reproducción frente a una tendencialidad sistémica en que la producción es la cara constructiva de la contracara invisibilizada de su destructividad exponencial.

La primera modernización parecía presentar un «sujeto histórico» con capacidad de transformación revolucionaria. El curso de los procesos y el análisis de los mismos fueron mostrando que el pretendido «sujeto histórico» era en realidad un «agente histórico» que, por diversas razones, alguna de las cuales fue señalada en lo que antecede, no pudo transformar revolucionariamente la realidad.

La segunda modernización con la tesis de la «muerte del sujeto» nos hace asistir a los funerales del «sujeto de la historia» sin el cual parece quedar fuera de lugar la perspectiva misma de la «revolución». En el corto lapso que transcurre desde los 60 a los 80 se pasa de «la fascinación ingenua por el acto revolucionario» a «la fascinación, igualmente ingenua, por la virtuosa espontaneidad de los mecanismos del mercado» (Sasso, 1992, 141).

La nueva fascinación crea un estado de estupor que no es fácil de superar. Superar el estupor es condición para una nueva articulación de sujeto. Se trata de una articulación que esforzadamente tiene que construirse desde la fragmentación: para ella la condición de «Sujeto histórico» no es su pretensión de identidad, sino el horizonte utópico en relación al cual maximizar sus posibilidades de articulación como condición de construcción de una identidad con sentido emancipatorio. El sujeto que se articula desde la fragmentación, en lugar de ser un sujeto centralmente político con fuerza negociadora y pretensiones de capacidad de transformación revolucionaria; es un sujeto de fundamento inicialmente ético, por lo que su fuerza se traduce como capacidad de interpelación y de resistencia. Este sujeto implica un desplazamiento de la cuestión de la toma del poder como cuestión central a la del carácter del poder (Gallardo, 1992, 14). De su fuerza ética es que puede derivar el nuevo carácter de su fuerza política.

El sujeto que así se construye, opera desde la fragmentación en el marco de la globalización. Como ya fue señalado ese marco implica actual y tendencialmente nuevos escenarios tanto en su dimensión como en su cualidad. Este sujeto que se constituye, al igual que cualquier sujeto históricamente constituido, no puede actuar sino por la mediación de instituciones. La expectativa es que el sujeto en construcción sea capaz de definir instituciones desde las que discernir la totalización y el totalitarismo en curso, sin provocar su colapso, seguramente destructivo del sujeto, al serlo muy probablemente de la totalidad.

La «ciudadanía-mundo» como figura planetaria capaz de proveer «a la apropiación democrática de las finalidades de todas las actividades sociales» (Sève, 1995, 23) se visualiza como la articulación instituyente que en relación a un «Estado-mundo» desde ella instituido, parece configurar una mediación institucional suficiente y eficiente para la nueva articulación de sujeto de proyección global. Para ella, en lugar del «interés particular» presentado como «interés general» dominante, y más allá del «interés de clase» objetivo reivindicado por las clases oprimidas, aunque tomándolo en cuenta, se

trata de apelar a un nuevo buen sentido global que tiene su referencia en el «Bien Común planetario». Parecen poder generarse así las condiciones para la promoción de una lógica por la que: «A lo súbito, tan brutal como poco operatorio, en definitiva de la revolución-abolición se sustituye la figura del vuelco progresivo, de las mixturas conflictivas de formas privadas y públicas, mercantiles y no mercantiles, que evolucionan hacia el predominio de las segundas y de sus criterios, mientras que el planteo demasiado sumario del poder se ramifica, sin desaparecer por cierto, en la construcción de nuevos centros y nuevas capacidades de decisión, apoyándose en los supuestos más desarrollados de otro orden sociopolítico. Una lógica esencialmente diferente de superación del capitalismo parece esbozarse aquí, no por cierto menos sino más auténticamente revolucionaria en sustancia de la que ya ha ocurrido, liberada sin embargo de las mitologías sangrientas de la lucha final y de la tabla rasa» (Sève, 1995, 24).

BIBLIOGRAFIA

- Amin, Samir, (1997). *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI, México.
- Arpini, Adriana, (1997). "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, 21-43.
- Beck, Ulrich, (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- Dierckxsens, Wim, (1997). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, San José de Costa Rica.
- Dussel, Enrique, (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, Siglo XXI, México.
- Dussel, Enrique, (1998). "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?" *Revista Pasos*, N° 75, San José de Costa Rica, 1-9.
- Gallardo, Helio, (1992). *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina*. *Revista Pasos*, Número Especial/3, San José de Costa Rica, 27-42.
- Guariglia, Osvaldo, (1993). *Ideología, verdad y legitimación*, FCE, Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz, (1984). *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1998). *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica.
- Jameson, Fredric, (1992). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Buenos Aires.
- Martín-Barbero, Jesús, (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Ediciones G. Gilli, Barcelona.
- Marx, C. y Engels, F, (1848). "Manifiesto del Partido Comunista." En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Escogidas en dos tomos*. Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, 20-51.
- Ortiz, Renato, (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Ortiz, Renato, (1997). *Notas sobre la mundialización y la cuestión nacional*. Nueva Sociedad N° 149, Caracas, 88-99.
- Pereyra, Carlos, (1984). *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Piaget, Jean, (1973). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Península, Barcelona.
- Roig, Arturo, (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.
- Roig, Arturo, (1996). "La filosofía latinoamericana ante el «descentramiento» y la «fragmentación»

- del sujeto." En *Intersticios* N° 4, Universidad Intercontinental, México, 9-33. Sambarino, Mario, (1959). *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
- Sasso, Javier, (1992). "Nota sobre la situación actual de la teoría marxista." *Revista Venezolana de Filosofía* N° 27, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 131-141.
- Sève, Lucien, (1995). *La cuestión del comunismo. Actual Marx*, Edición de la Casa Bertolt Brecht, Montevideo, 19-28.

3.

EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA*

Sobre la filosofía latinoamericana.

*"Injértese en nuestras repúblicas el mundo;
pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".*

José Martí, Nuestra América, 1891.¹

Parece adecuado comenzar caracterizando a la filosofía latinoamericana, desde que esta determinación de la filosofía es evaluada por las expresiones dominantes de la academia, con calificaciones que van desde el particularismo, cuando son más respetuosas, hasta el folclorismo, el tropicalismo y el tribalismo, cuando lo son menos.

En ese contexto de calificaciones descalificatorias académicamente dominantes, no obstante el espacio académico no es tal vez el que fundamentalmente hace a la legitimidad de este quehacer filosófico, es de todas maneras un espacio de reconocimiento a conquistar dado el papel que el mismo parece cumplir al interior de la totalidad sociocultural², por lo que de todas maneras resulta conveniente una caracterización de la filosofía latinoamericana que justificando su pretensión de pertinencia al interior de ese espacio de legitimación, potencie su pretensión de sentido por su buscada capacidad de interlocución en los espacios sociales que más allá del académico, constituyen el fundamento último de legitimidad.

Por *filosofía latinoamericana* se entiende aquí un pensar radical, estructurado desde la particularidad de los modos de actuar y de sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías. Lo definitorio de tal filosofía es entonces *desde dónde* se articulan el pensamiento y el discurso. Frente a expresiones filosóficas en América Latina que suponen ejercer su

* Texto de la exposición presentada en el Encuentro de Ciencia y Teología: "La problemática del sujeto en el contexto de la globalización", organizado por el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 6 al 9 de diciembre de 1999.

¹ José Martí, *Nuestra América*, en *id. Obras Escogidas*, 3 tomos. Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, p. 483.

² La relación entre escritura y poder, especialmente en América Latina ha sido objeto de interesantes y polémicas tesis por parte de Ángel Rama en *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hannover, 1984. El espacio académico y, dentro del mismo el de la filosofía académica constituyen tal vez reductos particular y especialmente amurallados intramuros de la ciudad letrada.

filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal (pretensión de objetividad y de universalidad), contribuyendo fundamentalmente a su reproducción, la filosofía latinoamericana es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que apunta a traducir como universal concreto. Se relaciona interrelativamente con la totalización de la tradición occidental que promueve un universalismo abstracto al vestir de universalidad la imposición de su particularidad, contraponiendo un universalismo concreto respetuoso de una heterogeneidad que haga lugar a todas las particularidades y diferencias que no impliquen asimetrías, por el que apunta a superar tanto la homogeneización del monoculturalismo como la fragmentación de la multiculturalidad que tiende a consolidar una segmentación plural asimétrica. El universalismo concreto en el que trabaja la filosofía latinoamericana se constituye en la alternativa de la armonía de la interculturalidad que es camino, proyecto histórico y utopía³.

El texto elegido como acápite, condensa más allá de la intención de su autor esta caracterización de la filosofía latinoamericana: estamos abiertos al injerto de la herencia filosófica universal (“el mundo”) pero el tronco es el de nosotros mismos (“nuestras repúblicas”). Sin la firmeza de ese tronco fundante constituido por nosotros mismos el injerto del mundo no podrá arraigar, por lo que al secarse terminará frustrando la reproducción y eventual despliegue de nuestra vitalidad cultural. Se trata de un “nosotros” que ya en Martí reniega tanto del monoculturalismo homogeneizante como del multiculturalismo fragmentante: es un “nosotros” intercultural que apunta a superar las asimetrías para hacer lugar a las diferencias.

Desde la innegable condición crítica de su mirada, Martí como hombre de su lugar y tiempo en confrontación con una problemática específica, tornó visibles legítimas diferencias señalando al mismo tiempo la deseabilidad de su articulación en un común proyecto emancipatorio. Generó criterios válidos por los que la actual mirada crítica al tornar visibles otras diferencias que se entrecruzan con aquellas, comprende la necesidad de su articulación para la actualización del proyecto emancipatorio:

“Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio-, en ir haciendo lado al negro suficiente, -en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”⁴.

Había señalado antes:

“Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”⁵.

No obstante “Nuestra América” no es un texto filosófico en el sentido más estricto

³ Esta caracterización de la filosofía latinoamericana reproduce casi textualmente la que establecimos en *Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana*, Revista PASOS N°69, San José, Costa Rica 1997, cfr. págs. 14 y 18. La perspectiva entonces apuntada y aquí retomada de la filosofía latinoamericana como filosofía intercultural asume los desafíos planteados por Raúl Fornet-Betancourt en *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica, 1994.

⁴ José Martí, op. cit., p. 485.

⁵ José Martí, op. cit., p. 484.

en que el calificativo "filosófico" se aplica en la tradición dominante de la filosofía occidental, ni tiene en sí mismo ni en su autor intención filosófica. Considerarlo desde el reconocimiento de su vocación de manifiesto político y cultural paradigma fundante de la *filosofía latinoamericana* en sentido igualmente estricto, afirmativo y no vergonzante de esta tradición particular de polémica relación con la tradición "universal"⁶, no supone necesariamente incurrir en una "sobrefilosofización"⁷ analíticamente reprochable. Justamente, la filosofía latinoamericana sin ignorar sus relaciones con la tradición filosófica que se asume como filosofía universal, encuentra fundamentos en un texto que por no ser ni pretenderse filosófico en el estricto sentido de dicha tradición, se formula sin ataduras a los mecanismos hegemónicos de legitimación filosófica, al tiempo que sin hacer *tábulas rasas* con la cultura occidental en general y con la modernidad en particular, con sentido de auténtica modernidad busca fundamentar y desplegar un orden autoproducido, exhibiendo credenciales de autenticidad cultural que sustenten su legitimidad.

En los pasajes elegidos, haciendo abstracción del contexto discursivo de que los mismos hacen parte y de la función que están llamados a cumplir en su ambiente histórico-social, podemos encontrar en su más clara expresión motivos centrales de la filosofía latinoamericana que en el horizonte de cambio de siglo y de milenio vuelven resignificados con renovada fuerza: la cuestión de la *identidad*⁸, la cuestión del *reconocimiento*⁹, la cuestión de la *corporeidad*¹⁰, la *solidaridad con los oprimidos*¹¹, la cuestión del *sistema*¹².

⁶ El carácter inevitablemente polémico de la relación pasa tanto por la sospecha de falso universalismo que la filosofía latinoamericana despliega sobre la filosofía occidental dominante que al totalizarse se autoconoce como universal, como por la denuncia de particularismo (folclorismo, tropicalismo, tribalismo) que la filosofía occidental dominante lanza sobre la filosofía que se autoconoce como latinoamericana en el intento de articular conceptualmente un universal concreto que en diálogo con otros universales concretos, sustituya el falso universalismo producto de la clausura de la totalización de Occidente por un efectivo universalismo dialógico abierto.

Aquí se plantea con toda su fuerza la cuestión del reconocimiento: una perspectiva que todavía parece dominar, apuesta a que la filosofía latinoamericana encuentre reconocimiento al interior de la tradición occidental. La perspectiva que comienza a abrirse camino es que no obstante la relación tensional no solo de nuestra filosofía latinoamericana sino de Nuestra América con Occidente, es la de apostar a jugar desde los fundamentos que provienen de la *interioridad trascendental* a esa totalización como expresión posible de *exterioridad*, con lo cual el pseudo-reconocimiento monológico implicaría una apertura a la posibilidad del reconocimiento dialógico.

⁷ Javier Sasso al examinar la tradición historiográfica de la Historia de las Ideas en América ha señalado que en la a su juicio discutible selección de los materiales historiables, los historiadores articulados en esta tradición frecuentemente han incurrido en el exceso ya se de la "sobrefilosofización" de textos que tienen otro sentido e intención, ya en el de la "sobrepolitización" de textos que no tienen más sentido ni intención que el estrictamente filosófico. De esa manera se construye una narrativa histórica que tras la pretensión de ser la vía de acceso para comprender una época al trabajar sobre el supuesto que la filosofía es la época puesta en conceptos, en realidad se incurriría en la construcción de una barrera epistemológica que distorsionaría esa pretendida comprensión. Ver Javier Sasso, *La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica*, Ediciones Previa N° 9, Cuadernos Venezolanos de Filosofía, UCAB, Caracas, 1989 y *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1998.

⁸ La cuestión de la *identidad* paradigmáticamente planteada en *Nuestra América*, en tensión con la cuestión *modernidad/modernización*, vuelve con renovados y resignificados bríos en las experiencias de fragmentación, deshistorización y desterritorialización que afectan el mapa mundial contemporáneo en el contexto de la posmodernidad y la globalización. El paradigma martiano apuesta a una identidad cultural mestiza que supone reconocimiento plural de las diferencias que despliegue creativamente una heterogeneidad sin asimetrías.

⁹ La cuestión del *reconocimiento*, está en la base de la cuestión de la *identidad*: los criterios de reconocimiento planteados en referencia a la filosofía latinoamericana valen por extensión para la definición del problemático estatuto de nuestra identidad cultural. No hay identidad en la heterogeneidad de los diferentes si no hay reciprocidad de reconocimientos que en la medida de su exhaustividad impliquen tendencialmente la superación de las asimetrías.

¹⁰ Cuando Martí escribe que "El genio hubiera estado...en ajustar la libertad al *cuerpo* de los que se alzaron y vencieron por ella", está introduciendo con toda la perspectividad que supone el universo discursivo en que se enmarca esta tesis, la centralidad de la *corporeidad* como criterio para la libertad. Esto significa que en lugar de ajustar la libertad a las *leyes de la libertad* que en la tradición de la modernidad europea en proceso de expansión

Cuestiones todas ellas que confluyen en la cuestión del *sujeto* en cuanto la suponen.

La cuestión del sujeto en la filosofía latinoamericana.

“Nuestra América” así como el “nosotros” implícito en ella es en Martí tanto dato empírico como utopía¹³. Transcurrido más de un siglo desde este texto fundacional se mantiene, no obstante las transformaciones operadas, la validez¹⁴ en términos culturales de la utopía que el mismo impulsa y en consecuencia la vigencia de su función utópica¹⁵ en tensión con la *topía* de nuestras vigencias culturales.

La cuestión del *sujeto*, lejos de ser un tema entre otros temas de interés en el marco de esta sensibilidad y tradición filosófica que se autoidentifica como “filosofía latinoamericana”, puede decirse que es la cuestión que la afecta centralmente, al punto tal que puede sostenerse que *la filosofía latinoamericana es fundamentalmente un saber normativo que se ejerce como autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, a saber: el sujeto latinoamericano*¹⁶.

universalizante (totalizante) tienden a condensarse en las instituciones de la propiedad privada y el contrato, se trata de ajustarla no a la *corporeidad* como categoría abstracta, sino al *cuerpo* como materialidad concreta y *última instancia de vida real* que quienes han luchado (y luchan) por la *libertad* no lo hacen para consagrar un valor abstracto sino una *vida digna* entre cuyas condiciones la libertad tiene un carácter indudablemente central.

¹¹ El “hacer causa común con los oprimidos” implica la adopción de los fundamentos operativos de un universalismo concreto que apunta a discernir el falso universalismo con que los opresores legitiman el sistema de opresión en que se benefician. En términos de la razón estratégica y coyunturalmente puede significar cambiar el lugar de la figura de oprimidos y opresores, pero tendencialmente en términos de la razón práctica apunta a eliminar las relaciones de opresión, tanto las estructuralmente vigentes como aquellas que pudieran producirse al eliminar las mismas.

¹² Si bien en la coyuntura, “afianzar el sistema opuesto a los intereses...de los opresores” implica la apuesta a un sistema alternativo que puede cambiar las figuras y relaciones de la opresión, tendencialmente, en cuanto alternativa en sentido fuerte implicaría la condición de un sistema sin opresión, es decir sin opresores y oprimidos.

¹³ El “nosotros” implícito en *Nuestra América* es ciertamente tanto el dato empírico de la heterogeneidad desarticulada de un “nosotros” asimétrico, como la utopía de un “nosotros” de articulación de las diferencias sin asimetrías: la función utópica del texto consiste en señalar desde la vigencia de la heterogeneidad asimétrica, la validez una heterogeneidad cultural sin asimetrías, en la articulación del “nosotros” plural para motivar su realización histórica en la orientación con sentido de futuro.

¹⁴ Señala Mario Sambarino “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente*, y lo que de él es *válido*”, lo que significa la distinción entre “el orden de lo que es según valores” y el “orden de lo que es valioso que sea”. Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959, esp. Investigación cuarta, “Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad”, pp. 229-290.

¹⁵ La referencia a la función utópica sigue aquí los lineamientos trazados por Arturo Andrés Roig en *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*, *id.* La Utopía en el Ecuador, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987, continuados, sistematizados y complementados por Estela Fernández en *La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana*, en Arturo Andrés Roig (Compilador) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 1995, pp. 27-47. En efecto, siguiendo a Roig, Estela Fernández analiza en profundidad las funciones *crítico-reguladora*, *liberadora del determinismo legal* y *anticipadora de futuro*. Continuando la lógica argumentativa de Roig señala una cuarta función que integra a las tres anteriores: *la función constitutiva de formas de subjetividad*.

¹⁶ Arturo Andrés Roig ha puesto el acento de la normatividad de la filosofía latinoamericana que implica como su condición fundamental el *a priori* antropológico de “ponernos a nosotros mismos como valiosos y valer sencillamente para nosotros”, afirmación del sujeto que supone “el reconocimiento del otro como sujeto” y en consecuencia una revisión crítica del humanismo (Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p. 16). Convergentemente proporciona de esta filosofía la siguiente caracterización: “La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Esos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena” (Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, p. 105).

El sujeto latinoamericano es el “nosotros” *nuestroamericano*, un “nosotros” en tensión tópico-utópica, propia de la trabajosa construcción de un universal concreto que como aporte a un universalismo concreto, hace lugar a la diferencia y la heterogeneidad ya sea hacia la interioridad de su configuración, como en relación a otros universales concretos, con la única condición de la efectiva y plena reciprocidad en el reconocimiento de la *dignidad* de las personas.

Ya se lee así en “Nuestra América”:

“Viene el hombre natural, *indignado* y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las *necesidades* patentes del país”¹⁷.

Frente al universalismo abstracto de la justicia contenida en los libros de la tradición occidental que se concibe como universal, el “hombre natural” al sentirse *indignado*, o sea negado en su dignidad por la aplicación de ese universalismo que comete injusticia al pretender hacer justicia, emerge discerniéndola a la luz de la *afirmación de su dignidad* cuyo criterio central es la satisfacción sus *necesidades* que son las del país o sea de los hombres (y mujeres) *naturales* sin exclusiones. En consecuencia, la justicia como la libertad “tiene que ajustarse al *cuervo*”. La afirmación de la *corporeidad* del *hombre natural* en términos de *dignidad humana* lleva inevitablemente a la cuestión de la disponibilidad de medios de vida como condición de la satisfacción de las necesidades que hacen a la posibilidad de la vida digna de los humanos y *las humanas*¹⁸.

Filosofía latinoamericana y sujeto en la globalización excluyente.

En el actual contexto de la globalización en el que se despliega la nueva figura de la exclusión social en razón de los automatismos del mercado, se asiste a la negación del sujeto en más de un sentido. El sentido más fuerte en la línea trazada por el pensamiento dominante que es pensamiento de dominación, radica en la postulación del mercado y sus automatismos como *macrosujeto no intencional* que pretendidamente desplaza a todos los sujetos intencionales en el gobierno de los procesos de la realidad. Obviamente la omnipresencia del macrosujeto no intencional difundida hasta la saturación por el nuevo metarrelato, opera como cortina de humo que invisibiliza la acción intencional de los sujetos dominantes en el nuevo escenario mundial, generando condiciones de impunidad y alentando el despliegue de la irresponsabilidad frente a los efectos excluyentes y destructivos que el mismo metarrelato minimiza como disfunciones del sistema que automáticamente se corregirán si no se lo interfiere en el despliegue de su pretendida racionalidad.

El metarrelato del mercado total como el nuevo sujeto omnicompreensivo de la historia es la contracara tanto de la anunciada crisis de los grandes relatos, como de la también anunciada muerte del sujeto. En realidad es el proceso de la imposición del metarrelato del mercado total el que efectivamente pone fuera de lugar al gran relato emancipatorio de la modernidad y es el proceso de la imposición de este hipermoderno *Leviatán* económico globalizado, el que en nombre de la libertad en el mercado niega la libertad más allá de los

¹⁷ José Martí, op. cit., p. 483. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ Hago mío el énfasis de género que razonablemente no está presente en Martí y que tan fuerte desarrollo tiene en nuestros días. Me ha inspirado particularmente la reciente lectura del artículo de María Arcelia González Butrón, *El llamado desde la corporeidad del sujeto. Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género*, Revista PASOS N° 85, San José, Costa Rica, 1999, pp. 1-12.

límites de su totalización, negando en función de situaciones estructuralmente diversas a los *sujetos empíricos* tanto en su *subjetividad* como en su *sujetividad*¹⁹.

Al haberse producido un desplazamiento desde la cultura de la producción a la cultura del consumo, en lugar de sujetos que consumen "estamos hoy ante la presencia de un consumo altamente diversificado que produce sujetos"²⁰: *sujetos producidos por el consumo* son *sujetos alienados* y en esa medida *sujetos negados*. El consumo altamente diversificado es también fuertemente segmentado, al extremo de que una mayoría creciente queda fuera de las franjas marginales del consumo y por lo tanto se trata de *sujetos* que a diferencia de los anteriores, están *negados en su posibilidad de vivir dignamente*, quedando compulsivamente constreñidos a condiciones mínimas de sobrevivencia.

Los sujetos producidos por el consumo solamente reconocen y aspiran a ser reconocidos por los de su propio segmento y por los que están articulados en los segmentos superiores, en la dirección a los segmentos inferiores el reconocimiento oscila entre su degradación y su extinción, no aspirándose desde ellos más reconocimiento que el que supone la seguridad de la vida y la propiedad. En cuanto a los excluidos que están más allá de la última franja de consumo, se trata de evitarlos e invisibilizarlos: las mismas expresiones "desechables" o "sobrantes" con las que se les designa, de modo no inocente les niega su dignidad humana y en consecuencia invisibiliza su humanidad haciendo que la tesis de la *muerte del sujeto* sea en esta dirección, lamentablemente algo más que una tesis filosófica de moda.

Se instala así un sistema signado por un insolidarismo fundamentalista que pretende legitimarse como el reino de la racionalidad. Lo racional es que vivan los que razonablemente de acuerdo a los límites de la racionalidad del mercado en su proceso de totalización, deben vivir.

¹⁹ Arturo Andrés Roig, como ya ha sido referido (Cfr. nota 16), al caracterizar el objeto de la filosofía latinoamericana ha puesto el acento en que la misma se ocupa de "los modos de *objetivación* de un sujeto" que hacen a su "afirmación de *subjetividad*" (cursivas nuestras). Aquí queremos complementar esa caracterización señalando la importancia de *los modos de subjetivación de un sujeto* que hacen a la *afirmación de su subjetividad*. De esta manera entendemos que se enfatiza la articulación objetivo-subjetiva de la *eticidad* y la *moralidad*. Adriana Arpini nos recuerda que tanto "moralidad" como "eticidad", significan "costumbre" y que a partir de Hegel: "...MORALIDAD (*Moralität*) se refiere al ámbito subjetivo, o a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber, mientras que ETICIDAD (*Sittlichkeit*) señala la moralidad objetiva, el conjunto de normas, costumbres, leyes que dan forma a un pueblo y que son sintetizadas en el Estado" (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, p. 32). Por su parte, Mario Sambarino ha escrito: "Preferimos entonces distinguir los conceptos de *eticidad* y *moralidad*, teniendo aquél el sentido objetivo de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren los criterios de autojustificación y enjuiciamiento, y otorgándole al segundo el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad" (Mario Sambarino, *Op. cit.*, p. 32).

Dejando de lado cualquier ortodoxia, lo que interesa aquí destacar es que la afirmación del *sujeto* es al mismo tiempo de *subjetividad* y *sujetividad*, implicando en su normatividad tanto la *moralidad* como la *eticidad*, en cuanto caras *subjetiva* y *objetiva* de un único proceso.

A diferencia de Hegel no entendemos aquí que *moralidad* implique necesariamente *respeto al deber*; ello hace referencia a una *moral de principios* que puede ser discernida críticamente desde una *moral de la responsabilidad por los efectos de la acción*, que es la que aquí se fundamenta como la correspondiente a un *universalismo concreto* frente a aquella que sin este discernimiento resulta funcional a la reproducción del *universalismo abstracto*.

Del planteo de Sambarino debe destacarse el énfasis de que no toda *eticidad* implica *moralidad* (del mismo modo que no toda vigencia implica validez) y que la eventual *moralidad* de una *eticidad* dada no supone el respeto al deber que hemos rechazado como fundamento último de *moralidad*, sino la en principio aceptable referencia a la "probidad". Aquí el problema sería establecer criterios claros probatorios de tal eventual "probidad", cuestión en la que se cruzan una serie de asuntos de difícil solución. Entendemos que el *criterio del universalismo concreto*, el de la *vida digna sin exclusiones*, es objetivamente revelador del valor moral de toda *eticidad* históricamente dada.

²⁰ María Arcelia González Butrón, *ibid.*, pág. 8.

En el marco de ese sistema que se ha totalizado y que en América Latina como en otras regiones del Tercer Mundo, exhibe con particular fuerza sus efectos más nefastos en términos de negación del sujeto, la *filosofía latinoamericana* que se caracteriza por la normatividad del *a priori* antropológico que supone no solamente el *autoafirmarse y autorreconocerse como sujeto* del latinoamericano, sino también *afirmar y reconocer sin exclusiones la alteridad de todos los otros sujetos no excluyentes*, con la legítima aspiración a la reciprocidad de su reconocimiento; lejos de ser una filosofía funcional al sistema dominante, emerge hoy como lo ha hecho desde sus expresiones fundacionales como *filosofía crítica*. Efectivamente, frente a filosofías eventualmente funcionales a la negación del sujeto, al punto tal de anunciar su muerte y celebrarla, *la filosofía latinoamericana expresa y sostiene con buenos argumentos*²¹ *la validez de una cultura de la vida en el contexto hoy dominante de una cultura de la muerte*.

La tesis de la muerte del sujeto no es más que la versión secularizada de la tesis de la muerte de Dios y en ese sentido puede leerse como inevitable retorno y profundización del nihilismo. Aunque así como la tesis de la muerte de Dios pudo funcionar también en tensión con la profundización del nihilismo, como crisis de discernimiento para la recuperación de Dios como amor-comunidad ("*agapé*") que solamente se torna visible por la muerte de un dios sacrificial e idolátrico; de manera análoga, la tesis de la muerte del sujeto al dar por tierra con el universalismo abstracto que desde sus dominantes decimonónicas ha irradiado hasta la década de los setenta de nuestro siglo, no tiene por que consagrar la crisis irreversible del universalismo que viene de la mano del metarrelato del mercado como sujeto total que marca la actual profundización del nihilismo, sino que justamente puede dar lugar y así parece hacerlo en una tensión no menos fuerte que la anterior, a la alternativa de ese *universalismo concreto* articulado por *plurales universales concretos* que vislumbraba Martí y, en consecuencia, a la afirmación y reconocimiento de la pluralidad no excluyente de sujetos.

Así, en una línea de fuertes raíces martianas, Arturo Andrés Roig ha señalado y analizado una "moral de la emergencia" desarrollada a partir de los movimientos sociales en América Latina, cuyo criterio es el de la "dignidad humana"²². La condición "emergente"

²¹ La condición de "buenos argumentos" de la filosofía latinoamericana se desprende a nuestro juicio no solamente de una evaluación lógica de sesgo analítico, sino en términos de la racionalidad propia de una cultura de la vida: la *racionalidad reproductiva de la vida* por la que la afirmación del sujeto supone la afirmación sin exclusiones de todos los sujetos no excluyentes y de la naturaleza, es una racionalidad más fuerte que la *racionalidad reproductiva del sistema*. Esta última al totalizarse destruye de modo no accidental la vida humana y la naturaleza con una tendencialidad de eventual no retorno. La condición de "buenos argumentos" se sostiene entonces en términos de la racionalidad formal de la lógica de la argumentación y en términos de la racionalidad material que coloca la reproducción de la vida como criterio para la racionalidad de cualquier sistema. Resultan por añadidura "buenos argumentos" en términos de valor moral pues sostienen el *universalismo concreto*, única figura posible de un *universalismo ético y cultural* que integra la *respectividad* de los *universales concretos*: "Respectividad, como formal apertura a lo real, indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo de la realidad en el que se está—pongamos aquí el caso de la cultura propia— con los otros modos de realidad. De donde resulta un movimiento intelectual superador del relativismo, en cuanto que queda asegurada por la respectividad una posibilidad formal de ordenamiento no totalitario de lo real: la totalización; y por cierto en el sentido estricto de descentrada dinámica inter-relacional" (Raúl Fornet-Betancourt, Op. cit., p. 24).

²² Muchos ejemplos pueden darse de estos movimientos nucleados en torno a la dignidad. Como ilustración puntual de los mismos, puedo señalar el que en Montevideo en 1997, en defensa de la educación instaló la "carpa de la dignidad" y bajo la consigna "la dignidad nos une" marcó un hito en la lucha que hoy continúa contra los procesos de reforma educativa determinados por la globalización del mercado. La "carpa de la dignidad" configuró entonces el espacio simbólico y ético desde el que maestros y profesores, actores fundamentales de la educación uruguaya, apuntábamos a dar respuesta con la presencia solidaria de educadores argentinos, a los procesos de ajuste estructural educativo determinados en el marco del nuevo patrón de acumulación capitalista. A los efectos locales de un problema globalmente determinado se ensayaba una respuesta regional.

de dicha moral, no obstante plantea importantes dificultades teóricas de explicación, es la que sustenta la expectativa de quebrar con las "totalidades opresivas", en principio en el espacio de la eticidad. Establece Roig que la "dignidad", tal como aparece en Martí:

"...es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de las necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. Se trata de una "dignidad humana" plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se entiende integrante de esta "nuestra América". "Dignidad" es entre nosotros una palabra cargada de esperanza, con profundas raíces en nuestra cultura. Así lo entendió César Zumeta, el patriota venezolano, cuando aquella Cuba por la que luchó Martí, expulsados los españoles, fue ocupada por las tropas norteamericanas. "El duelo - decía en 1906- no es sólo de América, es de la dignidad humana"²³.

Se trata entonces en principio de una *moral emergente desde los movimientos sociales*²⁴ en la que arraiga la *normatividad de una filosofía* que contribuye con sus elaboraciones al nivel del concepto, al autorreconocimiento y autoafirmación de los sujetos articulados en esos movimientos sociales y en consecuencia a la *afirmación* tanto de su *subjetividad* como de su *sujetividad* que es afirmación de "dignidad humana". Frente al metarrelato de la muerte del sujeto o de la afirmación del mercado como sujeto, la *filosofía latinoamericana* se construye como *filosofía crítica* que se autorreconoce y autoafirma sin complejo de inferioridad como *saber narrativo* al aportar a la construcción de un *relato alternativo* a ese metarrelato dominante. La *filosofía latinoamericana* desde su comienzo y a través de sus diversos y sucesivos *recomienzos* se construye como un *relato emancipatorio* que para serlo no se conforma con la emergencia de los pequeños relatos, sino que asumiendo la deconstrucción posmoderna como discernimiento, apunta a articularse como un nuevo metarrelato no invisibilizador de esos pequeños relatos sino articulador de los mismos. Aporta entonces al autorreconocimiento y autoafirmación de un *sujeto* que autoidentificado como *sujeto latinoamericano* no incurre en una totalización invisibilizadora de las diferencias de los plurales sujetos eventualmente concurrentes a su configuración, sino que muy por el contrario proporciona un espacio de *intersubjetividad* e *intersujetividad* en el que la afirmación tanto de la *subjetividad* como de la *sujetividad* de los plurales sujetos al hacer lugar al reconocimiento, torna posible la superación de la fragmentación así como el abrir una fisura en la totalización, sin lo cual todo sentido emancipatorio quedaría condenado a un plano meramente retórico²⁵.

²³ Arturo Andrés Roig, *La "dignidad humana" y la moral de la "emergencia" en América Latina*, Ponencia al Encuentro "Ética del Discurso y Ética de la Liberación", UNISINOS, São Leopoldo, Brasil, 1993.

²⁴ Un ejemplo paradigmático lo constituye sin lugar a dudas el movimiento de Chiapas, con su utopía de "Un Mundo donde puedan coexistir Muchos Mundos" (María Arcelia González Butrón, *Ibid.*, p. 9). que es justamente la utopía del universalismo concreto como articulación plural de universales concretos, articulada desde la *topía* de la negación de su propio Mundo operada desde el universalismo abstracto del Mundo globalizado con el énfasis de la ideología del globalismo.

En cuanto a cómo se traduce la significación política en términos filosóficos de los diversos movimientos sociales hoy en América Latina, ver Fernando Calderón, *Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad*, en Fernando Quesada (Editor) *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Tomo 13, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997, pp. 187-202.

²⁵ En esta dirección y en un registro de sociología política, escribe Fernando Calderón en relación a la década de los ochenta en América Latina: "La crisis, entonces, está reestructurando fatalmente el patrón histórico Estado-Nación y probablemente genere un desafío paradójico a la sociedades latinoamericanas; pues, por una parte, sugiere enfrentar

Si se considera la radicalidad de la exclusión vigente en los procesos de globalización, tal vez la producción de conceptos desde la experiencia de los movimientos sociales dotados de cierta organicidad (pobladores, jóvenes, campesinos, de derechos humanos, de género, socioculturales y étnicos) no aporte al relato de la filosofía latinoamericana una radicalidad suficiente para visualizar adecuadamente la entidad de esa exclusión y discernirla críticamente. Los movimientos sociales constituyen identidades fuertes al interior de los cuales las personas son reconocidas en su dignidad humana de un modo explícito como respuesta a un sistema que tiende a invisibilizarlas y negarlas en su dignidad. Muy probablemente la moral emergente desde los movimientos sociales al traducirse en eticidad puede poner en cuestión a las "totalidades opresivas" que motivan la articulación y la activación de ese movimiento. ¿Una perspectiva de esa naturaleza es suficientemente radical²⁶ para discernir el efecto oprimente producido por la totalización del mercado que hoy se expresa como exclusión y no ya como explotación?

Si nos ubicamos literalmente en un basurero, en el mundo de los desechos, esto es de los objetos desechados y por lo tanto negados en su valor de uso en términos de utilidad correspondiente a la dignidad humana, así como también de los "sujetos" *desechables* que "viven" *entre, de y como* desechos, radicalmente negados en esa dignidad, alcanzamos seguramente la raíz del dolor social en que el nihilismo de la exclusión, la sacrificialidad y la invisibilización estructurales puede ser discernido en el modo más radical. La condición de *desechable* implica una identidad homogeneizante que desplaza o resignifica las diferencias (género, edad, etnia) en función de la imperiosa sobrepresencia de las necesidades insatisfechas en términos de dignidad humana dada la indignidad estructural de ese modo de sobrevivencia. En este extremo es que eventualmente puede encontrarse en medio de la sobredeterminante indignidad, una fuente de dignidad que ciertamente no proviene de los desechos cuyo consumo provee a esa sobrevivencia, sino del mutuo reconocimiento de los "desechables" al articular un sentido de comunidad que resiste a la definitiva negación de su dignidad humana²⁷: en esa situación límite que por ser estructural ha dejado de ser excepcional, podemos confrontarnos con total transparencia con *sujetos que consumen* frente a un *consumo que los niega como sujetos*. En ese límite el acto de consumir es una *afirmación de los sujetos como sujetos*, es un *reconocimiento práctico* por el cual los mismos *se afirman en su dignidad* revelando *la indignidad del consumo*

de manera distinta—quizá para tener voz en el nuevo dominio mundial— los procesos de integración latinoamericana, con vistas a futuras reestructuraciones nacionales con un patrón globalizador, formas de retotalización nacional; y, por otra, *emprender la integración de nuevas y "pequeñas" pluralidades colectivas fragmentadas de viejos y nuevos actores sociales. Quizás es posible integrar estos mundos: ser diferentes, pero actuar juntos*" (Fernando Calderón, *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. Siglo XXI editores, México, 1995, p. 27; las cursivas son nuestras).

²⁶ "Pensar radicalmente es una función social (...) El pensar, bajo la forma del concepto y del juicio o bajo la forma del sentimiento, aspira a condensar y decir lo *universal*. Pero el pensar radical es una forma humana de estar vivo. Y sólo se está vivo en términos *particulares*, corpóreos y socio-históricos. Esta particularidad corpórea, material, socio-histórica del pensar constituye la *raíz social* del pensar radical, ya sea que él busque patentizarse como concepto, ya sea que se manifieste como sentimiento" (Helio Gallardo, *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina*, Revista PASOS, San José, Costa Rica, N° Especial 3, 1992, p. 34.).

²⁷ Germán Gutiérrez es en este sentido razonablemente optimista cuando escribe: "La globalización neoliberal es una inmensa máquina de expulsión de los seres humanos al basurero. Los expulsados crecen al ritmo del basurero. Declarados desecho, pero deseosos siempre de vivir, los excluidos se "auto-reciclan" constantemente en comunidad. Y son capaces de sacar de en medio de su condición extrema, algunos de los últimos destellos de humanidad que aún quedan latentes en este mundo. Viven una cotidianidad de barbarie y, aunque también barbarie reproducen a menudo, consiguen también reconstruir un sentido de vida y vivirla en dignidad a pesar del sometimiento" (Germán Gutiérrez, *Globalización y subjetividad: "buzos" y sujeto rebelde*, Revista PASOS N° 81, San José, Costa Rica, 1999, p. 17.).

opulento que no solamente los niega a ellos como sujetos convirtiéndolos en excluidos, sino que también *niega como sujetos a los integrados* al convertirlos en *consumidores*.

En estas condiciones de profunda escisión social entre los radicalmente excluidos y los opulentamente integrados, la modélica y eventual afirmación de su dignidad humana y por ende de su condición de sujetos por parte de los primeros en la experiencia de la solidaridad, no obstante su innegable valor en términos éticos puede adolecer de debilidad en términos de posibilismo político: la sola solidaridad entre los excluidos no obstante los momentos emergentes de la afirmación de su dignidad humana, seguramente no resulta suficiente para consolidarla y con ella la de su condición de sujetos. Sobre el necesario carácter “transclasista” de esta solidaridad argumenta Franz J. Hinkelammert:

“Ella puede constituir un poder solamente en el grado en el cual haya una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con aquellos que son excluidos. No se puede limitar a ser solidaridad del grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera”²⁸.

Complementariamente, puede afirmarse que esta solidaridad desde los integrados hacia los excluidos sin la cual no solamente la posibilidad de la vida digna sino aún de la sobrevivencia de los segundos adolece de una excesiva incertidumbre, es de otra manera, altamente significativa para los primeros.

Los integrados, cuyo extremo superior son los opulentamente integrados, en cuanto producidos por el consumo tienden a desplegar su estatuto de consumidores, negándose como sujetos. Se hace para ellos necesaria la experiencia de la solidaridad que es experiencia de reconocimiento para afirmarse como sujetos: ella implica reconocer y razonablemente ser reconocidos desde los excluidos en su dignidad de personas justamente por su capacidad de reconocimiento. Este reconocimiento “transclasista” desde los excluidos significa para los integrados objetiva y subjetivamente la confirmación de su afirmación como sujetos. Se trata de un reconocimiento humanizante de naturaleza muy diferente al que tiene lugar “intraclase” en función del nivel de consumo, condensado en la frase “tanto tienes, tanto vales”.

El criterio de la “dignidad humana” de fuerte presencia en los movimientos sociales emergentes en América Latina, que la filosofía latinoamericana intenta traducir como una “moral de la emergencia”, se revela entonces como una “ética de la solidaridad” que es una “ética de la responsabilidad” y una “ética de la libertad” como permanente ejercicio de liberación y por tanto una “ética de la liberación”²⁹, dado que:

“La dignidad humana se basa en la posibilidad de vivir dignamente”³⁰.

