

## 1. ¿Ha triunfado la Democracia?

En el curso de la última década, la ideología del “fin de la historia” ha anunciado el definitivo triunfo de la democracia liberal capitalista<sup>1</sup>. Ese triunfo se ha afirmado sobre el trasfondo de la negatividad de los totalitarismos políticos que se ensayaron en el curso del siglo.

El colapso en 1989 del socialismo histórico en los países articulados bajo el sistema soviético de dominación, por cuanto pretendía ser la alternativa al liberalismo y al capitalismo, revelándose fuertemente antidemocrático, contribuyó de modo no intencional a consolidar la identificación entre Democracia, Liberalismo y Capitalismo. En este proceso, en el marco del neoliberalismo, en cuanto expresión hegemónica del liberalismo económico, la identificación profunda es la que tiene lugar entre Democracia y Capitalismo, para la cual la que oficia en relación al Liberalismo, en el modo en que lo hace, opera como mediación legitimadora.

De acuerdo a estos señalamientos la defensa de la democracia parece suponer la defensa del capitalismo. La *globalización*<sup>2</sup> en curso no hace más que poner de relieve los escenarios

\* Publicado en Revista Pasos, N° 90, DEI, San José, Costa Rica, pp. 1-10.

<sup>1</sup> Tal es el núcleo del planteamiento del artículo del publicista norteamericano Francis Fukuyama *¿El final de la historia?* En *The National Interest*, verano de 1989, EUA, a cuya difusión contribuimos aquí de modo no intencional. Entre otras, dos buenas aproximaciones críticas a las tesis de Fukuyama, son los artículos de Helio Gallardo: (Gallardo, 1990a: 7-17) y (Gallardo, 1990b: 1-9).

<sup>2</sup> Así como el fantasma del comunismo recorría Europa cuando Marx y Engels redactaban el *Manifiesto Comunista*, el fantasma de la *Globalización* recorre hoy el planeta. Excepto por alguna suerte de exorcismo, es humanamente imposible luchar con fantasmas. Se impone la necesidad de un discernimiento. El que propone Ulrich Beck parece riguroso y suficientemente aclaratorio: “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” (Beck, 1998: 28), agregando más adelante, “Por su parte, la *globalización* significa los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores 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 su 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).

de esa defensa: *local* y *global*<sup>3</sup>, además del *regional*,<sup>4</sup> ambiguo mediador entre los dos primeros.

Si el capitalismo es además la figura última y triunfante de la Occidentalidad, la defensa de la democracia parece implicar la defensa de Occidente como el suelo civilizatorio en que la misma ha nacido y sin el cual no sería posible. Globalización capitalista y occidentalización significan democratización y como tal se legitiman. Occidente y Democracia, como Capitalismo y Democracia llegan entonces a identificarse, por más que la lectura politicista de la democracia al operarse en la abstracción del espacio puro de lo político que no da cuenta de ningún espacio político real, pretenda reducir la Democracia a régimen político, negándole la condición de tipo de sociedad. Civilización Occidental y Modernidad Capitalista son las condiciones de posibilidad de la *Democracia* concebida como mero *régimen político* que se caracteriza como *gobierno de la mayoría* con el *respeto de las minorías*, cuyas condiciones básicas son la *Ciudadanía*, la *Representatividad* y la *Limitación del poder*. Cuando se procede a la defensa de la Democracia en cuanto régimen de gobierno, inevitablemente aunque de modo eventualmente no intencional, esa defensa involucra a las que se sobreentienden como sus condiciones de posibilidad.

De manera doblemente paradójica, si la lógica de la lectura del minimalismo democrático se sigue con absoluto rigor, parece resultar que *las implícitas condiciones de posibilidad de la Democracia, normalmente invisibilizadas en su abstracción politicista, se tornan visibles pero resignificadas como condiciones de imposibilidad democrática*<sup>5</sup>. En dicha lectura, en el caso en que la Democracia, como régimen político, estuviera estrechamente asociada al aumento de las desigualdades sociales, al no darse las condiciones para ser representativo de las demandas de las mayorías, se pondría en cuestión el núcleo de su identidad democrática. Si a las *mayorías* en su sentido tradicional sumamos las *minorías no representadas* y las *minorías reprimidas* que en su propia sumatoria puede configurar también mayorías, el problema de la Representatividad puede visualizarse en toda su magnitud. *El aumento de las desigualdades sociales tiene un crecimiento exponencial en extensión y profundidad en este proceso de Globalización Occidental Capitalista: Civilización Occidental y Globalización Capitalista, legitimadas como presuntas condiciones de posibilidad de la Democracia a escala planetaria,*

---

<sup>3</sup> La *globalización* a través de procesos de *desterritorialización* y *reterritorialización*, *deslocalización* y *relocalización*, afecta inevitablemente el sentido de lo *local* que ya no puede ser pensado sino en relación a lo *global*, lo que ha dado lugar a acuñar la palabra "*glocalización*". En tal sentido frente a la que podría estimarse una estrategia del *globalismo*, la que propone "*pensar globalmente y actuar localmente*" que objetivamente parece apuntar a la consolidación de hegemonía de los poderes transnacionales de turno; la estrategia *contrahegemonía* implica "*pensar y actuar global y localmente*", en los que la radicalidad de esos *pensar y actuar* es función de su arraigo en un *sentir* también *global* y *local*.

<sup>4</sup> El estatuto de lo *regional* en la forma de las así llamadas *integraciones regionales* que no obstante otros aspectos que están en sus respectivas agendas, es fundamentalmente de carácter económico, en la relación *local-global* exhibe una profunda ambigüedad. Se presenta como una oportunidad para lo *local* frente a las imposiciones de lo *global*, pero resultar motivado por lo *global* y movido por su lógica. Lo *regional* puede implicar para lo *local* una estrategia de intención *contrahegemonía* en relación a lo *global*, pero resultar funcional a la consolidación de esa hegemonía, así como dar lugar a hegemonías dentro del propio bloque regional. En qué medida la integración regional es *antihegemonía* en relación a la dimensión *global* y a la dimensión *regional*, es una buena pregunta para realidades locales que constituyan el eslabón más débil en un proceso de integración regional.