La posibilidad de vivir dignamente como condición de la dignidad humana implica la disposición de medios dignos para esa vida digna por parte de todas y todos sin exclusiones, lo cual implica no solamente solidaridad y responsabilidad por los efectos de nuestra acción que puedan negar la dignidad de la vida de nuestros congéneres, sino solidaridad

²⁸ Franz J. Hinkelammert, *La crisis del socialismo y el Tercer Mundo*, Revista PASOS N° 30, San José, Costa Rica, 1990, p. 4.

²⁹ Un desarrollo sistemático y actual de esta orientación ética en Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta-UAM-I/UNAM, México, 1998.

³⁰ Franz J. Hinkelammert, *Ibid.*, p. 5.

y responsabilidad para con la naturaleza como fuente última que hace a la posibilidad de la reproducción de la vida. Se trata de un *universalismo concreto* que atiende tanto al *presente* como al *futuro*, a diferencia de la figura dominante del *universalismo abstracto* que ha pasado de *hipotecar el presente en nombre del futuro* a *hipotecar el futuro en nombre del presente*.

Filosofía latinoamericana y sujeto más allá del debate de la modernidad y la posmodernidad.

Desde una episteme posmoderna explícitamente asumida se ha señalado con confesa intención crítica a la filosofía latinoamericana como contra-narrativa moderna, señalamiento en el cual no solamente la condición de saber narrativo, sino el carácter moderno de esa narración que se impone no obstante su presunta pretensión de exterioridad respecto de la modernidad, son los saldos que se quieren negativos de esa crítica³¹.

La filosofía latinoamericana puede responder: en cuanto la filosofía sea fundamentalmente un saber normativo que hace relación con un proceso de discernimiento y afirmación antropológica, su eventual condición de contra-narrativa moderna puede eventualmente aceptarse sin ningún efecto descalificatorio.

En primer lugar, si lo propio del orden moderno es su carácter autoproducido, nada más propio de un proceso antropológico de autoafirmación que un sello de auténtica modernidad. Por lo tanto frente a la narrativa moderna dominante nortecéntrica que al producirnos no nos ha permitido autoproducirnos, es de toda necesidad desarrollar nuestra propia narrativa para dar lugar a una auténtica modernidad que supere a la pseudomodernidad heterodeterminada que nos constituye, superando sus límites y contradicciones. La autoproducción o producción desde nosotros mismos, que Martí expresaba diciendo que "el tronco" fuera "de nuestras repúblicas", no niega nuestra relación con el mundo, sino que la transforma. A diferencia de la autoproducción de la modernidad dominante nortecéntrica que se desplegó desde su propio "tronco" imponiendo un "mundo" por lo cual negó la universalidad bajo la pretensión de realizarla, se trata hoy para nosotros de entrar en diálogo con otros "troncos" y con otros "mundos" para articular "*Un Mundo donde puedan coexistir Muchos Mundos*".

En segundo lugar, una contra-narrativa moderna auténticamente tal puede dar cuenta críticamente de la narrativa posmoderna de los pequeños relatos fragmentarios como la otra cara no intencional del gran relato del mercado total, generando a través de ese discernimiento las condiciones de posibilidad para la autoafirmación de los sujetos emergentes. Las respuestas fragmentarias no obstante tienen la virtud de expresar identidades invisibilizadas por el universalismo abstracto cuando sacrificaba el presente en función del futuro, corren el riesgo de quedar congeladas en esta nueva fase del universalismo abstracto que niega el futuro en la afirmación del presente. La filosofía latinoamericana como contra-narrativa moderna puede y debe construir un nuevo relato desde nosotros mismos que respetuoso de la heterogeneidad y las diferencias apunte a superar la fragmentación en un proceso de articulación constructiva en el que los sujetos hoy negados por el mercado puedan someterlo a su control y asegurar el futuro.

En conclusión, la filosofía latinoamericana recupera críticamente el sentido de universalidad que en el extremo de la modernidad que se llama posmodernidad parece definitivamente extraviado, como lo revelan la fragmentación y la exclusión. Recuperar

³¹ Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, S.A., Barcelona, 1996.

críticamente el sentido de universalidad de la modernidad no es continuar su proyecto desde sus fundamentos nortecéntricos. Frente al *universalismo abstracto* que fragmenta y excluye, el *universalismo concreto* significa *integración sin exclusiones de todas las diferencias no excluyentes* y discernimiento crítico de sistemas, estructuras e instituciones que en lugar de negar la vida digna de los sujetos deben ser siempre las necesarias mediaciones de su afirmación.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Yamandú, (1997), "Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana", *Revista Pasos* N° 69, San José, Costa Rica, pp. 14-20.
- Arpini, Adriana, (1997), "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, pp. 21-43.
- Calderón, Fernando, (1995), *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, Siglo XXI editores, México.
- Calderón, Fernando, (1997), "Los movimientos sociales en América Latina. Entre la modernización y la construcción de identidad", en Fernando Quesada (Editor), *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 187-202.
- Castro-Gómez, Santiago, (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill libros S.A., Barcelona.
- Dussel, Enrique, (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta-UAM-I/UNAM, México.
- Fernández, Estela, (1995), "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana", en Arturo A. Roig (Compilador) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, pp. 27-47.
- Fornet-Betancourt, Raúl, (1994), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica.
- Gallardo, Helio, (1992), "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", *Revista Pasos* N° Especial 3, San José, Costa Rica, pp. 27-42.
- González Butrón, María Arcelia, (1999), "El llamado desde la corporeidad del sujeto. Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género", *Revista Pasos* N° 85, San José, Costa Rica, pp. 1-12.
- Gutiérrez, Germán, (1999), "Globalización y subjetividad: "buzos" y sujeto rebelde", *Revista Pasos* N° 81, San José, Costa Rica, pp. 16-22.
- Hinkelammert, Franz J., (1990), "La crisis del socialismo y el tercer mundo", *Revista Pasos* N° 30, San José, Costa Rica, 1-6.
- Martí, José, (1992), "Nuestra América" (1891), en *id.* *Obras Escogidas*, 3 Tomos, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, pp. 480-487.
- Rama, Ángel, (1984), *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hannover.
- Roig, Arturo Andrés, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.
- Roig, Arturo Andrés, (1987), "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", en *id.* *La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.
- Roig, Arturo Andrés, (1993), *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza.
- Roig, Arturo Andrés, (1993), *La "dignidad humana" y la moral de la "emergencia" en América Latina*, Ponencia al Encuentro "Ética del discurso y ética de la liberación", UNISINOS, São Leopoldo, Brasil.
- Sambarino, Mario, (1959), *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
- Sasso, Javier, (1989), "La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica", *Ediciones Previas* N° 9, Cuadernos Venezolanos de Filosofía, Caracas.
- Sasso, Javier, (1998), *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.

4. LA CONFLICTIVA Y NUNCA ACABADA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO*

Introducción: la construcción del orden deseado y la constitución del sujeto.

El título del libro de Norbert Lechner "La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado"¹, inspira el de la comunicación cuyo desarrollo aquí comienza.

Bien miradas las cosas, puede afirmarse que la "conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado", es algo así como la otra cara de la "conflictiva y nunca acabada constitución del sujeto", por lo que la relación de las presentes consideraciones con el señalado libro, excede probablemente la más directamente visible con su título.

La construcción de un orden democrático, entendiéndolo por tal aquél en que todos pueden vivir, no en el sentido de que el crimen no sea posible, sino que no esté legitimado, -que es el orden deseado por Lechner y de quienes con él estamos de acuerdo en esa perspectiva democratizadora-, es sin lugar a dudas "conflictiva y nunca acabada".

Construir un orden democrático es tarea de todos los días. Una tarea en la que no es posible pretender llegar a un estado último, en la que la democracia sea un bien plenamente y definitivamente adquirido.

El orden democrático, en el sentido antes indicado, es el que teóricamente en acuerdo a su orientación reguladora, hace posible la afirmación de todos y cada uno de los seres humanos no excluyentes sin exclusión, constituyéndose en el orden universalista incluyente por excelencia, en que el reconocimiento de la diversidad se presenta como condición para la construcción de la igualdad, que opera a su vez como condición de la libertad. Un orden, cuya construcción configura las condiciones para que todos los seres humanos involucrados en el mismo, alcancen la mayor aproximación sociohistóricamente posible a la plenitud imposible del ser humano como sujeto.

En efecto, la inevitable mediación de sistemas, estructuras o instituciones en que los seres humanos se articulan al pretender afirmarse como *sujetos*, implica de hecho su afirmación como *actores* que afirma y desplaza su condición de *sujetos*.

* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el "Primer Encuentro de Literatura Uruguaya de Mujeres", Montevideo, 27-30 de noviembre de 2003.

¹ Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

La pregunta por las relaciones de producción y la pregunta por la constitución del sujeto.

Un reciente coloquio en Montevideo se plantea la pregunta “¿Qué sujeto para el siglo XXI?”², pensando al sujeto tal vez más en términos de “*subjetividad*” que de “*sujetividad*”. En la medida en que aspiremos a no quedar en el plano de la descripción de las subjetividades dadas o de la postulación de las subjetividades deseadas; deberíamos tal vez preguntarnos acerca de cuáles son las *relaciones de producción* que podrían producirse para el siglo XXI.

Estimo que la lección teórica de Marx en este respecto mantiene vigencia y validez en perspectiva instituyente. Nos distingue a los seres humanos la producción de nuestros medios de vida como ingrediente de nuestra reproducción diferencial en tanto realidades histórico-sociales. Esa producción de los medios de vida determina esas relaciones necesarias e independientes de nuestra voluntad identificadas como *relaciones de producción*. Estas últimas, última instancia de todas las *relaciones sociales*, mantienen una conflictiva tensión con las *fuerzas productivas materiales*, cuyo desarrollo en principio promueven, pero pueden llegar a inhibir, pudiendo darse en esta última situación las condiciones para la apertura de una época de revolución social. Las *relaciones de producción* configuran la *estructura* o *base real* sobre la que se levanta la *superestructura jurídico-política* y en particular el Estado, si pensamos en la definición superestructural paradigmática de la modernidad. También la *estructura* y la *superestructura jurídico-política*, configuran la matriz de las diversas *ideologías*. La *conciencia* de cada uno de los individuos y, por lo tanto, su *subjetividad*, encuentra la última instancia de su producción y por lo tanto, de su explicación, en esa trama compleja de relaciones³, en las que además de las indicadas sumariamente por Marx, intervienen muchas otras que han sido largamente analizadas por las ciencias sociales y las ciencias humanas contemporáneas.

Liberando las ideas de Marx de las distorsiones de una lectura mecanicista así como de una eventual pretensión de totalidad, desde que su visión es en la dirección de un determinismo estructural, o sea de las partes por el todo, el que no es más que el tejido dinámico y múltiple de las relaciones entre las partes, y en la perspectiva de una conciencia crítica post-kantiana, que supone saber que ningún mapa puede agotar la complejidad del territorio, pues pretender hacerlo implicaría un utopismo totalizante y totalitario; siguen configurando un mapa que proporciona orientaciones fundamentales para buscar rumbos en el complejo territorio de nuestra realidad del siglo XXI.

Teoría crítica y resignificación de la noción de sujeto: el ser humano concreto, entre el actor y el sujeto.

Marx proporciona los elementos para una *teoría crítica del sujeto* que permite desmontar todas las construcciones metafísicas de sujetos sustantivos y sustanciales que llegan hasta la hegeliana visión del *espíritu absoluto* y, al mismo tiempo, los elementos para una *teoría crítica de los sistemas, estructuras o instituciones* o, teoría del fetichismo mediante, una *teoría crítica del espíritu* que de manera invisibilizada las anima. La conjunción de ambas perspectivas críticas permite resignificar de modo no metafísico la noción de *sujeto*.

² Instituto Goethe, 29 a 31 de octubre de 2003.

³ Aquí reseño, según mi modo de entender, algunas ideas centrales de Marx expresadas en su *Prólogo de la "Contribución a la Crítica de la Economía Política"* de 1859, de la que hay varias ediciones en castellano.

Sujeto es la categoría que refiere a aquello que en cada individuo humano puede discernirse de *trascendentalidad inmanente* al sistema de relaciones de carácter histórico-social en que inevitablemente está articulado. Aquello que de *inmanente* al sistema, estructura o institución hay en él, es lo que lo limita a la condición de *actor*, no habiendo en este aspecto diferencias entre *actores sistémicos* y *actores antisistémicos*. En tanto que aquello que de *trascendental* respecto del sistema, estructura o institución hay en él, esto es su condición de ser corporal natural cuya perspectiva de reproducción lo vincula inevitablemente, directa o indirectamente, con el resto de los seres corporales naturales y por lo tanto con la naturaleza como conjunto, es lo que permite identificarlo como *sujeto*.

Aquí se visualiza la tensión que inevitablemente recorre la historia de las sociedades humanas y que pone límites en términos de imposibilidad esencial en el sentido marxiano de histórico-social, impidiendo a los seres humanos constituirse plenamente y definitivamente como sujetos: para todo individuo humano real y concreto, lo *trascendental* al sistema sin lo *inmanente* a él es tan imposible como lo *inmanente* sin lo *trascendental*.

Hay lugares sociales inmanentes al sistema en los que la definición del actor, sin negar la del sujeto ni hacerla posible en términos de plenitud, la hacen sistémicamente posible y en la vivencia de la efectividad del sistema y su horizonte de posibilidades, deseable. Presumiblemente, en principio, los actores así constituidos serán sistémicos, pues en la reproducción del sistema encuentran las condiciones de posibilidad de su propia reproducción y eventual mejoramiento. Hay otros, en que las determinaciones sistémicas los afectan negativamente en la última instancia de su trascendentalidad como seres corporales y naturales. Los actores que se definen desde estas condiciones, o bien serán antisistémicos pues en la reproducción del sistema no encuentran más que la reproducción de condiciones que los afectan negativamente, o bien, si el sistema logra convencerlos, sea con la promesa de que todo será para ellos mejor en el futuro, o de la responsabilidad o culpa que les cabe en la negatividad de su situación; podrán definirse igualmente como actores sistémicos.

Las víctimas estructurales y el sujeto como ausencia: el grito del sujeto.

Los negativamente afectados en su *trascendentalidad* por las determinaciones *inmanentes* al sistema, son *víctimas estructurales*. Las *víctimas* estructuralmente producidas, en la medida en que cobren conciencia del origen sistémico de su condición, constituyen el lugar privilegiado para la crítica del sistema, pues en ellas, en lugar de quedar camuflada la condición de *sujeto* en los ropajes sistémicos del *actor*, la misma puede llegar a hacerse *visible como ausencia*, especialmente en las formas extremas de victimización social. Especialmente en relación a estas últimas, es que a través del *grito*, se hace presente el *sujeto*⁴.

Emplazada la noción de *sujeto* en la perspectiva de la teoría crítica, podemos ensayar un abordaje complementario, bosquejando el lugar de la misma en la dialéctica de la Occidentalidad.

⁴ El papel del *grito del sujeto* en la construcción de la crítica radical, se encuentra desarrollado con gran convergencia en Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 2º ed., 1998 y en John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Colección Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2º ed., 2002, esp. Cap. 1 *El grito*, pág. 13 a 26.

La dialéctica de la Occidentalidad: la tensión orden – libertad.

La referencia inicial al *orden* como la otra cara de la cuestión del *sujeto*, permite tomar un atajo y postular que una de las tensiones fundamentales que recorre la *dialéctica de la Occidentalidad*⁵ desde sus orígenes en el mundo griego clásico, hasta la vigente postmodernidad, es la que tiene lugar entre el *imaginario del orden* y el *imaginario de la libertad*.

El *imaginario del orden* en su formulación totalizada, funda el primer momento de la Occidentalidad, el de la cultura antigua del mundo griego clásico. En la visión filosófica griega dominante, todo es un mundo ordenado (*cosmos*) de carácter natural (*physis*), presidido por una ley o razón (*logos*) universal, en que el ser humano, que no pasa de ser un lugar teleológicamente determinado por naturaleza en ese orden natural, se distingue de otros seres en el hecho de que su propio ejercicio del *logos* (razón, palabra) le permite entender el orden natural (racional, bello, justo, bueno), así como su lugar en el mismo, con la única finalidad de aceptarlo, muestra de su sabiduría que se manifiesta en no afectar la plenitud racional del orden necesario naturalmente dado. Esa visión clásica se expresa paradigmáticamente en la filosofía de Aristóteles, quien en su política, fundamenta la tesis del hombre como un animal político (*zoon politikon*) por naturaleza, por lo que es más que un bruto y menos que un dios, siendo la ciudad-estado (*polis*) la culminación del orden natural y de la vida humana en tanto expresión de ese orden.

Interesa destacar en esa visión la legitimación de las asimetrías varón-mujer, amo-esclavo, griego-extranjero, adulto-niño, alma-cuerpo, que proporciona los fundamentos de una sociedad basada en relaciones de dominación entendidas como naturales (esto es racionales, justas, buenas y bellas) en las que el patriarcalismo, el esclavismo, el etnocentrismo, el adultocentrismo y el logocentrismo, más o menos visibles o transfigurados, llegan hasta hoy.

Es especialmente importante destacar como, bajo la pretensión de universalidad que encierran las definiciones del *hombre* que allí se fundamentan, como animal *político* y como animal *racional*, se impone una excluyente particularidad: la del varón griego adulto que es quien ejerce el *logos* del espacio propio de la *polis*. De esta manera, la humanidad de los otros (mujeres, niños, extranjeros y esclavos) queda, con mayor o menor fuerza, puesta en cuestión. No obstante, enajenado en la confianza en un orden natural de funcionamiento perfecto del cual forma parte al igual que los demás, aunque a diferencia de ellos ocupando el lugar del dominador, tácitamente ha renunciado a su afirmación como sujeto. Podría decirse que el paradigma antiguo es el de un orden sin sujeto en el que impera la necesidad sin libertad: el *logos* individual no cumple otro papel que el del conocimiento contemplativo y la acción racionalmente fundada en la aceptación y reproducción del orden asimétrico a través del que se expresa el *logos* universal.

El *imaginario de la libertad* irrumpe con la religión judeo-cristiana, a través de la libertad que se toma Abraham de optar por la vida de su primogénito Isaac en lugar de cumplir con la ley de Dios que ordena su sacrificio en un acto de libertad que no es de gratuidad, pues el mismo es en defensa de la vida concreta. A través de este acto de libertad frente a la ley, Abraham deja de ser un actor del orden y se constituye como sujeto frente a la ley y el orden establecido por Dios que en ella se funda⁶.

A partir de este mito fundante, la ley y el orden que aparentemente refieren a lo

⁵ Arturo Ardao, *Dialéctica de la Occidentalidad*, en *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, págs. 15 a 21.

⁶ La tesis del mito de Abraham como mito fundante de Occidente, la desarrolla Franz J. Hinkelammert en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed, 1991.

universal podrán ser legítimamente discernidos a la luz de la vida corporal concreta que aparentemente refiere a lo singular: frente a la perspectiva del orden y la ley, la perspectiva del ser humano como sujeto y la libertad "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre"⁷.

De allí en adelante, las tensiones *orden / libertad* y *ley / sujeto* constituyen en sentido propio, la *Occidentalidad*: en la dimensión de lo instituido privan el orden y la ley, frente a cuya totalización emerge una y otra vez, en perspectiva instituyente la afirmación del sujeto y su libertad.

La modernidad: la libertad en el orden.

La modernidad, bajo la pretensión de constituir un orden autorreferido, en que la naturaleza de los antiguos y el Dios trascendente de la cristiandad, han sido desplazados por el ser humano como sujeto fundante de su propio orden, de modo secularizado ha desplazado al ser humano bajo la pretensión de su afirmación. En la fundamentación filosófico-metafísica cartesiana, el sujeto es el "yo pensante", sustancial, metafísico, *ego* y *logocéntrico*, trascendente al yo corporal y por lo tanto al metabolismo con los otros seres humanos y naturales, así como a toda historicidad. En la fundamentación filosófico-política de Locke, es el individuo-propietario, que ante las dificultades para defender su propiedad en el marco de la mera ley natural, en uso de su libertad natural contrata con sus iguales para asegurar, en el nuevo marco del orden de la sociedad civil, dicha defensa: en estado de naturaleza su libertad se ejercía dentro del marco regulador de la ley natural, en el nuevo estado civil, sin negar aquella, sino reforzándola, la libertad se ejerce ahora dentro del marco regulador más acotado de la ley civil. El eje del sistema no se encuentra en la vida humana concreta sino en la propiedad, desde que la vida misma, para cada individuo, pasa a ser la propiedad fundamental y fundamento de nuevas propiedades.

El ser humano en la modernidad, en lugar de sujeto del orden se ha constituido como actor dentro del orden, tanto en relación al mercado como al Estado, que son sus instituciones fundamentales.

La post-modernidad: discernimientos y límites.

La posmodernidad, en cuanto modernidad *in extremis*, en que las orientaciones universalistas, emancipatorias e ilustradas que presidieron la modernidad hasta la crisis del keynesianismo, han sido desplazadas por las orientaciones anti-universalistas, anti-emancipatorias y anti-ilustradas que desde esa crisis superaron su condición marginal, se caracteriza por expulsar fuera de su orden de reproducción no menos de un tercio de la humanidad: aquí es donde hoy, como ausencia y a través del grito, el ser humano como sujeto se hace visible.

No obstante, la post-modernidad hace posibles varios discernimientos. Entre ellos, el que tiene más explícita relación con este encuentro. En efecto el relato universalista, emancipatorio e ilustrado de la modernidad no incluyó a las mujeres en su diferencia. La post-modernidad, conjuntamente con esta, hizo visibles otras diferencias. Hasta allí una deuda con la post-modernidad.

Pero si bien no se trata de convalidar relatos universalistas y emancipatorios que

⁷ Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pág.250.

revelan no serlos por invisibilización de expresiones plurales de lo humano tras discursos homogeneizantes, tampoco se trata necesariamente, de sustituirlos por relatos, anti-universalistas, anti-emancipatorios y anti-ilustrados.

La constitución de las mujeres como sujetos, no pasará de una ilusión, si en su proceso de afirmación abriendo grietas en el discurso patriarcal dominante que se remonta a los orígenes de la Occidentalidad, queda capturada dentro de los límites del discurso de la diferencia en lo que este pudiera implicar de fundamentalismo particularista y bloqueo de un universalismo posible, condición de emancipación de las mujeres como contribución no solamente a sí mismas, sino a la emancipación humana, que es condición de su emancipación; afirmación de la particularidad no como bloqueo sino como contribución a la afirmación de una efectiva universalidad.

La filosofía latinoamericana y la literatura uruguaya de mujeres: diálogo y constitución de sujetos.

El paradigma de la *filosofía latinoamericana* que ha sido crítico de la *occidentalidad* y de la *modernidad* con independencia y desde antes de la *post-modernidad*, con la cual se relaciona también críticamente; seguramente tiene mucho que aprender en un “*encuentro de literatura uruguaya de mujeres*” y también tiene algo que aportar a una instancia en la cual las mujeres se articulan de manera explícita en la perspectiva de su auto-afirmación y auto-reconocimiento como sujetos de producción literaria. Este aporte posible, es el que ahora pretendo esbozar para terminar esta contribución.

En el sentido fuerte de la expresión, *filosofía latinoamericana* tiene que ver con los modos de objetivación de un sujeto. Esta filosofía, comienza y recomienza, toda vez que tiene lugar el ejercicio de lo que se ha caracterizado como *a priori* antropológico, esto es, el tenerse a sí mismo como valioso. Esta afirmación, en tanto constitución de un *sujeto*, implica especialmente un acento *instituyente* que no puede alcanzar el reposo de lo *instituido* hacia lo cual no obstante se orienta. La constitución del *sujeto* como proceso instituyente de afirmación, implica una *subjetividad* que se caracteriza por la *sujetividad*, es decir por la autonomía de un sujeto que no es individual ni universal, sino colectivo, empírico e históricamente situado. Se afirma como sujeto de discurso, que se objetiva en su producto discursivo, el que juega en el espacio conflictivo del universo del discurso, en complejas relaciones diversamente mediadas con el igualmente conflictivo universo social de que forma parte.

Esos comienzos y recomienzos desde la condición empírico-trascendental del *a priori* antropológico de un *nosotros* como se expresa paradigmáticamente en 1891 en *Nuestra América* de José Martí, implican una afirmación de la libertad frente a la ley (“La ley mata, quien mata a la ley”, expresa J. Martí en otro lugar⁸) en defensa de la vida concreta, una afirmación de la dignidad de la vida humana como criterio en todas y cada una de sus expresiones diversas no excluyentes, una afirmación y articulación constructiva de particularidades en búsqueda de recíprocos reconocimientos con otras particularidades, para hacer posible la construcción pluriversal de lo universal, una relación crítica con la modernidad y la modernización a través de una recuperación desde el sujeto que se constituye, del sentido fundante de la modernidad liberado de sus desplazamientos

⁸ Citado por Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, 2002, pág. 7.

⁹ Hasta aquí, la caracterización de la *filosofía latinoamericana* que brindo es la que corresponde a la que identifico como su paradigma fuerte, tal como se desarrolla en la obra de Arturo Andrés Roig. Ver en particular, Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

seculares del ser humano como sujeto (“injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero que el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”, J. Martí en *Nuestra América*)⁹.

Abordemos desde estas pocas líneas identificatorias de la *filosofía latinoamericana*, la *conflictiva y nunca acabada constitución del sujeto*, ahora en la perspectiva de este “*Encuentro de literatura uruguaya de mujeres*”.

No obstante la fórmula de la convocatoria, quien protagoniza el encuentro no es la “literatura uruguaya”, sino las “mujeres” que la practican. Se trata de un *encuentro de mujeres uruguayas* que practican el oficio de la *literatura*. Hay pues tres motivaciones básicas identitarias o de pertenencia que hacen a la presencia aquí mayoritaria y que, a mi juicio, en función de una lectura de la convocatoria en el clima de época, me animo a señalar que la motivación más determinante es la *identidad de género*, en segundo lugar la *identidad profesional* y en tercer lugar la *identidad nacional*.

Si esta hipótesis se correspondiera con la realidad, podríamos sostener que nos encontramos en un caso visible de declinación de la identidad moderna (identidad nacional) a favor de la afirmación de la identidad post-moderna (identidad de género), en cuanto es un caso paradigmático del discurso post-moderno de la diferencia. Ello no quiere decir que la segunda sustituya a la primera; más bien la resignifica.

Reflexionemos sobre esta hipótesis desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana.

Es un conveniente discernimiento post-moderno que las mujeres se hagan visibles para sí mismas en su diferencia y que lo hagan desde sí mismas. Este ejemplo vivo de *a priori* antropológico instituye una perspectiva plausible en el emergente proceso de deconstrucción de la milenaria dominación patriarcal. Para el caso concreto, en tanto “*I Encuentro...*” es un *comienzo...* y un comienzo requieren todas las cosas.

Es un recomienzo, en relación a otros movimientos de afirmación de las *mujeres*, en el Uruguay y en el mundo; pero parece ser un comienzo para las mujeres que hacen “*literatura uruguaya*”. Aquí se puede introducir un nuevo discernimiento en la pretensión de paralelismo con la “filosofía latinoamericana”. De esta se ha dicho, es *latinoamericana* por su *sujeto* y no por su *objeto*¹⁰. Lo mismo podría afirmarse de la “literatura uruguaya”. Ahora bien, cuando se dice “literatura uruguaya de mujeres” asistimos a una eventual post-modernización del sujeto de la literatura uruguaya. La filosofía latinoamericana ha sido crítica de la modernidad por sus trascendentalizaciones ilegítimas que han bloqueado la constitución de los *latinoamericanos* como *sujetos* al subsumir e invisibilizar diferencias y asimetrías; también es crítica de la post-modernidad porque la lógica de la fragmentación como efecto del discurso de la diferencia, puede volver a bloquear la constitución de los *latinoamericanos* como *sujetos* (o de los *uruguayos*, como caso específico). No obstante lo señalado, puede presumirse que para el caso “las mujeres” como sujetos de su “literatura uruguaya”, podría tratarse en el sentido martiano antes señalado, de una relación crítica con la modernidad que las ha invisibilizado para afirmar una modernidad auténtica, al orientarse a hacer visible su condición de género, pero no en la perspectiva de alimentar la fragmentación, sino de reconstruir dialógicamente en términos de simetría la unidad de la diversidad de género. Mi presencia y mi oferta de palabra y la escucha de la misma en este encuentro, podrían ser tal vez testimonio de ello.

En todo caso, el “*I Encuentro de literatura uruguaya de mujeres*” que es oferta de palabra y discurso, puede ser interpretado como elaboración discursiva que traduce el

¹⁰ Arturo Ardao, *Filosofía americana y Filosofía de lo americano*, en *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, págs. 73 a 78. No obstante en este libro Ardao escribe *americano* y todavía no *latinoamericano* como lo hará más decididamente en trabajos posteriores, queda claro que se refiere a los *americanos* de América “la nuestra” como decía José E. Rodó.

grito en que un sujeto históricamente negado, expresa tener por valioso el conocerse por sí mismo, en una clara afirmación del *a priori* antropológico. En esa construcción de su literatura, se procede a una *objetivación* de su *subjetividad* y de esta manera a la constitución de la *subjetividad* de las mujeres y de la *subjetividad* de la *mujer*, a través de los procesos de lectura e interpretación esperables, habilitando un re posicionamiento en la perspectiva de género, con capacidad de aportar deconstructiva y constructivamente a la transformación de la tradicional matriz de dominación patriarcal.

En dicho proceso de afirmación, la mujer, como cualquier otro sujeto que pretenda efectivamente afirmarse, deberá tener en cuenta la imposibilidad de plenitud de dicha pretensión, a los efectos de no ser víctima de la ilusión trascendental de querer realizar lo empíricamente imposible, como condición para realizar lo históricamente posible en la orientación a lo deseable.

La constitución de la *mujer* como *sujeto* en tanto *subjetividad*, implica la orientación hacia un *orden deseado* igualmente imposible en su plenitud, en que la invisibilización, negación y exclusión, que son formas de victimización, de *crimen* atentatorio a la *dignidad* humana en cualquier *particularidad* y por lo tanto la negación de la *universalidad* de lo humano, no estén legitimadas.

EL SUJETO EN LA HISTORIA Y EN LA POLÍTICA*

Un comienzo requieren las cosas.

En el medio de procesos electorales enmarcados en las instituciones democráticas del Uruguay posdictadura y postransición, analizados y evaluados desde perspectivas teóricas en que el estatuto de los protagonistas en el escenario político, parece oscilar entre la condición de “actores” y la de “operadores”; referirse a ellos como “sujetos” en el plano específico de la política en el que compiten por el voto popular, haciendo política para así poder hacer políticas desde el lugar del poder político que puedan llegar a ocupar, tanto en términos reales como conceptuales, resulta inadecuado.

Los “actores”, suelen desempeñar (mejor o peor) papeles (primarios o secundarios) que están establecidos en el libreto (teatral, radial, cinematográfico o televisivo) desde cuyos estreñimientos pueden aportar la novedad de su personal creatividad, admisible en el grado en que no distorsione el sentido de la obra como conjunto.

En cuanto a los “operadores”, que los hay en todos los ámbitos de la actividad (turísticos, educativos, financieros, de la salud, etc.), especialmente si atendemos a una identidad paradigmática, como lo es la del operador P.C. (que no remite a ninguna sigla político-partidaria, sino a la expresión inglesa *Personal Computer*), nos encontramos con que su excelencia se estima por los mayores rendimientos logrados en el menor tiempo posible por sus estrategias operacionales dentro de los marcos de la lógica del sistema de que se trate.

En cambio, frente al “actor” o al “operador”, la condición de “sujeto” en la política, implica de suyo, serlo también de la política, o mejor aún de *lo político* y en este sentido, *sujeto político*.

El escenario político escenifica la política a través de actores políticos (candidatos, partidos) y sus actuaciones presenciales o mediáticas. Especialmente estas últimas han convertido cada vez más a la política en espectáculo. Particularmente en período electoral, ver en el informativo diario las declaraciones de los actores políticos, adquiere el sentido de las entregas periódicas de una serie televisiva. Como en ellas, hay buenos y malos. Aunque a diferencia de ellas, en la política como espectáculo, la bondad de los buenos y la maldad de los malos, es muchas veces fundamentalmente una construcción del espectador.

La escenificación de la política y su constitución como espectáculo mediático,

* Texto redactado para la revista “Lapzus”, Montevideo, en octubre de 2004.

representa ante la sociedad al sistema político, aunque ello no implique necesariamente la visibilidad social de su lógica; así como el desempeño que el actor haga de su personaje, no necesariamente se corresponderá con su eficacia como operador.

El escenario representa y oculta al sistema, el actor representa y oculta al operador.

Pero hay otro ocultamiento. El escenario político con sus actores y su omnipresencia mediática, y el sistema político con sus operadores y lógica de funcionamiento, ocultan al campo político, que más que de fuerzas es un campo de luchas, en el cual se define conflictivamente y nunca definitivamente el *sujeto político* en el sentido antes indicado, es decir aquél protagonista colectivo de lo político que no se conforma con ser espectador de la política como espectáculo ni mero receptor pasivo de los efectos de la lógica del sistema político, autorreferida o totalizada a través de sus operadores. La referencia al campo político como campo de luchas en el que conflictivamente se constituye en forma nunca definitiva el sujeto político, al implicar frente a la referencia física de las fuerzas, la más propiamente histórica de las luchas, pone en el centro la noción de historicidad, y hace del *sujeto político* un *sujeto histórico*, no solamente en el sentido de un sujeto *en* la historia, sino *de* la historia, en el grado y con la relatividad en que ello es teórica e históricamente posible.

La pregunta por el sujeto en la historia y en la política, nos lleva entonces a discernir el énfasis politicista que, impulsado por la modernidad, al distinguir los niveles de lo real social, entre los cuales el nivel político que se presenta con un protagonismo determinante, se ha visto profundizado globalmente por la posmodernidad (liberando presuntamente a la racionalidad política de la racionalidad económica; tal vez para supuestamente liberar a la racionalidad económica de la racionalidad política), y regional y localmente por el transicionalismo orientador de la construcción de las democracias posautoritarias.

Para poder visualizar al sujeto en la historia y en la política, en su condición teórica e históricamente posible de sujeto político e histórico, hay que procurar una mirada que logre atravesar el nivel representacional del escenario político y la lógica inherente al sistema político. Es en esta trascendencia inmanente, sea al escenario, sea al sistema, en que actores y operadores que mantendrán la identidad propia del espacio de su específica definición, en sus relaciones y tensiones con otras expresiones y especificidades de la diversidad social, harán parte de la historicidad de las luchas, contribuyendo desde su especificidad a la conflictiva y nunca acabada construcción de aquél sujeto político e histórico.

Para mejor ubicar la pregunta y las líneas de respuesta que a la misma puedan esbozarse, luego de haber hecho pie en la cuestión, desde la que podría identificarse como la fotografía y la radiografía de su manifestación vigente, y de haber procedido a un inicial discernimiento de la misma, parece tener sentido ensayar una aproximación a algunos ejes histórico-teóricos de su formulación.

Que el ser humano (como individuo, persona, grupo, clase, comunidad, asociación, sociedad, humanidad, etc.), sea sujeto —es decir autodeterminado y con capacidad de determinación sobre la alteridad—, es una idea que adquiere carta de ciudadanía con la modernidad, en tanto es instituyente de la misma.

La cuestión del sujeto en la Grecia clásica.

Sin desconocer su riqueza y diversidad, el orden de la cultura griega clásica, es centralmente un orden sin sujeto. El cosmos (mundo/orden) es un orden natural (racional, verdadero, bueno, justo y bello), en el que los seres humanos, como cualesquiera otros, ocupan el lugar que les corresponde por naturaleza. No obstante los griegos, particularmente varones,

adultos y libres, se identifican en la fórmula aristotélica del animal político, la *polis* que enmarca esa identificación, no es concebida por ellos como su producción autónoma, expresión de su acuerdo o convención, sino cumplimiento de la finalidad de la naturaleza, por lo que el ser del animal político es la realización de un deber ser teleológicamente establecido en el orden natural de los entes. No hay allí lugar para ninguna historicidad, autodeterminación o determinación de la alteridad, que suponga transgresión del *logos* ordenador de la naturaleza. Cualquier pretensión en esta dirección, sería legítimamente rechazable por antinatural, irracional y esencialmente injusta.

El sujeto en la cristiandad medieval.

También el orden de la cristiandad medieval es diverso y rico en múltiples perspectivas. No obstante, se articula como un orden hegemónico en el que Dios aparece como un sujeto absoluto, en tanto trascendente al mundo de su creación que incluye a los seres humanos. El hombre, creado a imagen y semejanza de este creador, declina de distintas maneras frente a él. La religión aparece entonces como forma dominante de articulación de la convivencia, señalando los correspondientes lugares de las personas y los grupos en el plan divino de la creación, reproduciendo el orden por la apelación al poder infinito de Dios. El cristiano debe obrar bien, es decir en el sentido de las orientaciones de la palabra de Dios, o sea de sus representantes en la vida terrenal, generando así méritos para la vida eterna. No obstante dichos méritos, en lo que hace a la vida terrenal el castigo de Dios o su misericordia son siempre posibles, por lo que frente a la ineluctabilidad teleológica del orden antiguo, la cristiandad introduce la perspectiva de la redención o del castigo para la vida eterna, apuntando objetivamente a sujetar las conductas por una lógica diferente a la del orden antiguo: en lugar de la sujeción implicada en la aceptación del destino natural, la propia de la lógica meritocrática para poder aspirar a la salvación eterna. En lo que hace a la vida terrenal, la perspectiva del castigo o del milagro como expresión de la voluntad absoluta de Dios, quiebra la totalización de la racionalidad del cosmos griego.

Las tensiones en la fundamentación del ser humano como sujeto en la modernidad.

La autoconciencia del ser humano como sujeto político e histórico en la modernidad, se objetiva con claridad en las consideraciones de Maquiavelo en célebre pasaje de su obra *El príncipe*, escrita en 1513: “No ignoro que muchos opinaron y opinan que, gobernando la fortuna y Dios las cosas de este mundo, la humana prudencia no puede alterar las adversidades y, por tanto, que éstas no tienen remedio alguno. (...) Pero como no se ha anonadado nuestro libre albedrío, admito que sea verdad el que la fortuna rija la mitad de nuestras acciones; sin embargo, nos deja gobernar la mitad restante o buena parte de la misma”¹. El texto expresa la ruptura secularizadora fundacional del orden moderno: en un contexto el que aún muchos opinan que Dios y la fortuna gobiernan las cosas de este mundo, Maquiavelo finalmente coloca a los seres humanos con su libre albedrío en el lugar de Dios. Si se tiene en cuenta que la fortuna comprende a los acontecimientos y procesos naturales ajenos a la acción humana (terremotos, huracanes, etc.), pero además a los efectos no calculables de dicha acción, el hombre moderno, suma al despliegue de su racionalidad técnica con la que pretende incrementar su dominio sobre la naturaleza,

¹ Maquiavelo, *El príncipe*, Cap. XXV, pág. 130, Serie del Ciclo Básico, Historia de las Ideas, Serie Antología 140, FCU, Montevideo.

el potencial histórico-político de anticipación y calculabilidad de lo aún no calculado, en el despliegue de esa racionalidad estratégica que hace de la política el arte de lo posible y por lo tanto, el referente moderno de una esperanza y una redención seculares. Los seres humanos ocupan el lugar de Dios, por lo que la política ocupa el lugar de la religión. Por la mediación de la política, la redención ha descendido de la eternidad a la historia. En Maquiavelo, el sujeto político e histórico en las circunstancias por las que atraviesa la patria italiana, que se vislumbra como capaz de producir su redención, para lo cual con su *virtú* (capacidad o energía realizadora), deberá vencer a la fortuna, es el sujeto individual del poder político históricamente posible, el príncipe. No obstante, esta individualidad del sujeto histórico-político, en la que la teoría no hace más que recoger la visibilidad del poder propia del Renacimiento europeo; no escapa al discernimiento de Maquiavelo que la construcción y la reproducción del poder por parte del príncipe, depende en buena medida de cómo su *virtú* logre articular deseos, expectativas y demandas provenientes de otras fuentes de poder social y político real, como lo eran el pueblo y los nobles.

Con Descartes en el siglo XVII, el sujeto de la modernidad alcanza un estatuto metafísico: es el *ego cògito* (yo pensante) que se siente amo y señor respecto de toda alteridad identificada como naturaleza o corporalidad no pensante. Es sujeto *de* la historia absolutamente, porque no lo es *en* la historia y *desde* ella. De acuerdo a la tercera regla del método, luego de haber desarmado analíticamente la alteridad objeto de su interés teórico-práctico, puede proceder a la síntesis, pero si así lo prefiere, introduciendo en ella un orden producto de su autónoma concepción, distinto al que dicha alteridad tenía por naturaleza. El moderno sujeto sustancial metafísico cartesiano, apuesta a partir de intuiciones racionales fundantes, a su capacidad analítico-sintética para convertirse en el creador de un mundo a la medida de sus necesidades, intereses y deseos: el *ego cògito* se ha apropiado sustancialmente del lugar de Dios.

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

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

Con Hegel, en el siglo XIX; el sujeto trascendental kantiano es desplazado por el espíritu absoluto. Ello supone una tensión entre historicismo y ontologismo, en que el segundo parece dominar sobre el primero, de manera tal que los pretendidos sujetos políticos e históricos empíricos, no son más que la mediación visible a través de la cual tiene lugar el ejercicio de la astucia de la razón de aquél fundamento ontológico absoluto. Para Hegel, su filosofía expresa el momento del autoconocimiento y reconciliación del espíritu absoluto, lo cual supone que la historia ha llegado a su fin, consagrando la sociedad burguesa y el absolutismo como síntesis pretendidamente final de lo humano.

También en el siglo XIX, Marx sustituye el ontologismo por el estructuralismo, poniendo al historicismo en una nueva tensión. Los sujetos, históricos y políticos, se

definen ahora estructuralmente y su lucha política tiene entonces dimensión estructural; se llama lucha de clases. La burguesía ocupa el lugar de la dominación, el proletariado el de la emancipación. El proletariado es entonces identificado como el sujeto histórico-político revolucionario, por cuya acción transformadora hacia la sociedad sin clases, se realizará finalmente un universalismo concreto, por el que tendrá lugar el comienzo de la efectiva historia humana, es decir de un orden planetario incluyente sin explotación del hombre por el hombre.

Volviendo a nuestra posmodernidad posautoritaria y postransicional.

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

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

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

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

LA ESTRUCTURA CULTURAL EN LA
CONTRARREVOLUCIÓN BOLIVIANA
Y LOS LÍMITES DE LA TRANSICIÓN A LA
DEMOCRACIA EN EL CONTEXTO
DE AMÉRICA LATINA

Segunda parte

**Democracia, democracias
y democratización en América Latina**

6. LA ESTRUCTURA CULTURAL DE LA CONTRARREVOLUCION BURGUESA Y LOS LIMITES DE LAS TRANSICIONES DEMOCRATICAS EN EL CONO SUR DE AMERICA LATINA*

La preocupación central del presente artículo es efectuar un aporte a la perspectiva democrática en nuestro Cono Sur latinoamericano, de cara al próximo siglo y milenio. No se trata de futurología, tampoco de un diagnóstico abarcador de los múltiples elementos que hacen a esa perspectiva; apenas de una aproximación analítica a la presencia de la «cultura autoritaria» en la «cultura democrática»¹ de nuestras (así llamadas) «nuevas

* Este artículo constituye una primera entrega en el marco del proyecto de investigación «Nuevas democracias y otra democracia en América Latina», presentado en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), con fecha 21 de julio de 1997. Publicado en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Venezuela, Año 6, N° 12, 2001, pp. 9-31.

Habiendo concebido en forma preliminar para el artículo el título «La herencia cultural de la contrarrevolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina», el curso del análisis fue generando la convicción, que los argumentos intentan sustentar, de que el autoritarismo en general y el neautoritarismo de los setenta en particular no es una «herencia» del pasado autoritario en el presente democrático, sino que esa presencia autoritaria hace parte de una sincronía estructural. Esa convicción y el consecuente análisis explican el título que en definitiva ostenta.

¹ Esta cuestión de la presencia de la «cultura autoritaria» en la «cultura democrática» de las «nuevas democracias» del Cono Sur de América Latina, de las que el artículo se ocupa preferentemente, es teóricamente abordada desde la categoría analítica de «totalidad», que Hinkelammert expresa como «implicancia» (debiendo quizás haberla expresado como «implicación»), con la que traduce la palabra «reflejo» utilizada por Marx en la intención de evitar la dualización mecanicista estructura-superestructura (Cfr. Franz Hinkelammert, 1981, pp.27-28) y que a su vez Helio Gallardo expresa como «interpenetración» cuando escribe: «La expresión «totalidad» ha sido ya introducida en este trabajo mediante dos asociaciones: se ha indicado que lo real social es una *totalidad compleja*. Se la ha vinculado también con la noción de *interpenetración* de lo social. Esta última categoría permite un ingreso intuitivo a la noción de «totalidad». En efecto, la noción de interpenetración señala que todo se relaciona con todo (interdependencia) de una forma no exterior (interpenetración). El principio supone, como se advierte, la ausencia de un «exterior» a la totalidad.» (Helio Gallardo, 1992, pp. 37).

Aunque de matriz teórica y de pretensión analítica diferentes, la categoría de «hibridación» que Néstor García Canclini ha impuesto con carácter central para el análisis de los procesos culturales en América Latina (Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990), parece compatibilizarse con la que se ha tenido fundamentalmente a la vista, en la perspectiva de que tal «hibridación» entre democracia y autoritarismo no es la que tiene lugar entre dos principios puros y originariamente independientes, sino que ella es expresión de una «interpenetración» fundante que es la que a nuestro juicio, lleva a García Canclini a preguntarse: «¿esta *hibridación* tan fecunda en la cultura es igualmente elogiable en la política y en la economía? ¿No ha sido también la base simbólica de nuestros perversos populismos y de nuestras pseudointegraciones al mercado mundial? En unos pocos casos, como el primer gobierno peronista en Argentina y el régimen priísta en México, esa combinación de instituciones democráticas con hábitos autoritarios, de beneficios sociales con paternalismos, hizo posible cierto desarrollo moderno y cierta estabilidad. Pero hace tiempo que en esos países tales combinaciones desintegran a la sociedad en vez de resolver sus conflictos, y en muchos otros lo tradicional y lo moderno parecen desconocerse al punto de engendrar, cada uno por su lado, efectos contrarios a sus promesas.» (García Canclini, 1994, pp. 22; el subrayado es nuestro).

democracias»², emergentes tras el cambio modal de la dominación que se expresó en los «nuevos autoritarismos»³, que con la cara visible de dictaduras militares de un nuevo tipo se instalaron, en Brasil en 1964, en Uruguay, Chile y Argentina en la década de los setenta, llegando hasta 1985, hasta 1990 con la elección de Aylwin, hasta la transición negociada de 1984 y hasta el derrumbe del gobierno militar en 1983, respectivamente⁴.

De acuerdo a la articulación que aquí se propone entre las categorías de «interpenetración» e «hibridación» en la que la primera es la clave de la segunda, la mentada «combinación de instituciones democráticas con hábitos autoritarios» que es la más visible, no debe determinar la ignorancia de la que seguramente ha tenido lugar entre instituciones autoritarias y hábitos democráticos, así como tampoco llevar a suponer una total exterioridad entre «instituciones» y «hábitos» cuya combinación sea fruto de un encuentro meramente aleatorio.

Tampoco hay que adscribir el autoritarismo a la cultura tradicional y el democratismo a la cultura moderna, sino que, como habremos de ver, una modalidad peculiar de autoritarismo es estrictamente moderna y puede ser estimada como la cara complementaria en cuanto su condición de posibilidad, de las democracias realmente existente en nuestra híbrida modernidad.

² Puede abrirse una discusión, aquí marginal, pero que podría focalizarse centralmente en otro artículo sobre el alcance de la expresión «nuevas democracias» y los casos a los que puede aplicarse sin distorsionar el aludido alcance.

A título de ejemplo puede tomarse el artículo de Francisco Weffort «Nuevas democracias. ¿Qué democracias?» (Weffort, 1993 a), cuyo título introduce la expresión en cuestión, caracterizando a las «nuevas democracias» como aquellas que vienen del reciente derrumbe de una dictadura previamente al cual la democracia no estaba consolidada, su transición implica adherencias del pasado autoritario, su desempeño tiene lugar en una época de crisis social y económica que acentúa la desigualdad social extrema y tiende a la creciente desigualdad social, derivando en formas institucionales que frente a la participación y la representación, resultan en una fuerte delegación.

En la presunción de que Chile y Uruguay serían democracias consolidadas antes de las dictaduras instaladas en 1973, Weffort las excluye del alcance de la expresión «nuevas democracias» (Cfr. Weffort, 1993 a, nota 2., pp. 134). No obstante si consideramos la «...larga y profunda crisis del régimen y del sistema de partidos que se extendió desde la llamada «dictadura constitucional» de Pacheco Areco (iniciada en 1968...» (de Sierra, 1994, pp. 204), nos encontraríamos con que la dictadura «*stricto sensu*» no estaba antecedida por una democracia consolidada. En lo que a Chile se refiere, luego de haberla excluido en la nota ya señalada, se refiere a ella como «...vieja democracia latinoamericana...», «...probablemente el más conspicuo caso de democracia consolidada que se conoce en la región...», no dejando claro si esa situación de consolidación democrática es la de la «vieja democracia» antes de la fractura institucional de los setenta, o luego de ¿superada? la misma en el curso de los noventa. Cuando analiza luego las reformas institucionales en las «nuevas democracias», escribe «Aunque tales reformas institucionales no hayan alcanzado un éxito completo -ya que el tema permanece abierto en Brasil, Chile, Argentina, Polonia, etc., comprobando la persistencia de problemas institucionales- este es un campo en el cual importantes realizaciones fueron hechas.» (Weffort, 1993 a, pp. 147), con lo que la consideración de Chile, ahora como «nueva democracia», es explícita.

Problemas teóricos fuertes plantea el señalamiento de «Argentina, Brasil, Guatemala y el Perú» (Weffort, 1993 a, pp. 135) como ejemplos de «nuevas democracias», en cuanto a que homogeneiza excesivamente situaciones que podrían catalogarse como inconmensurables. En efecto, mientras aunque con vaivenes, las dictaduras militares de nuevo tipo, están antecedidas, más allá de las diferencias de país a país, por democracias liberales en los casos de Argentina, Brasil y Perú; en cambio, en Guatemala está precedida por una dictadura militar tradicional, la que a su vez está precedida por una «democracia oligárquica» o «democracia de fachada» como escribe Weffort en otro lugar (Weffort, 1993 b, pp. 179) aunque sin ejemplificar con Guatemala. Franz Hinkelammert por su parte (Hinkelammert, 1990 b, pp. 211) con mayor discernimiento, coloca a este país centroamericano junto a Honduras y el Salvador, que se distingue nitidamente del grupo que integra con Brasil, Uruguay, Chile y Perú.

³ Considerando las dictaduras militares de un nuevo tipo en América Latina, Guillermo O'Donnell ha impuesto desde 1976 la denominación «Estado Burocrático Autoritario» (O'Donnell, 1994); por su parte Atilio Borón las discierne del fascismo como categoría histórica, identificándolas centralmente en forma coetánea con la calificación de O'Donnell como «Estado militar» (Borón, 1997), mientras que Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 1990 b) ha preferido la denominación «Estado de Seguridad Nacional» que acuñó seguramente no mucho después de 1979.

La distancia semántica entre las tres denominaciones (y entre algunas otras circulantes, como «fascismo dependiente», «neofascismo», «dictaduras burocrático-militares») no es una ociosa cuestión de palabras, sino que esa distancia da cuenta de diferentes perspectivas de análisis y en ella de alguna manera se juega la adecuada identificación del fenómeno en cuestión. No es aquí el lugar para ocuparse de este asunto, aunque no está de más señalar su interés.

⁴ No podemos incluir al Paraguay para completar el cuadro de las democracias que integran hoy el Mercosur y su prominente y promisorio socio transandino, por cuanto la democracia paraguaya recuperada en 1989 no puede ser encuadrada dentro del concepto de «nueva democracia» tal como aquí se le ha introducido. El caso argentino es discutible por el largo periplo de su inestabilidad entre 1930 y 1983.

No obstante la diferente naturaleza de las transiciones, por colapso del régimen dictatorial en la Argentina, por negociación tanto en Brasil como en Uruguay y condicionada en Chile (Cavarozzi, 1991, pp. 133-134; Moulian 1994, pp. 36), el común denominador del nuevo formato autoritario de la dominación, no reducido a su expresión visible como gobierno, debe ser considerado como variable, si no exclusiva al menos fundamental para aproximarse a la comprensión del nuevo formato democrático en curso en la década de los noventa y sus perspectivas de futuro, desde que los cambios en la institucionalidad que hacen a democracias más plenas o restringidas en uno y otro país, no necesariamente implican o expresan cambios de la misma entidad en la estructura cultural, que más allá de visibles rupturas, puede presuntamente caracterizarse por una visible continuidad no exenta de resignificaciones.

Se entiende que es en el nivel de la «cultura» en el que se juegan centralmente las posibilidades (o imposibilidades) de un futuro democrático. Ello no significa adscribirse a un «culturalismo», como alternativa a los más tradicionales «economicismo» y «politicismo». Es en definitiva en el nivel cultural, en el que se expresan y dirimen los conflictos que afectan a toda totalidad concreta; además lo económico y lo político quedan englobados dentro de lo cultural en las especificaciones de «cultura económica» y «cultura política».

No obstante la indiscutible pertinencia del análisis politológico de la democracia, cuyos aportes deben ser especialmente considerados por su rigor conceptual y por ser el que ha avanzado el tratamiento de la cuestión, puede sospecharse que el énfasis puesto por el mismo en aspectos paradigmáticamente políticos (sistema político, participación ciudadana, partidos, liderazgos, etc.) invisibiliza otros aspectos que eventualmente hacen a las estructuras profundas de la vida democrática. Dicho de otra manera: el monopolio politológico en la discusión de la democracia, puede reducirla de modo no intencional a la condición de «democracia política», identificada fundamentalmente en sus aspectos institucionales, tal como los mismos se presentan en aquellas configuraciones democráticas de Europa y EEUU, que el consenso de los analistas presenta recurrentemente como modélicas. A título de ejemplo de lo expresado, la paradigmática compilación de O'Donnell, Schmitter y Whitehead, bajo el título «Transiciones desde un gobierno autoritario»⁵, al focalizar el «gobierno autoritario» como el referente categorial que determina las condiciones específicas de las transiciones que analiza, tanto en Europa como en América Latina y en excelentes estudios comparados, al anclar el autoritarismo a nivel del gobierno, opera una reducción no intencional que puede impedir calar en profundidad en la efectiva entidad del autoritarismo y, en consecuencia, puede también impedir hacerlo con las correspondientes transiciones. Esto no significa invalidar la pertinencia de tales análisis; simplemente se trata de poner en evidencia las limitaciones implícitas desde su opción de diseño teórico y las que pueden resultar de una lectura desprevenida, que en conjunción con la eventual erradicación de componentes institucionales autoritarios en las instituciones de gobierno vigentes en los procesos transicionales, pueda pensar en una transición democrática satisfactoriamente cumplida por una infundadamente pretendida superación del autoritarismo.

El análisis cultural por su parte, puede valerse de los estudios de carácter politológico, sociológico o económico en una perspectiva transdisciplinaria más integradora, que sin dejar de lado los aspectos institucionales y «sistémicos», permita aproximarse también a la democracia en la esfera del «mundo de la vida».

⁵ Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, Lawrence Whitehead (Compiladores). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. 1. *Europa meridional*. 2. *América Latina*. 3. *Perspectivas comparadas*. 4. *Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión en España, 1994.

El análisis cultural que aquí se propone se efectuará indirectamente a través de la reflexión sobre los aportes de algunos analistas que, tanto por su anclaje histórico, como por el nivel teórico de sus investigaciones, expresan en el mejor grado de «conciencia posible»⁶, tanto las determinaciones sistémicas, como el referido «mundo de la vida», vigentes en las «nuevas democracias» de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay.

Algunas hipótesis preliminares orientan el trabajo, a saber:

1) El autoritarismo ha sido una constante cultural en América Latina; cuando no ha sustituido explícitamente a la democracia, ha sido su condición de posibilidad y por ello ha marcado sus límites.

2) Las crisis de representación y de participación, que a nivel del sistema político parecen ser una constante en las democracias occidentales, si bien en América Latina se explican también por el colapso del socialismo realmente existente en el este de Europa, por la aparente ausencia de alternativas y por el desencanto de la posmodernidad; las señaladas causas operan sobre el trasfondo de las estructuras neoautoritarias, que singularizan las señaladas crisis en el espacio político tradicional.

3) Una vez más como en el pasado, el autoritarismo, luego de sustituir a la democracia, se constituye en su condición de posibilidad. Dar cuenta de la naturaleza de los nuevos autoritarismos, es fundamental para poder dar cuenta de la naturaleza de las nuevas democracias, así como del estatuto de su novedad.

4) La alternativa de nuevas democracias en las que el estatuto de su novedad sea de carácter no entrópico, no puede esperarse como emergente del espacio político tradicional con su estructura tensional autoritario-democrática, sino desde otros espacios del mundo de la vida, en los que el alcance y sentido de la democracia no esté hipotecado por ese referente autoritario.

En lo que sigue, el artículo desarrollará analíticamente cuatro porposiciones, intentando dar cuenta de las hipótesis que se han señalado como punto de partida.

I. La tensión democracia-autoritarismo es constitutiva de la identidad de las democracias latinoamericanas.

No escapa al análisis de la presente proposición la heterogeneidad de significados concretos que puede haber dentro de la denominación «democracias latinoamericanas», que se subsume dentro del sentido homogeneizador «politicista» y «minimalista» de «democracia», que es el que usualmente se tiene a la vista cuando se hace referencia a «nuestras democracias». No es este el lugar para introducir la discusión teórica sobre el significado de «democracia» y/o sobre su condición de referente ideal, a la luz del que analizar las «democracias realmente existentes», que varios analistas han preferido caracterizar como «poliarquías»⁷.

⁶ Aquí se introduce la noción de «conciencia posible» en principio, en el sentido en que la utiliza Javier Sasso en su análisis del pensamiento de Lucien Goldmann al definirla como «el modo de sentir, interpretar y valorar la realidad con mayor coherencia respecto de la situación objetiva de clase.» (Sasso, 1980, pp. 92).

Al adscribirse aquí el mayor grado de «conciencia posible» objetivado, al discurso de las ciencias sociales latinoamericanas, sin adjudicar a las mismas en su diversidad un compromiso con alguna posición de clase, descontada además la complejidad de la cuestión de las clases sociales en América Latina, se adhiere a los criterios expresados por Franz J. Hinkelammert en algunos de sus libros (Hinkelammert, 1981 y 1990 a), de acuerdo a los cuales el marco categorial implícito en el pensamiento de las ciencias sociales es la trasposición a su propio nivel de las condiciones de producción propias de la totalidad concreta desde la que se articula y de la que de alguna manera intenta dar cuenta.

⁷ Una presentación sintética y actualizada de esta discusión se encuentra en el trabajo de Sofía Respuela (Respuela, 1996, esp. pp.177-187).

Desde la aceptación de un sentido tácitamente consensuado que se expresa cuando se dice «vivir en democracia» y que se identifica por su contraste objetivo y subjetivo con la experiencia de «vivir en dictadura», se corre el riesgo de adscribir el componente «autoritario» objetivo y subjetivo de la realidad cultural vigente en América Latina a la segunda situación, desenfocando la posibilidad de comprensión de la realidad de «nuestras democracias», al quedar implícitamente localizadas como «lo otro» respecto del «autoritarismo».

La historia política de América Latina puede quedar visualizada así, desde la configuración formal de los estados nacionales en el siglo pasado, como un proceso en que la ampliación de la democracia significa un retroceso del autoritarismo y/o en el que una y otro alternan, configurando un espacio cultural de carácter pendular⁸.

De acuerdo a la proposición que aquí se desarrolla, tanto la pendularidad como la ampliación y angostamiento correlativos entre «democracia» y «totalitarismo», no serían más que el producto de una lectura que al partir de una dicotomización abstracta, procede a un registro apariencial del proceso histórico real, que genera una imagen inadecuada del mismo. La lectura alternativa que la proposición invoca, trata de evitar la dicotomización abstracta al ubicar la tensión «democracia»-«autoritarismo» al interior de la totalidad concreta de los estados nacionales latinoamericanos, desde su fundación en el siglo pasado, pasando por su consolidación conflictiva en el presente siglo, hasta llegar a su puesta en cuestión en vísperas del fin de siglo. Estas totalidades concretas deben ser visualizadas a su vez al interior de las estructuras del capitalismo, que en su evolución hasta el vigente cambio en el modo de acumulación, han operado como condición determinante de la articulación de los estados y sobredeterminante de la modalidad específica de articulación democrática de los mismos. En esta lectura, en que se visualiza que se trata en el caso de América Latina de democracias articuladas al interior marginal, periférico y dependiente de un determinado modo de producción y su correspondiente sistema de dominación, es posible sostener que la vigencia de la democracia significa una «hegemonía»⁹ que invisibiliza los elementos autoritarios, pero sin eliminarlos, porque su presencia latente o virtual, es justamente la que hace a la posibilidad de su reproducción. Cuando la «governabilidad» hace crisis (Torres-Rivas, 1994) y se quiebra el consenso democrático, la reproducción de la hegemonía solamente parece poder asegurarse por el pasaje a un primer plano del autoritarismo que desde el plano latente o virtual, pasa al plano manifiesto o actual y la

⁸ Esa pendularidad histórica para el presente siglo la expresa sintéticamente Franz Hinkelammert, cuando escribe: «en la década de los ochenta se sustituyen dictaduras militares por democracias, convocadas en todos los casos por los mismos aparatos militares que anteriormente habían ejercido el poder dictatorial. Estas dictaduras militares anteriores habían surgido en las décadas del sesenta y del setenta, que son décadas de dictatorialización, de la misma manera que los años ochenta son de democratización. A estas dictaduras militares habían precedido otras democracias surgidas en los años cincuenta, que también fueron de democratización. Y a estas, les antecedieron los años treinta que fueron de dictatorialización.» (Franz J. Hinkelammert *Democracia y nueva derecha en América Latina*. Nueva Sociedad, N° 98, Caracas, 1988. Citado por Miranda Lorenzo, 1995).

El conjunto del pensamiento de Hinkelammert, desde que pondera la diferencia cualitativa de las dictaduras que se instalan sobre la base de una radical desigualdad en la distribución de los recursos de poder y que aspiran a limitar la guerra de muchos contra unos pocos mediante el expediente de la *autoridad*: autoridad de la religión, de las costumbres, de la moral, de la buena educación, de los conocimientos examinados, de la distinción, de la apelación al sentido común, de las explicaciones; de la socialización en breve que gradualmente va internalizando en cada cual el necesario control sobre su universo de posibilidades».(Brunner, 1990, pp. 87).

⁹ «La hegemonía es una gran máquina productora y reproductora del orden en medio de sociedades que existen y funcionan sobre la base de una radical desigualdad en la distribución de los recursos de poder y que aspiran a limitar la guerra de muchos contra unos pocos mediante el expediente de la *autoridad*: autoridad de la religión, de las costumbres, de la moral, de la buena educación, de los conocimientos examinados, de la distinción, de la apelación al sentido común, de las explicaciones; de la socialización en breve que gradualmente va internalizando en cada cual el necesario control sobre su universo de posibilidades».(Brunner, 1990, pp. 87).

hegemonía cede su lugar a los mecanismos mucho más transparentes de la «dominación». No se trata de que el autoritarismo haya desplazado a la democracia, sino que el autoritarismo que hacía a la gobernabilidad democrática como condición de hegemonía que aseguraba el consenso, hizo crisis por las condiciones determinantes y sobredeterminantes de la totalidad concreta y hubo de aflorar a la superficie, mostrando que los límites de aquella democracia eran endógenos a su misma condición. La dominación autoritaria es una virtualidad de la hegemonía democrática y no su contrario exógeno, así como la hegemonía democrática es una virtualidad de la dominación autoritaria. En razón de ello, la pendularidad solamente existe endógenamente a la democracia, como forma legitimada de la dominación a través de la mediación de la hegemonía. La democracia legítima en forma derivada al autoritarismo, invisibilizado en el curso del ejercicio democrático como garantía de su perdurabilidad, así como al autoritarismo visible en el curso del ejercicio autoritario, como garantía de su «recuperación».

El análisis de nuestra proposición permite comprender que invocar la «ampliación» o la «profundización» de la «democracia», cuando con este término estamos haciendo referencia a la señalada modalidad socialmente legitimada de organización de la dominación en el marco de nuestros estados nacionales latinoamericanos, no puede significar en lo que al «autoritarismo» se refiere, más que el refinamiento de su latencia o virtualidad, pero de ninguna manera su eliminación.

La perspectiva de una democracia sin regresión autoritaria para las sociedades latinoamericanas, si bien no puede emerger sino dentro de los estados nacionales, aunque eventualmente traspasando sus límites, debe hacerlo desde espacios que, aunque articulados intrafronteras de tales unidades políticas, no encuentren en ellas la condición central de su definición, pues parece ser contrario a la lógica de reproducción de nuestros estados, que la ampliación o consolidación democrática signifique superación o eliminación del autoritarismo. La eventual presencia o emergencia de tal perspectiva, que no puede ser pensada sino en forma plural, aunque no inevitablemente fragmentada, no será por cierto garantía de la extensión de su vigencia, ni de la necesidad de su consolidación.

II. La novedad del nuevo autoritarismo reside en su articulación como proyecto total que lo singulariza como totalitarismo que se legitima en nombre de la democracia.

Esta proposición pretende sintonizar en principio, con la que Gino Germani identifica al autoritarismo moderno, para distinguirlo del autoritarismo tradicional, cuando desarrolla la tesis sobre «el totalitarismo como forma típica del autoritarismo moderno» (Germani, 1985,

¹⁰ No escapa al presente análisis que cuando Germani se refiere al totalitarismo como expresión moderna del autoritarismo, está pensando en sus expresiones paradigmáticas: nazismo, fascismo, comunismo.

Desde otra perspectiva teórica, Atilio Borón (Borón, 1997, pp. 66), al enfatizar las diferencias entre el fascismo europeo y el «Estado militar» latinoamericano, señala respecto de este último la ausencia de una base de masas, que determinaría que la estabilidad del régimen quedara asociada fundamentalmente a su capacidad represiva.

No obstante la razón que asiste a Borón en su observación, la ausencia de base de masas de los «Estados militares» latinoamericanos no significa la inexistencia de un proyecto totalitario, ni necesariamente su fracaso. El «proyecto de refundación de la sociedad» (Brunner, 1990, pp. 86) que ha determinado como lo expresa O'Donnell para la Argentina una «cultura de miedo», que ha penetrado por la capilaridad de toda la trama social, ha tenido vocación totalizante y eficacia totalitaria que, lejos de haber sido expulsada en las transiciones democráticas en curso, constituye una de las condiciones determinantes de sus características. Esta totalización a nivel del «mundo de la vida» vehiculiza la introducción y consolidación de la totalización «sistémica» que se identifica técnicamente como economía de mercado e ideológicamente como neoliberalismo. En lugar del paradigmático totalitarismo del Estado que subsume a los individuos en los fines supraindividuales del gran Leviatán, el nuevo totalitarismo del mercado en el que la individualidad de los agentes queda librada a su «libre» integración o exclusión de los circuitos de producción y consumo.

pp. 33-37), al que se refiere señalando: «lo que es necesario en el autoritarismo moderno, en su forma “pura”, es el hecho de que el fin de la socialización y resocialización *planeada* sea la transformación de toda la población en participantes activos e ideológicamente “militantes”» (Germani, 1985, pp. 34)¹⁰.

En conjunción con el análisis de nuestra primera proposición, la articulación de nuestra segunda proposición con la tesis de Germani, arroja una primera consecuencia: la irrupción autoritaria de los setenta en el Cono Sur latinoamericano, dado su carácter totalitario, no puede ser interpretada ya como una irrupción de la sociedad tradicional en la sociedad moderna, sino muy por el contrario, como signo elocuente de nuestra modernidad.

Este totalitarismo se articula ideológicamente como proyecto neoconservador, sobre el ejemplo del caso chileno ha sido evaluado como «contrarrevolución que invierte un singular proceso de democratización» (Lechner, 1986, pp.216), o, más allá de los límites de una contrarrevolución burguesa, como «proyecto de *refundación* de la sociedad» (Brunner, 1990, pp.86), habiéndose autoidentificado en el caso argentino como el proyecto de «un “cambio de mentalidad” de los argentinos, una “reculturización” global de la sociedad» (García Canclini, 1990, pp. 56) y en el caso uruguayo como un proyecto « para “salvar la nación”» (Butazzoni, 1990, pp. 71), como «Proceso de Reconstrucción Nacional» (Butazzoni, 1990, pp. 72.)¹¹. Para el conjunto de los casos de irrupción autoritaria de los setenta (y alguno de los sesenta) en América Latina, se registra un nuevo tipo de protagonismo de las Fuerzas Armadas, quienes “se transforman en juez de la propia sociedad civil y en portadores de la ideología y de un proyecto económico-social, para transformar a fondo, a partir de esta su nueva posición, la propia sociedad civil.” (Hinkelammert, 1990 b, pp.212).

Volver a fundar la sociedad (o la Nación), transformar a fondo la sociedad civil, discerniendo un orden recibido que ha entrado en crisis y promoviendo un nuevo orden producido, es síntoma genérico de modernidad (Lechner, 1990).

Una segunda consecuencia, derivada de la consideración del totalitarismo como expresión moderna del autoritarismo, desde que este constituye un componente de la condición tensional de nuestras democracias, consiste en que así como el autoritarismo en cuanto condición genérica, tampoco el totalitarismo en tanto condición específica, pueda ser considerado como «lo otro» respecto de la democracia. Lo que intentaremos mostrar en el análisis de nuestra tercera proposición, es que el totalitarismo en su carácter de manifestación neoautoritaria se ha constituido como condición de posibilidad de las «nuevas democracias», las que lejos de haberlo desplazado, han apuntalado su consolidación por la vía de su legitimación en su condición de fundamento de esta nueva especie democrática.

Si atendemos a la cara visible de este nuevo autoritarismo cuando irrumpe en los espacios tradicionales de poder, encontramos que en lugar de presentarse con los atributos de las dictaduras militares de carácter convencional que han caracterizado muy fuertemente a las sociedades centroamericanas, se presenta en cambio bajo la forma de «Dictaduras de Seguridad Nacional» (Hinkelammert, 1990 b).

En el nuevo formato dictatorial en cuanto cara visible del nuevo autoritarismo emergente, las Fuerzas Armadas no se sienten un poder de facto usurpando el poder legítimo, sino que en en cuanto se arrojan el lugar de la soberanía, se autoconstituyen en fundamento legitimado de toda legitimidad.

¹¹ Es interesante destacar el diferente perfil del proyecto de los militares uruguayos respecto a sus similares argentinos y chilenos, si nos basamos en los aspectos conceptuales de las respectivas propuestas que surgen de las referencias a la vista. Aunque no es aquí el interés central, es una cuestión digna de mayor indagación. Reconstruir la Nación tiene un alcance distinto a refundar la sociedad o a reculturizarla. No obstante, los mecanismos puestos en juego para la plasmación de uno y otro proyecto fueron, lamentablemente, los mismos.

El proyecto «refundacional» de la sociedad a que se refiere Brunner, consiste en una transformación radical de la sociedad civil, a la que se sustituye en su papel protagónico tradicional en lo que a las relaciones con el estado y el gobierno se refiere y se distorsiona en sus modalidades habituales de articulación, al colocar al conjunto de la sociedad bajo sospecha.

Se trata de una irrupción autoritaria que desconoce la legalidad democrática, aduciendo que al amparo de la misma se desarrollan fuerzas que se proponen eliminar a la democracia, por lo que en nombre de la democracia, se la elimina para evitar que ella sea eliminada por los enemigos de la democracia. Paradójicamente, eliminar la democracia es la forma de salvarla de su eliminación. La tortura y la desaparición de personas, es decir la flagrante violación de los derechos humanos fundamentales que hacen sustantivamente a la democracia, se practica sistemáticamente buscando legitimarse como guerra sin cuartel contra los enemigos de la democracia¹²; invisibilizándose de esa manera tras su presentación como defensores, su condición de enemigos que llevan a cabo una guerra contra la democracia, sin haberla declarado y bajo la pretensión que la realizan en la defensa de quien en los hechos, están atacando. Esta paradoja tiene su solución en la tesis que aquí se sostiene respecto del carácter no espúreo del componente autoritario en las democracias latinoamericanas, que en su inflexión última se define como totalitario: en esa perspectiva puede sostenerse que *el autoritarismo como totalitarismo es la verdad de las «nuevas democracias»*.

III. La novedad de las «nuevas democracias» radica centralmente, en que el señalado componente autoritario que identifica tradicionalmente a las democracias latinoamericanas, se ha transformado en totalitario.

Al iniciarse el análisis de esta tercera proposición, no puede menos que enfatizarse la paradoja de la novedad de las «nuevas democracias» de acuerdo a la tesis que de ella parece desprenderse: *«democracia=totalitarismo»*.

De acuerdo a esta inquietante identificación, que se tratará de justificar en el curso del análisis, el sentido de la «novedad» que presentan las «nuevas democracias» es débil o «entrópico» y, por ello, teóricamente sencilla su explicación. Esta creciente entropía se expresa en el hecho ya señalado (Cfr. Nota 4) de que habiendo tenido el antecedente predictatorial de una identidad democrática representativa bastante definida, la misma, lejos de haberse recuperado en sus niveles históricos o superado anti-entrópicamente en una nueva identidad participativa, ha declinado en una nueva e inédita identidad delegativa, que ha llevado a hablar de una «crisis de representación» y del consecuente «desafío de la representación» (“hacer converger gobernabilidad con participación”), que conjuntamente con el «desafío de la integración» (“hacer converger eficiencia con equidad”) y el «desafío de la identidad» (hacer converger “individuación y universalización con un nuevo sentido de comunidad”), son los desafíos centrales que plantea la «modernización de ruptura» (García Delgado, 1994, esp. pp. 286) al transformarse las relaciones Estado-sociedad por la crisis de la «matriz estadocéntrica» y la transición a la «matriz mercadocéntrica» (Cavarozzi, 1991).

¹² El espíritu que aquí se traduce es el que también se expresa en Karl Popper (que por lo demás, como recuerda Franz Hinkelammert fue uno de los “filósofos de la corte” en las «Dictaduras de Seguridad Nacional» de Chile y Uruguay particularmente) en la que puede llamarse la paradoja de la tolerancia que él asume con todas sus consecuencias: “...en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes” (Traducido y citado por Franz Hinkelammert, 1990 a, pp. 226).

Esa «crisis de representación», según señala García Delgado tomando en cuenta el especialmente complejo caso argentino, “no afecta al sistema democrático como tal, hacia el que se observa una inequívoca adhesión” (García Delgado, 1994, pp. 269), valorando además que el “riesgo que enfrenta la democracia no es tanto evitar el regreso a un nuevo régimen autoritario, como el que bajo las formas democrático-liberales aumente la desafección, la desigualdad y crezcan nuevas formas de dominación y primacía de intereses particulares sobre el bien común.” (García Delgado, 1994, pp. 277).

García Delgado instala de esta manera una cuestión controversial, de interés no por cierto menor: la de la estabilidad democrática de estas «nuevas democracias» delegativas o democracias realmente existentes. Lo cierto es que sus análisis tienen a la vista particularmente el caso argentino que, caracterizado por una recurrente inestabilidad desde 1930, identificada como el «problema clásico» motivante de distintas aproximaciones teóricas; a partir de la «recuperación» de 1983, la estabilidad democrática parece haberse adueñado de la Argentina de fin de siglo (De Luca y Malamud, 1996), no obstante las indicadas crisis que constituyen otros tantos desafíos. En la perspectiva de García Delgado, el reconocimiento de la profundidad de la crisis, no determina escepticismo respecto de la perdurabilidad de la vigente estabilidad institucional. Tal vez el carácter de la transición (por colapso de la dictadura militar) o la amenaza de la hiperinflación, o ambos factores en conjunción con otros propios de un sistema democrático de «baja intensidad», sean los que explican ese desacostumbrado panorama de estabilidad. Por su parte, el también argentino Carlos Vilas, pero refiriéndose explícitamente a América Latina en su conjunto, escribe desde México: “Un continente con 50 millones de personas con estilos de vida que imitan a los del mundo desarrollado, y 400 millones de miserables, pone en cuestión la estabilidad del sistema político.”¹³ El diagnóstico de Vuskovic Bravo desde una perspectiva mexicana de América Latina es, frente a la inclusión de las minorías y a la exclusión de las mayorías, convergente en el escepticismo de Vilas respecto a las perspectivas de la estabilidad democrática; esta situación potencia el «recurso a la coerción» en las primeras y el «recurso a la violencia» en las segundas en una espiral de confrontación que a su juicio compromete seriamente el horizonte democrático (Vuskovic Bravo, 1993, pp. 158). Por su parte Francisco Weffort, desde Brasil, elabora esta cuestión mediante el discernimiento de dos preguntas que reciben diferente respuesta. Frente a la pregunta “¿es posible la democracia política en sociedades marcadas por alto grado de desigualdad (Brasil, Perú, Guatemala) o por procesos de creciente desigualdad social (Argentina, Chile, Uruguay)?” (Weffort, 1993 a, pp. 165), su respuesta es afirmativa; mientras que ante la pregunta “¿bajo tales condiciones la consolidación democrática es posible?” (Weffort, 1993 a, pp. 166), su respuesta es negativa; optimismo respecto de la transición con desigualdad, pesimismo para la consolidación en tales condiciones. En la prospectiva de gobernabilidad para el Uruguay neoliberal, concluye Gerónimo de Sierra en un diagnóstico que implica un moderado optimismo, en cuanto condiciona las posibilidades de consolidación democrática a un adecuado protagonismo de las fuerzas sociales y políticas: “El destino final del sistema político y el tipo de democracia que puede consolidarse -más allá de los aspectos jurídicos formales- es aún un tema abierto cuya resolución ha de depender de cómo las fuerzas sociales y políticas decisivas logren orientar en forma durable los procesos en curso. De ello dependerá en definitiva que el Uruguay pueda acercarse sólidamente a una realidad donde la democracia plena, sin

¹³ Carlos Vilas *Democratización para algunos, miseria para muchos. Notas sobre la democracia y el neoliberalismo en América Latina*. Ponencia presentada en el seminario Perú hoy: crisis y alternativas, Lima, setiembre, 1991. Citado por Vuskovic Bravo, 1993, pp. 139.

tutorías ni paréntesis más o menos implícitos, pueda ir de la mano de la retomada de un tipo de crecimiento y desarrollo que avance efectivamente hacia la igualdad fundamental entre los ciudadanos y la vigencia estable de las libertades cívicas y políticas.” (de Sierra, 1994, pp. 274-275). Por su parte Tomás Moulian para el caso chileno establece una valoración optimista en cuanto a la perdurabilidad de la vigente «democracia limitada» y pesimista en cuanto a la democratización de esa democracia: “Tras la admiración por la transición chilena, se admira la prudencia de las elites dirigentes en la producción del proceso de reacomodo entre democracia y capitalismo. Se rinde un homenaje a su realismo y su «posibilismo». Efectivamente estas virtudes han llevado a una transición sin retrocesos, con tensiones pero con estabilidad política y macroeconómica. Sin embargo el perfeccionamiento de la democracia chilena está totalmente por hacerse, permanece como un desafío. Cabe preguntarse, ¿será siquiera posible si perduran las condiciones actuales de éxito económico, que paralizan las reivindicaciones? Parece existir un vínculo de hierro entre este neocapitalismo triunfante y una democracia limitada o una democracia sin energías de movilización” (Moulian, 1995, pp. 11). Desde Costa Rica, pero muy marcado por la experiencia chilena y muy sensible al conjunto de las experiencias centroamericanas, en una perspectiva articulada en los ochenta, Franz Hinkelammert evalúa para las democracias posdictatoriales que la amenaza de la estabilidad por la profundización de la inequidad se ve contrarrestada por la amenaza latente de los extremos del terrorismo de Estado: “La estabilidad de la democracia de Seguridad Nacional, descansa sobre una estructura de poder político que asegura que la muerte por el aparato represivo es más terrible que aceptar la muerte por hambre. Sobre esta base, la democracia abstracta se hace realidad.” (Hinkelammert, 1990 b, pp. 228).

La identidad «liberal» de la «democracia liberal» enfatiza la «libertad», mientras que la identidad «democrática», acentúa especialmente la de «igualdad»; el diagnóstico de García Delgado permite percibir que no está en riesgo la pervivencia de una democracia que lejos de mantener o recuperar los niveles históricos de libertad e igualdad alcanzados en las etapas previas a la emergencia neoautoritaria de los años setenta, tiende más bien a aumentar la desigualdad y la dominación.

Las tradicionales democracias liberales podían encontrar en los emergentes autoritarios de las dictaduras militares tradicionales el fusible que impedía su colapso y potenciaba su recomposición. Las «nuevas democracias» que se pretenden cada vez más «democracias sin apellido»¹⁴ parecerían excluir ese fusible de emergencia autoritaria, porque el autoritarismo transformado en totalitarismo, se ha convertido en una llave de seguridad que evita el cortocircuito que pueda hacer colapsar a las estructuras democráticas vigentes. Esa llave de seguridad tiene una cara sistémica y una cara abierta al mundo de la vida, una cara objetiva y una cara subjetiva, que se articulan fundamentalmente sobre el mercado y no ya sobre el Estado como era el caso de las democracias liberales tradicionales.

Esa llave de seguridad con sus dos caras, ha sido instalada por las FFAA como brazo ejecutor no solamente de sus propios intereses corporativos, sino también del proyecto neoconservador que hegemoniza la contrarrevolución burguesa que articula las «nuevas democracias», que en cuanto sucedáneas de las «dictaduras de Seguridad Nacional»

¹⁴ Sobre este tópico escribe Hinkelammert: “De la dictadura militar se pasa a la democracia militar, de la dictadura de Seguridad Nacional, a la democracia de Seguridad Nacional. No se percibe ninguna recuperación de la democracia liberal tradicional. Y el reclamo de una democracia «sin apellido», de la democracia pura y en sí no es más que una neblina que esconde este hecho real” (pp. 216), agregando más adelante: “La democracia sin apellido tiene ese apellido: sin apellido” (pp. 228) con lo que deja en evidencia la inconsistencia de esa pretensión, además de su intención ideológica. (Hinkelammert, 1990 b).

han sido correctamente caracterizadas como «democracias de Seguridad Nacional» (Hinkelammert, 1990 b, pp. 216)¹⁵.