<sup>5</sup> "Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real", (Hinkelammert, 1990: 23).

se desnudan en forma invertida como condiciones de imposibilidad de la misma, perdiendo legitimación. El triunfalismo de la ideología del fin de la historia aporta objetivamente a la reproducción de esas condiciones de imposibilidad, presentándolas como la Democracia misma, aunque ello signifique vaciar a la Democracia de su núcleo mínimo de identidad.

La afirmación de la Democracia que efectúa esa ideología triunfalista constituye en realidad su negación. Los efectos de negación de esa afirmación no pueden discernirse desde las formas de Ciudadanía que la misma implica y, por lo tanto, no puede discernirse la Democracia misma; ella determina la extensión y contenido de la Ciudadanía: *Ciudadanía y Democracia realmente existentes resultan recíprocamente funcionales. Es necesario discernir tal Democracia desde un lugar no funcional*, de manera tal que su defensa no signifique no intencionalmente su negación.

## 2. Desde donde discernir la Democracia: del Ciudadano al Sujeto.

Esta afirmación negadora de la Democracia, develada en la desigualdad social exponencialmente creciente en extensión y profundidad, tanto en el espacio local como en el global hasta el extremo de la exclusión social, desplaza la posibilidad de su discernimiento *del Ciudadano al Sujeto*.

*El Sujeto* habita potencialmente en todo Ciudadano, pero se presenta en su radicalidad de ser humano vivo, concreto, corporal, como sujeto de necesidades en tanto negado o aplastado por el sistema que lo produce como excluido. En esas condiciones, las del sujeto aplastado, la Ciudadanía oscila entre una condición meramente retórica o absolutamente inalcanzable.

*Democracia y Ciudadanía pueden y deben ser discernidas desde el Sujeto*, en cuanto negado, aplastado o excluido y, obviamente en y por ellas no representado. La finalidad última de ese discernimiento es la recuperación crítica de *las ideas de Democracia y Ciudadanía* y de sus formas concretas de articulación, de manera tal que en lugar de operar legitimando aunque sea de manera no intencional la negación del Sujeto en el creciente tercio excluido o sobrante de la población mundial, se configuren como la mediación institucional idónea capaz de transformar la exclusión y negación en inclusión y afirmación.

Al focalizar esta cuestión desde el Sujeto (vivo, concreto, corporal, de necesidades), frente a la Civilización Occidental y la Globalización Capitalista, se comprende que su calidad de condiciones de imposibilidad de la Democracia se revela dramáticamente en la exclusión sistémicamente producida que el Sujeto vive como su negación o aplastamiento.

La condición de posibilidad de la Democracia es el Sujeto, ella es la mediación institucional de su afirmación, que se vehiculiza sin alienarse en la Ciudadanía.

El Sujeto es pues la *condición trascendental* de la Democracia, pero no se trata del universalismo abstracto del Sujeto trascendental, sino del *universalismo concreto* del *Sujeto corporal*.

El universalismo concreto del Sujeto corporal no solamente implica la *inclusión de todos*, sino que la misma se da en la perspectiva del *reconocimiento de todas las diferencias que no supongan asimetrías*, se trata de una *intersubjetividad incluyente* en la que las alteridades cuentan como tales.

## 3. Los “momentos” del Sujeto en la Dialéctica de la Occidentalidad.

No deja de ser pertinente revisar algunos grandes “momentos” del *Sujeto* en la *Dialéctica*

de la Occidentalidad,<sup>6</sup> teniendo presente tanto su sedimentación como su sucesión, para poner sobre relieve su significación vigente.

### 3.1. Sujeto, *Cosmos* y *Polis* en la Antigüedad.

Para el primer "momento" de Occidente, el que se extiende entre el siglo VI a.C. y los inicios de la era cristiana, el hombre, realidad dual constituida por alma y cuerpo (Platón) es "animal racional" y "animal político" (Aristóteles): en esa doble naturaleza el alma es lo superior y el cuerpo lo inferior, por lo que el sentido de la vida "debe" apuntar "naturalmente" hacia lo superior (el alma), lo cual supone la negación de lo inferior (el cuerpo). "Animal racional" y "animal político", más que dos definiciones, son acentos de una misma definición. El hombre se encuentra inscripto en el "*Cosmos*" que en tanto Mundo-Orden natural es racional (y por lo tanto verdadero, justo, bueno y bello). Como "animal racional" se distingue por su capacidad de comprender con su razón ("*logos*") el lugar natural y racional que le corresponde en ese orden que alcanza su mayor concreción en el microcosmos humano de la "*polis*" y por tanto como "animal político". El Sujeto de referencia revela su racionalidad en su capacidad de aceptar su lugar en ese orden concebido como natural y necesario, la no aceptación del orden vigente (racional, natural, necesario, justo, bueno, verdadero, bello) levantará inmediatamente la sospecha de irracionalidad. Se trata de un Sujeto cuya identidad prácticamente se reduce al "alma", la que a su vez parece angostarse en el *logos* y cuya subjetividad se expresa en la aceptación legitimadora del orden que lo hace posible en la forma en que lo hace posible, tal vez y justamente porque lo hace posible en un modo desde el cual es posible señalar como irracionales a quienes se rebelan contra un orden que o bien los torna imposibles, o bien los hace posibles en modalidades de existencia radicalmente negadores de humanidad (esclavitud), o bien simplemente los ignora. *Se trata de un Sujeto-sujetado a la racionalidad natural y necesaria del orden universal natural al que ignora como proyección no intencional de su propia racionalidad, por lo que se ignora como Sujeto frente a la omnipresencia del Cosmos a quien se somete en una radical alienación.*

### 3.2. Hombre y Dios: el Sujeto en el Cristianismo y en la Cristiandad.

El segundo "momento" lleva la identidad del cristianismo, pero en relación con el anterior reconoce dos procesos sucesivos de diferente y divergente acento cultural: de cristianización del helenismo (hasta el siglo III d.C.) y de helenización del cristianismo en el largo proceso de la Cristiandad medieval, proceso en el cual tal vez en el sentido fuerte de la expresión se articula Occidente como matriz civilizatoria mediante la conjugación de la tradición filosófica griega y la tradición religiosa cristiana, en que la primera subsumida por la segunda desde su irrupción y expansión, termina colonizándola desde dentro.