Respecto entonces, de la cuestión de la estabilidad democrática de las «nuevas democracias», abierta más arriba a partir del planteamiento de García Delgado, de acuerdo a la tesis que aquí se argumenta, le asiste razón en su apuesta a la estabilidad, por cuanto no es expectable un retorno del autoritarismo, desde que el mismo en su novedad totalitaria es más la condición de posibilidad que la negación de las democracias realmente existentes.

En lo que sigue, en relación a nuestra tercera proposición, se tratará de pasar revista reflexivamente a aspectos significativos de las dos caras de la llave de seguridad de nuestras «democracias de Seguridad Nacional». A los efectos de la corrección del análisis se tendrá en cuenta que no concurren a formar el mencionado dispositivo desde orígenes independientes, sino que en atención a la categoría de «totalidad» traducida como «interpenetración» que hemos asumido con carácter rector en nuestra aproximación analítica (Cfr. Nota 3), haremos de recordar que son expresiones interdependientes e interpenetradas de la misma «totalidad concreta», haciendo corresponder la exposición con el criterio de análisis.

El aspecto sistémico de la llave de seguridad, parece ser producto, en última instancia, de la globalidad del capital y sus necesidades de reproducción, que determina los procesos de reforma de los estados nacionales, a través de los que los mismos intentan adaptarse a las necesidades coyunturales y estructurales del capital, tratando de atraerlo y contenerlo dentro de sus respectivos límites territoriales. En cuanto esta necesidad de atraer y contener el capital es común a los estados nacionales, que constituyen la forma fragmentada que asume el Estado como dimensión política de la globalidad capitalista, se verifica una compulsión sistémica que orienta reformas al mismo tiempo concurrentes y competitivas. La sobreacumulación generada por el capital productivo de la posguerra, comienza a hacer crisis a partir de la década de los sesenta y la mayor rentabilidad en el más corto plazo del capital financiero, determina que esta última modalidad se torne dominante en detrimento de la anterior, lo que explica el flujo de dinero en la forma de préstamos y deuda, así como la presión ejercida por ese flujo de capitales sobre empresas de tradicional gestión y control estatales, en dirección a su privatización. Las reformas de los estados nacionales en el sentido de su apertura al capital y en el de la privatización de muchas de sus competencias tradicionales, parecen explicarse por las necesidades del capital global en esta fase (Holloway, 1992).

El presente artículo ya ha recogido la caracterización de esta tendencia macroestructural como «crisis de la matriz estadocéntrica» y «transición a la matriz mercadocéntrica» (Cavarozzi, 1991). La primera se torna dominante en América Latina, especialmente en los países que aquí preferentemente se analizan, a partir de la Gran Depresión de 1930, manifestando su agotamiento y consecuente colapso, hacia fines de la década de los setenta. Como las necesidades del capital resultan determinantes, las necesidades de los productores tienen que ser sacrificadas a ese determinismo y los estados nacionales no solamente privatizan competencias sobre las que en muchos casos

¹⁵ Desde una perspectiva conveniente a los intereses de los creadores de la Doctrina de Seguridad Nacional, podría hablarse de «democracias de Seguridad Hemisférica»; desde la correspondiente a los intereses en juego a nivel de estados y gobiernos en los procesos de integración en curso, podría reformularse como «democracias de Seguridad Regional» y en la que hace referencia a la globalización del mercado y sus demandas explícitas o implícitas a los estados y gobiernos, la traducción sería «democracias de Seguridad Global».

Esas «democracias de seguridad» implican de suyo la «seguridad de la democracia», desde que esta se encuentra determinada por las necesidades de tendencias macro como lo son la regionalización y la globalización, que son en definitiva expresiones articuladas del mismo proceso.

ejercían monopolio, sino que retiran los mecanismos de protección social característicos del Estado de bienestar, desregulando tanto el mercado de capitales como el mercado de trabajo, generando una creciente marginación y exclusión de la población, transformando las políticas sociales, que dejan de ser «inversión social» y se reconceptualizan como «gasto social», al tiempo que dejan de apuntar al desarrollo de la sociedad en su conjunto, se tornan políticas «focalizadas» y «asistencialistas» que resultan funcionales a la reproducción de la exclusión social, al posibilitar desde su función de «ambulancias, bomberos y policías» (Vilas, 1994) la navegabilidad democrática, por la contención del conflicto dentro límites asimilables objetivamente y tolerables subjetivamente, asistiendo al accidentado, apagando el incendio, aprehendiendo al delincuente. En esa contención del conflicto social dentro de límites tolerables, se tiene tal vez más en cuenta la tolerancia de los integrados que la de los excluidos, de forma tal de reducir los umbrales de intolerancia contrapuestos que puedan estimular el «recurso a la coerción» y el «recurso a la violencia», que Vuskovic Bravo adscribe a los primeros y a los segundos respectivamente. No debe soslayarse la evidente «violencia estructural» en la que todos resultamos afectados, pero especialmente los excluidos, así como tampoco el hecho que el «recurso a la coerción» opera en la memoria colectiva posdictatorial con niveles de violencia que superan a los de la violencia estructural del sistema económico-social vigente, aún seguramente para los más duramente afectados por el mismo.

Las Fuerzas Armadas a través de su ejercicio inédito del poder político, por el que se transformaron en «el» poder político (Hinkelammert, 1990 b), se configuraron como el actor subjetivamente consciente y objetivamente funcional a las tendencias en curso para proceder a transformar el tradicional intervencionismo del Estado, conduciendo la crisis de la «matriz estadocéntrica» e impulsando la «transición a la matriz mercadocéntrica», que es la cara sistémica de la transición a las «nuevas democracias» en el proceso de «modernización de ruptura». La nueva matriz, muy probablemente no se habría impuesto con la rapidez y firmeza con que lo hizo, de no haberse visto facilitada en su transición por ese uso discrecional del poder sobre la sociedad civil en el marco del terrorismo de Estado que arrasó con las posibles resistencias. La presencia cultural de ese poder en la memoria de la sociedad, así como su presencia institucional, desde democracias como la uruguaya, en la que las relaciones de hecho entre las FFAA y la sociedad civil “aún no han recuperado la normalidad típica de las democracias consolidadas” (de Sierra, 1994, pp. 224), o que como en el modelo de «democracia protegida» impuesto por el pinochetismo para el caso chileno, ese poder ha quedado constitucionalmente consagrado (Moulian, 1994), asegura en las «nuevas democracias» el desarrollo de la «matriz mercadocéntrica» sobre la que se rearticula la sociedad, económica, política y culturalmente.

De la mano de las «dictaduras de Seguridad Nacional» primero y en el marco de las «democracias de Seguridad Nacional» después, el utopismo antiutópico neoliberal (utopismo que se presenta como realismo y que niega todas las utopías en nombre del mercado como sociedad perfecta) es la configuración ideológica por la que el proyecto neoconservador articula las estructuras totalitarias que configuran la dimensión real de los actuales estados de derecho en América Latina: las del totalitarismo del mercado total. El fetichismo de las relaciones del mercado torna invisible ese totalitarismo: a quienes participan en plenitud del mercado porque se sienten libres de elegir según sus preferencias, posibilidad de libre elección que se ve garantizada por el Estado; a quienes no participan realmente, porque los medios han masificado la participación virtual como forma vicaria de participación y anticipación de una promesa siempre renovada de efectiva participación. Más aun, en nombre de esa institución totalizante que no se ve -el mercado-, se niega al Estado, pero esta negación es solamente relativa a sus interferencias posibles en el mercado, negación

que invisibiliza el fortalecimiento de los aspectos del Estado funcionales a la consolidación del mercado.

De manera concurrente y abarcadora, García Delgado ha sintetizado el nuevo patrón de las relaciones Estado-sociedad que tiene lugar al interior del nuevo paradigma: "hay mayor determinación de lo económico sobre lo político, de lo transnacional sobre lo nacional y de lo individual sobre lo colectivo. Se produce el cambio de paradigma del capitalismo organizado, keynesiano -en términos de arreglo estatal del conflicto capital-trabajo e influencia del Estado-nación en la regulación general de la sociedad-, al capitalismo desorganizado, neoliberal, caracterizado por la extensión que alcanza la economía de libre mercado, donde el Estado ya no logra más éxito en el manejo autónomo de su economía, se desentiende y flexibiliza el conflicto capital-trabajo, y hay un fuerte desarrollo de la industria de servicios y separación del capitalismo financiero del industrial." (García Delgado, 1994, pp. 248).

Todos los diagnósticos son convergentes en que la centralidad del mercado satura, no solamente el espacio económico, sino también el político y el cultural. De esta manera la contrarrevolución burguesa, que como proyecto neoconservador articula el modelo neoliberal en curso en el capitalismo realmente existente, ha operado una verdadera revolución cultural. Obviamente, se trata de una revolución conservadora.

La cara abierta al mundo de la vida de la llave de seguridad, pivotea sobre nuevos referentes culturales tales como, el «trauma de terror» (Hinkelammert, 1990 b, pp. 227) o «cultura de miedo» (G. O'Donnell, Cit. Lechner, 1990 a, pp. 88), la «demanda del orden» (Lechner, 1990, esp. pp.90 y ss.), «la erosión de las solidaridades» y la conformación de un «ethos ahistórico» (Moulian, 1994, pp. 44), producto del vaciamiento y la transformación simbólico-expresiva de la sociedad por la «operación combinada del mercado y la represión» (Brunner, 1990, pp. 93), que ha convertido a las tradicionales identidades colectivas en «muchedumbres solitarias» (A. Touraine, Cit. García Delgado, 1994, pp. 283) en las que el «hedonismo adquisitivo» (Moulian, 1994, pp.45) propio de la nueva identidad de «consumidores» ha desplazado a la «politicidad» (Moulian, 1994, pp. 44), característica de la vieja identidad ciudadana.

Es interesante la gran proximidad entre las nociones «trauma de terror» de Hinkelammert y «cultura de miedo» de O'Donnell, que Lechner hace suya. En los análisis de los autores -Hinkelammert y Lechner- se comparte la tesis respecto a que el autoritarismo dictatorial genera ese terror o miedo que, socialmente internalizados, vehiculizan el ejercicio de la dominación, aún más allá de la vigencia de las dictaduras, en la transición a las «nuevas democracias». Además de esa convergencia conceptual y analítica en la centralidad de ese referente como elemento socialmente cohesionante de origen autoritario, se registra una aún más interesante divergencia analítica, en cuanto a la ponderación del significado de su proyección en la posdictadura.

Para Hinkelammert se trata de la internalización del miedo al retorno del terrorismo de Estado. Desde ese sentimiento internalizado en la sociedad, con las connotaciones patológicas que corresponden a una teoría del trauma en una perspectiva seguramente próxima a la psicoanalítica, es que, a juicio de Hinkelammert, tiene lugar la aceptación legitimante de una "democracia pura, sin apellido, cuya legitimidad ya no depende de la solución de ningún problema concreto." (Hinkelammert, 1990 b, pp. 227-228). El único problema concreto que esa «democracia pura» soluciona es relativo al ejercicio manifiesto de ese terrorismo de Estado que se mantiene en estado latente en los niveles preconscious de la sociedad. La neutralización de ese problema concreto, fundamento traumático de una democracia enferma, determina una contención en las demandas o en los modos de su procesamiento, para evitar que los reclamos por esos otros problemas, atraigan al

problema mayor desde la latencia a la condición manifiesta. Esta «democracia pura» es una democracia “protegida de las aspiraciones populares” (Hinkelammert, 1990 b, pp. 228). Podríamos decir que se produce una especie de inversión por la que se trastoca la visión tradicional de la democracia; en la nueva situación las aspiraciones y necesidades populares deben postergarse indefinidamente o aún sacrificarse en defensa de ese absoluto de la «democracia pura» que es la garantía contra la reactualización del terrorismo de Estado: *la democracia ha dejado de ser del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; ahora el pueblo es de la democracia, por la democracia y para la democracia*. Las FFAA que se habían convertido, de hecho, en el lugar de la soberanía en el proceso de su emergencia dictatorial, mantienen esa condición ya sea meramente de hecho, ya sea en algún caso en medida importante de derecho, ya sea en la mayoría de los casos en los dispositivos que han quedado internalizados en los estratos preconscientes de la subjetividad social: de hecho los aparatos represivos no han sido desarticulados. *La «democracia de Seguridad Nacional» es la verdad de la «democracia pura»*, una democracia -expresa Hinkelammert- “que no habla de intereses, sino solamente de diálogos, porque hay un solo interés que la domina. Y este interés no quiere ser mencionado, no quiere aparecer.” (Hinkelammert, 1990 b, pp. 228).¹⁶ El interés de la dominación se identifica con la democracia y excluye todos los intereses contrapuestos, que por esa misma razón son contrarios a la democracia. En cuanto no hay intereses dentro de la democracia, sino un único interés universal que coincide con la democracia porque es la democracia misma, hemos superado la conflictiva lucha de intereses por el pacífico intercambio de argumentos. Respecto de esa democracia, concluye Hinkelammert con la paradoja “Es una democracia que se hace total en el momento en que el pueblo deja de ser soberano.” (Hinkelammert, 1990 b, pp. 228); ella expresa uno de los ejes de fundamentación de esta democracia totalitaria o totalitarismo democrático.

Sobre algunos datos empíricos, en lo referente a los miedos, en el marco de esa «cultura de miedo» promovida por la dictadura chilena, Lechner registra que la misma agudiza una «demanda de seguridad» la que a su vez promueve el deseo de una «mano dura» (Lechner, 1990 a, pp. 88). En ningún caso, tampoco en el chileno, como sostiene de Sierra para el caso uruguayo, la dictadura militar fue “un rayo insólito caído en un cielo despejado” (de Sierra, 1994, pp. 206). La «cultura de miedo» que promueve el autoritarismo militar encaramado en el poder no es su creación «ex nihilo», más bien es una de las condiciones de su instalación y vigencia aún más allá del ejercicio dictatorial de ese poder¹⁷.

Al agitarse la amenaza del caos como perspectiva de absoluta incertidumbre, situación

¹⁶ Desde una «racionalidad de necesidades» cuyo criterio es la vida y las condiciones de su reproducción, Hinkelammert adversa la «racionalidad de preferencias», que es la que tiene lugar cuando se ignoran las necesidades. Podría hablarse también, de «racionalidad reproductiva» y «racionalidad instrumental», respectivamente. En todo caso, su perspectiva es centralmente de una «racionalidad sustantiva», también para la evaluación de la Democracia.

En consecuencia, desde su «racionalidad de necesidades» le compete no solamente adversar con la «racionalidad de preferencias», sino también con la «racionalidad procedimental» que conjuntamente con un gran desarrollo en el pensamiento académico, tiene también una importante presencia en las democracias, o al menos en el discurso sobre las mismas.

En relación a este debate, que es interesante instalar, aunque aquí no lo habremos de recorrer, escribe Hinkelammert, refiriéndose al mito democrático de la «democracia pura»: “Parece ser un paraíso prometido de simple diálogo, donde las divergencias son de opinión y no de intereses. Al propio comportamiento civilizado entre hombres se le llama comportamiento democrático, y la democracia llega a ser una palabra para una ética social de relaciones humanas entre gentes que no tienen problema económico alguno. Democracia es algo celeste, algo que existe entre los ángeles, entre almas puras, que tenemos que imitar. En esta visión utopista, la reivindicación popular, concreta y urgente es considerada todismo, falta de paciencia, envidia. Los movimientos populares parecen ser peligro para la democracia”. (Hinkelammert, 1990 b, pp. 226).

¹⁷ En una dirección muy próxima a Lechner y con gran riqueza analítica se expresa José J. Brunner (Cfr. Brunner, 1990, pp. 90-91).

particularmente fuerte durante el gobierno de la Unidad Popular en Chile, el ejercicio de la «mano dura» se presenta en el imaginario colectivo, especialmente de aquellos sectores sociales que perciben amenazado el que hasta ese proceso se representan como su «lugar natural», como la única posibilidad cierta de conjurar la amenaza del caos. En correspondencia con la «demanda de orden» socialmente vigente, las FFAA encaramadas en el ejercicio directo y discrecional del poder, generan la seguridad del orden bajo la modalidad del orden de la «Seguridad Nacional». El nuevo orden es impuesto por el uso efectivo de la fuerza y por la amenaza siempre latente de su puesta en práctica, pero su aceptación por parte de la sociedad, obedece no solamente a la coacción y la coerción, sino también a que se corresponde con su demanda y a que ha internalizado el sentimiento de su culpabilidad co-responsable en la génesis de la amenaza del caos. Esa «demanda de orden» es evaluada en la especificidad de América Latina, sobre el trasfondo cultural presuntamente característico de la matriz ibérica, de un orden fuerte, jerarquizado y totalizante que por esas características solamente puede representarse la pluralidad que plantea la situación de cambio social, como amenaza a la integridad y a la identidad, no puede metabolizarla por los procedimientos democráticos de la negociación de intereses, como parece ser el caso de América anglosajona en razón a su diferente matriz cultural, por lo que la única alternativa restauradora, está dada por la emergencia autoritaria. El orden establecido, que es restauración del orden tradicional pero bajo una nueva modalidad y con el visible protagonismo de las FFAA, se caracteriza por generar un fuerte «ensimismamiento» (Lechner, 1990 a, pp. 93) que se proyecta como una pérdida del sentido de lo colectivo, que pone en cuestión la reproducción del orden mismo, lo que marca la necesidad de la nueva emergencia democrática que reconstituya la sociabilidad, como garantía cultural de la reproducción del orden logrado por la emergencia del autoritarismo.

Sobredeterminando a la «cultura de miedo», la cultura de la «posmodernidad», presentada como nuevo «clima cultural» (Lechner, 1990 b, pp. 105) mundialmente extendido desde la década de los ochenta, parece proyectarse con efectos ambiguos sobre los procesos de democratización posdictatoriales en América Latina. En la década de los sesenta el espacio de lo político en Latinoamérica podía definirse a través de los siguientes rasgos: la utopía concebida como meta factible, que por su «necesidad histórica» concitaba articulaciones masivas al interior de proyectos de redención social y el sobredimensionamiento del espacio político con un consecuente avasallamiento de otros espacios culturales. En el marco de esa saturación política de lo cultural, el espacio político exhibía a su interior una dimensión teológico-religiosa, que permite explicar tanto la mística revolucionaria, como la autocomprensión de la reacción coservadora en términos de una «cruzada de salvación». A partir de la década de los ochenta se asiste en América Latina a un proceso de «enfriamiento» de lo político por redefinición de sus límites, así como de los otros espacios culturales. En el contexto de este cambio de clima cultural y político, Lechner registra una «revalorización de la secularización» (Lechner, 1990 b, pp. 109), en relación a la que el principismo y la intransigencia se ven desplazados por el realismo y la negociación: la legitimidad se independiza de la verdad. Este «llamado al realismo» (Lechner, 1990 b, pp. 110), implica un posicionamiento que renuncia tanto a lo «imposible» como a lo «necesario», a quienes denuncia críticamente, y replantea el tradicional sentido de la política como «arte de lo posible». El posibilismo en el juego democrático y su espíritu de negociación, implica privilegiar las formas procedimentales frente a los contenidos sustantivos: la legitimación democrática (frente al autoritarismo) pasa más por el «cómo» que por el «qué»¹⁸.

¹⁸ Este «llamado al realismo», que es un dato de la cultura política hoy dominante en Occidente, muy especialmente

A juicio de Lechner la actual articulación del clima de las democracias latinoamericanas en el marco de la cultura internacional de la posmodernidad, permite visualizar lo «posible» en nuestros procesos de democratización, al quebrar con toda necesidad histórica. La cultura de la posmodernidad resulta en principio funcional a nuestras tendencias democráticas actuales¹⁹. La «revalorización de la secularización» encuentra su referente posmoderno en la descarga emocional de la política que gana en autonomía respecto de lo valorativo, acoplándose a la «visión liberal de la política como mercado». Pero esa funcionalidad que compensa los excesos de la sobrecarga de lo político de los sesenta, puede implicar por su defecto, en el mediano plazo, una disfuncionalidad por su incapacidad para articular identidades colectivas desde su lógica política del mercado. En cuanto al «llamado al realismo», puede resultar que la cultura de la posmodernidad siendo funcional a los criterios de democratización en el corto plazo por su desdramatización de la política, puede en el mediano plazo resultar disfuncional, pues su falta de anticipación de futuro y su renuncia a la emancipación, deja a las democracias sin horizonte de sentido para la construcción de lo posible²⁰.

desde el conjunto de procesos simbolizados en la caída del muro de Berlín, merece un análisis detenido que posibilite un discernimiento que tiene una importancia capital.

El «llamado al realismo» en un primer nivel de análisis, se presenta como la alternativa al «llamado del utopismo», con sus fracasos derivados de la infundada pretensión de realizar empíricamente la utopía. En ese nivel de análisis, Lechner además de constatar que esa sensibilidad «posmoderna» de «llamado al realismo», constituye hoy un «ethos» generalizado, parece sustentar una evaluación positiva del mismo. En este nivel de análisis la convalidación del «llamado al realismo», resulta totalmente compartible.

En un segundo nivel de análisis, bajo la espiritualidad del «llamado al realismo», se puede introducir la peor forma de utopismo, la del «utopismo anti-utópico» que se presenta como «realismo», (Hinkelammert, 1990 a) por lo que, en nombre de la utopización de la realidad tal como ella está configurada, niega todo proyecto alternativo, descalificándolo como «utopismo», desde su condición de «realismo» que no admite alternativas. En esta forma de «llamado al realismo» que es la que parece imponerse, como lo «real» parece adquirir el carácter de lo «necesario», entonces la mentada recuperación del sentido tradicional de la política como «arte de lo posible», en realidad parece tener lugar como «arte de hacer posible lo necesario», como un arte gerencial llamado a operar con performatividad dentro del estrecho marco de posibilidades acotado intramuros del orden existente, pensado como orden necesario. En este segundo nivel de análisis, por cuanto el «llamado al realismo» significa minimización de lo «posible» por un apego a la «realidad» presentada como «necesidad», lejos de ser compartido, debe ser críticamente señalado por la invisibilización de su efectiva condición y el escamoteo de sus implicaciones.

En la medida en que el «llamado al realismo» responda centralmente al segundo nivel de análisis, en nombre de la negociación como procedimentalismo democrático, se estaría legitimando (no intencionalmente) al totalitarismo adscripto al «utopismo anti-utópico» que, al negar las alternativas en nombre del «realismo», el único espacio de negociaciones «democráticamente abierto» y «democráticamente regulado» es el determinado por el orden «real» entendido como orden «necesario», que deja fuera de los procedimientos democráticos de negociación las reivindicaciones sustantivas que responden a las necesidades y a los intereses de las mayorías. El universalismo de reglas y procedimientos, escamotea el particularismo de los intereses subyacentes, que al ser presentados como el interés general, legitiman la férrea limitación del espacio de negociación.

¹⁹ Razonando en la perspectiva del segundo nivel de análisis que se presentó en la nota anterior, no hay inconveniente en acordar con Lechner que la cultura de la posmodernidad resulta en principio funcional a nuestras tendencias democráticas actuales. Simplemente hay que recordar que en ellas, la modalidad posmoderna (puede decirse «hipermoderna», dado que la posmodernidad es el extremo crítico de la modernidad) del autoritarismo subyacente como verdad de la democracia, es el totalitarismo. De acuerdo al mismo nivel de análisis, si bien es cierto que la cultura de la posmodernidad ha permitido quebrar con la necesidad histórica propia del utopismo revolucionario, sólo aparentemente ha abierto la perspectiva de lo «posible», desde que resulta funcional al «utopismo anti-utópico» el que ha trasladado la categoría de «necesidad» desde la contingencia del futuro a la facticidad del presente. En todo caso deja en pie una perspectiva de lo posible «restringida», «protegida» o de «baja intensidad».

²⁰ Siempre en la perspectiva del segundo nivel de análisis planteado en las dos notas anteriores y en concurrencia con lo que en ellas se ha argumentado, puede sostenerse a diferencia de Lechner, quien parece manejarse en el primer nivel de análisis, que tanto la «revalorización de la secularización» como el «llamado al realismo», son en cualquier perspectiva temporal funcionales a los efectivos procesos de democratización en curso, pensando siempre por supuesto en referencia al espacio político tradicional. Frente al reparo de Lechner respecto de la presumible incapacidad de

Desde esta percepción Lechner concluye que la cultura de la posmodernidad, habiendo contribuido a replantear los límites de lo político, al no aportar criterios para acotar el campo, ha incrementado su indeterminación, con el efecto presumible para los procesos de democratización en América Latina de su mayor dinamismo, pero también de su creciente inestabilidad.

La articulación de la «cultura de terror» o «cultura de miedo» con la «cultura de la posmodernidad», entendida no como producto de un encuentro aleatorio, sino como la peculiar articulación de la vertiente regional y la vertiente internacional, correspondiente a la «modernización de ruptura» característica de la región, se expresa subjetiva y objetivamente a través de fenómenos ya señalados, en cuya significación y relación vale la pena reparar, en cuanto aspectos descriptivos de nuestra totalidad cultural. El «ensimismamiento» y la «erosión de las solidaridades» son facetas de este proceso cultural que, en algún lugar, Helio Gallardo ha condensado en la fórmula «ensimismamiento insolidario». El mismo se expresa también en la creciente significación del espacio privado frente al espacio público y de las orientaciones individualistas frente a las colectivistas. La dominante de un «*ethos* ahistórico» implica la creciente autonomía respecto de un pasado que ya no obliga con el peso cultural de una tradición que debe ser continuada, así como respecto del futuro, que deja de ser factor de determinación teleológica del presente, el que encontraba su sentido en las realizaciones en atención a ese futuro-otro. En el marco del «*ethos* ahistórico» se quiebra con la «historicidad» que hace que los individuos se sientan parte activa y responsable de un proyecto que los trasciende. El «*ethos* ahistórico» expresa y estimula la «deshistorización» de las conductas de los individuos, que dejan de sentirse responsables del pasado y del futuro, desdramatizando el significado de su acción, que encuentra los mecanismos de su legitimación en las satisfacciones puntuales del presente. En la dominante del «*ethos* ahistórico» la crisis de los «metarrelatos» tiene su contraparte visible en la emergencia de las «microhistorias», que al saturar con su diversidad fragmentaria la conciencia posmoderna de la «historicidad», que es de una historicidad negada, encubren al nuevo metarrelato de la globalización capitalista del mercado, al que no intencionalmente potencian en su pretensión de orden social perfecto para el que no hay alternativas.

«Ensimismamiento insolidario» y «*ethos* ahistórico» pueden ser estimados como expresiones de una eticidad que torna imposible la democracia, cuando la pensamos en su máximo potencial, aunque más no sea en el plano procedimental, como democracia participativa; pero también pueden ser señalados como expresiones de una eticidad perfectamente funcional a las condiciones de funcionamiento de las democracias realmente existentes, en tanto democracias delegativas. Estas «nuevas democracias» de «muchedumbres solitarias» en las que el «hedonismo adquisitivo» (Moulian, 1994, pp. 45) ha desplazado en buena medida al «civismo participativo» característico de la «politicidad» del *ethos* pre-dictatorial, han encontrado en «la industria cultural, particularmente la televisión, que actúa en un universo previamente estructurado por el mercado y la

articular identidades colectivas desde la lógica política de mercado, puede pensarse en nuevas formas de identidad colectiva en curso: en lugar de la identidad del ciudadano en relación al Estado, la del consumidor frente al mercado. Por cierto que se trata de una forma de identidad tanto o más excluyente que la que resulta sustituida o, mejor aún, resignificada. En cuanto a la ausencia de «anticipación de futuro», entendido como un «futuro-otro» (Roig, 1987; Fernández, 1995) de horizonte emancipatorio, lejos de ser disfuncional a los procesos democráticos instalados en el eje de la nueva relación Estado-mercado, es funcional a los mismos porque consagra como legítimo, deseable y necesario un futuro que consista en la extensión del presente.

represión» (Brunner, 1990, pp. 93), nuevos dispositivos de hegemonía que la tornan más dificultosamente contestable por las expresiones contrahegemónicas eventuales y en curso, en la medida en que los medios de la industria cultural son la expresión globalizada y el vehículo globalizante a nivel comunicacional de la globalización capitalista del mercado, por lo que su lógica los impele a metabolizar las expresiones contestatarias y alternativas, como espectáculo y como consumo²¹.

IV. Los nuevos movimientos sociales son construcción de nueva democracia al interior de las «nuevas democracias».

Nuestra cuarta proposición, se sitúa en los límites del centro de interés del presente artículo.

Ella plantea problemas de diversa índole, cuya complejidad requiere un grado de análisis que no puede ser marginal. Los problemas comienzan por las cuestiones teóricas involucradas en la novedad eventualmente no-entrópica de los nuevos movimientos sociales, novedad que requiere en buena medida colocarse fuera de marcos analíticos tradicionales a los efectos de poder atender a esa novedad (Calvillo y Favela, 1995), así como el discernimiento de la funcionalidad que las variantes teóricas «funcionalista», de la «teoría crítica» y del «sistema-mundial» (Tamayo y Flores Alatorre, 1995) pueden jugar en los modos de producción y articulación de los distintos movimientos sociales, muy particularmente en lo que hace al alcance de su orientación transformadora, a saber; *del sistema o dentro del mismo*.

Las tres primeras proposiciones analíticamente desarrolladas, arrojan un paradójico saldo en relación a las perspectivas para las democracias posdictatoriales del Cono Sur de América Latina: el balance es optimista en lo que hace al horizonte de reproducción de las democracias realmente existentes, pero ese optimismo se transforma en escepticismo cuando se cobra conciencia del trasfondo totalitario de esa superficialidad democrática.

La cuarta proposición cumple la finalidad de presentar una alternativa plausible a esa paradoja. Su justificación analítica, sin lugar a dudas trabajosa, deberá ser objeto de tratamientos que la focalicen como problema central.

Baste por ahora señalar que los movimientos sociales y, muy particularmente los nuevos movimientos sociales, pueden ser percibidos, como expresión emergente de novedad en sentido fuerte, porque si bien aparecen intrafronteras de las realidades estructurales, sistémicas e institucionales; en algunas de sus expresiones teórico-prácticas más significativas, más que aceptar las lógicas de reproducción de las mismas, parecen implementar alternativas de reformas o de transformación.

El interés en los nuevos movimientos sociales radica entonces en la presunción que

²¹ La cuestión de la industria cultural y los medios masivos de comunicación, constituye un enorme y complejo capítulo (que Brunner conoce particularmente), cuya creciente presencia no puede ser ignorada a la hora de pensar en los mecanismos disponibles para la reproducción de las democracias realmente existentes, o para la construcción de nueva democracia al interior de las «nuevas democracias», especialmente si se tiene en cuenta que los medios alternativos (o los espacios alternativos en los medios dominantes), nunca tienen el peso del poder en ejercicio, que responde, como ya fuera señalado, a las necesidades de la seguridad «nacional», «hemisférica», «regional» y «global».

Por lo demás la creciente masificación de los medios electrónicos, al transformar las fronteras de lo público y lo privado, al generar mayor información y mayor desinformación, al promover mayor autonomía y mayor dependencia, en redes que cada vez son menos nacionales y más transnacionales, han alterado y seguirán alterando significativamente las formas efectivas de la delegación democrática, así como las de la representación y la participación, para los grandes espacios políticos tradicionales de los Estados nacionales, o los que hoy se definen en el marco de las integraciones regionales. Todos estos problemas han sido y son objeto de análisis muy interesantes; ni unos ni otros pueden aquí más que ser señalados.

de ellos fundamentalmente, pueden esperarse novedades democráticas al interior de las «nuevas democracias».

En atención a esta presunción en conjunción con el análisis aquí presentado sobre las «nuevas democracias», puede concluirse con un par de reflexiones a propósito de las hipótesis presentadas por Alain Touraine sobre los caminos para América Latina en el llamado Círculo de Montevideo²². Frente a la idea de que la elección mayor para América Latina es «entre la democracia y el caos», debe señalarse que «democracia» aparece allí fundamentalmente como sinónimo de «orden», por lo que debería discernirse entre un orden efectivamente democrático y un orden totalitario que se presente como democrático.

En la perspectiva de ese discernimiento, frente a la hipótesis de que «la construcción de un sistema político democrático tiene siempre prioridad sobre la organización de movimientos sociales independientes», no hay que perder de vista que el reforzamiento del sistema político podría significar reforzamiento del totalitarismo bajo la pretensión de reforzamiento de la democracia, mientras que el desarrollo de los movimientos sociales independientes, no necesariamente tendría que ser visualizado como la amenaza del caos, sino que bien puede ser percibido, como el proceso complejo de construcción democrática de un nuevo orden democrático, motivado por la inevitable interpelación que los nuevos espacios de democratización operen sobre los espacios políticos tradicionales.

Por supuesto, lo que en principio es estimable como posibilidad, en esos términos debe ser analizado en su facticidad, sin la sobrecarga de una infundadamente pretendida necesidad.

BIBLIOGRAFIA

- Boron, Atilio A. (1997). "La transición hacia la democracia" en *América Latina: problemas y perspectivas*. En *id. Estado Capitalismo y Democracia en América Latina*, 3ª ed. UBA, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 229-269.
- Brunner, José J. (1990). "Chile: entre la cultura autoritaria y la cultura democrática". En *Hugo Zemelmann (Coordinador) Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 85-98.
- Butazzoni, Fernando. (1990). "Una visión cultural del Uruguay de los ochenta." En *Hugo Zemelmann (Coordinador) Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 68-84.
- Calderon, Fernando. (1995). *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. Siglo XXI, México.
- Calvillo, Miriam y Favela, Alejandro. (1995). "Los nuevos sujetos sociales. Una aproximación epistemológica." *Sociológica*, Año 10, N° 28, UNAM, México.
- Cavarozzi, Marcelo. (1991). "Más allá de las transiciones a la democracia." *Revista Paraguaya de Sociología*, N°80, Asunción del Paraguay, 131-154.
- De Luca, Miguel y Malamud, Andrés. (1996). "La estabilidad democrática en la Argentina de fin de siglo." En Julio Pinto (Compilador) *Las nuevas democracias del Cono Sur cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 215-242.
- de Sierra, Gerónimo. (1994). "Sobre los problemas de (in)governabilidad en el Uruguay neoliberal de la posdictadura." En *id. (Compilador) Democracia emergente en América del Sur*, UNAM, México, 207-228.

²² Cfr. *Semanario Búsqueda*, Montevideo, jueves 5 de setiembre de 1996, págs. 64 y 50.

- Fernandez, Estela. (1995). "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana." En Arturo A. Roig (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 27-47.
- Gallardo, Helio. (1992). "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina." *Revista Pasos*, N° Especial/3, San José de Costa Rica, 27-42.
- Gallardo, Helio. (1996). "Democratización y democracia en América Latina." *Revista Pasos*, N° 68, San José de Costa Rica, 10-19.
- García Canclini, Néstor. (1990). "La dinámica del estancamiento: la cultura militar y el poder civil en la Argentina." En Hugo Zemelmann (Coordinador) *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 53-67.
- García Canclini, Néstor. (1994). "La modernización que atrasa. La cultura bajo la reacción neoconservadora." En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, Vol. VI, N° 16-17, México, 17-32.
- García Delgado, Daniel. (1994). "Problemas y desafíos de la modernización de ruptura." En *id. Estado y Sociedad: la nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires, 247-286.
- Germani, Gino. (1985). "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna." En *id. et. al. Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 21-57.
- Holloway, John. (1992). *La reforma del Estado: capital global y Estado nacional. Perfiles Latinoamericanos*, México, 7-31.
- Hinkelammert, Franz J. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, 2ª Ed., San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J. (1990 a). *Crítica a la Razón Utópica*. DEI, 2ª Ed., San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J. (1990 b). "El Estado de Seguridad Nacional, su Democratización y la Democracia Liberal en América Latina." En *id. Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 211-228.
- Lechner, Norbert. (1986). "El proyecto neoconservador y la democracia." En Julio Labastida Martín del Campo (Coordinador) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Siglo XXI, México, 215-243.
- Lechner, Norbert. (1990 a). "Hay gente que muere de miedo." En *id. Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago, FCE, 2ª ed., 87-101.
- Lechner, Norbert. (1990 b). La democratización en una cultura posmoderna. En *id. Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago, FCE, 2ª ed., 103-118.
- Leiras, Santiago. (1996). "Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?." En Julio Pinto (Compilador) *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones CBC, Buenos Aires, 169-175.
- Llenderozas, Elsa. (1996). "Brasil: democracia e instituciones en la década del '90." En Julio Pinto (Compilador) *Las nuevas democracias en el Cono Sur: cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones CBC, Buenos Aires, 327-353.
- Miranda Lorenzo, Humberto. (1995). *La reflexión democrática alternativa en el movimiento popular latinoamericano contemporáneo. Algunas nociones de democracia como forma de Estado, cultura y relaciones intersubjetivas en el pensamiento progresista latinoamericano de los '90*. Inédito, Grupo: América Latina: filosofía social y axiología, Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias, La Habana.
- Moulian, Tomás. (1994). Limitaciones de la transición a la democracia en Chile. En *Proposiciones* 25, Santiago, 34-45.
- Moulian, Tomás. (1995). Chile. Las condiciones de la democracia. En *Nueva Sociedad*, N° 140, Caracas, 4-11.
- O'Donnell, Guillermo. (1993). "Estado, democratización y ciudadanía." En *Nueva Sociedad*, N° 128, Caracas, 63-87.

- O'Donnell, Guillermo. (1994). "Introducción a los casos latinoamericanos." En id. et al. (Compiladores) *Transiciones desde un gobierno autoritario/2 América Latina*, Paidós, Barcelona, 15-36.
- Respuela, Sofia. (1996). "Las transiciones a la democracia en América Latina. Las teorías de los '80 desde los '90." En Julio Pinto (Compilador) *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones CBC, Buenos Aires, 177-213.
- Roig, Arturo. (1987). "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana." En id., *La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.
- Sasso, Javier. (1980). "Totalidad concreta y conciencia posible." Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela.
- Tamayo Flores-Alatorre, Sergio. (1995). "Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistémicos." *Sociológica*, Año 10, N° 28, UAM, México.
- Torres-Rivas, Edelberto. (1994). "América Latina: Gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis." *Revista Pasos*, N° 51, San José de Costa Rica, 14-19.
- Vilas, Carlos. (1994). *De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo. (Notas para una perspectiva macro)*. CIIH, UNAM, México.
- Vuskovic Bravo, Pedro. (1993). "Las proyecciones sociales y políticas de la pobreza y la desigualdad." En id. *Pobreza y desigualdad en América Latina*. CIIH, UNAM, México, 135-161.
- Weffort, Francisco C. (1993 a). "Nuevas democracias. ¿Cuáles democracias?" En id. *¿Cuál democracia?*. FLACSO, San José-Costa Rica, 133-166.
- Weffort, Francisco C. (1993 b). "Democracia delegativa versus movimiento democrático." En id. *¿Cuál democracia?*. FLACSO, San José-Costa Rica, 167-190.

7. PROBLEMAS DE IDENTIDAD EN LAS NUEVAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS*

Objetivo.

El objetivo central de la presente exposición es efectuar una aproximación reflexiva, desde la filosofía y las ciencias sociales, a las «nuevas democracias»¹ latinoamericanas, en referencia a los problemas de «identidad» que las mismas presentan. Como parte sustantiva de esa aproximación se reflexiona sobre algunos aspectos de las condiciones de las democracias latinoamericanas en los sesenta y en la actualidad, así como de la pertinencia del pensamiento crítico y sus conceptos en uno y otro contexto.

La focalización de las «nuevas democracias», en curso de definición desde comienzos de los ochenta², coloca al pensamiento en general y al pensamiento crítico en particular, en una situación teórica inédita, dado el carácter inédito de las realidades de las que intenta dar cuenta.

* Texto de la ponencia presentada en el Seminario "Los desafíos actuales al pensamiento crítico en América Latina y Uruguay", organizado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos y el Instituto de Sociología de la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay 16-17 de octubre de 1997. Publicado en *Abra* 27-28, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional, EUNA, Heredia, Costa Rica, 1999, pp. 13-23.

¹ Por «nuevas democracias» en un sentido restringido, puede entenderse a aquellas que vienen del reciente derrumbe de una dictadura, previamente a la cual la democracia nunca había estado consolidada, su transición implica adherencias del pasado autoritario, su desempeño tiene lugar en una época de crisis social y económica, que acentúa la desigualdad social extrema y tiende a la creciente desigualdad social, derivando en formas institucionales que frente a la *participación* y la *representación*, resultan en una fuerte *delegación* (Weffort, 1993 a).

Asumiendo la caracterización de Weffort y complementándola, la condición identificatoria de las «nuevas democracias» que aquí se propone centralmente, es la de provenir de «nuevos autoritarismos», entendiendo por tales, aquellos que como los del Cono Sur de América Latina, desde los sesenta en Brasil y desde los setenta en Uruguay, Chile y Argentina, lideraron una «contrarrevolución que invierte un singular proceso de democratización» (Lechner, 1986), articularon un «proyecto de *refundación* de la sociedad» (Brunner, 1990), apuntaron a «una "reculturización" global de la sociedad» (García Canclini, 1990).

² No obstante las dificultades que implica determinar si las respectivas transiciones democráticas que, claramente en lo político-institucional ocurren en Argentina desde 1983 por el derrumbe del gobierno militar, por negociación en Uruguay desde 1984 y Brasil desde 1985 y de un modo «protegido» en Chile, desde la elección de Aylwin en 1990; encuadran de un modo «puro» en la caracterización de las «nuevas democracias» presentadas por Weffort, atendiendo a las diferencias en la «consolidación democrática» previa a las dictaduras y la compleja estimación de la misma; en cambio, todas ellas pueden ser estimadas como «nuevas democracias» por provenir desde «nuevos autoritarismos».

Los noventa y los sesenta, rupturas y continuidades.

La perspectiva democrática de fines de los noventa, si es que cabe hablar en singular, cuando la misma es estimada tanto a nivel del imaginario colectivo, como en el discurso de las ciencias sociales, poca relación guarda con la que tuvo lugar en los años sesenta.

No obstante las rupturas, que se imponen al registro del analista, dado el enfático carácter de las mismas, no debe renunciarse definitivamente a una perspectiva de ondas largas, aun cuando la misma deba ser desgravada de la sobrecarga de la necesidad. La recuperación de este horizonte por parte del pensamiento crítico latinoamericano, podrá probablemente, permitirle superar las perplejidades de fin de siglo y adversar con la pertinencia analítica de su «realismo crítico», al avasallamiento hegemónico del «realismo pragmático»³, que se autoproclama como pensamiento único, descalificando todo pensamiento alternativo, que pueda elaborar alguna posibilidad alternativa a las tendencias dominantes.

Conceptos críticos de los sesenta revisitados en los noventa.

En la recuperación de ese horizonte, los conceptos articulados o asumidos por el pensamiento social crítico latinoamericano de los cincuenta y sesenta, como «dependencia», «centro-periferia», «desarrollo-subdesarrollo», «imperialismo», «clases sociales», «lucha de clases», «revolución», sin pretender que lo hayan explicado todo y, menos aún que puedan explicarlo todo de aquí en más, deben ser revisitados en el museo de la palabra al que se los pretende confinar y puestos en interlocución con los procesos en curso y con el juego de lenguaje hoy dominante en las ciencias sociales.

Mientras por su posicionamiento de base, todo «realismo pragmático», al apearse a los hechos encuentra siempre su confirmación; el «realismo crítico» al confrontarse con los mismos, encuentra en sus errores la prueba de su empiricidad. No obstante la inevitable superación de análisis teóricos que han exhibido su pertinencia porque pudieron ser falsados, las tendencias dominantes no alcanzan a dejar fuera de lugar los conceptos a través de los que se intentó dar cuenta críticamente de la realidad.

Dependencia y Centro-Periferia.

La «globalización» en curso y la creciente realidad de la «interdependencia» no hace más que resignificar la realidad de la «dependencia»; la transformación de la «bipolaridad» en una «unipolaridad multipolar»⁴, no ha hecho sino aumentar la distancia entre el «centro» (hoy complejificado por dinámicas de alianza-competencia entre «centros nacionales» y «centros transnacionales») y la «periferia».

³ «Realismo crítico» y «realismo pragmático» son ante todo posicionamientos políticos que corresponden objetivamente a orientaciones transformadoras y orientaciones conservadoras, respectivamente. En el terreno de las ciencias sociales, el «realismo crítico» a que aquí se hace referencia, coincide con lo que Hayek identifica como «racionalismo constructivo» para deslegitimarlo. El «realismo pragmático», se corresponde con el «racionalismo crítico» que el citado autor hace suyo, para legitimarlo por su crítica a la intervención constructivista y por su apego a la racionalidad del mercado, liberado de la *irracionalidad* de las intervenciones, al *libre* despliegue de sus fuerzas.

El «pensamiento crítico latinoamericano», además de profundizar sus críticas al pensamiento neoliberal y de elaborar alternativas plausibles, no debe conceder la identidad «crítica» a un pensamiento de aceptación de la realidad y de justificación de sus tendencias, cuya racionalidad instrumental en términos de crecimiento económico, encubre una profunda irracionalidad práctica, a la luz del criterio de posibilidad de la vida.

⁴ «1.1. El proceso de globalización, entendido desde sus ángulos económico-cultural y geopolítico, puede ser caracterizado como *nortecéntrico* y *unipolar*.

1.2. La expresión «nortecéntrico» señala el hecho de que el despliegue de la globalización es función de los

Desarrollo-Subdesarrollo.

El nuevo programa de la CEPAL de «transformación productiva con equidad»⁵ de dificultosa implementación, es el intento de una «modernización con modernidad»⁶, que como programa para América Latina da cuenta de como el proceso de «modernización sin modernidad», cada vez más acentuado y acelerado en nuestras latitudes, fuera de los indicadores macroeconómicos que presentan algunas performances significativas, presenta indicadores de «desarrollo humano» que exhiben una tendencia a la profundización de la inequidad⁷ en la articulación de «sociedades de dos tercios», en las que el creciente tercio de los excluidos es la prueba de cómo el «desarrollo» reconceptualizado como «crecimiento», produce la forma más radical de «subdesarrollo», bajo la forma de la «exclusión»⁸.

Imperialismo.

Que el «imperialismo» se haya tornado más sutil, no quiere decir que haya desaparecido. La intervención directa por la vía de las armas se ejerce con capacidad destructiva inédita,

intereses de las economías centrales, de su lógica y demandas internas. La globalización contiene así una imposición de las preferencias e intereses derivados de las exigencias de acumulación de las economías de los países centrales y no contempla, o contempla mediadamente, *las necesidades de la población mundial ni las de la reproducción del medio*. Dicho sumariamente, las necesidades de la población de cada país, y las del ambiente, tienden a hacerse irreversiblemente funciones de la lógica de un mercado capitalista mundial.

1.3. La expresión «unipolar» indica la *nueva realidad geopolítica* existente después del derrumbe de las sociedades del socialismo histórico, esteuropeas y soviética. Esta nueva realidad muestra a una única superpotencia, Estados Unidos de América (EUA), que, interviniendo unilateralmente (Panamá, Cuba), o mediante alianzas (Irak, Somalia), determina y sanciona lo legítimo e ilegítimo en las relaciones internacionales e incluso en las prácticas internas de los Estados, instrumentalizando para ello organismos como las Naciones Unidas (Consejo de Seguridad) y la OEA, y acentuando el papel geopolítico de organismos financieros como el *Fondo Monetario Internacional* (FMI) y el *Banco Mundial* (BM).» (Gallardo, 1994).

La expresión «unipolaridad multipolar» que aquí se acuña, da cuenta del pasaje de un mundo «bipolar» a un mundo «unipolar» como consecuencia del señalado derrumbe del socialismo realmente existente, pero, sin negar el protagonismo de los EUA señalado por Gallardo, quiere señalar la «multipolaridad» del mundo «unipolar», como efecto de la transnacionalización y de las regionalizaciones planetarias.

⁵ CEPAL (1990) *Transformación productiva con equidad*, Publicación de las Naciones Unidas, Santiago de Chile.

⁶ Las transformaciones impulsadas por la racionalidad instrumental (o racionalidad formal que se refiere a la elección racional de los medios) es lo que puede entenderse por *modernización*; mientras que por *modernidad*, debe entenderse el desarrollo de una racionalidad normativa (o razón práctica que supone la determinación colectiva de los fines deseados). La distinción anticipada, propuesta y desarrollada analíticamente por Lechner (Lechner, 1987, 1990 y 1992), es central para orientar la discusión sobre las «nuevas democracias» y sus problemas de «identidad», en el contexto de la «modernización de ruptura» (García Delgado, 1994), en que tales problemas adquieren un carácter crucial.

⁷ El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en su informe sobre «desarrollo humano» de 1992, señaló: «En 1960, el 20% más rico de la población mundial registraba ingresos treinta veces más elevados que el 20% más pobre. En 1990, el 20% más rico estaba recibiendo sesenta veces más. Esta comparación se basa en la distribución entre países ricos y pobres» (PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1992*. Santiago de Chile, 1992; Cit. Ezcurrea, 1997).

⁸ Escribe Lechner: «Sea cual fuere la estrategia, el proceso de modernización acentúa la fragmentación social. Su cara más visible es una nueva marginalidad, llámese «pobreza extrema» o «sector informal», que ya no puede ser interpretada como en los años sesenta mediante un dualismo de sociedad moderna y sociedad tradicional. Este sector social se encuentra a la vez dentro del sistema capitalista y excluido. La sociedad latinoamericana deviene una «sociedad de dos tercios», en la que un tercio de la población es superfluo y vive de los desechos. El problema reside no sólo en la falta de recursos para la asistencia pública. La cuestión de fondo reside en la disgregación de la vida social, esta parece ser el fenómeno decisivo y directamente vinculado al proceso de modernización a escala mundial. De hecho, la creciente integración transnacional del mundo provoca simultáneamente una desintegración nacional». (Lechner, 1992).

invisibilizándose en su condición de «imperial» por el respaldo internacional que logra en los organismos pertinentes, y en su condición de «agresión», al transformarla en una «operación quirúrgica» que libera a la «civilización» de un «cáncer» y presentarla a través de los medios, como espectáculo de eficacia tecnológica que desplaza a las víctimas del centro de la escena⁹. Esto quiere decir que la «unipolaridad multipolar» del poder en la «globalización» en curso, se articula objetivamente como «sistema imperial» que apunta a controlar las redes económicas y comunicacionales, direccionándolas desde las orientaciones de su propio «programa político»¹⁰.

Clases sociales y lucha de clases.

Que una caricaturizada versión del marxismo haya trasladado mecánicamente las nociones de «clase social» y de «lucha de clases» al análisis de los procesos económicos, sociales, políticos y culturales latinoamericanos; no es razón suficiente para dejar fuera de lugar nociones que permiten visualizar a los sujetos en su relación con las estructuras, así como las condiciones objetivo-subjetivas de posibilidad por las que esos sujetos pueden incidir, sea en la reproducción, sea en la transformación de esas estructuras que los determinan en su específica condición¹¹. Esto supone para el pensamiento crítico asumir en sus análisis, sea la «desolidarización» e «individualización» que expresan y profundizan el quiebre de los sujetos colectivos tradicionales, sea el papel que juegan otras determinaciones (étnicas, de género, etareas, etc.) en la producción de *nuevos* sujetos colectivos, sobredeterminadas *por* y sobredeterminantes *de*, la resignificada y resignificante condición de clase. Especialmente en el nuevo contexto, en el que la creciente realidad de la «exclusión» puede alterar la relación de los oprimidos con la «explotación», al someterlos a una «opresión sin explotación», en la que las luchas contra los mecanismos de opresión puede pasar por la reivindicación de

⁹ Cfr. especialmente, Franz J. Hinkelammert, «Subjetividad y Nuevo Orden Mundial: ¿Qué queda después de la guerra de Irak», en *id. Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, 1995, 39-59.

¹⁰ El programa político del proceso de «globalización realmente existente», configurado como tendencia dominante (y de dominación) desde los ochenta, traduce en la práctica los ejes básicos de la «ideología neoliberal», que Pedro Vuskovic («¿En lugar del neoliberalismo?», en Enrique De la Garza Toledo (Coordinador), *Democracia y política económica alternativa*, México D.F., La Jornada-UNAM, 1994.), ha resumido como sigue:

a) «...constituir a las exportaciones en la fuente fundamental del crecimiento...», lo que lleva a políticas como el estímulo de «aperturas incondicionales» al capital transnacional y el sobreacento en la «competitividad»;

b) «reducir drásticamente el ámbito de acción del Estado y propiciar la privatización de toda suerte de actividades productivas y servicios...»

c) y respecto del corto plazo, jerarquizar por encima de cualquier otro objetivo, la preservación de los «equilibrios macroeconómicos» (sobre todo, en materia de presiones inflacionarias y de las cuentas fiscales y externas).» (Ezcurra, 1997).

¹¹ Escribe Carlos Vilas en relación a la pertinencia de la noción de «clase social» y su reubicación en los análisis de las realidades latinoamericanas vigentes: «...el sujeto clase no debe ser visto como el pasado de un presente popular. El avance de la acumulación flexible y la alianza del Estado con los grupos empresariales «de punta» desalariza a los trabajadores proletarizados -vale decir, que carecen de una relación directa con un fondo de reproducción- pero no revierte el proceso de proletarianización: los cambios en las categorías ocupacionales -de obrero asalariado a «cuentapropista»; de trabajador permanente a estacional; del mercado de trabajo formal al informal; etc.- confirman la posición «estructural» del sujeto al mismo tiempo que alteran y modifican las dimensiones organizativas, culturales, cotidianas, las estrategias de sobrevivencia, asociadas a aquella posición: crisis de los sindicatos y de otras formas organizativas, masificación y aislamiento de los sujetos, etc. Lo «obrero» como expresión de lo proletario salarizado, se subsume ahora en la multiformidad de lo popular, en contraste con las experiencias de conducción de lo popular por lo obrero de la etapa anterior de acumulación y desarrollo.

Este contraste, sin embargo, es mucho menos marcado en América Latina que en Europa. Por el modo de desarrollo capitalista de la región, la diferenciación clasista típica del capitalismo tuvo menor desenvolvimiento y se mantuvo mucho más entreverada con identidades étnicas y regionales que en los países cuyas experiencias históricas particulares fueron universalizadas como modelos o referentes «clásicos».» (Vilas, 1995).

la necesidad de ser explotados¹². Un contexto inédito que redefine las condiciones de clase, en el que el sector de los «oprimidos no-explotados» o «tercio sobrante», parece carecer de todo poder de negociación¹³ y solamente disponer del «recurso a la violencia», cuando encuentra los límites últimos de la «resistencia para la sobrevivencia», situación en la que la sociedad de los «dos tercios» responde con el «recurso a la coerción»¹⁴. A su vez, dentro de la «sociedad de los dos tercios», el sector que participa en la franja más deprimida y extendida del mercado formal de trabajo, es decir el sector de «oprimidos-explotados», ve crecientemente reducida su capacidad de lucha y negociación, por el fuego cruzado de la «amenaza de la exclusión» y las «promesas de la cooptación», que pasan a caracterizar la lucha de clases en el marco de la nueva relación capital-trabajo.

Los sesenta y la lucha de clases desde abajo, los noventa y la lucha de clases desde arriba.

Mientras en los sesenta, el asalto al poder sustentado por el imaginario revolucionario de los sectores subalternos, mostraba un período de la «lucha de clases», en que la misma se dinamizaba fundamentalmente desde abajo; en los noventa, una vez que los sectores dominantes tomaron por asalto en los setenta el poder que habían detentado tradicionalmente, nos encontramos en un nuevo período, en que la misma se dinamiza fundamentalmente desde arriba¹⁵. Cuando algunos analistas señalan con pertinencia para los procesos vigentes que «desaparece el modelo de la sociedad de clases y aparece el modelo vinculado al consumo individual» (García Delgado, 1994), debe atenderse al «consumo individual» como resignificador de las clases sociales y de los modos de su vinculación recíproca

¹² Señala Franz Hinkelammert: "El concepto de explotación, pues, ha cambiado. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es en efecto usada en la producción, y a la cual se apropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación tal como fue desarrollado por la tradición marxista. Ahora, en cambio, aparece una situación en la que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el que ser «explotado» se convierte en un privilegio." (Hinkelammert, 1995).

¹³ Escribe Franz Hinkelammert: "Esto significa que la población sobrante del Tercer Mundo carece por completo de poder. Quien sobra, no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar. El dicho orgulloso del obrero del siglo XIX: «Todas las ruedas se paran, si tu mano firme lo quiere», no puede ser ya pronunciado por la población del Tercer Mundo, aunque todavía lo parecía en la época de la crisis del petróleo. No obstante, se trataba de países determinados, muy contados, con condiciones excepcionales, y en un momento también excepcional. Lo mismo vale para el lema: «Proletarios de todos los países uníos». Esta fue la expresión de grupos que se sentían con un poder de negociación que nacía con la unidad. Hoy hay un colapso igualmente de este lema. Los pueblos del Tercer Mundo, tienen un poder de negociación tan mínimo, que no pueden imponer su participación. La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación tal, que se hallan amenazados en su propia existencia." (Hinkelammert, 1995).

¹⁴ Refiriéndose al «recurso a la coerción» y su relación con el «recurso a la violencia», señala Pedro Vuskovic Bravo: "Es la violencia institucionalizada, la que se ejerce desde el Estado por los grupos dominantes, y la respuesta obligada de los dominados" (Vuskovic Bravo, 1993). Al presentarlos de esta manera, en lugar de justificarse el «recurso a la coerción», como pretendida legítima respuesta al «recurso a la violencia» por parte de los excluidos, éste último queda identificado como justificable respuesta frente a la ilegítima legalidad del «recurso a la coerción», en cuanto el mismo se ejerce en beneficio de la inequidad y la opresión.

¹⁵ Extremando las implicaciones de la actual lucha de clases impulsada «desde arriba», en el marco de un determinismo sistémico evaluado como peligrosamente destructivo, expresa Hinkelammert: "No se trata de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad. Pero su búsqueda, y la insistencia en ella, sigue siendo un problema de clases. Es una lucha de clases desde arriba la que impone la renuncia a la alternativa. La burguesía ya no tiene un adversario formado como clase. No obstante, ella sigue siendo la clase dominante que se comporta como en una lucha de clases, aunque ésta sea sólo desde arriba. Se requiere disolver esta posición de la burguesía, para poder discutir y actuar con lucidez. Si la burguesía no cede es esta su lucha de clase, no habrá alternativa." (Hinkelammert, 1995).

en y con la estructura que las produce, antes que como la pérdida de pertinencia de las nociones de «clase social» y «lucha de clases». El pensamiento crítico debe mostrar que el pasaje de la «cultura del trabajo» a la «cultura del consumo» que permea desde los sectores dominantes a los sectores dominados, es parte de la transformación cultural funcional a las necesidades e intereses de la dominación por cuanto sustituye la solidaridad cooperativa e incluyente, por la insolidaridad competitiva y excluyente, que asegura la reproducción de la inequidad que caracteriza a esa lucha de clases desde arriba, en la que, con mayor fuerza que nunca antes en la historia del capitalismo, el pensamiento de la clase dominante es el pensamiento dominante.

Revolución y contrarrevolución en nombre de la democracia: los sesenta y después.

En el pensamiento que articulado con los sectores subalternos irrumpía en los sesenta, la «revolución» aparecía como la condición para la realización de una «verdadera democracia», que ya no sería la descaecida «democracia liberal», sino una pretendida «democracia socialista». El proyecto revolucionario procedía negativamente respecto de la democracia realmente existente, para afirmar «otra democracia» pensada como deseable y factible.

En ese contexto la reacción conservadora de los sectores dominantes llevó a cabo su propia revolución, también negadora de la «democracia liberal»¹⁶ que había sido caldo de cultivo para la articulación revolucionaria de los sectores subalternos y, por supuesto negadora de la pretensión alternativa de una «democracia socialista»; afirmando en su lugar la «democracia sin apellido»¹⁷, que se pretende «democracia pura», democracia más allá de las ideologías cuya muerte se ha decretado y más allá de los intereses que las mismas podrían expresar.

Los ochenta: de la revolución a la democracia.

En América Latina, en el centro de la agenda del pensamiento de las ciencias sociales de los sesenta estaba la temática de la revolución; en el centro del pensamiento de las ciencias sociales desde los ochenta, está la cuestión de la democracia¹⁸. ¿Cómo debe el pensamiento crítico interpretar el desplazamiento del centro de interés?: 1º) En un ciclo como el de los sesenta en el que el impulso de la lucha de clases se articulaba fundamentalmente «desde abajo», la centralidad de la temática de la «revolución» operaba como condición de posibilidad de la «verdadera democracia»; con lo que la presencia del tema de la «revolución» no significaba la ausencia del tema de la «democracia», sino su mediación necesaria. 2º) En un ciclo como el que eclosiona en los setenta, hace su transición en los ochenta y se consolida en los noventa, en el que la línea de fuerza de la lucha de clases opera fundamentalmente «desde arriba», la centralidad del tema de la «democracia» se explica

¹⁶ El caso chileno de frustrada «transición democrática» al socialismo, presenta situaciones extremadamente paradójales. El gobierno de la Unidad Popular, cuestiona con su proyecto de transición al socialismo la *legitimidad sustantiva* de la democracia entonces existente, pero respeta puntillosamente la legalidad que la misma supone, como forma de posibilitar la transición sin una ruptura signada por la violencia revolucionaria. La reacción conservadora, a través de la irrupción autoritaria de la dictadura militar, por razones opuestas a las de la Unidad Popular, en nombre de la democracia negada en su legitimidad, niega la legalidad de la misma por el espacio de *legitimidad procedimental* que la misma parece posibilitar para la transición a una «democracia socialista», que es rechazada como negación de la «democracia».

¹⁷ «La democracia sin apellido tiene este apellido: sin apellido». (Hinkelammert, 1990 b).

¹⁸ Norbert Lechner, «De la revolución a la democracia» en Lechner, 1990.

porque ella es el espacio teórico bajo el que se justifica e invisibiliza en su condición de tal, la «contrarrevolución» burguesa, conservadora y autoritaria, que en su nombre se ha llevado a cabo y consolidado en el poder, al tiempo que deja totalmente fuera de lugar toda «revolución» de signo contrapuesto, que signifique una alternativa para tal «democracia».

La democracia en el centro de la agenda del pensamiento crítico y del pensamiento conservador en los noventa.

El pensamiento crítico comparte la agenda con el pensamiento conservador, porque mientras para este último consolidar la democracia realmente existente es consolidar su contrarrevolución; para la perspectiva crítica, debatir la democracia bajo la contrarrevolución conservadora, es discernir las «nuevas democracias» a la luz del referente de «otra democracia»¹⁹, como condición de conocimiento que permita no claudicar en *tanta democracia como sea necesaria*, sino de evaluar alternativas en la perspectiva de *tanta democracia como sea posible*.

La lucha por la democracia ha sido en los sesenta y es en los noventa, con sus rupturas y continuidades, una lucha «desde arriba» y «desde abajo».

El referente de la crítica y las democracias realmente existentes.

El referente vigente y válido para el ejercicio del pensamiento crítico es la posibilidad misma de vivir para todos, sin exclusiones. La posibilidad de vivir, que pasa por las condiciones de reproducción de la vida en un sentido *no entrópico*, es un criterio que permite analizar críticamente todos los sistemas. El pensamiento crítico latinoamericano, desde el criterio de la reproducción de la vida tiene mucho que decir en la actual discusión sobre la democracia, aportando a la teoría crítica de la democracia, desde el análisis de las «democracias realmente existentes». El pensamiento crítico no puede conceder al pensamiento dominante la bandera de la democracia. En el marco de la onda dominante, la lucha por la democracia, empezando por el discernimiento de las democracias realmente existentes, su emplazamiento crítico y el señalamiento de vías y perspectivas de democratización alternativa, constituye un espacio irrenunciable. El pensamiento crítico debe poner en evidencia desde su criterio de referencia, las condiciones de imposibilidad que generan las democracias realmente existentes, así como todos los diseños de ingeniería económica, social, política y cultural que se orienten en el sentido de la lógica de su desarrollo.

¹⁹ La expresión «otra democracia» está aquí tomada particularmente del análisis que efectúa Carlos Franco en relación a formas alternativas de democracia en las sociedades andinas (Franco, 1994). No obstante, así como la «democracia socialista» era la perspectiva de «otra democracia» por la que en el contexto de los sesenta se justificaba el proyecto revolucionario; en la perspectiva de fines de los noventa, se torna imperativo definir «otra democracia», frente a la autocomprensión de las democracias realmente existentes como «democracias "sin apellido"». La agitada «muerte de las ideologías», ha puesto en cuestión tanto al socialismo como al liberalismo, en lo que tienen de universalismo ético. La hegemonía neoliberal, que se pretende no ideológica porque se presenta como «realismo», sustituye esas expresiones de universalismo ético, por el pseudo-universalismo de la ética del mercado, para la que la «igualdad» es la negación de su eticidad. La hegemonía neoliberal, como expresión ideológica y programa económico, político y cultural del proyecto neoconservador, trabaja analíticamente por la consolidación de las democracias realmente existentes (y por lo tanto por la consolidación de la inequidad), que al ser identificadas como «democracias sin apellido» y realización de la «democracia pura», descalifican la pretensión de toda alternativa democrática o democracia alternativa.

Frente a esa pretensión del utopismo antiutópico neoliberal, el pensamiento crítico debe señalar el «pragmatismo» de ese «realismo» y articular su «realismo crítico», por la reconstrucción de la utopía democrática y especialmente, por la reformulación de las relaciones instrumentales y prácticas con ese referente trascendental, (Hinkelammert, 1990 a),

También debe analizar las condiciones de posibilidad para una transformación democrática de las democracias realmente existentes, en democracias que procedimental y sustantivamente, tengan como criterio central la vida de la gente sin exclusiones, en condiciones de dignidad y equidad.

Problemas de identidad en las «nuevas democracias» latinoamericanas.

El enunciado «problemas de identidad en las nuevas democracias latinoamericanas», que titula la presente exposición, refiere a la definición de las nuevas democracias latinoamericanas en el terreno de los hechos, cuestión que involucra una compleja articulación de procesos económicos, políticos, sociales y culturales, tanto mundiales, como regionales y nacionales. En ese terreno las identidades en juego se definen realmente, tratándose tanto de las «identidades de las democracias», como las «identidades en las democracias», siendo en buena medida competencia de los actores económicos, políticos, sociales y culturales involucrados, aportar a las orientaciones y contenidos de esas definiciones.

El desafío para el pensamiento crítico consiste en dar cuenta de esas identidades problemáticas, e intentar devolverle al conjunto de los actores una identificación analíticamente correcta, como contribución a la mejor comprensión de la realidad de la identidad, tanto *de* las democracias como *en* ellas, así como en la construcción de *nuevas identidades democráticas*, alternativas a las identidades *de* y *en* las «nuevas democracias».

Un análisis que se pretende al menos teóricamente plausible y que aspira a ser teóricamente correcto, no arroja por sí solo ningún efecto práctico sobre la resolución de los problemas de la identidad democrática, pero es el aporte que le corresponde.

Establecido el contexto de discusión actual, así como algunas líneas de comparación con el operante en los sesenta, buscando articular rupturas y continuidades, parece oportuno abordar el centro de nuestra cuestión a través de algunas proposiciones, bajo la forma de tesis.

I. Las «nuevas democracias» plantean un desafío teórico central para el pensamiento crítico: determinar el carácter de su *novedad* en términos *democráticos*, que en relación a la identidad de las democracias de las que mediadamente proceden, puede ser de carácter «entrópico» o «anti-entrópico»²⁰.

II. El criterio fundante o metacriterio del pensamiento crítico, para decidir sobre el carácter «entrópico» o «antientrópico» de las «nuevas democracias», es el de la posibilidad de la vida y su reproducción sin exclusiones²¹, en condiciones de equidad y dignidad²².

III. La aplicación del metacriterio bajo la forma de la pregunta «¿Hace la vida posible...?», conducirá seguramente al señalamiento de la falsedad del dilema entre lo procedimental y lo sustantivo. La optimización democrática como proceso, como meta factible y como referente

²⁰ En otro contexto de discusión, pero perfectamente trasladable a la problemática que aquí se analiza, un planteamiento sintético y sugerente respecto de los problemas teóricos involucrados en la explicación de la «novedad de lo nuevo», se encuentra en Fló, 1990.

²¹ Escribe Franz Hinkelammert: «Creo que la teoría social en buena parte ha dejado de ser teoría crítica. Pero una teoría que no es crítica pierde su principal razón de ser.(...) Una teoría social crítica no es necesariamente anticapitalista, como tampoco es necesariamente antisocialista. lo que hace crítica una teoría, es su capacidad de cuestionar el sistema social vigente en función de las condiciones de posibilidad de la vida de los seres humanos que lo integran». (En «América Latina: la visión de los científicos sociales», Nueva Sociedad, N° 139, Caracas, 1995, p.113.). El criterio de la posibilidad de la vida recorre al conjunto de la obra de este autor.

²² Arturo Roig ha señalado y analizado una «moral de la emergencia» desarrollada como fruto de los movimientos sociales en América Latina, cuyo criterio es el de la «dignidad humana». La condición «emergente» (que implica

utópico, solamente puede tener lugar por la atención a los procedimientos en la realización de lo sustantivo y por la atención a lo sustantivo en el cumplimiento de los procedimientos.

IV. La adecuada ponderación de esa «novedad», permitirá discernir las equivocidades que pudiera ocultar la expresión «recuperación de la democracia», con la que nos referimos a los procesos de transición y/o de consolidación democrática, en curso en el presente.

V. Las «nuevas democracias» que resultan de esa lógica de «recuperación de la democracia», no obstante las diferencias que pueden señalarse de un caso a otro, presentan de modo genérico, un carácter marcadamente «entrópico»²³.

VI. La condición entrópica de las «nuevas democracias» se explica centralmente por su articulación sobre las determinaciones de los «nuevos autoritarismos», que desde su configuración política de «gobiernos autoritarios», articularon «Estados autoritarios», desde los que promovieron «culturas autoritarias» ...y economías neoliberales.

VII. Los «nuevos autoritarismos» no son meramente el pasado autoritario de un presente democrático, sino que son el presente «totalitario» de las «nuevas democracias» que se cimentan políticamente sobre un nuevo suelo económico y cultural totalizante.

VIII. La democracia liberal clásica era *protectora*, la democracia bajo hegemonía neoliberal, vigente de modo extendido en América Latina, llega a ser «democracia protegida»²⁴.

IX. Las «nuevas democracias», tras su identidad aparente de «democracias sin apellido», esconden su identidad profunda de «Democracias de Seguridad Nacional», legítimas descendientes de las «Dictaduras de Seguridad Nacional»²⁵.

notorias dificultades teóricas de explicación), es la que sustenta la expectativa de quebrar con las «totalidades opresivas», en principio en el espacio de la eticidad. La «dignidad», tal como aparece en Martí, "...es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de las necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. Se trata de una «dignidad humana» plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se entiende integrante de esta «nuestra América». «Dignidad» es entre nosotros palabra cargada de esperanza, con profundas raíces en nuestra cultura. Así lo entendió César Zumeta, el patriota venezolano, cuando aquella Cuba por la que luchó Martí, expulsados los españoles, fue ocupada por las tropas norteamericanas. «El duelo -decía en 1906- no es sólo de América, es de la dignidad humana». (Roig, 1993).

La «carpa de la dignidad» y el lema «la dignidad nos une» como espacio simbólico y ético con que maestros y profesores, actores fundamentales de la educación, responden hoy a los procesos de reforma sistémicamente determinados en el marco del nuevo patrón de acumulación capitalista, muestran la pertinencia del análisis efectuado por Roig.

El criterio de la «dignidad humana» no se limita a ser la expresión de una reivindicación corporativa de horizonte estrecho, sino que interpela al conjunto de la sociedad que debe hacerse cargo de su co-responsabilidad en la reproducción de las condiciones de la indignidad. Por lo demás frente al determinismo global y regional de los procesos de reforma, el movimiento de la sociedad civil, nucleado en torno a la bandera de la «dignidad humana», ha desplegado una articulación en principio regional, que apunta a regionalizar y globalizar la respuesta, en una perspectiva estratégica, pero que centralmente, en una perspectiva ética, promueve una interpelación de horizontes nacional, regional y «universal».

²³ La «crisis de representación» que afecta al sistema político en el marco de las «nuevas democracias», que en lugar de haber recuperado niveles históricos de «representación» o de avanzar en términos de «participación», se han degradado en una creciente orientación «delegativa»; es el indicador más claro en la superficie política, del carácter «entrópico» de las transiciones en curso. La preponderancia de lo privado por sobre lo público, de lo internacional o lo local por sobre lo nacional, del *ethos* consumista por sobre el *ethos* politicista, son otras tantas manifestaciones visibles de la degradación democrática en la línea de la lógica de la «recuperación democrática» desde los gobiernos autoritarios y en el marco de la globalización bajo hegemonía neoliberal.

El carácter «entrópico» es especialmente visible en la lógica de reproducción y profundización de la desigualdad, que muestra objetivamente su vocación de democracias con exclusión.

²⁴ La cuestión de la «democracia protegida» en Chile es bien analizada en Moulian, 1994. Por su parte Hinkelammert señala que se trata de una democracia «protegida de las aspiraciones populares» (Hinkelammert, 1990 b).

²⁵ Hinkelammert, 1990 b.

X. La filiación de las «nuevas democracias», pone de relieve que para una identificación suficiente, además del nombre, son necesarios los apellidos. Cuando una democracia se autoidentifica como «sin apellido», se pone inmediatamente bajo sospecha.

XI. Los fenómenos en curso de la globalización y la regionalización, hacen que las «Democracias de Seguridad Nacional» se redimensionen como «Democracias de Seguridad Regional» y «Democracias de Seguridad Global»²⁶, sobredeterminando la transformación de sus identidades tradicionales, por procesos entrecruzados de «desterritorialización» y «deshistorización»²⁷.

XII. En las «Dictaduras de Seguridad Nacional» el «pueblo» dejó de ser el «lugar de la soberanía». En las «nuevas democracias», en cuanto «Democracias de Seguridad Nacional-Regional-Global», el «pueblo» no parece detentar sin cortapisas su legítima condición de «soberano»²⁸.

XIII. La construcción de identidades democráticas al interior de las «nuevas democracias» en las que el sentido de su novedad sea «antientrópico», no puede esperarse solamente de la consolidación, en los términos de la lógica de la «recuperación democrática», aunque no pueda prescindirse de ella.

XIV. En términos de democratización es tan importante fortalecer los movimientos sociales como el sistema de partidos. El movimentismo no debe ser evaluado como el caos alternativo a la democracia, sino como alternativa de democratización a la lógica política de las democracias realmente existentes, con el horizonte de plena recuperación de la soberanía por el legítimo soberano.

XV. El acento en la sociedad civil y en los movimientos sociales, como fuente de construcción de nueva identidad democrática, no debe tomar el carácter de política contra la política, pero su fuerza interpelativa puede transformar el espacio político tradicional en términos de optimización democrática.

²⁶ Escribe Ana María Ezcurra: "...desde mediados del decenio de los ochenta el capitalismo central impele de forma deliberada la expansión internacional de un *proyecto de sociedad*. Este no se limita al ámbito económico y, por eso, tiende a ser *integral*. En buena medida, ese impulso (y dicha integralidad) es resultado de la *política exterior estadounidense*. Ciertamente, ya en la segunda administración Reagan la agenda neoliberal se articuló con ciertos temas neoconservadores, lo que dio lugar a un conjunto original, a una nueva síntesis.

La gran novedad fue el ensamble del ideario neoliberal con los valores *democráticos*, típicamente neoconservadores -mientras que en el neoliberalismo ocuparon siempre un lugar claramente subordinado-. Otra nota distintiva fue la *voluntad internacionalista* -también de estirpe neoconservadora- que acompañó a esa nueva visión *desde sus orígenes*. Por eso, en la era Reagan, se lanzó la denominada «democratización global», que con posterioridad fue retomada (y ajustada a la post-guerra fría) por la gestión Bush y, luego, por la administración Clinton (ahora con el nombre de «alianza global para la democracia»). Es decir, se configuró un consenso bipartidario sólido moldeado por el Partido Republicano, que los demócratas continuaron sin mayores variaciones". (Ezcurra, 1997).

²⁷ Néstor García Canclini, 1995.

²⁸ Señala Hinkelammert a este respecto: "Se puede determinar este lugar de la soberanía por la frase de Carl Schmitt: Soberano es quien declara el estado de excepción. En América Latina, con escasas excepciones -una de ellas todavía es Costa Rica- el ejército declara el estado de excepción y comunica su decisión al gobierno civil.

Hay muchas razones para creer que esta transformación de la democracia liberal en democracia de Seguridad Nacional, no se limita solamente a América Latina o al tercer mundo, sino que progresa en el interior de las democracias liberales del mundo desarrollado. Eso se percibe especialmente en el rechazo generalizado de la soberanía popular en los pensamientos políticos tanto neoliberales como neoconservadores, que reclaman abiertamente un segundo poder político soberano, no representativo. Eso aparece explícitamente en la teoría política de F. Hayek, por un lado, y de Huntington, por otro. Se pide ahora una democracia, controlada, limitada o gobernable." (Hinkelammert, 1990 b).

La transnacionalización de las decisiones de los países latinoamericanos en la globalización en curso, si bien «desterritorializa» en buena medida la soberanía, esta mantiene su territorialidad en el aparato de poder, con fuerte presencia de los ejércitos nacionales. Los ejércitos se legitiman en la defensa de la soberanía y se deslegitiman cuando en nombre de esa defensa desplazan al soberano del lugar de la soberanía.

XVI. El redimensionamiento de la sociedad civil, su emergencia bajo la forma de movimientos sociales, su articulación de nuevas lógicas sobre los *fundamentos éticos de posibilidad de vida digna sin exclusión*, en el marco de la globalización bajo hegemonía neoliberal, constituye la perspectiva de «nueva democracia» en el sentido «antientrópico», para la dominante «entrópica» de las «nuevas democracias».

BIBLIOGRAFIA

- Borón, Atilio. (1997). *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*. 3ª ed., UBA, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires.
- Brunner, José Joaquín. (1990). *Chile: entre la cultura autoritaria y la cultura democrática*. En Zemelman, Hugo. (Coordinador), "Cultura y política en América Latina, Siglo XXI, México, 85-98.
- Ezcurra, Ana María. (1997). "Globalización, neoliberalismo y sociedad civil. Algunos desafíos para los movimientos sociales y populares latinoamericanos." Revista *Pasos*, N°71, San José de Costa Rica, 17-30.
- Fernandez, Estela. (1995). "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana." En Roig, Arturo Andrés (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 27-47.
- Fló, Juan. (1990). *Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)*. Papeles de Filosofía, Instituto de Filosofía, FHCE, UDELAR, Montevideo, 1-6.
- Franco, Carlos. (1994). "Ciudadanía plebeya y organizaciones sociales en el Perú. (Otro camino para «otra» democracia)." En Gerónimo de Sierra (Compilador), *Democracia emergente en América del sur*, UNAM, México, 95-121.
- Gallardo, Helio. (1994). "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina." Revista *Pasos*, N° 54, San José de Costa Rica, 16-25.
- García Canclini, Néstor. (1990). "La dinámica del estancamiento. Cultura militar y poder civil en la Argentina." En Hugo Zemelman (Coordinador), *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 53-67.
- García Canclini, Néstor. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México.
- García Delgado, Daniel. (1994). *Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz. (1990 a). *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (1990 b). *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica.
- Lechner, Norbert. (1983). *El consenso como estrategia y como utopía*, Programa FLACSO, N° 189, Santiago de Chile.
- Lechner, Norbert. (1986). "El proyecto neoconservador y la democracia." En Julio Labastida Martín del Campo (Coordinador) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Siglo XXI, México, 215-243.
- Lechner, Norbert. (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. FCE, 2ª ed., Santiago de Chile.
- Lechner, Norbert. (1992). "La búsqueda de la comunidad perdida. Los retos de la democracia en América Latina." *Sociológica*, Año 7, N° 19, UAM, México, 11-28.

- Moulian, Tomás. (1994). "Limitaciones de la transición a la democracia en Chile." *Proposiciones*, N° 25, Santiago de Chile, 34-45.
- O'Donnell, Guillermo. (1994). "Introducción a los casos latinoamericanos." En *id. et al.* (Compiladores), *Transiciones desde un gobierno autoritario/2 América Latina*, Paidós, Barcelona, 15-36.
- Roig, Arturo Andrés. (1993). *La «dignidad humana» y la moral de la «emergencia» en América Latina*. Ponencia (inédita) al Encuentro «Ética del Discurso y Ética de la Liberación», San Leopoldo, Brasil.
- Vilas, Carlos. (1995). "Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?." *Sociológica*, Año 10, N° 28, UNAM, México, 61-89.
- Vuskovic Bravo, Pedro. (1993). *Pobreza y desigualdad en América Latina*. UNAM, México.
- Weffort, Francisco. (1993 a). "Nuevas democracias ¿Cuáles democracias?" En *id.*, *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica, 133-166.
- Weffort, Francisco. (1993 b). "Democracia delegativa versus movimiento democrático." En *id.* *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica, 167-190.

Algunas reflexiones en torno a la democratización de las relaciones entre la sociedad civil, el estado y el mercado.*

Un ingreso plausible a las cuestiones enunciadas-anunciadas en los títulos, requiere ensayar alguna estrategia de análisis.

Tal vez una buena manera de comenzar sea haciéndose cargo de la expresión “proyecto nacional alternativo” y de lo que ella puede implicar en atención a su contexto y presunto sujeto de enunciación.

Consideraciones en torno a la idea de “proyecto nacional alternativo”.

La cuestión nacional entre la globalización y la mundialización.

Destaca Renato Ortiz (Ortiz, 1996 y 1997) que la idea de “proyecto” en su definición como “proyecto nacional”, estuvo ligada en América Latina hasta mediados de siglo, a una suerte de utopía modernizadora colectiva, un *futuro otro* en el que cada país, desde sí mismo ganaría en autenticidad en el proceso de búsqueda-afirmación de su “ser” nacional, en contraste con el subdesarrollo y las imposiciones imperialistas o colonialistas vigentes. La idea de “proyecto”, cargada con un fuerte sentido sartreano, implicaba el compromiso de cancelar el subdesarrollo y la dependencia en cuanto claras manifestaciones de alienación humana (económica, política, social, cultural) y dar paso al desarrollo y la independencia en el proceso orientado hacia el horizonte de plenitud de *ser nacional*.

Considera el mismo autor, que en el contexto actual de *globalización* de la economía y *mundialización* de la cultura¹, al haberse quebrado la relación entre *nación* y *modernidad*, el estado-nación ha perdido su tradicional monopolio en cuanto a la función de conferir

* Texto de la ponencia presentada en el Seminario “Hacia los cambios necesarios y posibles – Futuro de la sociedad uruguaya”, organizado por el Centro de Estudios Estratégicos 1815, Montevideo, 10-11 de noviembre de 1998. Publicado en *Futuro de la sociedad uruguaya. Hacia los cambios necesarios y posibles*, Centro de Estudios Estratégicos 1815 (Editor), Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1999, 67-103.