La novedad revolucionaria en el primer proceso radica en una afirmación de Sujeto cuyo estatuto permite hablar de un *teocentrismo antropocéntrico* o de una *antropología en clave teológica*. La condición humana se resignifica por el desplazamiento de su eje de referencia: del *Cosmos* a *Dios*. Pero no Dios en el sentido de la filosofía griega que paradigmáticamente expresado en el "primer motor" aristotélico, no era más que un

---

<sup>6</sup> La expresión *Dialéctica de la occidentalidad*, así como su significado la tomamos del artículo homónimo de Arturo Ardao (Ardao, 1963: 15-21). Completamos los significados allí estipulados con los que en lo que se refiere a las relaciones entre Sujeto y Ley ha desarrollado analíticamente Franz Hinkelammert: (Hinkelammert, 1991) y (Hinkelammert, 1998).

principio indiferente, cuya indiferencia era justamente expresión de su perfección; sino identificado como *amor-comunidad* (“*agapé*”). “*Dios es amor*” expresa San Juan: esto implica cambios radicales para el hombre: nueva referencia, nueva relación con ella, nueva relación consigo mismo, nuevo sentido de la existencia en el mundo. “Dios” ya no es centralmente una idea o ente abstracto a ser captado por el *logos*, sino que parece tener la naturaleza de una vivencia o experiencia que tiene lugar cuando los seres humanos sienten y actúan solidariamente en relación a los otros seres humanos. El *logos* resulta resignificado por el “*pathos*” (sentimiento) y el “*ethos*” (comportamiento) que adquieren centralidad. La tesis de Dios como amor-comunidad pone sobre el escenario *un Sujeto que se caracteriza fundamentalmente por su sensibilidad (pathos) frente a las necesidades del otro, cuya satisfacción hace un problema propio, dando pasos concretos en tal sentido (ethos); el logos corona esta base afectivo-activa como fundamento de eficacia: la razón instrumental se legitima por su subordinación a la razón práctica cuyo criterio está en la “alteridad” del que padece*. Por ello si el padecimiento de hambre o de injusticia es producido en alguna medida por el orden, la ley, las estructuras, las instituciones, el sistema, a diferencia del Sujeto del primer “momento”, *el Sujeto del cristianismo originario no acepta tal orden (ley, estructura, institución o sistema) en el grado y en la medida en que sea responsable no intencional de ese padecimiento*. Se trata de un Sujeto cuya referencia está en Dios como amor-comunidad, lo que equivale a decir que su referencia está en *el otro en cuanto tal otro* y, particularmente como *ser necesitado* y por tanto fundamentalmente como *ser corporal*. *Un Sujeto, en definitiva que articula una racionalidad abierta a la rectificación que impone el padecimiento humano que puede presentarse tanto de modo fortuito como por efecto de la totalización de una racionalidad*<sup>7</sup>.

El segundo proceso, de la helenización del cristianismo, en buena medida desplaza al primero, aunque también como proceso hegemónico lo oculta y mantiene una histórica tensión con él hasta el presente.

Aquí el teocentrismo pierde su identidad antropocéntrica. A la transformación de la absolutización de Dios de manera alienada en relación a las condiciones de la existencia humana, corresponde la imposición de la matriz antropológica dualista platónica que afirma el alma y niega el cuerpo: *de Dios como amor al temor a Dios* que lleva a aceptar el sufrimiento, la injusticia y el padecimiento del cuerpo como presuntas condiciones para la redención del alma y su salvación eterna. *El universalismo abstracto de la ley y su cumplimiento desplaza al universalismo concreto de la solidaridad con el que sufre*.

### **3.3. Individualidad del Yo y universalidad de su razón: el Sujeto en la fundamentación de la modernidad.**

El tercer “momento”, a partir del siglo XVI europeo, puede identificarse básicamente como la secularización del segundo en su proceso hegemónico último: *de la absolutización de Dios se pasa a la absolutización del hombre en la figura del “yo” alienado en su individualidad autorreferida que se piensa a sí mismo como la voz de lo universal*. El *logos* del “yo” apenas necesita del *logos* de Dios para confirmar el valor de sus evidencias, la centralidad del *logos* recuperada a poco de la irrupción del cristianismo en el proceso de su helenización se desplaza de Dios al “yo pienso” (Descartes) y el apoyo a las evidencias de la razón del yo se desplaza del Sujeto trascendente al “Sujeto trascendental” (Kant).

---

<sup>7</sup> Nuestra lectura del cristianismo de los orígenes es fuertemente deudora de la que de manera magistral ha realizado en su momento Juan Luis Segundo en uno de sus textos menores, pero no por ello menos significativo (Segundo, 1971).

El “yo” que piensa es además un “alma”, *un Sujeto que se afirma con independencia del cuerpo y que cerrado por su autocentramiento a la alteridad de los otros y de la naturaleza, solamente es capaz de percibir a los primeros como “otros-yo” y a la naturaleza (así como a los otros que no guardan ninguna analogía con el “yo” mismo) como una alteridad absolutamente otra sobre la cual el Sujeto puede ejercer su “natural” superioridad someténdola a su dominio. Este Sujeto moderno es libre, pero su libertad reconoce el sometimiento a la ley como condición de su posibilidad (Locke, Rousseau); llega a postular las leyes de la libertad (Rousseau, Kant).*

### 3.4. Del Sujeto imperial al Sujeto revolucionario.

El cuarto “momento” en el siglo XIX de eje eurocéntrico, reconoce dos expresiones especialmente significativas condensadas en torno a los nombres de Hegel y Marx.