¹ Argumenta Renato Ortiz en el sentido del discernimiento entre *globalización* y *mundialización*: “Cuando nos referimos a la economía y la técnica, nos encontramos ante procesos que reproducen sus mecanismos, de modo igual en todos los rincones del planeta. Hay sólo un tipo de economía mundial, el capitalismo, y un único sistema técnico (fax, computadoras, energía nuclear, satélites, etc.). Sin embargo, es difícil sustentar la misma tesis respecto de los universos culturales. Por ese motivo, prefiero utilizar el término *globalización* al referirme a la economía y la

sentido a las acciones colectivas. Desde esas consideraciones concluye: "... hablar de proyecto, como se hacía antes, es encubrir la dificultades que nos rodean. Evidentemente, todo país debe (o mejor, debería) tener un *programa nacional*, forma a través de la cual piensa su inserción en el conjunto de las naciones. Sin embargo, una propuesta programática no es un "proyecto", una filosofía lo suficientemente amplia como para abarcar el corazón y la mente de los hombres. Por muy buena que sea su intención, no posee fuerza utópica. Es el fruto del cálculo y de las oportunidades. La utopía se nutre con otro tipo de sustancia" (Ortiz, 1997, 95).

Si frente a las tesis del sociólogo y antropólogo brasileño, reaccionáramos mecánicamente en atención a un criterio de autoridad, nos quedaríamos sin asunto antes de haberlo realmente abordado. No obstante, sin desconocerlo en su autoría y autoridad, podemos efectuar algunas reflexiones a partir de su planteamiento que pueden recolocarnos con sentido en el que centralmente nos convoca.

Para dirimir la pertinencia, con lo que supone tanto de *vigencia* como de *validez*, de la idea de un "*proyecto nacional*" no alcanza con la referencia al contexto, que es lo que centralmente ocupa la reflexión de Ortiz. Además de la perspectiva de la "globalización" como un eje que atraviesa "*transversalmente*" tanto lo "nacional" como lo "local"; es necesario tener a la vista cuál es el "sujeto" que abriga la pretensión de elaborar un "proyecto nacional".

En lo que al contexto se refiere, si bien determinado o sobredeterminado por la "globalización", un "programa nacional" para cualquier país es la "forma a través de la cual piensa su inserción en el conjunto de las naciones", es también y fundamentalmente aquella por la que piensa su autoproducción como "momento" indispensable para orientar el modo de su articulación en el señalado conjunto. Dicho en breve: un "programa nacional" será funcional a la necesidad y posibilidades de inserción de un estado nacional en el concierto de las naciones, porque lo será al mismo tiempo a su propia auto-integración, en cuanto condición de su existencia.

El sujeto del proyecto nacional.

Si en relación al *contexto* focalizamos al *sujeto* del "proyecto nacional", la idea del mismo adquiere su pleno sentido, porque autoidentificado inicialmente tal sujeto como articulación de sectores progresistas de la sociedad uruguaya, un proyecto de tal naturaleza es el que le corresponde, así como aquél por el cual, en su elaboración, discusión, ejecución y revisión en el proceso de su puesta en práctica, va pautando su propia definición que implica su ampliación, de manera tal que la raíz *sectorial* germine en el sentido más abarcador de lo *nacional*. Por la articulación de un proyecto, que significa el proceso de su propia articulación como sujeto, el *sujeto social* deviene *sujeto político*. Este *sujeto* de naturaleza eminentemente política, no obstante estar ya configurado sobre su propia tradición forjada en el marco de la historia de las luchas sociales y políticas en el país; en atención a esa misma naturaleza, se redefine dinámicamente, tanto en relación a los cambios en el

tecnología; son dimensiones que nos reenvían a una cierta unicidad de la vida social. Y reservo entonces el término *mundialización* para el dominio específico de la cultura. En este sentido, la mundialización se realiza en dos niveles. Primero en la expresión del proceso de globalización de las sociedades, que se arraigan en un tipo determinado de organización social. La modernidad es su base material. Segundo, en una *weltanschauung*, una *concepción del mundo*, un *universo simbólico*, que necesariamente debe convivir con otras formas de comprensión (política o religiosa). (...) Una cultura mundializada atraviesa las realidades de los diversos países de manera diferenciada. Existe por lo tanto un diferencial de modernidad que confiere mayor o menor peso a su concretización". (Ortiz, 1996, pp. 22-23).

campo de fuerzas y en el *escenario político*, como en referencia a su *proyecto*, factores complejamente relacionados que dan cuenta tanto del dinamismo como del desafío de la *identidad*. En breve: el sujeto de referencia supone el proyecto mismo como momento y proceso de su construcción, así como su relación de contraposición y reconocimiento con otros sujetos y sus respectivos proyectos, frente a los que define su identidad en el proceso de conflictividad propio de la dinámica del campo de lo político². Al mismo tiempo, la efectiva condición de *nacional* del proyecto de referencia, supone que la identidad que se define en función de la misma, no implica un cerramiento a la alteridad de las diferencias, sino por el contrario la búsqueda de una interlocución posibilitante de que la oferta discursiva del *proyecto nacional* potencie en el *universo discursivo* de la sociedad en toda su diversidad y en su conjunto, los *consensos* imprescindibles para que los intereses particulares, sectoriales o partidarios no imposibiliten el sentido de *lo nacional*.

El proyecto nacional como condición trascendental para el programa nacional.

No obstante las condicionantes del nuevo contexto globalizado de fin de siglo y de milenio, que dan peso argumentativo a las razones exhibidas por Ortiz para “minimalísticamente” declinar de todo *proyecto* y pensar *realísticamente* en términos de *programa nacional*, especialmente desde las condiciones de un *pequeño país* como el Uruguay; se puede defender con buenos argumentos, aún y especialmente para un país como el nuestro, la necesidad y en consecuencia la pertinencia de un *proyecto nacional* como condición de maximización tanto de las pretensiones como de la factibilidad de un *programa nacional*.

La idea de un programa nacional sin relación a un proyecto nacional, puede implicar el repliegue del pensamiento político al angostamiento pragmático potenciado por la *normatividad de lo fáctico*³ como ventaja comparativa del orden producido por el poder, el que al contar con las credenciales de su misma existencia, no arroja la menor sombra de duda respecto de su factibilidad. En cuanto la política no sea como hoy se pretende *el arte de hacer posible lo necesario*, sino que apunte a recuperar frente al determinismo sistémico dominante su tradicional sentido de *arte de lo posible* y por tanto sin dejar de lado la calculabilidad y el sentido de oportunidad, no sea mera técnica que organiza medios para fines ya determinados, sino que sea fundamentalmente interacción que de un modo no solamente reactivo va definiendo metas y finalidades; la optimización programática hace indispensable la formulación de un proyecto como su condición trascendental. Esto por una sencilla razón: *siendo la política el arte de lo posible*, la declinación de los proyectos en favor de los programas como plantea Ortiz, implica de hecho una renuncia a la política en cuanto tal, desde que quien renuncia a *la utopía*, quien “no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad” (Hinkelammert, 1984, 26). En la línea del planteamiento de Ortiz, la renuncia al proyecto y la reducción al programa

² La cuestión de la constitución del sujeto político aparece adecuadamente reflexionada en relación a sus mediaciones en N. Lechner, 1986, esp. pp. 27-31.

³ En relación al *poder normativo de lo fáctico* nos aclara Lechner: “Lo decisivo es, que a través de este proceso de *facto* la relación de poder se desarrolla como orden. Es lo que se conoce como *el poder normativo de lo fáctico*. La determinación fáctica de la realidad es a la vez una determinación normativa. El poder se realiza *qua* orden. (...) El gran logro del poder es el orden. El poder no convence racionalmente de que sea orden; no hay diálogo. Se trata de una persuasión fáctica (lo que no significa manipulación consciente; la manipulación refuerza una estructura impidiendo su transparencia). (...) La fuerza normativa de lo fáctico radica en eso: un ordenamiento de la realidad sin interpelación de la conciencia. El reconocimiento de la realidad y, por ende, del orden aparece inducido por la misma realidad”. (Lechner, 1986, pp. 55-56).

por la renuncia de la utopía y la remisión al ámbito de la calculabilidad, en tanto se pliega pragmáticamente a la realidad no puede evitar que sus desarrollos programáticos se vean rápidamente penetrados y saturados por la normatividad de lo fáctico: en nombre de la realidad se habrá articulado un programa realista cuya factibilidad en una lectura crítica deberá ser señalada como renuncia a la política, en tanto que lo posible habrá sido reducido a la mera extensión o reproducción de lo fáctico. Renuncia a la política que surge de una renuncia a lo posible que resulta invisibilizado y sustituido por lo dado.

En cambio *un efectivo realismo político*, cuya adopción no signifique una renuncia a la política en nombre del realismo, ni una renuncia al realismo en nombre de un redencionismo utópico-político, implica una relación crítica tanto con lo fáctico como con lo utópico y, en consecuencia, un *proyecto*. La fuerza utópica del proyecto no deberá estar en donde Ortiz la encuentra de acuerdo a la lectura usual de relación con la utopía en cuanto horizonte empíricamente realizable, sino que la misma radicará en que como habrá posibilitado una proyección más allá de lo calculable, factibilizará como posible no solamente lo fáctico o su extensión (que en cuanto “de hecho” no es estrictamente “posible”), sino el trecho que por la imaginación y conceptualización utópica, resulta abierto entre lo fáctico y lo imposible⁴.

El proyecto nacional en su universo discursivo.

Suficientemente argumentada la defensa de la pertinencia de *proyecto* y su no sustituibilidad por la de *programa*, parece conveniente introducir algunas reflexiones más sobre la idea de *proyecto nacional*, teniendo en cuenta la realidad del *sujeto* y del *contexto*, de los que algunos aspectos destacables ya han sido establecidos.

Por cuanto ha quedado establecido que el sujeto se articula en la definición de su proyecto, lo que supone otros sujetos y otros proyectos contrapuestos en el marco del universo discursivo en el que se condensa simbólicamente la conflictividad del campo político, cabe abrir este repertorio de interrogantes: en el universo discursivo de referencia: ¿el sujeto que se constituye a través de su proyecto lo hace en relación a otro u otros sujetos y proyectos también “nacionales”? ¿Puede haber para una realidad social determinada más de un proyecto nacional que lo sea auténticamente? En la hipótesis de que así fuera, ¿cómo deberían ser caracterizados los otros proyectos?, ¿paranacionales, antinacionales, transnacionales, supranacionales, internacionales? ¿En qué sentido proyectos que se oponen pueden invocar todos la condición de “proyecto nacional”? ¿En el sentido fuerte de la expresión, “*proyecto nacional*” no correspondería solamente a aquél que maximizara la *doble dirección de integración de la Nación*, es decir, la *auto-integración nacional* y la

⁴ Escribe muy atinadamente Hinkelammert: “No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas concretos del momento.

Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos. Esto por cuanto al solucionar problemas concretos hay que pensar la solución de ellos en términos de una solución perfecta, para poder así pensar realístamente en qué grado es posible acercarse a la solución en términos de su posibilidad. Sin pensar la solución en su perfección no es posible la solución posible, mientras que la ilusión empírica en relación a la solución perfecta distorsiona y oscurece de nuevo lo posible.

La política como arte de lo posible contiene, por tanto una crítica a la razón utópica sin la cual no es posible establecerla” (Hinkelammert, 1984, pp. 28-29).

integración con los otros estados-naciones? ¿Cuál sería en ese caso el criterio desde el que estimar esa maximización?

Para nuestro sujeto en cuestión, desde el punto de vista estratégico la situación se altera radicalmente si su proyecto nacional compite con otros proyectos también nacionales en lugar de competir con otros que no lo son y que en relación a lo nacional, responden a algunas de las variantes señaladas.

En la actual coyuntura la constitución de nuestro sujeto y la definición de su proyecto nacional, en cuanto aspectos solidarios de un mismo movimiento, tienen lugar en oposición al sujeto y proyecto hoy dominantes que cuentan a su favor con la ya señalada normatividad de lo fáctico. No porque lo “nacional” sea un valor por sí mismo, sino porque eventualmente puede serlo en el marco de los procesos planetarios de globalización en curso, especialmente bajo el impulso de la revolución neoconservadora y de la ideología neoliberal, poder sustentar con buenos argumentos que “su” proyecto en la señalada coyuntura es “el” proyecto nacional y que por consecuencia aquellos frente a los que se define por oposición no lo son, aunque pretendieran serlo de un modo intencional y aunque no dejen de ser reconocidos como proyectos políticos en el marco de una lógica política que no es la lógica de la guerra, colocaría a nuestro sujeto y su proyecto en una posición estratégicamente inmejorable frente a sus contendores efectivos o eventuales⁵.

⁵ En esa compulsa de sujetos y proyectos, inevitable en sociedades heterogéneas en las que se confrontan intereses contrapuestos, la medida de lo *nacional* no puede estar dada por la *conciliación utópica* de todos los intereses en juego, sino por una articulación de los mismos en que el *consenso* tanto para la regulación de los conflictos, como para la identificación del *interés común* tenga la más amplia base y las mayores garantías. En ese sentido el *proyecto nacional* no obstante su referente utópico; en cuanto *proyecto histórico*, solamente puede resultar de la articulación de las coincidencias de *los diversos* (y aún también de los coyuntural o estructuralmente *opuestos*) y no del intento de absolutización a ultranza de un proyecto que trascendentalice ilegítimamente al plano de lo nacional intereses de carácter partidario o sectorial. En la mejor de las hipótesis, más en términos utópicos que históricos, podrían superarse las *asimetrías sociales* y con ello los *intereses excluyentes*, pero nunca las *diferencias* y con ellas los *intereses diversos*. En la situación histórica real, una trascendentalización puede presentar credenciales de legitimidad, cuando es capaz de mostrar que la misma implicaría superación de ilegítimas asimetrías y no negación de legítimas diferencias; obviamente, la legitimidad no implica de suyo factibilidad.

Cuando tiene lugar un repliegue a ultranza sobre los propios intereses sectoriales en un equilibrio polarizado de fuerzas que no ha posibilitado transformar revolucionariamente la realidad, da lugar a la experiencia de las sociedades latinoamericanas particularmente fragmentadas, en las que el *recurso a la violencia* y el *recurso a la coerción* expresan una espiral de conflictividad desquiciante extrema de la vida social, por la que se asiste en lo interno a la percepción de la *pertinencia del sentido de lo nacional* para la posibilidad de su permanencia histórica, justamente por la dramática vivencia de su pérdida. En esta dirección, en su texto “**En busca de la nación**” y bajo el título *La sociedad disociada*, en relación a la *Nicaragua real* y en la búsqueda de la alternativa de una *Nicaragua posible*, Alejandro Serrano Caldera escribe: “El sentido de Nación se pierde, y está ocurriendo entre nosotros, cuando cada uno de los factores que la integran confunden la parte con el todo y asumen que su compartimiento, partido, gremio o asociación, es el único y exclusivo representante de los intereses nacionales. La descomposición del cuerpo social en nuestro país, se evidencia a través de tres manifestaciones principales: la fragmentación, la incomunicación y la abstención o falta de participación de la mayoría de los componentes de la sociedad civil en la búsqueda de soluciones a los grandes problemas que padecemos.

Los intereses personales por encima de los intereses nacionales, la intolerancia como conducta política, la poca atención a los graves problemas de nuestro pueblo debida, en parte, a la exclusiva concentración en la búsqueda del poder o de cuotas del mismo, son, entre otros, algunos de los comportamientos que han contribuido a acentuar la crisis nicaragüense” (Serrano Caldera, 1997, 8-9).

Para una sociedad como la uruguaya que no obstante sus heridas posdictatoriales, no padece el grado de fragmentación y polarización de la sociedad nicaragüense con un 80% en la pobreza, para la cual por lo tanto tal vez el sentido de Nación no está eventualmente tan comprometido; la de esta sociedad centroamericana es una referencia que por su dramatismo interpela fuertemente a la hora de debatir sobre un *proyecto nacional alternativo*. Para no colaborar de un modo no intencional a la *pérdida del sentido de nación*, cuando a lo que se apunta es a la recreación de su sentido con el horizonte de su plenitud, se debe lograr un difícil equilibrio entre el proyecto que se propone desde la particularidad (social, política, etc.), respecto del cual se pretende su legitimidad como *proyecto nacional*

Carácter alternativo del proyecto nacional: democratización sustantiva y procedimental.

La lucha ideológico-política es aquí en torno a la “cuestión nacional” adecuadamente discernida de los residuos de lo “nacional-populista”, tanto en la línea de los viejos populismos en crisis, como de los neopopulismos emergentes. El proyecto en cuestión debe dar pruebas de su condición de nacional y de popular, porque un proyecto sedicentemente “nacional” sin base y vocación “popular” no podrá serlo de un modo efectivo y deseable, como tampoco podrá serlo si padece la patología populista, para ello no puede ser sino *democrático*, tanto procedimental como sustantivamente.

A esta altura de la argumentación es conveniente fijar la atención en el otro adjetivo del proyecto: “*alternativo*”. Siguiendo la misma línea argumentativa podría plantearse que para en relación al señalado contexto y para un sujeto político como el que nos ocupa, *un proyecto es nacional si y sólo si es alternativo, siendo además alternativo si y sólo si es nacional*. Por supuesto que para que esta fórmula bicondicional pueda sostenerse fundadamente, para que *lo alternativo sea la verdad de lo nacional y lo nacional sea la verdad de lo alternativo*, es necesario que el proyecto sea “*nacional*” en el sentido fuerte de la palabra, en razón de lo cual podrá ser además alternativo en el sentido de portador-realizador de novedad en sentido fuerte.

La fuerza normativa de lo utópico frente a la fuerza normativa de lo fáctico.

Un “proyecto nacional alternativo” como todo proyecto alternativo no cuenta a su favor con la “*fuerza normativa de lo fáctico*”, a la que debe oponer la *fuerza normativa de lo utópico*. Esta última, al poner en evidencia lo posible en sentido estricto, es decir lo políticamente factible que resultaba invisibilizado por la renuncia a pensar lo imposible, que derivaba en la sustitución de lo posible por lo dado, puede denunciar como pseudopolítica o escamoteo ideológico del posibilismo político, la desnaturalización de la política en su comprensión de arte de hacer posible lo necesario. Al mostrar de un modo fundado lo que se puede hacer en términos de factibilidad técnica y política, se dan las condiciones de posibilidad para exigir lo que se debe hacer, en el cruce del “puede ser” con el “debe ser” que es en el que se articulan la *política* y la *ética*: “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 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” (Hinkelammert, 1984, 23).

La racionalidad reproductiva frente a la racionalidad instrumental.

Lo que aquí queda establecido, sin dejar de ser una postulación axiológica respecto de la afirmación de la vida humana, es centralmente y especialmente pertinente en lo que atañe a nuestra problemática, un *criterio de racionalidad*. Frente a la *racionalidad instrumental*, para la que la calculabilidad de los medios constituye toda la racionalidad, por lo que no hace cuestión de la discusión de los fines y para la cual ese cálculo se ejerce además fragmentariamente,

y la interlocución con los proyectos que se proponen desde las otras particularidades, a veces sólo diferentes pero muchas veces además opuestas, de manera tal que *el sentido de la nación no se pierda*, ni por desquicio polarizador y confrontativo ni por vaciamiento de legitimidad en el sentido de la *autenticidad nacional*.

la *racionalidad reproductiva*, no hace sino mostrar que la *lógica del cálculo de vidas* tras la apariencia de racionalidad, significa una profunda irracionalidad: "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" (Hayek, 1981)⁶.

En este punto se impone una discusión sobre la cuestión de la *racionalidad*. La lógica del cálculo de vidas puede parecer perfectamente racional, cuando en la asignación de los recursos escasos, las vidas que eventualmente hay que sacrificar, son aquellas de los *nuevos bárbaros*, más próximos o lejanos, sin afectar la mía propia y la de mis seres queridos en el marco de un horizonte previsible. Más aún, la asignación de recursos pretendidamente óptima por parte del *mercado*, no mejorable por la *planificación* ni por la intervención reguladora del *estado*, dado su automatismo me deja sin culpa porque en cuanto respetuoso de las instituciones (propiedad privada y contrato), así como de las normas de las "ciertas morales" que apuntan a la "mantención de las vidas", en tanto estas últimas así como no las primeras admiten excepción, justamente *la excepción aparece confirmando la regla* que es la que me permite vivir a mí y a todos quienes no estamos no-intencionalmente destinados al sacrificio. En cuanto el mecanismo dominante en la asignación de recursos extiende y profundiza la desigualdad, la precarización de la existencia, la marginalidad, la exclusión y la amenazante y amenazada condición de *sobrantes*, la creciente espiral de violencia al comenzar a afectar la vida de los incluidos, en lo que ella supone como *vida humana*, comienza a mostrar que esa *sacrificialidad* reguladora concedida por Hayek y por quienes adscriben al automatismo del mercado como el mecanismo óptimo en la asignación de recursos, deja de ser *el sacrificio de algunas vidas* para convertirse en la *amenaza cierta de sacrificio de todas las vidas* y de *la vida misma* si consideramos además la forma exponencial por la que el mercado capitalista librado a su propia lógica de ganancia y competencia, afecta a la naturaleza y especialmente a los recursos no renovables. Esto no quiere decir que el *cálculo de vidas* resultaba racional mientras las vidas sacrificadas eran algunas para que otras fueran posibles y que deja de serlo cuando la vida se torna imposible, sino que *la amenaza cierta de la vida humana en todas sus expresiones y de la vida en todas sus formas*, atendiendo a que *el final devela el principio*, no hace más que poner al desnudo la irracionalidad de esa calculabilidad, en cuanto la visión fragmentaria es discernida a la luz de la perspectiva de la *totalidad*⁷.

La alternativa a la lógica sacrificial del cálculo que se revela irracional, es la lógica no-sacrificial reproductiva que en términos institucionales significa la intervención responsable sobre el mercado para tratar de rectificar sus efectos destructivos no-intencionales y la amenaza que los mismos significan para la sobrevivencia de la humanidad.

Al haber ingresado a la consideración de las relaciones entre lo actual, lo imposible y lo posible, entre lo que puede ser y lo que debe ser, entre la política y la ética, entre la

⁶ Citado por F. Hinkelammert, 1984, p. 88.

⁷ La categoría analítica de *totalidad*, que aquí se asume como pertinente más allá de su negación por parte del *individualismo metodológico*, Hinkelammert la expresa como "implicancia" (debiendo tal vez haberla expresado como "implicación") y con ella traduce la palabra "reflejo" utilizada por Marx, en la intención de evitar la dualización mecanicista estructura-superestructura (Hinkelammert, 1981, pp. 27-28). Por su parte Helio Gallardo la traduce como "interpenetración" cuando escribe: "La expresión *totalidad* ha sido ya introducida en este trabajo mediante dos asociaciones: se ha indicado que lo real social es una *totalidad compleja*. Se la ha vinculado también con la noción de *interpenetración* de lo social. Esta última categoría permite un ingreso intuitivo a la noción de *totalidad*. En efecto, la noción de interpenetración señala que todo se relaciona con todo (interdependencia) de una forma no exterior (interpenetración). El principio supone, como se advierte, la ausencia de un *exterior* a la totalidad". (Gallardo, 1992, p. 37).

racionalidad instrumental del cálculo y la racionalidad reproductiva, relaciones que para el sujeto en consideración y su proyecto, señalan la necesidad-posibilidad del aludido "proyecto nacional alternativo", parece llegado el momento de establecer sus lineamientos.

Consideraciones en torno a la democratización de las relaciones entre la sociedad civil, el estado y el mercado" como "proyecto nacional alternativo".

El énfasis del "proyecto nacional alternativo" está puesto en su sentido *democratizador*. En el marco de la democracia uruguaya, eventualmente catalogable como "nueva democracia"⁸, el proyecto que ha sido caracterizado como *nacional, popular y alternativo*, es caracterizado también como *democrático*. Como se pone el acento en la *democratización* que es fundamentalmente proceso y movimiento, ello expresa de suyo que la *democracia realmente existente* en el Uruguay puede ser optimizada. En cuanto lo que se *puede*, determina las condiciones para lo que se *debe*, el poder ser de la optimización democrática está señalando la exigibilidad de su deber ser en términos ético-políticos.

La lógica de la democratización frente a la lógica de la consolidación democrática en términos de gobernabilidad, en el contexto de la modernización de ruptura.

Quienes piensan que ya se ha recuperado y consolidado "*la democracia*", deslegitimarán la pretensión alternativa de *democratización*, en cuanto a que todo movimiento que altere el orden democrático de tal democracia, puede ser puesto bajo sospecha de ser *antidemocrático*, sea de manera intencional, sea de modo no-intencional.

Frente a esas pretensiones, es posible argumentar que la consolidación democrática es aparente y precaria, que la democracia, aún en términos políticos no ha avanzado en términos de participación y representación, por lo que solamente un sostenido proceso democratizador, en todos los niveles (político, económico, social, cultural) y en todos los espacios (estado, mercado, sociedad civil), al extender y profundizar la democracia puede dar lugar a una consolidación democrática que se encuentre libre de precariedad. En cuanto la democracia uruguaya actual, como otras democracias de la región, proviene al igual que ellas de "Dictaduras de Seguridad Nacional", podría hoy quedar eventualmente reducida en su contenido democrático como "Democracia de Seguridad Nacional"⁹.

Para que el proyecto democratizador, como proyecto nacional alternativo sea posible, requiere un correcto diagnóstico de la situación. Nuestro estado y nuestra democracia, como otros estados y democracias de la región, se encuentran duramente afectados por la "modernización de ruptura" que plantea los desafíos de la "*representación*" ("hacer converger gobernabilidad con participación"), de la "*integración*" ("hacer

⁸ Franciso Weffort caracteriza a las "nuevas democracias" como aquellas que vienen del reciente derrumbe de una dictadura previamente a la cual la democracia no estaba consolidada; su transición implica adherencias al pasado autoritario, su desempeño tiene lugar en una época de crisis social y económica que acentúa la desigualdad social extrema y tiende a la creciente desigualdad social, derivando en formas institucionales que frente a la participación y la representación, derivan en fuerte delegación. En cuanto que a juicio de Weffort, Uruguay sería una democracia consolidada antes del golpe de 1973, no sería propiamente una "nueva democracia" (Weffort, 1993). No obstante, si se tiene en cuenta la "...larga y profunda crisis del régimen y del sistema de partidos que se extendió desde la llamada *dictadura constitucional* de Pacheco Areco (iniciada en 1968..." (de Sierra, 1994, p. 204), nos encontraríamos con que la dictadura "*stricto sensu*" no estaba antecedida por un democracia consolidada.

⁹ La caracterización de "Democracias de Seguridad Nacional" para las democracias provenientes de dictaduras articuladas bajo la doctrina de la seguridad nacional, ha sido analíticamente desarrollada por Franz Hinkelammert en su libro *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 1987.

converger eficiencia con equidad”) y de la “*identidad*” (“hacer converger individuación y universalización con un nuevo sentido de comunidad”) (García Delgado, 1994, 286), al haberse *transformado las relaciones estado-mercado-sociedad* por la “crisis de la matriz *estadocéntrica*” y la transición a la “*matriz mercadocéntrica*” (Cavarozzi, 1991).

En lo que al “*desafío de la representación*” se refiere, es interesante el diagnóstico de García Delgado para el caso argentino. A su juicio la “crisis de representación”, “no afecta al sistema democrático como tal, hacia el que se observa una inequívoca adhesión” (García Delgado, 1994, 269), aunque estima que “el riesgo que enfrenta la democracia no es tanto evitar el regreso a un nuevo régimen autoritario, como el que bajo las formas democrático-liberales aumente la desafección, la desigualdad y crezcan nuevas formas de dominación y primacía de intereses particulares sobre el bien común” (García Delgado, 1994, 277).

En la hipótesis de que el diagnóstico de García Delgado pudiera ser aplicable al Uruguay -no obstante el moderado optimismo con que al apostar a un adecuado protagonismo de las fuerzas sociales y políticas, de Sierra se refiere a nuestro país¹⁰ y da base de sentido a la idea de un “*proyecto nacional alternativo*” de acento “*democratizador*”-, el riesgo de que *la fijación en la democracia realmente existente* sea terreno fértil para el desarrollo de estructuras, relaciones y comportamientos antidemocráticos, exige la *democratización* como única posibilidad de *democracia efectiva*.

La democratización “exhaustiva” y la centralidad de lo cultural.

No pueden democratizarse *las relaciones* entre la sociedad civil, el estado y el mercado, sin democratizar al mismo tiempo a la *sociedad civil*, al *estado* y al *mercado*. En una visión afín a la del *humanismo crítico* (Hopenhayn, 1993), la perspectiva democratizadora tiene que ser *exhaustiva* porque debe abarcar no solamente los diversos planos y las diversas instituciones, sino todas las relaciones a los niveles micro de la propia sociedad civil y no debe ser solamente la perspectiva de un *orden exhaustivamente democrático*, sino que debe tratarse al mismo tiempo de un *camino exhaustivamente democrático* en “*la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*”¹¹.

Así como Ortiz en referencia a la nación sustenta la tesis “no hay nación sin cultura nacional” (Ortiz, 1997, 91), en relación a la democracia puede afirmarse *no hay democracia sin cultura democrática*. Esta tesis pone el acento en la centralidad de la *cultura*, la que en relación a un *proyecto político* como el que está en la perspectiva del presente análisis, implica la centralidad, tanto de la *cultura política* como de la *política cultural*¹².

En el marco de la globalización como producto de la profundización y extensión de la matriz mercadocéntrica, el espacio de los estados nacionales se ve amenazado-distorsionado por el crecimiento exponencial de los “*Estados Privados sin Fronteras*” o “*Estados Privados sin Ciudadanía*” (Dierckxsens, 1997). La respuesta contracultural

¹⁰ “El destino final del sistema político y el tipo de democracia que puede consolidarse - más allá de los aspectos jurídico-formales - es aún un tema abierto, cuya resolución ha de depender de cómo las fuerzas sociales y políticas decisivas logren orientar en forma durable los procesos en curso. De ello dependerá en definitiva que el Uruguay pueda acercarse sólidamente a una realidad donde la democracia plena, sin tutorías ni paréntesis más o menos implícitos, pueda ir de la mano de la retomada de un tipo de crecimiento y desarrollo que avance efectivamente hacia la igualdad fundamental entre los ciudadanos y la vigencia estable de las libertades cívicas y políticas” (de Sierra, 1994, pp. 274-275).

¹¹ Cfr. N. Lechner: “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, 1986.

¹² “Cultura política” dice acerca de un *ethos* ciudadano o político hoy adversado por un *ethos* individualista y consumista; “política cultural” refiere a proyectos y programas que pueden desarrollarse para recuperar un *ethos* ciudadano, conveniente a los nuevos parámetros de lo político.

de apuntar hacia un “Estado-mundo con ciudadanía-mundo” (Dierckxsens, 1997), debe incluir como una de sus necesarias mediaciones la recuperación y reforzamiento del *estado-nación con ciudadanía-nación*. En ese proceso, la *democratización* en cuanto extensión y profundización de la ciudadanía, no se contraponen, sino que supone su articulación con análogos procesos en los pequeños y grandes espacios, tanto en la esfera de lo público como en la esfera de lo privado. *Construir ciudadanía*, es decir *construir participación libre y responsable* de todos los (y todas las) afectados (afectadas), es el eje de un “proyecto nacional alternativo” y en consecuencia “democratizador”. Ese énfasis participativo si bien debe orientarse también en dirección al sistema de partidos, el cual puede y debe resultar fortalecido como una de las condiciones de vida democrática; debe orientarse también a todos los espacios de la vida: familiar, barrial, local, laboral, social, en que la participación pueda crecer en detrimento de la internalización de relaciones tradicionales jerárquicas o de autoridad, asumidas como “naturales”. Para que esa *construcción de participación* como *construcción de nueva ciudadanía* sea posible, es necesario que los participantes tengan la percepción de que esa participación tiene presencia a la hora de las resoluciones. Cuando se percibe que el ámbito participativo funciona solamente como un espacio para ejercer la dialéctica discursiva, pero no tiene incidencia en la esfera de la toma de decisiones ubicada en otro lugar, rápidamente se produce el repliegue de la participación, el descreimiento en la representación, el ensimismamiento en la esfera de lo privado y el reforzamiento del perfil delegativo característico del funcionamiento “democrático” de las “nuevas democracias”. Para que la democracia representativa lo sea efectivamente y no de modo meramente nominal, debe asegurar condiciones de participación con la mayor extensión y la mayor profundidad posible, para lo cual no alcanza con espacios de conversación con las garantías de que nadie será reprimido por sus dichos, sino que es fundamental contar con la certeza de que el esfuerzo participativo tendrá proyección performativa¹³.

Las condiciones no negociables de la “exhaustividad” democrática: la satisfacción de las necesidades básicas.

A su vez, para que todos (y todas) estén en posibilidad de participar democráticamente, se hace necesario que el sistema asegure condiciones democráticas de vida, sin las cuales la participación se torna imposible. En esa dirección, el deber fundamental de todo sistema democrático representativo legítimamente tal, es el que puede identificarse como “*deber de homogeneización*” (Garzón Valdés, 1993, 52), entendiendo que “Una *sociedad es homogénea* cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados a la satisfacción de sus necesidades básicas” (Garzón Valdés, 1993, 45) y que “*Bienes básicos* son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es

¹³ En este sentido señala Serrano Caldera: “Si se dijese que la democracia, en la práctica, es un régimen para beneficio de las minorías que se ejerce a nombre de las mayorías, estoy seguro de que no pocos interesados compartirían esta afirmación, aparentemente atrevida y audaz.

No obstante, la formulación anterior no es fruto de una especulación teórica, sino de una observación de la realidad. La práctica de la democracia está indicando a todos los que quieran ver, que se ha producido una separación entre la minoría gobernante y la mayoría gobernada, entre los representantes y los supuestamente representados y que el destino de un país se encuentra en manos de un número significativamente reducido de dirigentes políticos. El vértice, absolutamente minoritario, decide por el resto de la pirámide. La conducta del cuerpo social, dirigido por una cúpula cada vez más reducida, (no importa el número de partidos políticos), es de confrontación o de indiferencia, no de participación, que es lo que en realidad constituye la esencia del ser y quehacer de la democracia”. (Serrano Caldera, 1998, 1).

decir, también para la actuación del individuo como agente moral” (Garzón Valdés, 1993, 46). En cuanto al criterio para la determinación de cuáles son los *bienes básicos* mediante cuya disposición es posible satisfacer las *necesidades básicas*, que nos ponen en presencia de una *sociedad homogénea* (en el sentido indicado) y en consecuencia, a cada uno de los individuos que la constituyen (en principio) en condiciones de actuar como *agentes morales* y por tanto como *agentes sociales y políticos*, concuerdo con Garzón Valdés que más que el del *consenso* (sea *fáctico* o *hipotético*), es pertinente el de las *necesidades básicas* por ser la condición de posibilidad fundamental sin cuyo cumplimiento es a todas luces imposibles participar en el establecimiento de algún *consenso* respecto del cual puedan tenerse pretensiones de legitimidad: “*N* es una necesidad básica para *x* si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema socio-cultural *s* en el que vive *x* y en vista de las características personales *P* de *x*, la no satisfacción de *N* le impide a *x* la realización de algún fin no contingente -es decir que no requiere justificación ulterior- y, con ello, la prosecución de todo plan de vida”¹⁴.

El criterio de la *satisfacción de las necesidades básicas*, que recogemos tanto de líneas de pensamiento de sesgo comunitarista como es el caso de Hinkelammert¹⁵, como de orientaciones abiertamente liberales como acontece con Garzón Valdés, se impone más allá de esos acentos divergentes y de las dificultades teóricas de su conciliación, porque al factibilizar la vida de todos y cada uno en su *individualidad* es un *criterio* al mismo tiempo *universal*.

Es el criterio propio de la *racionalidad reproductiva* que ya habíamos analizado como *metacriterio* racional para la *racionalidad instrumental*. Esto quiere decir que la racionalidad reproductiva no excluye a la racionalidad instrumental, sino que fundamentalmente proporciona un criterio posibilitado por la perspectiva de la *totalidad*, para que las relaciones instrumentales no sean destructivas. Esa orientación no es una libre opción de valor en relación a un deber ser, sino simplemente el señalamiento de que para que los proyectos de vida puedan ser posibles, es necesario que la vida humana sea posible. La disposición de valores de uso para la satisfacción de las necesidades básicas es la condición material de esa satisfacción y la *lógica del mercado capitalista globalizado bajo hegemonía neoliberal*, como ya se ha señalado, compromete los proyectos de vida al comprometer la posibilidad de la vida en todas sus formas y, especialmente en aquellas que hace que la vida de lo seres humanos puede ser calificada propiamente como *vida humana*.

La sociedad civil como “lugar” de la democratización: su relación con el estado.

Si el *mercado* es el espacio que define y en el que se define centralmente la racionalidad instrumental, si el *estado*, ya sea el *estado-nación* o el *estado-mundo*, es el espacio institucional real o virtual que puede articular mecanismos para neutralizar sus efectos destructivos, la *sociedad civil* se presenta como el lugar fundamental de procesos de *democratización* tanto a su interior como en la transformación de sus relaciones con el estado y con el mercado y, en consecuencia, en la transformación de las relaciones entre el estado y el mercado.

¹⁴ Ruth Zimmerling (1990) *Necesidades básicas y relativismo moral*, *Doxa*, vol 7, Alicante, p. 20. Citado por Garzón Valdés (1993), p. 48.

¹⁵ Franz Hinkelammert (1995) *Ética de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica. Cuando adscribimos a Hinkelammert a una perspectiva “comunitarista”, no lo hacemos en el marco del debate centralmente liberal y anglosajón liberales-comunitaristas, sino en el sentido radical cristiano de “vida corpórea en comunidad”.

Por cuanto la “matriz estadocéntrica” ha entrado en crisis por la imposición de la “matriz mercadocéntrica”, la resolución de la crisis de esta última no puede esperarse de sus propias contradicciones, en tanto una previsible crisis capitalista librada a su propia lógica solamente podrá desembocar en un capitalismo renovado o en una crisis del capitalismo que podría significar el colapso de las condiciones fundamentales para la reproducción de la vida. Se impone un nuevo protagonismo, el de la *sociedad civil* como eje articulador de una *nueva “matriz sociocéntrica”*, que sea capaz de resignificar al *estado* para poder resignificar al *mercado* y poner las instituciones al servicio del desarrollo de la vida humana.

Esto quiere decir que así como la absolutización de la “matriz estadocéntrica” derivó en sus formas más críticas en “totalitarismos de estado”, así como la absolutización de la “matriz mercadocéntrica” por ser el mercado globalizante y nihilizador de los estados-naciones, parece instalar a escala planetaria un “totalitarismo de mercado” cuya fuerza parece crecer en la misma medida en que decrece la de los estados; una nueva “matriz sociocéntrica” como alternativa posible, debe evitar una vocación totalizante, que no haría más que reforzar por su invisibilización este totalitarismo hoy vigente. Como señala Hinkelammert, “no se necesita buscar de nuevo otra sociedad perfecta en cuyo nombre se totalice la sociedad. De lo que se trata es de renunciar a la imposición de sociedades perfectas. Dejar de pretender abolir el Estado o el mercado, y reconocer que la concepción de las sociedades perfectas como principio de la política, destruye a la sociedad misma” (Hinkelammert, 1995, 106).

El descreimiento en el estado y en la política, efecto de condiciones tanto mundiales, como regionales y propias del país, ha redundado en un crecimiento en profundidad, diversidad, capacidad de organización y de gestión de la *sociedad civil*. De una larga inmadurez, favorecida por expresiones de paternalistas del estado allí donde y cuando las mismas tuvieron lugar, ya en la forma del estado populista, ya en la forma del estado de bienestar, ya en formas híbridas; la creciente ausencia social del estado o el modo diferenciado y focalizado de su presencia, precedida por una década de estado fundamentalmente represor; se ha pasado a un repentino crecimiento de la sociedad civil, que por su misma aceleración puede no implicar la madurez y caer en una totalización, que puede o bien resultar inmediatamente desquiciada por su imposibilidad o bien resultar funcional a la potenciación de la reproducción de la matriz dominante. En la medida en que el *reforzamiento de la sociedad civil*¹⁶ en los planos señalados, continúe al margen del *estado* y de la institucionalidad política que corresponde a la articulación en y con el mismo, a la negación del estado determinada por los procesos transnacionales y transversales de la globalización capitalista bajo hegemonía neoliberal, puede sumarse, aún cuando no-intencionalmente, un vaciamiento desde adentro en lo que a contenido social se refiere, por una sociedad civil que al haber sido triplemente negada por el estado (por paternalismo, por represión y por ausentismo), ha encontrado objetivamente su espacio de crecimiento al margen del mismo, por lo que también objetivamente puede llegar a renegar de él y de la

¹⁶ Los sentidos que aquí se asumen de la expresión *reforzamiento de la sociedad civil*, son los que dicen acerca de la posibilidad de “aumentar y diversificar las capacidades de asociarse voluntariamente al interior de la sociedad”, de un “proceso general de democratización”, de la promoción de formas de organización productiva anti-capitalista como “cuña” de transformación social, de robustecimiento de organizaciones populares distintas a los partidos políticos, de “robustecimiento de los procesos de descentralización política y administrativa” y de “las instancias regionales y locales de decisión, control y participación”, de una “capacidad de resistencia social frente a los procesos o intentos de penetración e intervención estatal” que signifiquen paternalismo o autoritarismo. (Flisfisch, 1987).

El *reforzamiento de la sociedad civil* no debe leerse como el *debilitamiento de la sociedad política*, sino como la resignificación de la misma desde aquella, como forma de resignificar *la política* y las relaciones con el *estado* y con el *mercado*.

mediación política, que declina en la estimación social en el mismo grado en que lo hace el estado.

Dicho brevemente: cuando se absolutiza la emergencia de la sociedad civil, que implica de suyo una emergencia democratizadora que se caracteriza por una acentuación de las especificidades y las diferencias, se corre el riesgo de aportar al socavamiento del estado desde adentro, en el marco de las condiciones en que el mismo resulta negado desde fuera. De modo no intencional la misma sociedad civil puede tornarse corresponsable del afianzamiento de la matriz que la ha determinado objetivamente en su emergencia, que la ha fragmentado en la reivindicación de las diferencias y en la defensa de los intereses específicos y que la ha llevado a cubrir de instancias inconexas de expresión y participación democrática, el determinismo sistémico y homogeneizante del más radical totalitarismo históricamente dado.

Para que la emergencia de la sociedad civil como espacio de democratización, no opere como espacio de legitimación del totalitarismo del mercado, es necesario que en lugar de su tangencialidad respecto del estado, trabaje en torno a su reconfiguración y a la rearticulación de sus relaciones con el mismo¹⁷, en defensa de intereses que al ser los de la sociedad en su conjunto impliquen una democratización de los macroespacios nacionales, como única posibilidad para que la globalización no sea totalitaria, sino discernida por la participación responsable de todos los afectados, en instancias eslabonadas sin las cuales el salto de lo particular a lo global, sería un salto mortal.

Como anota acertadamente Hinkelammert: "...el problema del Estado resulta ser un problema de la totalidad de la sociedad, en la cual se interrelacionan e interpenetran la sociedad civil, el mercado y el Estado. Ninguno de esos polos puede existir sin el otro, e incluso la posibilidad de la vida humana y de la misma racionalidad económica es un producto de las tres y de su relación, de tal modo que exista una síntesis en vez de la negación de un polo en nombre del otro. Solamente en esta perspectiva será posible enfocar los problemas pendientes del desarrollo. Se trata de problemas que en la actualidad ya ni siquiera pueden ser solucionados por los Estados dentro de sus marcos de dominación política, sino que implican la creación de nuevos órdenes mundiales -nuevo orden mundial económico, financiero, de mercados, ecológico- sin los cuales una política de desarrollo racional ya no es posible". (Hinkelammert, 1995, 109).

Democracia y democratización en el marco de las integraciones y la globalización.

Las *integraciones sub-regionales o regionales*, que tienen hoy presencia extendida en las

¹⁷ "El Estado, en sus funciones positivas, es la instancia de poder que puede universalizar la actuación de las organizaciones populares. Si esa universalización no ocurre, la resistencia resulta tan fragmentaria como lo es la actuación humana dentro de los mercados. En ese caso, ella reproduce los efectos destructores del mercado sin poder corregirlos.

El Estado es, pues, la instancia de universalización de la resistencia frente a las distorsiones que el mercado produce en las relaciones humanas y en la naturaleza. El no tiene por qué intervenir en los mercados si ellos no producen distorsiones. Por ende, la teoría de las funciones del Estado tiene que partir del conocimiento de las distorsiones que el mercado produce.

Las funciones del Estado aparecen en dos líneas, esto es, como función de promoción de la sociedad civil y como función de planificación de la economía.

En su función de promoción de la sociedad civil, el Estado tiene que hacer posible el desarrollo de ésta y abrirle posibilidades. Al respecto, se trata primero de asegurar legalmente la existencia de las organizaciones populares y el ejercicio de su resistencia. Pero se trata así mismo de asegurar su capacidad económica de existencia". (Hinkelammert, 1995, 108).

agendas de los gobiernos de los estados nacionales en todo el planeta, aunque pudieran superficialmente ser consideradas como alternativas a la globalización, son en general y muy especialmente para los países dependientes, determinadas sistémicamente por la globalización y funcionales a ella. Para América Latina, resulta paradójico que frente a la idea bolivariana de la "integración en la libertad"¹⁸ que recorre el imaginario histórico de nuestros países desde las guerras de independencia, se llegue hoy a una *integración por determinismo*, en la que más que la solidaridad, el sentido de la unidad de la región y la vocación por la forja de un destino común; cuentan el cálculo egoísta por necesidad de sobrevivencia o de las ventajas comparativas particulares posibles, así como la intención de hegemonía en aquellos casos en que puede ser sostenida con algún fundamento. Para nuestros países en conjunto los procesos de integración sub-regional y regional, parecieran ser el único camino transitable para no devenir definitivamente *utópicos y ucrónicos*¹⁹ en el marco del determinismo potenciado del mercado bajo hegemonía neoliberal. Más dramática se torna la perspectiva de la integración inevitable, cuando la *integración entre los países* en el grado y en la forma en que ella tiene lugar, parece ir acompañada de una *desintegración al interior de los países*²⁰, por lo cual se corre el riesgo cierto de percibir como *utópicas y ucrónicas* a las crecientes mayorías precarizadas o excluidas en cada sociedad, por lo que o no hay *proyecto nacional y democrático* auténtico, porque ni la *nación* ni la *democracia* como ideas-valores orientadores, ni la democratización como realización de un proyecto nacional, admiten la exclusión de los no excluyentes.

En el marco de procesos de integración, sistémicamente determinados por el proceso de globalización, en la medida en que las "democracias" que se integran, sean "Democracias de Seguridad Nacional", pueden reforzarse las tendencias de consolidación de autoritarismo en los procesos afines a la lógica de consolidación democrática en términos de gobernabilidad democrática y no a la de democratización exhaustiva, por el desarrollo de la figura de *Democracias de Seguridad Regional*, sobredeterminante a escala regional de las estructuras autoritarias a escala nacional. En la medida en que la misma lógica de la consolidación democrática, donde los límites para la democratización están

¹⁸ Esta tesis ha sido particularmente desarrollada por Leopoldo Zea en su libro *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978.

¹⁹ Expresa Serrano Caldera que hasta hoy "los centros de poder han sabido que su destino estaba ligado, aunque contradictoriamente, al de los países periféricos. (...) A su vez la periferia -término geográfico para designar el fenómeno sociológico y político del empobrecimiento y la explotación- sabía y sabe, de su dependencia económica y política, de la necesidad de los préstamos, del subdesarrollo, de su debilidad institucional, de su imposible deuda externa, entre otros males adquiridos y devenidos endémicos (y pandémicos).

Esta situación complementaria y de dependencia recíproca ha cambiado. Los países pobres siguen necesitando de los ricos, pero éstos no necesitan más de aquellos, o necesitan cada vez menos de ellos. La época del intercambio desigual y de la desequilibrada división internacional del trabajo, lo mismo que el tradicional orden internacional, están en crisis. En su lugar ha surgido la globalización que parte de la virtual disolución o, en el mejor de los casos, de la devaluación sensible del Estado-Nación y de la identidad de los países marginales. La conciencia de pertenencia a un mundo común se ha disipado y los países dependientes nos encontramos ante el mundo dominante fuera de lugar y de tiempo. Somos considerados ante esta situación utópicos y ucrónicos". (Serrano Caldera, 1997, 11-12).

²⁰ Escribe Lechner: "Sea cual fuere la estrategia, el proceso de modernización acentúa la fragmentación social. Su cara más visible es una nueva marginalidad, llámese *pobreza extrema* o *sector informal*, que ya no puede ser interpretada como en los años sesenta mediante un dualismo de sociedad moderna y sociedad tradicional. Este sector social se encuentra a la vez dentro del sistema capitalista y excluido. La sociedad latinoamericana deviene una *sociedad de dos tercios*, en la que un tercio de la población es superfluo y vive de desechos. El problema reside no sólo en la falta de recursos para la asistencia pública. La cuestión de fondo reside en la disgregación de la vida social, esta parece ser el fenómeno decisivo y directamente vinculado al proceso de modernización a escala mundial. De hecho, la creciente integración transnacional del mundo provoca simultáneamente una desintegración nacional". (Lechner, 1992).

acotados por la *governabilidad*, es funcional a las necesidades de la globalización, puede registrarse la figura de las *Democracias de Seguridad Global* como horizonte planetario para democracias restringidas, cuya nominalidad democrática se habrá alejado en forma exponencial del pueblo como lugar de la soberanía²¹.

El carácter alternativo del proyecto nacional "exhaustivamente" democrático.

Por ello, un *proyecto nacional* es necesariamente *alternativo*. Recrear la *nación* como condición trascendental para reformular el *estado-nación*, es al mismo tiempo la condición para que la *sociedad civil* sin renegar de la *exhaustividad democrática* lograda en términos de *pluralidad* y *participación* logre articular sus énfasis en las *diferencias* y las *reivindicaciones específicas* y legítimas de los diversos sectores y actores que la constituyen, en una *articulación nacional*²² que al superar la discrecionalidad del *estado*, lo debilita como aparato de poder al servicio de intereses minoritarios de cúpula o transnacionales y lo fortalece como espacio de poder al servicio de intereses comunes a los distintos sectores de la sociedad, consensualmente establecidos. En este proceso de transformación la cuestión política del *ejercicio del poder*, central a la perspectiva propia de los actores políticos, sin perderse, se ve inevitablemente resignificada por la cuestión social y, en consecuencia, ético-política del *carácter del poder* que se torna junto a lo procedimental, condición fundamental de legitimidad de aquél ejercicio.

En esta *resignificación del estado desde la sociedad civil*, ésta última que se ha democratizado como efecto no intencional del paternalismo-represión-ausentismo del estado y por su propio protagonismo, lo democratiza ahora intencionalmente y lo relegitima como ámbito de participación ciudadana, por lo que ella misma sin dejar de ser *sociedad civil*, se reconstituye también como *sociedad política*.

²¹ Escribe Ana María Ezcurra: "...desde mediados del decenio de los ochenta el capitalismo central impele de forma deliberada la expansión internacional de un *proyecto de sociedad*. Este no se limita al ámbito económico y, por eso, tiende a ser *integral*. En buena medida, ese impulso (y dicha integralidad) es resultado de la *política exterior estadounidense*. Ciertamente, ya en la segunda administración Reagan la agenda neoliberal se articuló con ciertos temas neoconservadores, lo que dio lugar a un conjunto original, a una nueva síntesis.

La gran novedad fue el ensamble del ideario neoliberal con los valores *democráticos*, típicamente neoconservadores -mientras que en el neoliberalismo ocuparon siempre un lugar claramente subordinado-. Otra nota distintiva fue la *voluntad internacionalista* -también de estirpe neoconservadora- que acompañó a esa nueva visión *desde sus orígenes*. Por eso, en la era Reagan, se lanzó la denominada "*democratización global*", si como posterioridad fue retomada (y ajustada a la post-guerra fría) por la gestión Bush y, luego, por la administración Clinton (ahora con el nombre de "*alianza global para la democracia*"). Es decir, se configuró un consenso bipartidario sólido moldeado por el Partido Republicano, que los demócratas continuaron sin mayores variaciones" (Ezcurra, 1997).

²² La articulación de lo "específico" en lo "nacional", a nivel de una sociedad determinada, o de lo "particular en lo universal" (pues también lo "nacional" puede jugar como específico a nivel mundial), puede tal vez salvarse de una subsumción homogeneizante (no en el sentido de *homogeneización* planteado por Garzón Valdés, sino en el más habitual de eliminación de las diferencias) y al mismo tiempo superar el *relativismo* como negación del *universalismo* (y eventualmente hacer de la relación entre *lo universal* y *lo particular* un pseudoproblema), si como propone Fernet Betancourt, toda *particularidad* es puesta en diálogo con las otras *particularidades*, bajo la figura de la *respectividad*, de manera tal que en vez de tratarse de articular la especificidad entendida como particularidad en una presunta universalidad, se tratará de articular una universalidad más comprensiva desde el diálogo y el reconocimiento de la *respectividad* entre la universalidad específica y las otras universalidades. (Fernet Betancourt, 1994).

El criterio planteado por Fernet Betancourt, en el contexto de la globalización en lo que la misma parece significar de uniformización, negación de las diferencias; articulado con la distinción planteada por Renato Ortiz entre *globalización* para referirse al plano estrictamente económico y su racionalidad instrumental y *mundialización* para designar al nivel simbólico-cultural, permite anticipar un *escenario diferencial de modernidad*, en lugar de la temida uniformidad.

Construcción de ciudadanía y control democrático del mercado a través del estado.

La recuperación resignificada de la instancia de la *ciudadanía-nación* como articulación aglutinante de diversas y específicas *microciudadanías* que han podido recrear su tradición y relanzarse en un proyecto de futuro tras un *interés común*, afirmando su presente, al recuperar al *estado* para ponerlo al servicio de los intereses comunes de la sociedad de un modo no paternalista, se coloca en condiciones de discernir intra-fronteras del *estado-nación* sus relaciones con el *mercado* y diligenciar procedimientos de control que apunten a neutralizar el sometimiento a la lógica ciega de su funcionamiento, que es la negación misma del más mínimo sentido democrático.

Construir la *ciudadanía-nación*, es un eslabón para contruir la *ciudadanía región*, contribución posible y deseable de las *naciones* de la *región* a la construcción de la *ciudadanía mundo*, como horizonte de articulación horizontal participativa con condiciones para negociar con los *estados privados sin fronteras* y someter el *criterio de la ganancia* del capital que potencia la *competencia* legitimada como *libertad*, por el *criterio de la satisfacción de las necesidades de todos sin exclusión*, que a la competencia contrapone la *solidaridad*²³ y discierne la libertad a la luz de la *igualdad*.

Queda claro que la construcción de ciudadanía en los distintos niveles, aún cuando tiene lugar en el contexto de modernización de ruptura que es el que genera sus condiciones de posibilidad, tal como las mismas tienen lugar efectivamente, no expresa sin embargo necesariamente un mero efecto funcional a la lógica de la globalización capitalista. Las formas de ciudadanía, en cuanto queden capturadas dentro de los límites de la consolidación democrática acotada por el criterio de la gobernabilidad, serán, por su extensión limitada y por su sesgo delegativo, seguramente funcionales a esa lógica.

En cuanto la lógica de democratización abierta no intencionalmente en los microespacios por la propia lógica de la globalización, sin dejar de hacer lugar a las reivindicaciones específicas, logre superar su reactividad fragmentaria en una *activación participativa con sentido de unidad* revitalizando al estado desde sus raíces sociales, entonces se habrá comenzado a desarrollar un sentido alternativo de la ciudadanía.

Los procesos de integración regionales que constituyen un desafío inmediato para todos los países y especialmente para el nuestro como pequeño país en relación a su dos grandes "socios", sobredeterminan la construcción de ciudadanía, tendiendo a reforzarla en los hechos en la perspectiva de ese *ethos* delegativo, que favorece una integración a nivel de cúpulas en el nivel económico y de carácter centralmente comercial, que bajo la denominación de "mercado común" no pasa de la definición de zonas de libre comercio o de uniones aduaneras en el mejor de los casos.

Más que por una *participación democrática* en la figura de la *ciudadanía nación*,

²³ Con diferente fundamentación, aunque convergente sentido, Hinkelammert y Serrano Caldera plantean la *ética de la solidaridad* como condición de alternativa para la humanidad:

"La solidaridad es necesaria, pero ella no es inevitable. (...)

Lo que transforma la solidaridad en algo necesario, que no por eso es inevitable, es la posibilidad del suicidio, sea individual o colectivo.

Por eso la solidaridad responde al deber de una necesidad. Hay que hacer lo que es necesario". (Hinkelammert, 1996, 260).

"La crisis de nuestro tiempo reclama una nueva ética que yo me he permitido llamar, ética de la solidaridad, para reclamar, en primer lugar, el compromiso disuelto de un destino común entre los pueblos del mundo, de una historia planetaria y una conciencia universal, lo mismo que la solidaridad entre el ser humano y el medio ambiente, entre la naturaleza y la historia, entre la biología y la conciencia. Y, fundamentalmente, para reivindicar la justicia de ese compromiso, sustentado sobre valores y conductas, compatibles con la dignidad esencial de la persona". (Serrano Caldera, 1997, 12).

promovida desde los gobiernos y convocada para resolver los desafíos de la integración regional, la *ciudadanía* aparece como recurso de legitimación de las decisiones de cúpula, pero la consolidación democrática apuesta más al compromiso de los gobiernos y de sus respectivos aparatos de fuerza, respecto al mantenimiento de la vigencia de la institucionalidad democrática en la región, que a la profundización, extensión y articulación de un tejido social altamente participativo. Seguridad para la democracia como preferible a la democratización como fundamento del orden democrático. En tal sentido, democracias que son más o menos limitadas o recortadas y que se sobredeterminan en un proceso de integración regional el que a su vez se ve sobredeterminado por un determinismo sistémico global, solamente parecen construir una ciudadanía limitada o recortada.

Capitalizar el *ethos* participativo de la emergente sociedad civil, apuntando a la articulación de las diferencias de sus expresiones y movimientos en un proyecto nacional que no adirse su exhaustividad democrática, sino que la redimensione en el gran espacio de lo político, es el desafío que la misma tiene por delante para construir una ciudadanía alternativa que deje de ser lugar de *legitimación* para transformarse en espacio de *legitimidad*. La *ciudadanía nación*, configurada en un proceso si duda trabajoso, al ponerse en relación con articulaciones similares en los otros estados que se encuentran comprometidos en la *integración*, aporta a la construcción de la *ciudadanía región*, que es a su vez eslabón necesario para la *ciudadanía mundo*, como fuente de alternativas posibles y legítimas ante la modalidad de globalización-integración imperante desde el protagonismo hoy fuera de todo control ciudadano de los *estados privados sin fronteras*.

Solamente en una perspectiva nacional participativa desde la sociedad civil, que sin pretensiones de protagonismo, sepa abrirse a una adecuada articulación en lo regional y en lo global, se puede articular un proyecto nacional realmente alternativo y en tal sentido aspirar a democratizar, de manera sostenida y sostenible las relaciones con el estado y con el mercado, desde que la democratización en el horizonte nacional, no puede ser ajena a la vigencia de procesos de la misma índole en la región y en el mundo. Obviamente la perspectiva de la seguridad para la democracia será entonces discernida desde la perspectiva fundante de *democratización para la democracia*.

BIBLIOGRAFÍA.

- Calderón, F., Hopenhayn, M., Ottone, E. (1996) *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Cavarozzi, Marcelo, (1991). *Más allá de las transiciones a la democracia*. Revista Paraguaya de Sociología, 80, Asunción del Paraguay, 131-154.
- de Sierra, Gerónimo, (1994). "Sobre los problemas de (in)governabilidad en el Uruguay neoliberal de la posdictadura". En *id.* (Compilador) *Democracia emergente en América del Sur*, UNAM, México, 207-228.
- Dierckxsens, Wim, (1997). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. DEI, Segunda edición ampliada, San José de Costa Rica.
- Ezcurra, Ana María, (1997). *Globalización, neoliberalismo y sociedad civil. Algunos desafíos para los movimientos sociales y populares latinoamericanos*. Revista PASOS, No. 71, San José de Costa Rica, 17-30.
- Flisfisch, A., Lechner, N., Moulian, T., (1986). *Problemas de la democracia y de la política democrática en América Latina*, CLAEH, Materiales para el debate contemporáneo, 9, Montevideo.

- Flisfisch, Angel, (1987). *Notas acerca de la idea del reforzamiento de la sociedad civil*, CLAEH, Materiales para el debate contemporáneo, 12, Montevideo.
- Fornet Betancourt, Raúl, (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. DEI, San José de Costa Rica.
- Gallardo, Helio, (1992). *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina*. Revista PASOS, Número especial/ 3, San José de Costa Rica, 27-42.
- Gallardo, Helio, (1996). *Democratización y democracia en América Latina*. Revista PASOS, 68, San José de Costa Rica, 10-19.
- García Delgado, Daniel, (1994). "Problemas y desafíos de la modernización de ruptura". En *id. Estado y Sociedad: la nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires, 247-286.
- Garzón Valdés, Ernesto, (1993). "El problema ético de las minorías étnicas". En León Olivé (Compilador) *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 31-57.
- Hinkelammert, Franz, (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1984). *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1987). *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1996). *Determinismo, Caos, Sujeto. El mapa del emperador*, DEI, San José de Costa Rica.
- Holloway, John, (1992). *La reforma del Estado: capital global y Estado nacional*. Perfiles Latinoamericanos, México, 7-31.
- 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
- Lechner, Norbert, (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Siglo XXI, México.
- Lechner, Norbert, (1992). *La búsqueda de la comunidad perdida. Los retos de la democracia en América Latina*. Sociológica, Año 7, No. 19, UAM, México, 11-28.
- Ortiz, Renato, (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Ortiz, Renato, (1997). *Notas sobre la mundialización y la cuestión nacional*. Nueva Sociedad, 149, Caracas, 88-99.
- Serrano Caldera, Alejandro, (1997). *En busca de la nación*. Centro de Educación para la Democracia/ OEA, Managua.
- Serrano Caldera, Alejandro, (1998). *Los dilemas de la democracia*. (Inédito), Managua.
- Weffort, Francisco, (1993). *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica.
- Zea, Leopoldo, (1978). *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.

Para comenzar: dos hipótesis y una tesis.

La presente exposición se articula a partir de dos hipótesis que intenta defender y desarrollar argumentativamente. A saber:

1º) La globalización en curso afecta centralmente las condiciones de posibilidad necesarias a la vigencia y reproducción de formas de vida efectivamente democráticas.

2º) Dicha puesta en cuestión de la vigencia y reproducción de tales formas de vida efectivamente democráticas por los procesos de globalización, implica a su vez la puesta en cuestión de las condiciones que hacen a la posibilidad de estos últimos, tornándolos tendencialmente imposibles.

El desarrollo analítico de esas dos hipótesis y muy especialmente de su conjunción, permite anticipar desde los escenarios actuales, posibles escenarios futuros altamente preocupantes.

Esa tendencialidad hacia escenarios previsibles de profundización de la imposibilidad, se ve especialmente agravada por la creciente hegemonía de la determinación sistémica de formas de gerenciamiento o gobernabilidad que, identificadas y legitimadas como democráticas, desplazan a las formas de vida efectivamente democráticas, tendiendo a sustituirlas en función del peso de la normatividad de lo fáctico, por la que lo que se impone como lo que debe ser en tanto evidencia que puede ser. La gobernabilidad o gerenciamiento democrático inducido por el determinismo sistémico de la globalización en su modalidad dominante sobredetermina la afectación de las condiciones de posibilidad de formas de vida efectivamente democráticas, porque al considerar la democracia como algo fácticamente dado que es además inducido por la propia globalización, presenta una correlación positiva entre globalización y democracia escamoteadora y profundizadora de la correlación negativa de fondo que aquí se quiere enfatizar.

Se imponen en consecuencia un discernimiento de la globalización y un discernimiento de la democracia como condiciones indispensables para el correspondiente a las relaciones efectivas y posibles entre globalización y democracia.

* Texto de la conferencia ofrecida en el Encuentro "Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia", organizado por el Departamento de Filosofía de la Práctica y el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 28 de setiembre al 1º de octubre de 1999. Publicado en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia* (Alvaro Rico y Yamandú Acosta, compiladores), Nordan-FHCE, Montevideo, 2000, pp. 215-233.

Finalmente se sustenta la *tesis* de la democratización en términos de radicalidad democrática como única alternativa constituida por una articulación de alternativas, en relación a cuyo despliegue es posible pensar en escenarios alternativos más optimistas.

Frente al camino tendencialmente dominante de la consolidación democrática inducida por la globalización sesgada en el sentido totalizante del globalismo, a cuya totalización se pliega funcionalmente articulando la gobernabilidad que impide su discernimiento o apertura; el camino alternativo de la democratización en términos de radicalidad democrática del cual la realidad exhibe una pluralidad de señales, procede a la apertura de la tendencia totalizante de la globalización hegemonizada por el globalismo y sus efectos destructivos no intencionales, generando condiciones para un cambio de sentido de la globalización por el que su irreversibilidad pueda ser liberada de su tendencial destructividad que la revela como imposible.

La reorientación tiene lugar desde referentes alternativos de la misma facticidad mediante procesos de democratización sustantiva y procedimental que sin descuidar el nivel estrictamente político se profundizan en el sentido de lo cultural a su vez profundizado desde su anclaje en las formas productivas y reproductivas sin soslayar las formas simbólicas y comunicativas.

Desde estos nuevos referentes se hace relación con su correspondiente horizonte de imposibilidad alternativo resultante de la articulación de los plurales horizontes de las diferencias no excluyentes, la dimensión de lo posible se ensancha de modo resignificado desde que el modo de vida democrático sin dejar de ser finalidad pasa a ser fundamentalmente el camino por el que las amenazas de la globalización pueden desdramatizarse como desafíos y éstos ser enfrentados creativamente como nuevas condiciones de posibilidad y oportunidades para la extensión y profundización de ese modo de vida democrático, a través de una recuperación reconfigurada y reconfiguradora del tiempo en lo que hace especialmente a un nuevo sentido de futuro y también del espacio en las nuevas dimensiones de lo local, lo nacional, lo regional, lo global, así como sus articulaciones efectivas y posibles.

Para ello los nuevos referentes alternativos al determinismo sistémico que, en última instancia son los sujetos negados por el mismo se ven en la necesidad de reconfigurar la relación entre las instituciones vigentes, así como de crear nuevas instituciones como mediación imprescindible para su afirmación reproductiva que en lugar de proyectarse como reproducción del sistema totalizado tendencialmente destructivo, lo haga como reproducción de la totalidad más allá de dicha totalización al configurar una racionalidad rigurosamente reproductiva, la única que se relaciona responsablemente con el futuro y, por ende, por la mediación de la recuperación crítico-constructiva del mundo del sentido recupera creativamente *el sentido del mundo*¹.

Algunas aproximaciones a la globalización.

En una primera aproximación, entender cabalmente qué es la *globalización* supone, como propone Ulrich Beck (Beck, 1998: 27-32) distinguirla de la *globalidad* y el *globalismo* con los que en tanto tiene estrecha relación, tiende a ser asimilada y por tanto desconocida en su específico significado.

¹ En lo referente a la cuestión del sentido; el pasaje por el *mundo del sentido* es mediación en relación al interés fundamental por el *sentido del mundo*. Este énfasis es especialmente deudor del pensamiento de Arturo Andrés Roig: "Roig sostiene que habría que invertir la fórmula: lo que interesa no es "el mundo del sentido" sino "el sentido del mundo". (Pérez Zavala, 1998: 162).

Por *globalidad* se entiende la situación de vivir en una *sociedad mundial*, entendiendo por tal "la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta" (Beck, 1998: 28). *Globalidad* significa también que "la tesis de los espacios cerrados es ficticia" por lo que "no hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás" (Beck, 1998: 28).

La *globalización* es la *globalidad* de la *segunda modernidad* (Beck, 1998: 29), en la que los Estados nacionales soberanos al imbricarse de manera múltiple con actores transnacionales diversos ven desdibujada su soberanía y en la que las distintas lógicas que la constituyen (ecológica, cultural, económica, política y social), lejos de poder reducirse y explicarse unas por otras, deben ser entendidas tanto en sí mismas como en su interrelación. La acentuación de la pluridimensionalidad de la *globalización* es la condición para dar sentido a la política y discernir críticamente la totalización economicista de la *globalización* por parte de la ideología del *globalismo*. Por otra parte, enfatiza Beck, "...*globalización* significa también: *ausencia de Estado mundial*; más concretamente: *sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial*" (Beck, 1998: 32).

En cuanto al *globalismo* es "la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir la ideología del dominio del mercado mundial o ideología del liberalismo" (Beck, 1998: 27). La reducción de la política a la economía resulta en una anulación de la primera al ser sustituida por la última.

La puesta en cuestión del monopolio del Estado-nación en la definición de la vida social es sin duda una de las grandes tensiones que la *globalidad* como *sociedad mundial* al dislocar lo *nacional* a favor de lo *local*, lo *regional* y lo *global* ha puesto en cuestión con distinto ritmo e intensidad en los procesos ecológico, económico, político, técnico y cultural. Es seguramente una de las grandes tensiones que acompaña la larga transición del capitalismo. Mientras en la primera modernidad que domina el siglo XIX y el siglo XX corto (Hobsbawm, 1998: 13), el Estado-nación como sinónimo de modernidad legitima su monopolio de articulación social y cultural frente a la diversidad de lo local deslegitimada como expresión de lo tradicional, con una inflexión en la década de los ochenta, pero de un modo especialmente fuerte en el cambio de época que identifica el inicio de la década de los noventa, o sea en pleno apogeo de la segunda modernidad, el Estado-nación asociado ahora a la idea de lo tradicional resulta desplazada por lo *Global* como nuevo sinónimo de modernidad (Ortiz, 1997: 94-95). En términos culturales el Estado-nación se ve pues atravesado y especialmente afectado por la tensión moderno/tradicional que se ha instalado globalmente y por lo tanto también local, nacional y regionalmente de un modo renovado. En términos políticos el Estado-nación tiende a profundizar su identidad de gendarme del nuevo orden globalizado, intrafronteras en el caso de los estados periféricos y también extrafronteras en el de los estados centrales con visible liderazgo de los Estados Unidos. El gendarme del orden globalizado se legitima como defensor de la democracia.

La consolidación de la *globalidad* es consolidación de la *modernidad* como *segunda modernidad* (Beck), *modernidad tardía* (Giddens), *sobremodernidad* (Balandier) o *posmodernidad* (Bauman, 1999: 106), es también consolidación del *capitalismo*. Se trata de la consolidación de un modo de producción caracterizado por una profunda inestabilidad en el que el orden parece ser producto y condición del desorden, un modo de producción y de reproducción de la vida que se distingue esencialmente de los anteriores modos de producción por una fuerte compulsividad expansiva que se expresa en una espiral tendencialmente ilimitada de los procesos complementarios de *apertura* y *totalización*. Por la apertura, porque siempre necesita de nuevos espacios y por la totalización, porque los nuevos espacios son subsumidos en su lógica sistémica de tal manera que cuando alcanza

sus límites se impone la necesidad de una nueva apertura. De acuerdo a lo señalado, remontando la conciencia del mundo como un globo a las tesis copernicanas y a los viajes de Colón, puede hablarse de sucesivas globalizaciones que han hecho a nuestro mundo cada vez más redondo al generar “nuevas dimensiones de esa redondez” (Hinkelammert, 1998: 262). La cuestión de los límites del capitalismo pasa entonces por cuánta apertura y cuánta totalización siguen siendo posibles. No debe perderse de vista que apertura y totalización son procesos de carácter tanto cuantitativo como cualitativo, por lo que toda nueva apertura puede motivar una nueva modalidad de totalización y toda nueva totalización un nuevo sentido de apertura. Expresado con la imagen de la redondez, la cuestión de los límites del capitalismo como secuencia de *globalizaciones* (expresiones de la *globalidad* de las cuales, en la propuesta de Beck, la actualmente en curso sería propiamente la *globalización*), pasaría por poder saber cuántas nuevas dimensiones pueden develarse o generarse en un mundo que hace ya bastante tiempo sabemos redondo y que sin embargo nos relacionamos en y con él como si ese redimensionamiento pudiera ser ilimitado.

En la consolidación de la primera modernización, que implica particularmente la fase industrial, desde que la fase mercantil es fundamentalmente de transición, la *globalidad* capitalista supone una separación entre economía y política que institucionalmente se expresa en el monopolio del Estado en la articulación del sentido de la vida social, del mercado interno y del mercado mundial, en este último caso en función de la fuerza, hegemonía y capacidad de negociación entre los estados.

En consecuencia, la *globalidad* en la *primera modernización* presenta, por la mediación política a través del Estado-nación, el sentido social y políticamente fuerte de los *proyectos nacionales* (Ortiz, 1997: 94-95) que intrafronteras suponen, en el marco de una lógica de inversión productiva, un fortalecimiento de la integración social por la implicación sistémica de la lógica antisistémica de los sectores subalternos, a través de su capacidad de negociación derivada del papel que cumplen en relación a la lógica del capital (Amin, 1997: 282); extrafronteras, esos proyectos nacionales articulan una *globalidad* fuertemente marcada por una lógica *inter-nacional* o, más propiamente *inter-estatal* que en lo político, como sistema interestatal moderno reconoce dos modelos, el de Westfalia y el de la Carta de la ONU, que se distinguen por un mayor peso relativo, en términos de validez y eventualmente de vigencia, de la normatividad internacional en la regulación del comportamiento interestatal (Held, 1997: 99-127). En ese escenario entonces, la articulación y la negociación de las relaciones sociales a escala mundial, pasa centralmente por el sistema internacional o interestatal en esa misma escala, cuyos referentes claves son los Estados-naciones y sus organizaciones mundiales en las que se trasuntan poderes y hegemonías bajo la forma de claras asimetrías.

La *globalidad* de la *segunda modernización* que se identifica con la fase expansiva del capital financiero, constituye la *globalización* en el sentido más acotado de la expresión. A diferencia de las modalidades anteriores de la *globalidad*, la *globalización* es irreversible en función de la fuerza de la articulación entre sus diversos niveles. No obstante, la irreversibilidad de la *globalización* en curso no implica la ineluctabilidad de su tendencialidad visible y previsible: la *globalización* no necesariamente supone el grado de necesidad con que la presenta la lectura del *globalismo* que en un mismo movimiento totaliza la *globalización* económica y deja fuera de lugar el papel de la política. Hay una creciente conciencia de responsabilidad por la hipoteca del futuro en el presente que supone suscribir la inevitabilidad de la tendencialidad en sus efectos negativos no deseados, esa conciencia implica una *unidad de lo útil y lo ético* (Hinkelammert, 1998: 213) que, al dimensionar la fuerza de lo que se debe hacer, no puede dejar de ampliar el espacio de lo que se puede hacer, esto es el correspondiente a la política como arte de lo posible, desde que solamente

lo que se puede, también se debe (Hinkelammert, 1990^a: 23). Ese espacio para la política, no reducido al tradicional escenario político aunque incluyéndolo resignificadamente, puede encontrar sus condiciones concretas de posibilidad en cada *diferencial de modernidad* con su correspondiente potencialidad performativa, que la *mundialización* como proceso cultural supone para cada concreto social atravesado por la *globalización económico-tecnológica* hegemónica y homogeneizante (Ortiz, 1996: 22-23).

La democracia en debate.

Cuando en uno de sus últimos libros Robert Dahl se plantea la pregunta *¿qué es la democracia?*, lo hace bajo el título *Democracia ideal* (Dahl, 1999: 43-54). De un modo que debe suponerse no intencional, puede resultar que su respuesta a dicha pregunta ocupe ilegítimamente el lugar de la respuesta a la pregunta no formulada *¿qué debe ser la democracia?*, de manera tal que el *no lugar* de la *democracia ideal* sea ocupado por los componentes esenciales de la *idea de democracia* que el autor plantea rigurosamente desde sus propios supuestos filosóficos.

Debe entenderse que la pregunta *¿qué es la democracia?* es de carácter claramente *teórico explicativo* y por tanto se trata de aclarar el significado de la palabra, o sea, establecer las notas y la articulación de las mismas que hacen a la idea-concepto más allá de toda realidad empírica, pero también más acá de todo ideal.

En tanto la pregunta *¿qué debe ser la democracia?* es de carácter *teórico normativo*, por lo que implica orientación al *ideal* que se ubica en el plano del valor, más allá del concepto y del plano empírico.

Tampoco parece del todo adecuado colocar bajo el título *Democracia real* (Dahl, 1999: 96-162) las muy rigurosas observaciones en referencia a las instituciones requeridas por experiencias identificadas como democráticas en distinta escala. La referencia a la "*Democracia real*" puede implicar las paradójicas ambigüedades que respecto al "*Socialismo real*" se pusieron de manifiesto en el proceso de su crisis y colapso. La expresión *Democracia realmente existente*, no obstante resultar muy desusada en el lenguaje común, permite al menos evitar paradojas resultantes de la ambigüedad de las palabras y su eventual inadecuación a los hechos.

En lo que a cada democracia empíricamente dada se refiere, dada la presunción de su identidad democrática, las preguntas correspondientes serían inicialmente: *¿cómo es esta democracia?*, pregunta de carácter *empírico/teórico-descriptivo* y *¿por qué es como es?*, interrogante de naturaleza *teórico/empírico-explicativa*. Una vez respondidas estas preguntas es posible evaluar la *empirie "democrática"* del caso a la luz de la *idea de democracia* (minimalismo democrático) y a la de la *democracia ideal* (maximalismo democrático).

En cuanto a *¿qué hacer?* y *¿cómo hacerlo?* para mantener la democracia existente sobre el mínimo esencial, o para elevar el plano empírico al del concepto frente a la ausencia de las condiciones esenciales de la democracia, o al del valor en el intento de tornar real lo ideal siempre y cuando se pudiera (factibilidad técnica y política) y se quisiera hacerlo (voluntad política), son preguntas a las que en general puede responder la teoría política, más en concreto el análisis de coyuntura; en definitiva preguntas que prácticamente habrán de ser elaboradas como respuestas en el juego de fuerzas propio del *campo de lo político*.

Dentro del *campo de lo político*, que incluye al *escenario político* y al *sistema político* pero no se reduce a ellos, especialmente en la hipótesis de querer procesar avances o profundizaciones democráticas en relación al ideal, *el realismo en la política como arte de lo posible*, pasa necesariamente por la relación con lo imposible, tanto para que lo posible

no sea sustituido en un angostamiento pragmático por lo dado, como para neutralizar la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible (Hinkelammert, 1990^a: 19-29), generando efectos negativos no deseados.

Deslindadas la *idea*, el *ideal* y la *empirie* democrática, precisadas las diferencias de estatuto entre una y otra *dimensión* de lo *democrático*, se trata ahora de debatir brevemente la *idea de democracia* sin pretender que a ella respondan plenamente las plurales expresiones de la *empirie "democrática"* ni que dentro de sus límites quede capturado el referente de valor de la *democracia ideal*.

La idea de *democracia*, como las distintas expresiones de la *empirie "democrática"* tiene una larga historia que, para la modernidad ha oscilado entre dos líneas de definición divergentes. Una línea que ha puesto en el centro el *aspecto sustantivo* de la *soberanía popular*, al aseguramiento de cuyo ejercicio la democracia viene a dar forma, mientras otra línea que ha enfatizado el *aspecto procedimental* consistente en el aseguramiento de la *libertad en el debate político* (Touraine, 1998^a: 169).

En todo caso, "democracia" como idea-concepto en la modernidad remite centralmente a lo político claramente deslindado de lo social: es "régimen político" y no "tipo de sociedad" (Touraine, 1993: 67); el "*zoon politikon*" aristotélico que no discernía la sociabilidad del modo de vivir en común específicamente político (Capella, 1997: 19) ha quedado fuera de lugar.

En cuanto *régimen político*, la *democracia* se define "por el *proceso de formación y legitimación del poder político*" que, frente a la apelación a la tradición, al derecho divino, a la conquista o a la fuerza, propone y supone "*la libre elección de los gobernantes por los gobernados*", lo cual implica con *universalidad* la *igualdad* de los *derechos políticos* (Touraine, 1993: 67)² y una serie de requisitos que Touraine propone agrupar en *tres condiciones básicas: Ciudadanía, Representatividad y Limitación del Poder*:

1º) *Ciudadanía*: implica autoidentificación de los habitantes de un país como ciudadanos más allá de otras pertenencias sociales, étnicas o religiosas y autonomía real de la sociedad civil y la sociedad política frente al Estado.

2º) *Representatividad*: implica privilegiar los intereses sociales y valores culturales por sobre la participación política, la autonomía y la estructuración de la sociedad civil determinante de la dependencia de los gobernantes frente a los gobernados, así como el respeto de las libertades públicas en tanto condición de la libre competencia de los candidatos al ejercicio del poder.

3º) *Limitación del poder*: debe tener lugar sobre la base del reconocimiento de derechos universales y principios constitucionales para que sea una limitación de carácter democrático.

Definida tradicionalmente como *gobierno de la mayoría* tiende a completarse

² Con un sesgo más fuertemente politicista y procedimental que el de Touraine, Robert Dahl señala que el "proceso de gobierno" de una asociación para merecer plenamente el calificativo de *Democracia*, debe satisfacer al menos cinco criterios, a saber: participación efectiva, igualdad de voto, alcanzar una comprensión ilustrada, ejercitar el control final sobre la agenda y la inclusión de los adultos. La satisfacción de todos estos criterios es la condición de la "igualdad política" –condición esencial del proceso de gobierno democrático– "a la hora de determinar las políticas de la asociación" (Dahl, 1999: 45-49). Dahl sostiene que ninguna "democracia real" (preferimos decir "realmente existente" o "empírica") a gran escala (es decir, en la dimensión de un Estado-nación), ha alcanzado plenamente la satisfacción de los criterios señalados. Para la "democracia real" a "gran escala", se suman seis requerimientos institucionales básicos como condiciones necesarias para la posibilidad del cumplimiento de aquellos criterios; estos son: cargos públicos electos, elecciones libres, imparciales y frecuentes, libertad de expresión, fuentes alternativas de información, autonomía de las asociaciones y ciudadanía inclusiva. La articulación de estas mediaciones institucionales marca la presencia del "gobierno democrático moderno", llamado "democracia *poliarcal*" o "*poliarquía*" (Dahl, 1999: 96-115).

su definición en el *respeto de las minorías*, lo cual coloca en el centro de la identidad democrática el *respeto de los derechos humanos* (Touraine, 1993: 67-69).