Por la primera (Hegel), el mundo europeo se homogeneiza como Espíritu que frente al Nuevo Mundo homogeneizado como pura Naturaleza, justifica su despliegue imperial en el mismo y por lo tanto la subsumción de todas las alteridades ante la omnívora fagocitación del *Espíritu Absoluto. Sujeto de la historia que no reconoce a ningún otro, el juego de reconocimientos por él reconocido es el que hace parte de su propio despliegue y, finalmente se complace en reconocerse a sí mismo. Se trata de un Sujeto que se pretende Sujeto de la historia, porque en rigor no es un Sujeto histórico sino ontológico-metafísico.*

Por la segunda (Marx), que sin abandonar su clave eurocéntrica desarrolla fuerte presencia en el siglo XX, se opera un corte en profundidad, que al papel revolucionario de la burguesía que no deja de celebrar en sus logros, opone el papel revolucionario del proletariado que habrá de transformar la sociedad a escala planetaria desde sus cimientos. Hay aquí un desplazamiento a la “*praxis*” como nervio dinamizador de las transformaciones, por lo que si bien eventualmente *el proletariado* puede ser estimado como *Sujeto de una praxis revolucionaria, en cuanto ella lo transforma a él mismo y a la realidad más allá de sus intenciones y proyectos, no puede sostenerse la pretensión de que el proletariado haya ocupado el lugar del Espíritu Absoluto hegeliano como nuevo Sujeto de la historia.*

### 3.5. La muerte del Sujeto o el Mercado como Sujeto.

El quinto “momento” de eje “nortecéntrico”, cuya hegemonía resulta inocultable a partir de la caída del muro de Berlín, implica la *tesis de la muerte del Sujeto* y la *negación de la lucha de clases*. La tesis de la muerte del Sujeto es la contracara de la afirmación del *Mercado como el Sujeto* que sistémicamente despliega su racionalidad a la cual los individuos deben plegarse para sobrevivir dentro del orden por él impuesto: al modo del primer “momento” se trata de entender con la “razón” la racionalidad de este orden. La negación de la lucha de clases oculta el que ella se ejerce solamente desde arriba, en el extremo, desde una burguesía transnacional que intraclase pelea la “guerra de los negocios”<sup>8</sup>. El “*Cosmos*” de la *sociedad de Mercado globalizado* es un orden que en lugar de tender a la inmovilidad como el aristotélico, se caracteriza porque la movilidad se ha convertido en un valor en sí mismo. El “*logos*” permite a los individuos moverse dentro de los flujos de esa racionalidad, no para aceptar un lugar predeterminado, sino para conquistar a través de una optimización racional de la gestión sucesivos mejores lugares. En la *racionalidad del cambio*, meramente mantener el lugar logrado es perderlo por una rápida degradación u

<sup>8</sup> Cfr. Dierckxsens, 1997: 33-51.

obsolescencia de los lugares (económicos, sociales, de "status"). *El otro* interesa en cuanto eventual competidor o cliente (*mercantilización de las relaciones intersubjetivas*), *no interesa en su alteridad*. En consecuencia, quien no cuenta ni como eventual competidor o cliente, entonces no interesa, está fuera de la racionalidad de las relaciones mercantiles, su exclusión es prueba suficiente de su irracionalidad y por tanto de su falta de realidad; como para Hegel "*todo lo real es racional y todo lo racional es real*".

#### 4. El grito del Sujeto y la posibilidad de un universalismo concreto.

Es *en este contexto* que se plantea, resignificadamente *la cuestión del Sujeto*. Si la modernidad se fundamentó en el Sujeto pensante individual y universal al mismo tiempo en tanto alma sin cuerpo en este extremo crítico de la modernidad que se ha bautizado como posmodernidad frente a la lógica de su desenvolvimiento que ha culminado en la tesis de la muerte del Sujeto por su identificación con el Mercado, la perspectiva crítica solamente *puede plantearse desde aquellos que la totalización del Mercado ha decretado irracionales e irreales*.

Para superar la Modernidad y con ella la Occidentalidad de la que es parte, así como también la Posmodernidad que, como queda dicho no es su superación sino su caricatura, se hace necesaria una lógica que tenga como referencia a *Sujetos corporales diversos negados* una y otra vez por los sucesivos *universalismos abstractos* y hoy, por *la globalización del sistema dominante en la reproducción de la vida, negados en la posibilidad misma de vivir*. Si en la fundamentación de la Modernidad fue un Sujeto reflexivo que encontró en su "Pienso, luego existo", no solamente su esencia, sino también la condición necesaria y suficiente para su existencia, *se trata hoy de un Sujeto cuyo grito frente a la totalización que lo niega expresa con radicalidad un logos realmente universal, de un universalismo concreto que pone de relieve la satisfacción de las necesidades como inevitable condición de existencia*<sup>9</sup>.

#### 5. El Sujeto negado y el discernimiento de la Democracia y la Ciudadanía.

Es *desde el Sujeto* en este sentido, como *fundamento de universalismo concreto* que se puede -y si se puede, se debe- reformular la *Democracia* y la *Ciudadanía*; en esa reformulación va en juego que la lógica de la exclusión se transforme en una *lógica de inclusión*. Aquí, sin dejar de postularse axiológicamente *la vida humana en todas y cada una de sus expresiones como un valor centralmente democrático*, se trata al mismo tiempo de un *criterio de racionalidad*. Frente a la *racionalidad instrumental* inherente al capitalismo neoliberal como presunta condición de posibilidad democrática, 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; *la postulación del Sujeto necesitado como efectiva condición de posibilidad de la Democracia*, impone una *racionalidad reproductiva*, que no hace sino mostrar que la lógica del cálculo de vidas tras la apariencia de racionalidad, oculta 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

---

<sup>9</sup> "Se trata de la vuelta de un sujeto viviente reprimido, del no-asesinado perseguido y condenado a muerte que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto, y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza, y no conocer mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar" (Hinkelammert, 1998a: 260).

propiedad y el contrato" (Hayek, 1981)<sup>10</sup>. La asignación de recursos pretendidamente óptima por parte del Mercado, presuntamente no mejorable por la planificación ni por la intervención reguladora del Estado, dado su automatismo exime de responsabilidad a quienes respetan las instituciones (propiedad privada y contrato) y las normas de "ciertas morales" que apuntan a la "mantención de las vidas", frente a las que las que se sacrifican resultan no ser más que la excepción que confirman la regla. 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 amenazada y amenazante condición de sobrantes; la creciente espiral de violencia al comenzar a afectar la vida de los incluidos, comienza a mostrar que la sacrificialidad concedida por Hayek y por quienes se adscriben al automatismo del Mercado, deja de ser sacrificio de algunas vidas para convertirse en la amenaza cierta del sacrificio de todas las vidas y de la vida misma si se considera la forma exponencial por la que el mercado capitalista librado a su lógica de ganancia y competencia, afecta a la naturaleza y sus recursos no renovables, hipotecando el futuro. Esto no quiere decir que el cálculo de vidas resultaba racional mientras las vidas sacrificadas eran unas 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, considerando 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*.

Esa perspectiva de la totalidad como perspectiva crítica es la que se articula desde el *Sujeto negado* que experimenta la *totalidad como ausencia*. La perspectiva de la totalidad es de suyo una perspectiva crítica porque ella evidencia la *ilusión de totalidad de las totalizaciones*<sup>11</sup> articuladas en curso: racionalidad del cálculo de vidas como núcleo de la racionalidad capitalista, *globalización* en la lectura del *globalismo*<sup>12</sup>, *Democracia*

<sup>10</sup> Citado por Franz Hinkelammert: (Hinkelammert, 1990: 88).

<sup>11</sup> *Totalidad* significa "lo que comprende todo", por ello implica "la ausencia de un exterior" (Gallardo, 1992:37). Justamente, el punto de vista de la totalidad (ni totalizante ni totalitario), nota distintiva del pensamiento crítico, significa la superación de la *ilusión trascendental* (el conocimiento perfecto que implicaría poder "mirar" la realidad desde la exterioridad). Se trata en realidad de una *trascendencia interior* que tiene presencia en el *sujeto negado* que vive la *totalidad como ausencia*.

*Totalización* es 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) tiende 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 intercionales, entre ellas, aquellas que implican destructividad.

*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 *Estados privados sin frontera y sin ciudadanía* (Dierckxsens, 1997), el totalitarismo del mercado.

<sup>12</sup> La lectura del *globalismo* reduce la *globalización* a su aspecto económico, además de negar la política. En la medida en que esa lectura tiende a hegemonizar la percepción de la globalización, dificulta su discernimiento y eventuales estrategias alternativas que parecen quedar descartadas *a priori*. Escribe en este sentido Ulrich Beck: "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 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 del 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 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).



en la lectura del minimalismo politicista y la figura de Ciudadanía que se le asocia funcionalmente.

Retomemos y presentemos sumariamente, siguiendo a Alain Touraine, los ejes fundamentales de esa lectura. Se entiende por *Democracia un régimen político* en el que el poder se forma y legitima a través de la libre elección de los gobernantes por los gobernados, articulándose sobre las ya mencionadas 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 entre 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 su definición en el *respeto de las minorías*, lo cual coloca en el centro de la *identidad democrática* el *respeto a los derechos humanos* (Touraine, 1993: 67-69).

Enfatizemos la tesis según la cual no obstante ser un *régimen político* y no un tipo de *sociedad*, cuando tal *régimen* está *asociado al aumento de las desigualdades sociales*, se pone en entredicho su identidad democrática porque no se darían las condiciones para ser representativo de las demandas de las mayorías (Touraine, 1993: 69), o, lo que puede ser análogo, de *diferentes minorías* cuya identidad puede ser causa y/o efecto de la desigualdad creciente que las afecta y a las que su fragmentación, no impide su objetiva condición de *mayorías no representadas* y eventualmente *reprimidas*. El caso de las *minorías no representadas* que en su *sumatoria* pueden constituir *mayoría*, incluye *actores* y *espacios* que, no obstante ser socialmente aceptados no logran suficiente interlocución con el sistema político de manera tal que sus intereses específicos se vean convenientemente representados: *actores* como las *mujeres*, los *jóvenes* y los *ancianos*; *espacios* como el *hospital*, el *seguro social*, la *casa*. Más conflictiva resulta la pretensión de representatividad respecto de las *minorías reprimidas* que incluye *actores* y *espacios censurados* tanto *ética* como *políticamente* y arrinconados a una existencia en los márgenes de lo social, no obstante algunas de sus expresiones tienden a ganar terreno y legitimidad, a veces por el expediente del recurso a un nuevo nombre: *actores* como las *prostitutas*, los *homosexuales*, los *drogadictos*, los *alcohólicos*, los *delincuentes*; *espacios* como los *prostíbulos*, los *reformatorios* y las *cárceles* (Martín-Barbero, 1987: 28).

Desde el sujeto negado que emerge en la conjunción de la desigualdad social creciente con lo social no representado y lo social reprimido, se dan las condiciones subjetivo-objetivas para someter a crítica los criterios del minimalismo democrático arriba estipulados, a través del despliegue de su propia lógica.

Si bien la *Ciudadanía*, como condición de existencia de un régimen político democrático refiere a una identidad que debe ser discernida de otras pertenencias sociales y culturales, no puede ser separada artificialmente de ellas a riesgo de convalidar la *no representación* y la *represión* de las demandas específicas de actores y espacios sociales, pues por la pretensión de su pureza política podría entrar en conflicto tanto con la *Representatividad* como con el *respeto y la defensa de los derechos humanos*; ambos, conjuntamente con ella, condiciones

del minimalismo democrático. Conflicto con la *Representatividad* porque las demandas sociales y culturales en lugar de ser privilegiadas frente a la participación política, podrían resultar *no representadas* o *reprimidas* tras la *abstracción politicista de la Ciudadanía*. Conflicto con la defensa de los *derechos humanos* por la posible *invisibilización* de los mismos desde su eventual *reducción* a los *derechos del ciudadano*.

Esto no lleva a negar la *Ciudadanía* ni su *especificidad política*, sino que luego de deslindada, se trata de rearticularla sobre la *persona real* como *Sujeto de necesidades e intereses específicos* cuya efectiva representación legitima la *Representatividad*; se trata en definitiva de rearticularla sobre el reconocimiento y promoción en ella de los *derechos humanos*, que se constituyen en clave de discernimiento para los *derechos del ciudadano* en el *espacio político*, así como también de los *derechos del propietario* en el *mercado* (Hinkelammert, 1998 b: 24-26).

El *criterio* para la *Ciudadanía* es el *Sujeto de necesidades*. El *criterio* para el *Sujeto de necesidades* es el *Sujeto necesitado*, cuya figura más radical es la del *Sujeto negado* o *aplastado* que, en tanto *excluido*, *no representado* y *reprimido* interpela al sistema que lo excluye, lo niega y lo aplasta a través de su “grito” en el que se revela la *ajenidad* que para él tienen la *Democracia* y la *Ciudadanía* que se han declarado *triunfantes* y, por lo tanto el *carácter enajenado* y *enajenante* de tales *Democracia* y *Ciudadanía*, así como la necesidad de su transformación. Solamente a través de una transformación en que *Democracia* y *Ciudadanía* afirmen e incluyan a los *Sujetos hoy negados* y *excluidos*, el *Grito del Sujeto* podrá dejar paso a su *palabra*, el nuevo “logos” del *universalismo concreto*.

En lugar de contraponer los *intereses sociales* y *valores culturales* como condición fundamental de la *Democracia* a la *participación política* (Touraine, 1993: 68) incurriendo en una falsa oposición, debe entenderse que la *participación política más extendida e intensa posible*, es justamente el camino para que esas condiciones sustantivas no se vean menoscabadas en su fundamentalidad. Más aún, tanto el llamado a la participación de los diversos *Sujetos* y especialmente la perspectiva de *participación* de los *Sujetos negados* (y por lo tanto no llamados a participar) es la *posibilidad de transformación de los escenarios social y político* y de sus *actores* por la irrupción de esos *Sujetos negados*, lo cual supone la universalización de las condiciones de participación.

Para que todos (y todas) estén en condiciones de participar democráticamente, se hace necesario que el sistema asegure con *universalidad condiciones democráticas de vida*, sin cuya existencia la participación democrática se torna imposible, al igual que la *Ciudadanía* y la *Democracia* efectivas. En este sentido, el *deber fundamental de todo sistema democrático representativo legítimamente tal*, es el que ha sido denominado *deber de homogeneización*, entendiéndose que *una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados a la satisfacción de sus necesidades básicas*<sup>13</sup> (Garzón Valdés, 1993: 45-46).

En realidades en las que la *flexibilización*, la *precarización* y la *exclusión* del mundo del trabajo profundizan la desigualdad y hacen *tábula rasa* con el *deber de homogeneización*, se pone en cuestión la identidad democrática aun en la perspectiva del minimalismo

---

<sup>13</sup> “*Bienes básicos* son aquellos que son necesarios para la realización de cualquier plan de vida, es decir también para la actuación del individuo como agente moral” (Garzón Valdés, 1993: 46). “*N* es una necesidad básica para *x* si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema sociocultural *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–, con ello, la prosecución de todo plan de vida” (Ruth Zimmerling. *Necesidades básicas y relativismo moral, Doxa*, Vol. 7, Alicante, 1990, pág. 20; citado por E. Garzón Valdés, 1993: 48.

democrático, desde que el régimen político se presenta estrechamente asociado a la amenaza o angostamiento de las condiciones irrenunciables del minimalismo democrático: *Ciudadanía y Representatividad*.

El aseguramiento de las condiciones de participación mediante el cumplimiento del *deber de homogeneización*, en conjunción con el *llamado a la participación* no implican necesariamente en su horizonte de desarrollo la pretensión de sustituir la democracia representativa por formas de democracia directa. De esta manera tal vez sea posible evitar que democracias efectiva o pretendidamente representativas se consoliden como *democracias delegativas* (O'Donnell, 1991; Weffort 1993: 167-190). De lo que se trata es de una *resignificación de la Representatividad democrática*, no por retorno a situaciones convalidantes de la *exclusión*, de lo *social no representado* y de lo *social reprimido*, sino por una *profundización y potenciación participativa* que se traduzca en una *profundización y potenciación representativa*, en la que la *Representación* recupere el terreno perdido frente a la *Delegación* y pueda ganarlo frente a sus propios antecedentes más claramente representativos.

## **6. Del Grito a la palabra y la acción transformadora: la reformulación de la Democracia y la Ciudadanía.**

El "grito del Sujeto" localiza el lugar del discernimiento crítico de las paradójicas formas excluyentes de la Democracia y la Ciudadanía que tienden a globalizarse, en el *pathos* (sensibilidad/sentimiento) que da la medida de la radicalidad de la alternativa de un universalismo concreto. En efecto, frente a las formas dominantes y globalizadas de Democracia y Ciudadanía que se articulan sobre la racionalidad (*logos*) del "cálculo de vidas" en la que la exclusión y la negación constituyen la condición misma de posibilidad del proceso de su universalización, que las determinan esencialmente como expresiones de un universalismo abstracto; el "grito del Sujeto" excluido de esa totalización constituye la posibilidad de su discernimiento crítico y la apertura en la perspectiva de un universalismo concreto.

El *logos* dominante se cierra sobre sí mismo en el proceso de su totalización y percibe toda pretensión de intervención de su lógica como amenaza de irracionalidad: es incapaz de generar desde sí mismo una visión autocrítica.

El *pathos* del Sujeto negado-aplastado-excluido se manifiesta a través del "grito" que irrumpe, para el *pathos* dominante constituido desde el *logos* dominante, ambos orientadores del *ethos* dominante; como la temible y rechazable presencia de la "*Barbarie*" en la "*Civilización*". Para que ese "grito" no sea ocasión de una sobreabundante justificación de la *no representación* o de la *represión* y, en consecuencia de la profundización de los mecanismos de *exclusión*, es necesaria una inversión de la relación dominante y globalizada entre el *pathos* y el *logos*. En lugar de un *pathos* determinado desde el *logos* que se pretende universal y que traslada la pretensión de su universalismo al *ethos* con que totaliza el mundo a su imagen y semejanza; un *logos* construido desde el *pathos* del *Sujeto negado* por aquél *logos* totalizante y totalitario, como condición de *radicalidad* del *nuevo logos*, así como de su apertura a la *alteridad* de los otros y de la naturaleza, en consecuencia, de la condición incluyente y no totalizante de su despliegue práctico en la dimensión del *ethos*.

Una buena pregunta es: ¿cómo sería posible tal inversión? ¿Cómo lograr que el *pathos* expresado en el "grito del Sujeto" se universalice como sensibilidad, dando lugar a la universalización de los fundamentos radicales de un universalismo concreto por la articulación de un nuevo *logos* y un nuevo *ethos*? La apelación a la explicación racional

del horizonte de imposibilidad sistémica que implica la exclusión no parece suficiente, pues por sí sola no haría más que exacerbar la racionalidad del cálculo. Apelar al *logos* no es suficiente, aunque es necesario. La apelación al *pathos* más allá del *logos* dominante, puede eventualmente resignificarlo en la efectivización de esa señalada inversión, la *explicación* se resignifica como *comprensión*. Esa apelación no es imposible; en cuanto que es posible, debe realizarse.

La universalización de la sensibilidad radical desde los excluidos posibilitará seguramente el discernimiento de la polarización *Civilización-Barbarie*: permitirá visualizar cuánta *Barbarie* incluye la *Civilización* tras sus figuras civilizadas de la *Democracia* y la *Ciudadanía*, así como la posibilidad de una *Civilización alternativa* que en lugar de totalizarse polarizándose en relación a la *Barbarie* generada por su propia exclusión sistémica, *haga del diálogo con la Barbarie el procedimiento y la sustantividad de una Democracia y una Ciudadanía genuinamente tales*.

Para ello hoy es necesario *sentir, pensar y actuar local y globalmente* en términos de *radicalidad democrática*: solamente *se construye Democracia y Ciudadanía cabalmente tales por procedimientos que sean genuinamente democráticos y ciudadanos, en todos los espacios posibles*. En términos de exhaustividad democrática, la sustantividad democrática debe operar como criterio para los procedimientos democráticos, así como debe encontrar en ellos la condición de posibilidad de su propia identidad democrática. No obstante la pertinencia de la distinción entre *espacio privado* y *espacio público*, la radicalidad democrática procedimental y sustantiva debe reformularlos a ambos, así como a sus recíprocas relaciones. Para los espacios *local, nacional, regional y global* valen las mismas precisiones.

El llamado a la *participación*, articulado sobre la radicalidad de un nuevo *pathos* generador de un nuevo *logos* y un nuevo *ethos*, en la medida en que tiene lugar se muestra como posible y neutraliza la hipoteca pendiente de la ilusión trascendental. El cumplimiento del deber de homogeneización, en la medida en que tenga lugar, optimiza las condiciones de esa participación democrática (o condiciones democráticas de participación). Ese deber se cumplirá en la medida en que se intensifique la lucha por los derechos humanos, lucha que está en la primera página de la agenda de los movimientos sociales en el marco de la sociedad civil.

En los *escenarios local y/o nacional*, frente al no cumplimiento por parte de la sociedad política y los partidos políticos, de su deber de mediadores de todas las demandas, al cerrarse sobre su propia lógica que pone en cuestión su representatividad, se hace necesaria un nuevo protagonismo de la sociedad civil y sus organizaciones, no necesariamente para sustituir la mediación política, sino para resignificarla en su efectiva función representativa. Puede hipotetizarse sobre el desarrollo de *nuevos ámbitos* de articulación entre *sociedad civil y sociedad política*<sup>14</sup> con fuerte protagonismo de la primera. En el *escenario global* las hipótesis remiten a la articulación de un *Estado-mundo con Ciudadanía-mundo*

---

<sup>14</sup> Expresa Rodrigo Arocena en el marco de una discusión sobre "Incertidumbre, conciencia y protagonismo social" en relación a las perspectivas para la sociedad uruguaya: "Si exploramos en la sociedad para ver sus dinámicas, que son múltiples, dispersas, corresponde a la política la tarea de síntesis; en la doctrina democrática, es a los partidos políticos a los que corresponde la articulación. Pero la realidad indica que los partidos cumplen cada vez menos la tarea de articulación. Es un fenómeno mundial, que hay que ver con cuidado para entenderlo, porque este papel no está siendo bien desempeñado. La lógica de la competencia política lleva a que los partidos se limiten a proclamar los candidatos (...). Por supuesto que es una función imprescindible en la actividad democrática, pero deja un gran vacío en la tarea de síntesis y articulación sin lo cual no hay proyecto de cambio. Necesitamos ámbitos de nuevo tipo, combinados con la sociedad civil y con los partidos políticos, dedicados especialmente a la tarea de síntesis y articulación sin la cual no hay cambios" (Arocena, 1999: 106).

(Dierckxsens, 1997: 114-121) desde el protagonismo de una *sociedad civil* que sin dejar de sentir, pensar y actuar localmente, debe hacerlo también globalmente<sup>15</sup>.

En la generación de esos *nuevos ámbitos*, los *nuevos movimientos sociales*<sup>16</sup> presentan la peculiaridad positiva de la reivindicación de sus necesidades específicas con la contrapartida eventual de una *lógica de la fragmentación* y de la *corporativización* de las demandas: ello parece ser fuente de ambigüedad en relación al *universalismo concreto* como condición de genuino *universalismo democrático*.

En cuanto a los *movimientos sociales tradicionales*, entre los cuales el *movimiento sindical* parece tener una carácter paradigmático, en lo que se refiere a ese *universalismo democrático*, parecen haberlo expresado fielmente en su proyección hacia el resto de la sociedad, no habiendo tenido tal vez tanta transparencia en esa dirección, en su articulación interna.

No obstante la generalidad de estos señalamientos, que no dan cuenta de ningún movimiento social, ni tradicional ni nuevo en particular, ellos apuntan a señalar que el *universalismo concreto* no se construye mecánicamente, ni es de suyo una virtud de los movimientos sociales, aunque fundamentalmente en ellos se vislumbran señales de ese *pathos* generador de radicalidad para la articulación de un nuevo *logos* y un nuevo *ethos* que permitan pensar en transformaciones posibles. Esa percepción nos permite colocarnos en un escenario de posibilidad entre dos escenarios de imposibilidad: el de las tendencias sistémicas dominantes que por su horizonte de destructividad se revelan con ese carácter y el de la sociedad perfecta que excepto en el caso de la ilusión trascendental que es lo contrario del realismo político como arte de lo posible<sup>17</sup>, no debe pretenderse su realización.

Los *movimientos sociales, nuevos y tradicionales* al ver cada vez más comprometida la histórica posibilidad de implicación sistémica que los segundos tuvieron en el curso de la primera modernización, *desplazan el eje de su articulación desde el Sistema al Sujeto negado* por dicho Sistema. *Al articularse desde "el grito del Sujeto"* comienzan a generar un *discurso alternativo al del Sistema*: un nuevo *logos* no ya *monológico* sino *dialógico*, que a través de su *nuevo ethos participativo* comienza a disputar la hegemonía al *ethos delegativo* funcional a la lógica sistémica. En esa lucha por la hegemonía se juega la posibilidad de *nuevas formas de Democracia y Ciudadanía* en las que desde "el grito del Sujeto" por su palabra y su acción transformadora, vaya convirtiendo su negación y exclusión en afirmación e inclusión, condiciones inexcusables de tales *Democracia y Ciudadanía, como mediaciones institucionales de un efectivo universalismo concreto*.

---

<sup>15</sup> El *escenario regional*, como ya habíamos señalado es profundamente ambiguo. Dierckxsens despeja analíticamente esa ambigüedad: "Los Estados-Nación han respondido a esa crisis de autonomía mediante la creación de bloques económicos. Este regionalismo ha permitido crear espacios mayores para los Estados privados sin fronteras alrededor de algún Estado-Nación hegemónico de la Tríada, sin imponer restricciones esenciales a los primeros. Es una política entre bloques para atraer y retener los Estados Privados sin Fronteras, sin llegar a regular o intervenir realmente en sus intereses. Esa política no apunta al Bien Común global, no interviene en los intereses de los Estados Privados, sino que se supedita a esos intereses privados" (Dierckxsens, 1997: 120).

<sup>16</sup> Cfr. Fernando Calderón, 1995.

<sup>17</sup> Cfr. Hinkelammert, 1990: 21-29.

## BIBLIOGRAFIA

- Ardao, Arturo, (1963), "Dialéctica de la occidentalidad." En *id. Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 15-21.
- Arocena, Rodrigo, (1999), Panel: "Incertidumbre, conciencia y protagonismo social." En *Futuro de la Sociedad uruguaya. Hacia los cambios necesarios y posibles*. Centro de Estudios Estratégicos 1815 (Editor), EBO, Montevideo, 105-109.
- Beck, Ulrich, (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo respuestas a la globalización?*, Paidós, Barcelona.
- Calderón, Fernando, (1995), *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, Siglo XXI, México.
- Dierckxsens, Wim, (1997), *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, San José de Costa Rica.
- Dierckxsens, Wim, (1998), "Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo", en *Pasos* N° 79, Setiembre-Octubre, San José de Costa Rica, 12-22.
- Gallardo, Helio, (1990a), "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano", en *Pasos* N° 27, Enero-Febrero, San José de Costa Rica, 7-17.
- Gallardo, Helio, (1990b), "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en *Pasos* N° 28, Marzo-Abril, San José de Costa Rica, 1-9.
- 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.
- 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, (1990), *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1991), *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1998a), *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, (1998b), "El proceso de globalización y los derechos humanos. La vuelta del sujeto", en *Pasos* N° 79, Setiembre-Octubre, San José de Costa Rica, 23-28.
- Martín Barbero, Jesús, (1987), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Eds. G. Gili S.A., Bogotá.
- O'Donnell, Guillermo, (1991), "Democracia Delegativa", *Novos Estudos* CEBRAP N° 31, São Paulo.
- Segundo, Juan L, (1971), *¿Qué es un cristiano?*, Ed. Mosca, Montevideo.
- Touraine, Alain, (1993), "Situación de la Democracia en América Latina", en Régine Steichen (Compiladora), *Democracia y Democratización en Centroamérica*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 67-81.
- Weffort, Francisco, (1993), *¿Cuál Democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica.

# 11. DEMOCRATIZACIÓN Y UTOPIA NUESTROAMERICANA\*

Si hacemos nuestra la tesis de Eric Hobsbawm<sup>1</sup> en relación a un siglo XX corto, plantearse hoy “los desafíos del siglo XXI” supone confrontarse con un siglo en curso que ya ha desplegado su primera década, aunque el estricto señalamiento del calendario indique que aún no ha comenzado a discurrir.

El cambio de época mirado desde Europa aparece simbolizado por el derrumbe del muro de Berlín. Mirado desde América Latina dicho cambio epocal, sin descuidar la representatividad de ese acontecimiento como momento puntual especialmente visible de las transformaciones que han cambiado social, cultural, económica y políticamente el mapa del mundo, parece operarse desde otros “derrumbes” que aunque articulados de alguna manera con aquél, configuran una realidad y un imaginario con acentos propios; a saber, los “derrumbes” de la revolución nicaragüense y de las dictaduras militares en el Cono Sur.

El “derrumbe” localizado en Europa se globaliza como el correspondiente a toda pretensión de alternativa a escala mundial al capitalismo y por lo tanto como globalización del mismo.

En América Latina, el de la revolución sandinista expresa paradigmáticamente la crisis de colapso