Esta *centralidad de los derechos humanos*, sin desconocer la especificidad política de la *democracia* como “régimen político” (Touraine, 1993) o “proceso de gobierno” (Dahl, 1999), permite identificarla como *modo de vida*, porque *la vida*, más que un derecho es la *condición sustantiva de posibilidad de todos los derechos y, por tanto de la democracia*. Propongo caracterizar provisoriamente a la *democracia* como un *modo de vida* que actual y tendencialmente *hace la vida posible* y, en consecuencia se trata de un *modo de articulación y reproducción de la vida humana (y por ende de la naturaleza cuya reproducción es condición para la reproducción de nuestra vida)*.

La condición de posibilidad para la universalidad de la igualdad en lo relativo a los derechos políticos, está centralmente determinada por *la universalidad de la igualdad en lo referente a la posibilidad de vivir* en tanto condición de posibilidad del ejercicio de todos los derechos: humanos, sociales, políticos, ciudadanos, del productor, del consumidor, del propietario.

Pero *la vida en todos y en cada uno* como condición de todos los derechos en cuanto *derechos humanos universales*, implica la satisfacción efectiva de las necesidades básicas a través de la disponibilidad de los bienes básicos que son aquellos necesarios para la actuación de todos y cada uno de los individuos como agentes morales, es decir, con capacidad de realizar un plan de vida (Garzón Valdés, 1993: 46-48).

No se trata de un retorno al aristotelismo que identifica a la condición política como naturaleza humana articulada en el orden natural asimétrico que necesaria, natural y racionalmente debe aceptar plegándose a la lógica de su reproducción, pero tampoco de la abstracción politicista moderna que al deslindar el nivel de lo político totalizándolo puede llegar a desplazar toda expresión de sujeto que no responda a la figura del ciudadano; menos aún de una aceptación de la reducción posmoderna propia de la segunda modernidad de la política a la economía y de los derechos humanos a los del propietario o el consumidor en el mercado, en la que el *ethos* consumista ha desplazado al *ethos* político. Justamente, se trata de señalar que estas tres *totalizaciones*, la *naturalista* aristotélica, la *politicista* moderna y la *economicista* posmoderna, de distintas maneras *afectan negativamente la reproducción de la vida de todos y cada uno de los seres humanos como agentes morales por los efectos no intencionales de su totalización*. Desde este señalamiento, sin confundir los niveles se trata de apuntar al reconocimiento de su respectiva pertinencia y sus necesarias y convenientes relaciones, sobre la base del reconocimiento fundamental de que la vida humana y su reproducción es fundamentalmente condición de sentido y tendencialmente de posibilidad de las instituciones de cualquier especie.

En contra de la idea de democracia como modo de articulación y reproducción de la vida, puede argumentarse que modos no democráticos e inclusive antidemocráticos igualmente la han reproducido hasta el presente.

A esa observación puede responderse: 1º) La democracia no puede ser un “régimen político” o un “proceso de gobierno”, sino en la medida en que sea un modo de articulación y reproducción de la vida. 2º) La diferencia específica con otros modos de articulación y reproducción de la vida no democráticos, está dada por el hecho de que el que a *la democracia* corresponde, *implica el universalismo concreto como criterio sustantivo y procedimental*. El universalismo concreto es incluyente pero en un modo no negador de las particularidades y diferencias que no sean negadoras de otras particularidades y diferencias.

La democracia quedaría definida entonces como *el modo de articulación y reproducción de la vida humana fundado sobre los criterios sustantivos y procedimentales propios del*

universalismo concreto. La democracia se caracteriza por ser el modo de reproducción de la vida más inclusivo históricamente concebido y en alguna medida realizado, en el que las grandes mayorías son convocadas a participar en el debate y resolución de los problemas que los afectan. Esa convocatoria universalizante supone el cumplimiento del criterio sustantivo de que todos los convocados se encuentran en condiciones suficientes y equitativas para participar y en el criterio procedimental de las garantías de la libertad para el debate político en que intervienen.

El llamado a la participación, especialmente en las democracias a gran escala que empíricamente han tenido lugar en la modernidad no significa la negación de la representación. El llamado permanente a la *participación*, acompañado de las condiciones que la hacen posible conjuntamente con las que le dan sentido, como su peso en la definición de la agenda política y en la toma de decisiones; en las instancias y espacios en que las condiciones de posibilidad pueden actualizarse, tiene el sentido de evitar que la *representación* se desdibuje como *delegación*.

La figura de las *democracias delegativas* (Weffort, 1993: 167-190) como presencia política fuerte en América Latina lleva a preguntarse cómo la *participación* y la *representación* degeneraron en *delegación*, por qué la lógica de la recuperación democrática después de las experiencias dictatoriales articuladas en el Cono Sur en la década de los setenta, no obstante el diferente carácter de la transición de los distintos países, pasó rápidamente de un inicial acento participativo a una extendida orientación delegativa que afecta fuertemente la identidad democrática, aún en el nivel estrictamente político, de esos procesos de transición y consolidación en relación a los cuales la referencia a la "consolidación democrática" puede ser una expresión retórica encubridora de una "consolidación antidemocrática".

Se entiende que en la globalización se encuentran al menos las condiciones necesarias para explicar la "consolidación antidemocrática" que pudiera estarse operando por detrás de la legitimante y sobredeterminante "consolidación democrática".

Algunos efectos negativos de la globalización sobre la democracia.

Se propone analizar algunas relaciones entre la globalización y la democracia, especialmente sobre el suelo que habitamos de las "recuperadas democracias" del Cono Sur de América Latina. Quedará fuera del análisis la no menos interesante relación entre la globalización y los regímenes *burocrático-autoritarios* (O'Donnell, 1976) que antecedieron a las *nuevas democracias* (Weffort, 1993: 133-166) y que en buena medida las explican en muchos de los rasgos de su *novedad*, así como también esta relación entre los *Estados burocrático-autoritarios* y las *nuevas democracias*.

En cuanto al modo como la globalización afecta a la democracia, el análisis se centrará en las transformaciones del *espacio* y el *tiempo* como condiciones "formales" de posibilidad del modo democrático de articulación y reproducción social, en la afectación de *la reproducción de la vida* en cuanto condición sustantiva o material de democracia.

El redimensionamiento del espacio.

La globalización parece afectar la centralidad del Estado-nación como *espacio* político en un mismo proceso por el cual extramuros del mismo los espacios regional y global e intramuros los espacios locales comienzan a cobrar protagonismo. La descentralización del poder parece darse de suyo y el orden político se torna policéntrico. La globalidad implica, señala Beck, sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial, la totalidad

de las relaciones sociales dejan de estar articuladas sobre el eje de los Estados nacionales lo cual implica efectos cuando menos ambiguos en términos del modo democrático de reproducción y articulación de la vida. Por un lado parece ser una oportunidad para un mayor protagonismo de lo local tradicionalmente homogeneizado, invisibilizado y eventualmente no representado en su especificidad en lo nacional, pero esa oportunidad al declinar el peso de lo nacional parece verse contrabalanceada por el peso creciente de lo global que invade el espacio de lo nacional, afectándolo tanto en lo que implica de homogeneizador como en lo que tiene de protector, encontrando débiles resistencias por su efecto debilitador de las mismas a su impulso reformulador de las identidades por el que "lo que para algunos aparece como *globalización* es *localización* para otros" (Bauman, 1999: 8). Si el Estado-nación promovió intrafronteras una homogeneización social al menos suficiente para mantener la cohesión de la sociedad nacional, la globalización opera dentro de esas mismas fronteras promoviendo la heterogeneidad: por la emergencia de lo local liberado del peso de lo nacional-estatal y por la fractura en profundidad de la sociedad entre *globalizados* y *localizados*, facilitada por la creciente desprotección-represión de éstos últimos por parte de un Estado que dejó de ser fundamentalmente protector o benefactor en el modo y medida en que pudo serlo en cada realidad nacional y pasó a ser más acentuadamente, también con diferencias de país a país, un Estado policial y represor. La nueva situación parece expresarse en la tensión que en el debate público vincula con grados de creciente confusión la cuestión de los *derechos humanos* con la de la *seguridad ciudadana*.

A propósito de la relación entre globalización y democracia recordemos que una de las condiciones de esta última es la *ciudadanía* que implica la centralidad de la pertenencia al Estado-nación por sobre toda otra pertenencia. La *crisis del Estado-nación* como espacio de pertenencia o de definición de identidad, implica en consecuencia la *crisis de la ciudadanía*. Esta última como pertenencia a lo nacional deja lugar a la emergencia de otras pertenencias de carácter local que no responden centralmente al *ethos* político de la ciudadanía tradicional, así como tampoco a pertenencias de orden transnacional o global que se orientan fundamentalmente en el sentido del *ethos* consumista.

En esta tensión por la que lo nacional se ve tironeado en las direcciones opuestas y complementarias de lo local y lo global, la construcción de ciudadanía que es una de las condiciones centrales de la construcción de democracia no consiste meramente en una extensión de la ciudadanía en el sentido politicista tradicional de la primera modernidad. Construir ciudadanía en el contexto de la globalización donde lo nacional se ve interpelado por lo *glocal*, pasa por una resignificación del *ethos* político tradicional que tiene que debatir con lo identitario local en su cruzamiento con la ciudadanía global del consumo.

Pero aquí se plantea el problema radicado en que la *ciudadanía global del consumo* que es el referente identitario dominante (dominante pero no más extendido, global pero no universal, ni universalizante, ni universalizable) de la segunda modernidad, se construye para los *globalizados* con una distancia cada vez mayor que los separa de los *localizados*. Excepto en la perspectiva de aceptación por parte de los *localizados* de un nicho diferenciado de consumo que, no obstante su enorme distanciada con los *globalizados* les permita no solamente vivir, sino en ese nivel sentirse y desarrollarse como *ciudadanos consumidores* y por tanto integrados al nuevo proceso de la modernidad; la perspectiva de la construcción de ciudadanía no parece de fácil cumplimiento: la *seguridad ciudadana* tiende a confirmarse como la *seguridad de los globalizados* frente a los localizados, los *derechos humanos* tienden a quedar asimilados a los *derechos del ciudadano*, la figura del *ciudadano* tiende a construirse a imagen y semejanza de la del *consumidor*, la figura del *consumidor* está articulada de alguna manera sobre la del *propietario*, por lo que los *derechos humanos* tienden a reducirse a los del *propietario-consumidor globalizado*.

En todo caso, que el Estado-nación esté en crisis no habilita a extender su partida de defunción y no obstante se puede cuestionar desde la perspectiva de lo local su papel homogeneizador en lo que implica de negación de las particularidades, no se puede dejar de reconocer desde el mismo espacio de lo local como el gran articulador de demandas que de no contar con su mediación tal vez nunca hubieran sido promovidas ni medianamente satisfechas. Especialmente en América Latina en donde la modernidad y su expresión institucional el Estado-nación no alcanzaron su plena realización, en la medida en que la plenitud sea realizable, el espacio del Estado nacional debe ser recuperado como condición de alternativas a los efectos desagregantes de la *glocalización* que la identidad policial-represiva dominante no hace más que potenciar.

El redimensionamiento del espacio en el marco de la crisis del Estado-nación implica una *redefinición de los límites*: al mismo tiempo que *las fronteras nacionales se hacen más porosas, los límites entre los grupos sociales se vuelven más rígidos* (Lechner, 1999: 15). La porosidad creciente de las fronteras nacionales con la contrapartida de la mayor rigidez de las fronteras sociales al interior del Estado-nación al significar una creciente desigualdad social como dato y como tendencia, conspira gravemente contra *la democracia que no puede desarrollarse asociada a un modo de vida que genera desigualdad* (Touraine, 1993: 69). Efectivamente, la libertad de desplazamiento, factor característico de estratificación social en el mundo globalizado posmoderno, traza una honda fractura que atraviesa cada una de las sociedades nacionales, generando una fuerte separación entre los "*globalmente móviles*" que son los menos y los "*localmente sujetos*" que son infinitamente más (Bauman, 1999: 116). Los *localmente sujetos* son rechazados de los espacios por los que circulan libremente los *globalmente móviles* y por los que ellos quisieran transitar, en cambio los *globalmente móviles* son plenamente aceptados en su espacio segmentado de circulación y en absoluto aspiran a transitar por el que constriñe a los *localmente sujetos*.

En esta segunda lectura de las transformaciones del espacio, lo local en lugar de significar una pertenencia emergente que desafía la figura tradicional de la ciudadanía para eventualmente enriquecerla con nuevos significados, constituye ahora una pertenencia obligada y doblemente rechazada: por los *localizados* es que la viven como castigo inevitable y por los *globalizados* que se relacionan con ella a través de conductas que oscilan entre la invisibilización y el miedo.

Esa fragmentación interna y la profundización de su polarización se expresa territorialmente a nivel urbano por la definición de nítidas fronteras internas en la que se pierde el espacio público tradicional, como espacio de encuentro e interacción tradicionalmente plural y se sustituye paulatinamente por la proliferación de espacios selectivos para los globalizados que fundamentalmente orbitan en torno a la nueva modalidad de participación ciudadana del consumo y el espectáculo, espacios de seguridad ciudadana maximizada de los que se excluye a los localizados que se ven compelidos a sus propios espacios de encuentro en sus áreas marginales de residencia y muchas veces extendidos sobre el espacio público tradicional resignificado con formas informales del consumo y el espectáculo. El marco de inseguridad ciudadana maximizada que allí tiende a imperar, al excluir casi sin excepción a los globalizados como proverbiales víctimas propiciatorias de esa inseguridad estructural, tiende fracturar a los propios localizados que se dividen entre quienes se amparan en las ventajas de ese espacio de inseguridad que es el de su hegemonía y el de aquellos localizados más indefensos que como eventuales víctimas suplentes reivindican el amparo de la seguridad ciudadana.

Sin espacio público plural, con espacios selectivos articulados sobre el consumo, el espectáculo y las mayores garantías de la seguridad ciudadana, que tienen como contrapartida espacios de selectividad inversa en los que muchos encuentran las garantías

de la inseguridad ciudadana, que se suma a la ya tradicional marginalidad de lo rural respecto de lo urbano, las condiciones para la recuperación resignificada del *ethos* político en el gran espacio urbano que es paradigmáticamente espacio de modernidad dentro del territorio del Estado-nación como gran articulador de sentido de lo social y por ende, del *ethos democrático* a nivel de su escala, no parecen por cierto las más prometedoras.

El redimensionamiento del tiempo.

Los cambios operados en relación al *tiempo* complementan a los operados en el *espacio* como condiciones de tendencial imposibilidad democrática.

Obsolescencia del pasado, desvanecimiento del futuro y omnipresencia del presente son las caras complementarias de la *aceleración del tiempo* que afecta centralmente a la *política como arte de lo posible*, la que no puede apoyarse en el pasado ni poner al presente en perspectiva, sobrecargándose desde que todas las demandas abrigan la expectativa de satisfacerse en el presente. La *sobrecarga de la política*, directamente asociada a la dificultad para diseñar y construir horizontes de futuro, es altamente negativa para la articulación democrática (Lechner, 1999: 15).

Especialmente *se desvanece el sentido de futuro socialmente compartido*, ello no implica contradicción con plurales sentidos de futuro socialmente fragmentados. Pero justamente esa fragmentación compromete las posibilidades de articulación democrática claramente en la escala del Estado-nación. La falta de sentido de futuro socialmente compartido como reformulación de la temporalidad está anudada bidireccionalmente en términos causales con la reformulación del espacio y la crisis del *espacio tradicional de la modernidad*, el Estado-nación, que justamente se resignifica como *espacio tradicional en la posmodernidad*, por lo que en buena medida deja de ser el lugar del horizonte de futuro.

La reformulación del tiempo se ve potenciada por la articulación de los *tiempos sociales* con las *dinámicas funcionales*. La conjunción de los diferentes *tiempos sociales* con las diversas *dinámicas funcionales* (política, economía) implica “vivir en sociedades a múltiples velocidades”, donde la acción política ya no marca la hora para todos” (Lechner, 1999: 20).

Mientras los *globalmente móviles* viven esa *omnipresencia del presente* siempre *escasos de tiempo*, los *localmente sujetos* en cambio lo padecen como *un tiempo en que no pasa nada*, los *globalizados* “viven en el tiempo; el espacio no rige para ellos, ya que cualquier distancia se recorre instantáneamente”, mientras los *localizados* “viven en el espacio: pesado, resistente, intocable, que ata el tiempo y lo mantiene fuera de su control” (Bauman, 1999: 117).

Si al desvanecimiento del futuro como la otra cara de la omnipresencia del presente que parece identificar la sensibilidad social en su conjunto, le agregamos el vivir en el tiempo de unos sin ataduras en el espacio, con el vivir atados en el espacio de otros y por lo tanto en el tiempo atado a ese espacio que ellos no controlan, no es difícil hacerse cargo del modo en que el redimensionamiento del tiempo supone condiciones actual y tendencialmente negativas para la reproducción de carácter democrático.

Potenciación de la crisis de la racionalidad reproductiva.

Dificultades en la recuperación resignificada del *ethos* político, quiere decir dificultades en la construcción de ciudadanía y, por lo tanto de democracia.

Esa asimetría entre los *globalizados* para quienes las distancias se acortan y las

fronteras no existen y los *localizados* para quienes las distancias aumentan y las fronteras se vuelven insalvables con muros cada vez más altos, rejas cada vez más fuertes y barreras migratorias de exigencia creciente, se corresponde con la que de modo determinante opera entre el *capital* y el *trabajo*. La *globalización del capital* implica su *extraterritorialidad* respecto de los espacios nacionales, muy enfáticamente en las periferias. Por su radicación transnacional impone porosidad a las fronteras nacionales, cuyos poros se abren para facilitar su ingreso pero no pueden cerrarse del todo para evitar su egreso. En consecuencia *el poder* que significa *el capital* es, como el capital mismo, móvil y extraterritorial, mientras que el *trabajo* que es el modo humano de producción y reproducción de la vida carece de esa movilidad, está fuertemente territorializado y con escasa capacidad de negociación frente a la movilidad del capital.

Aparece “una nueva asimetría entre la naturaleza extraterritorial del poder y la territorialidad de la “vida en su conjunto” que el poder –ahora libre de ataduras, capaz de desplazarse con aviso o sin él- es libre de explotar y dejar librada a las derivaciones de esa explotación” (Bauman, 1999: 17). Esta observación merece una serie de reflexiones.

En la globalidad de la primera modernidad, especialmente a partir de la articulación del así llamado capitalismo de bienestar o keynesianismo, el capital y el trabajo mantuvieron compromisos mutuos con total reciprocidad producto de una dinámica de conflictos y negociaciones, la lógica del capital y la lógica de la fuerza de trabajo pudieron implicarse en una lógica incluyente de mutuo beneficio en que la confrontación no dejaba de ser el camino para los acuerdos. El espacio en que ese compromiso tuvo lugar fue el del Estado-nación: implicó territorialidad del trabajo y en buena medida territorialidad del capital, ambos articulados en función de una *fuerte territorialidad del poder político* que desarrolló una efectiva función de gobierno sobre las relaciones entre el trabajo y el capital.

En cambio, en la *globalización* o globalidad de la segunda modernidad la tendencia que se impone es a una ruptura del compromiso desde *el capital*. Este se siente suficientemente fuerte, y tiene razones aparentes para ello, para rescindir su compromiso con la fuerza de trabajo porque con su desterritorialización se extraterritorializa como poder económico que deja de estar contenido por el poder político del Estado-nación, desplegando una lógica de sustitución en la que *gana la identidad del lugar móvil y policéntrico del poder*, un lugar que no es algún lugar de fronteras precisas en términos de territorialidad. Al dejar sin efecto su compromiso con la fuerza de trabajo que implicaba asegurar condiciones humanas de reproducción en las que la actividad en la producción podía no ser vivida como pura explotación, genera la situación y la amenaza de la *flexibilización*, la *precarización* y la *exclusión*, que generan condiciones de todo tipo (económicas, sociales, psicológicas) para una mayor explotación de la fuerza de trabajo, una sobre-explotación que promete un incremento de la plusvalía que en definitiva es la fuente de vida del capital.

Se pone en evidencia la asimetría *extraterritorialidad del poder / territorialidad de la vida en su conjunto*. Efectivamente, la fuerza de trabajo es el eje de reproducción de *la vida en su conjunto* que involucra a la naturaleza y a la humanidad. La vida en su conjunto, que dinámicamente es el proceso de su reproducción está territorializada desde los sentidos básicos de la territorialidad, pero el modo de su reproducción depende de un poder que está desterritorializado. *La extraterritorialidad del poder implica actual y tendencialmente la imposibilidad del modo democrático de reproducción de la vida, la posibilidad de este último se ve desplazada por la dictadura del capital*.

La dictadura del capital vacía a las democracias realmente existentes de sustantividad democrática desde que el lugar de la soberanía tiende a estar fuertemente desterritorializado y desde que la libertad en el debate político tiende a estar acotada a los márgenes de las leyes del mercado como leyes de la libertad. En última instancia

el referente último de sustantividad democrática que es la posibilidad misma de vivir para todos y cada uno de los sujetos, se ve seriamente comprometida en el marco de un determinismo sistémico en cuya lógica del crecimiento, competencia y ganancia impone una lógica del cálculo de vidas que tras la apariencia de la racionalidad, oculta una profunda irracionalidad; en las palabras de Hayek: "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" (citado por Hinkelammert, 1990³: 88).

¿Qué implicaciones tiene el desplazamiento de la perspectiva del modo democrático de reproducción de la vida por la dictadura del capital: este gran dictador se ve libre de *la responsabilidad por las consecuencias*. Las consecuencias de las que el capital no se hace responsable pueden afectar a la vida en su conjunto hasta el punto de no retorno que significa la imposibilidad de su reproducción. El informe del Club de Roma de 1972 sobre los límites del crecimiento fue en este sentido por demás elocuente. Así como la explosión de la bomba atómica en 1945 constituyó una experiencia paradigmática en la construcción planetaria de la conciencia crítica respecto a la globalización en ciernes por la destructividad desplegada como dato y como amenaza, el informe del Club de Roma condensa en forma resignificada esa conciencia crítica; traslada a la cotidianidad el tema de la responsabilidad humana por el globo (Hinkelammert, 1998: 263), por ese mismo globo que la globalización del capital en el proceso de su totalización amenaza destruir más fuertemente que en la primera modernización porque logró eludir las condiciones territoriales que habilitarían un reclamo eficaz sobre su responsabilidad. Esa conciencia crítica de la globalización que obviamente no se articula desde el capital globalizado y extraterritorializado, sino desde "la vida en su conjunto" territorialmente localizada, no es justamente en lo fundamental *crítico-destructiva* sino *crítico-constructiva*. Frente a la tendencial irresponsabilidad del capital, pone en el centro de la discusión la cuestión de la responsabilidad por los efectos destructivos sobre la vida en su conjunto, esa crítica se constituye en condición de posibilidad de la propia vida humana y también en exigencia ética, "lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo del interés propio" (Hinkelammert, 1998: 265).

Efectos de la negación de la democracia sobre la globalización.

En el tramo ya recorrido se ha intentado mostrar con argumentos diversos que la globalización en curso sesgada en el sentido de totalización³ economicista del globalismo genera tendencialmente condiciones de imposibilidad democrática, entendida la *democracia*

³ Por *totalización*, palabra que hemos utilizado en más de una oportunidad en este texto, se entiende el proceso por el cual un sistema emergente en la realidad en cuanto *totalidad* (p.e. el sistema económico del mercado mundial y su lógica mercantil) tienden a subsumirla en su propia lógica, con lo que su racionalidad pensada como la racionalidad de la realidad y librada a su despliegue "natural", genera tendencias no intencionales, entre ellas aquellas que implican destructividad.

En cuanto a *totalidad* significa "lo que comprende todo", por lo que implica la "ausencia de un exterior" (Gallardo, 1992: 37).

Totalitarismo es la situación que se produce como efecto de la *totalización* sobre la *totalidad*: en el marco de la primera modernización, de la mano del protagonismo de los Estados nacionales el totalitarismo de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado, de los *Estados privados sin frontera y sin ciudadanía* (Dierckxens, 1997: 53 -103), el totalitarismo del mercado.

como modo de reproducción de la vida en los términos de un universalismo concreto que articula lo sustantivo con lo procedimental⁴.

Se trata ahora de argumentar en el sentido de sostener que la imposibilidad tendencial de la democracia implica muy plausiblemente la imposibilidad de la globalización en su sesgo dominante de totalización economicista tal como lo presenta la lectura del globalismo.

⁴ Robert Dahl plantea algunas correlaciones, positivas unas y negativas las otras entre la *economía de mercado capitalista* tomada como variable determinante y la *democracia poliárquica* tomada como variable determinada. Consta que la *poliarquía* ha sobrevivido en países con economía de mercado capitalista y que ello en cambio no ha acontecido en países en que la economía predominante no ha sido la de mercado. En su análisis, la economía de mercado favorece la *poliarquía* en función de una serie de rasgos, entre los cuales el que las entidades económicas sean individuos o empresas privadas en mayor medida que el Estado, que las mismas se orienten por objetivos precisos como el beneficio privado y no por objetivos ambiguos como el bien público, que la información que proporciona el mercado es suficiente para la adopción de decisiones de las entidades económicas sin necesidad de una orientación central y que en función de esas condiciones de comportamiento económico se articula "un sistema que produce bienes y servicios en forma mucho más eficiente que cualquier otra alternativa conocida". La economía de mercado capitalista produce crecimiento económico el que al mejorar las condiciones de vida y "cortar la pobreza aguda" favorece la disminución de la conflictividad social y económica, pues las partes confrontadas en razón del crecimiento, siempre tendrían algo que ganar. Ese crecimiento proporciona medios para la inversión en educación que "permite estimular una ciudadanía educada y culta". La economía de mercado capitalista promueve un "amplio estrato intermedio de propietarios que por lo general buscan educación, autonomía, libertad personal, derecho de propiedad, así como el estado de derecho y la participación en el gobierno". Por otra parte, la descentralización de las decisiones económicas en las múltiples entidades que las toman en razón de la información y criterios señalados, torna innecesaria la presencia "de un poderoso, incluso autoritario, gobierno central". Para sociedades complejas, la alternativa al mercado como asignador de recursos escasos es el Estado, por lo que más que las dificultades de información con que debe confrontar la economía centralmente planificada, se verifica una tendencia antidemocrática al uso despótico del poder, confirmando el aforismo "el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente".

En lo referente a *efectos perjudiciales de la economía de mercado sobre la democracia*, Dahl señala que librada a su propio automatismo produce beneficios para unos y perjuicios para otros, por lo que se torna necesaria la regulación que se opera desde el Estado: lo económico genera distorsiones en lo político que hacen necesario que lo político imponga constricciones a lo económico. Establece también que *el capitalismo de mercado "inevitavelmente genera desigualdad"* limitando el potencial democrático de la sociedad al generar desigualdad en relación a los "recursos políticos", es decir aquellos elementos que permiten a individuos o grupos influir sobre la conducta de otros individuos o grupos. Señala finalmente que, siendo el capitalismo de mercado favorable para el desarrollo de la democracia hasta el nivel de la *democracia poliárquica*, en función de su condición generadora de desigualdad política, "es desfavorable para el desarrollo de la democracia más allá del nivel de la *poliarquía*" (Dahl, 1999: 187-201).

Se imponen algunas consideraciones sobre los planteamientos de Robert Dahl desde la perspectiva de análisis del trabajo que aquí se presenta y en relación a él. Dahl relaciona economía de mercado capitalista y democracias en el nivel de las *poliarquías*, lo hace en relación al espacio del Estado-nación y desde constataciones empíricas que pueden estimarse ecuánimes, que le confieren a sus conclusiones el peso de la normatividad de lo fáctico.

En el análisis que aquí se ensaya la economía de mercado capitalista es resignificada en el marco de la globalización totalizada por el globalismo, el espacio de referencia para la democracia implica fronteras permeables y tensionales entre lo local, lo nacional, lo regional y lo global. Frente la empirie democrática de la *poliarquía* como forma de institucionalidad democrática más desarrollada históricamente dada, se posiciona con la idea de *democracia como modo de reproducción de la vida articulada sobre criterios sustantivos y procedimentales que implican un universalismo concreto*. En la hipótesis de que, como sostiene Dahl, el mercado capitalista no favorece una democracia más allá de la *poliarquía*, generando y profundizando la desigualdad en términos de *recursos políticos* (pero además, digo yo, en *recursos para vivir*), en un escenario globalizado en el que el papel regulador de los estados está puesto en cuestión no solamente por el pensamiento dominante, sino por los procesos mismos en lo que especialmente a los países periféricos se refiere, la consolidación en términos poliárquicos de la democracia supone la renuncia al *universalismo concreto* en función de un *pluralismo inequitativo* actual y de tendencial profundización. El punto crítico aquí es que la concesión de la inequidad, de su extensión y su profundización visibles niega la democracia en el sentido planteado, que no es un más allá de la *poliarquía*, sino un más acá, que al tornarse tendencialmente imposible, con su propia tendencial imposibilidad arriesga la del mercado capitalista globalizado al no poder sustituir la dictadura del capital por la orientación al bien común del gobierno democrático. Ese riesgo para el mercado capitalista globalizado, en función de su totalización compromete a la naturaleza y a la vida humana en su conjunto.

El argumento es bastante sencillo: la totalización economicista con su lógica de la ganancia, la competencia y el crecimiento en la perspectiva de la maximización de los beneficios privados en la misma medida en que se cumple, confirmándose en la racionalidad visible del cálculo en términos de eficiencia, despliega efectos destructivos crecientes sobre la vida humana y la naturaleza que invisibiliza como evidencia de irracionalidad, a la que potencia exponencialmente al presentarlos como disfunciones que la racionalidad del mercado será siempre capaz de rectificar. Una racionalidad económica totalizada, que no hace lugar a la racionalidad política sino que la pone a su servicio, torna imposible la racionalidad democrática con su orientación al bien común, generando las condiciones de su propia imposibilidad.

La globalización economicista al negar a la democracia en su lógica del bien común por la afirmación totalizada de la maximización de los beneficios privados que promueve como nuevo orden democrático, queda expuesta por falta de control en términos de la racionalidad reproductiva de carácter efectivamente democrático, a continuar socavando en los términos de destructividad exponencial los fundamentos sustantivos de la vida humana y de la naturaleza, revelando a la mirada crítica su tendencial imposibilidad.

Democratización en la globalización.

La *democratización* se presenta en la *globalización* como la alternativa posible y necesaria al totalitarismo del mercado que la misma ha desplegado planetariamente en el proceso de su totalización.

La *democratización es necesaria* en la medida en que de ella depende en términos de control humano, que los efectos destructivos ya visibles sobre la vida humana y de la naturaleza no lleguen en su conjunción y eventual potenciación a un previsible punto de no retorno frente al cual nada pudiera hacerse. Es obviamente necesaria para quienes actualmente padecen la negación de su posibilidad de vivir por la profundización y extensión de la exclusión, la marginación y la precarización de su existencia.

La *democratización es posible* desde que la irreversibilidad de la *globalización* no implica la ineluctabilidad de la reducción economicista del *globalismo*. La *política es arte de lo posible* por lo que al recuperar de manera resignificada el lugar del que en buena medida parece haberla desplazado la economía, puede comenzar a construir democracia y ciudadanía desde lugares negados por la totalización economicista y en relación al *principio democrático del bien común* como contrapeso a los criterios mercantiles de la maximización de los beneficios privados.

En lugar de la *política como el arte de hacer posible lo necesario* que la reduce a una administración de las tendencias instaladas que en términos democráticos se expresa como gobernabilidad democrática, la *política como arte de lo posible*, implica un más allá del angostamiento pragmático que se apega a lo dado y un más acá del comportamiento utópico de pretender realizar lo imposible. El realismo en política encuentra en una relación adecuada con la utopía el modo de ejercerse como realismo efectivamente político, que permite construir la dimensión de lo posible (Hinkelammert, 1990^a: 21-29).

Mientras la *política como arte de hacer posible lo necesario*, a escala del Estadonación parece dominar el escenario político tradicional tanto en las *poliarquías* más desarrolladas como en las *democracias delegativas*, su recuperación como *arte de lo posible* parece provenir de fuerzas sociales que se expresan en el campo político en términos de participación.

La lógica de los *movimientos sociales* que es de *participación* frente a la del *sistema político* que ha degenerado en *delegación*, en tanto pueda superar su tendencia a la

fragmentación corporativa de las demandas, puede influir positivamente en la recuperación de la *representatividad* del sistema político que es condición inexcusable de *identidad democrática*⁵

A nivel del espacio nacional, el sistema político totalizado por el sistema económico parece haber dejado fuera de sus fronteras de representación segmentos significativos del sistema social: lo social no representado y lo social reprimido. Por una lógica que no es la de ninguno de esos sistemas que de una u otra manera lo excluyen, en función de demandas no satisfechas, la presión social desde abajo motiva a una recuperación de lo político en términos de *un ajuste de la política a las necesidades de representación de los no representados y reprimidos*⁶. Los sujetos excluidos o negados constituyen los referentes más allá de los sistemas totalizados para ajustarlos a la medida de las necesidades humanas sin exclusiones.

La lógica inclusiva de ese ajuste político es de carácter democrático. Se trata de una radicalización democrática porque al establecer su referente en los sujetos negados o excluidos, no niega la ciudadanía como condición de democracia sino que la radicaliza generando las condiciones para una *democracia radical*. La democracia radical es expresión política del universalismo concreto. Este universalismo concreto que se esboza desde los movimientos sociales permite pensar con moderado optimismo en horizontes de posibilidad entre dos horizontes de imposibilidad, el tendencialmente marcado por el determinismo sistémico de la globalización económica totalizante y el apuntado por el voluntarismo utópico cuando al pretender realizar la sociedad perfecta incurre en la ilusión trascendental.

Pero el movimiento democratizador y la participación democrática no son suficientes sino en tanto se articulan con instituciones llamadas a efectuar la necesaria mediación para la optimización y consolidación de su acción.

En el marco de la globalización que resignifica lo nacional por la emergencia de lo local, lo regional y lo global, se trata de recuperar el Estado-nación como espacio de un proyecto nacional alternativo a las tendencias destructivas y desagregantes de la globalización. Un proyecto será por cierto la articulación de muchos proyectos, un proyecto nacional resignificado no reproducirá necesariamente la homogeneización y la negación de las diferencias al interior del Estado-nación, sino que podrá hacer lugar al reconocimiento de las diferencias, lo que no quiere decir de aquellas diferencias que determinen asimetrías porque la condición *auténticamente nacional de ese eventual proyecto* implica su *arraigo popular* no-populista y, por tanto, *procedimental y sustantivamente democrático*. Por ello un proyecto auténticamente nacional es en el actual contexto alternativo, aunque la alternativa sea a su vez una articulación dinámica de alternativas posibles.

⁵ Según establece García Delgado uno de los desafíos que enfrenta el Estado en la región, en el marco del proceso de "modernización de ruptura" es el "desafío de la representación" que consiste en "hacer converger gobernabilidad con participación". A juicio de García Delgado, la "crisis de representación", "no afecta al sistema democrático como tal, hacia el que se observa una inequívoca adhesión" (García Delgado, 1994: 269), aunque estima que "el riesgo que enfrenta la democracia no es tanto evitar el regreso a un nuevo régimen autoritario, como el que bajo formas democrático-liberales aumente la desafección, la desigualdad y crezcan nuevas formas de dominación y primacía de intereses particulares sobre el bien común" (García Delgado, 1994: 277).

⁶ Norbert Lechner plantea la tesis de un ajuste estructural de la política como complemento del ya operado ajuste estructural de la economía en América Latina (Lechner, 1999: 12). La tesis es en principio suscribible; de no acontecer así el sistema político resultaría prescindible por inadecuación e insuficiencia. El punto crítico pasa por cuál debe ser el criterio de ese ajuste estructural: ¿estará configurado a la medida de las estructuras económicas o considerará centralmente a aquellos que esas estructuras han negado? Por supuesto que no puede dejar de considerar a ambos. El tema es determinar un ajuste político sobredeterminante del ajuste económico o un ajuste político que desde las condiciones impuestas por el sistema económico abra espacios suficientes para la satisfacción de necesidades y demandas de los estructuralmente negados.

Recuperar el espacio nacional dinamizado por un proyecto nacional, no significa volver a invisibilizar espacios y proyectos locales, sino devolverles en términos de auténtica representación lo que ellos aportan como participación democráticamente fundante en términos de radicalidad democrática.

En relación al espacio global que en la globalización implica según viéramos sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial, la articulación de una *ciudadanía global* que no se limite a tener las credenciales del consumo implica, desde el referente de los sujetos negados por la exclusión, o sea desde una ciudadanía radical articulada sobre el criterio de la satisfacción de las necesidades y articuladora de un universalismo concreto, perspectivas institucionales como las de la *democracia cosmopolita* (Held, 1997: 265-338), del *Estado-mundo con ciudadanía-mundo* (Dierckxsens, 1997: 114-121) el *Estado transnacional* o "*soberanía incluyente*" (Beck, 1998: 184-190) o el *sistema político global* (Amin, 1999: 19-26).

Tal vez en el horizonte señalado por la idea de un *Estado-mundo con ciudadanía-mundo* puede señalarse un matiz que no aparece en los otros horizontes institucionales que le son afines. A diferencia de *Estado-mundial* y *ciudadanía mundial* como expresiones más usuales, en lugar del referente de la mundialización como el lugar-proceso de su articulación, parece destacar *el mundo mismo* como el lugar de pertenencia de esa *ciudadanía-mundo*, pertenencia que no es un resultado expansivo de otras más acotadas, sino que sin negarlas y suponiéndolas como mediaciones es a su vez de ellas fundamental mediadora.

Para la *ciudadanía -mundo*, el *Estado-mundo* en lugar de ser la orientación hacia una institución totalizante y en consecuencia totalitaria, es la perspectiva de construcción dinámica de ciudadanía en todos los espacios y en la articulación constructiva de los mismos, profundizada, extendida y renovada en el tiempo, perspectiva de la unidad como *condición de diversidad por la afirmación de la diversidad como condición de unidad*. No es la orientación hacia un Estado que desplace a la ciudadanía en su protagonismo y termine por negarla, sino la relación con un horizonte institucional de protección para el desarrollo de la ciudadanía misma que en la dominante de los *Estados privados sin ciudadanía* (Dierckxsens, 1997: 79-103) o "*sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial*" (Beck, 1998: 32), encuentra graves dificultades para articular el proceso de su construcción.

La idea de *ciudadanía-mundo* en relación a la cual la de *Estado-mundo* oficia de horizonte institucional regulador, nos coloca desde nuestra *topía* en una tensión con lo *utópico* que desde la *fragmentación de sentidos*, por la mediación del *mundo del sentido*, permite apostar con realismo a la reformulación del *sentido del mundo*.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir, (1997), *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI editores, México.
- Amin, Samir, (1999), *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt, (1999), *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, São Paulo.
- Beck, Ulrich, (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- Capella, Juan Ramón, (1997), *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teórica al estudio del derecho y del Estado*, Editorial Trotta, Madrid.
- Dahl, Robert, (1999), *La democracia. Una guía para ciudadanos*. Taurus, Buenos Aires.

- Dierckxsens, Wim, (1997), *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, segunda edición ampliada, San José de Costa Rica.
- Dierckxsens, Wim, (1998), *Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo*, en PASOS N° 79, San José de Costa Rica, 12-22.
- Ezcurra, Ana María, (1997), "Globalización, neoliberalismo y sociedad civil. Algunos desafíos para los movimientos sociales y populares latinoamericanos", en *Pasos* N° 71, San José de Costa Rica, 17-30.
- Gallardo, Helio, (1992), "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos* N° Especial/3, San José de Costa Rica, 27-42.
- Gallardo, Helio, (1994), "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en *Pasos* N° 54, San José de Costa Rica, 16-25.
- Gallardo, Helio, (1995), "América Latina en la década de los noventa", en *Pasos* N° 59, San José de Costa Rica, 11-25.
- Gallardo, Helio, (1996), "Democratización y democracia en América Latina", en *Pasos* N° 68, San José de Costa Rica, 10- 19.
- García Delgado, Daniel, (1994), "Problemas y desafíos de la modernización de ruptura". En *id. Estado y Sociedad: la nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires, 247-286.
- Garzón Valdés, Ernesto, (1993), "El problema ético de las minorías étnicas", en *Ética y diversidad cultural* (León Olivé, compilador), FCE, México, 31-57.
- Held, David, (1997), *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona.
- Hinkelammert, Franz, (1990a), *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1990b), *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1998), *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), *El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto*, en PASOS N° 79, San José de Costa Rica, 23-28.
- Hobsbawm, Eric, (1998), *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires.
- Lechner, Norbert, (1999), "Las condicionantes de la gobernabilidad democrática en la 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.
- O'Donnell, Guillermo, (1976), *Reflexiones sobre las tendencias de cambio en el Estado Burocrático Autoritario*, Documentos CEDES, Buenos Aires
- Ortiz, Renato, (1996), *Otro territorio, ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Ortiz, Renato, (1997), "Notas sobre la mundialización y la cuestión nacional", en *Nueva Sociedad* N° 149, Caracas, 88-99.
- Pérez Zavala, Carlos, (1998), *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Universidad Nacional de Río Cuarto-Ediciones del ICALA, Río Cuarto, Argentina.
- Touraine, Alain, (1993), *Situación de la democracia en América Latina*, en *Democracia y democratización en Centroamérica* (Régine Steichen, compiladora), Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 67-81.
- Touraine, Alain, (1998a), *¿Qué es la democracia?*, FCE, tercera reimpresión, Buenos Aires.
- Touraine, Alain, (1998b), *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, segunda reimpresión, Buenos Aires.
- Weffort, Francisco, (1993), *¿Cuál Democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica.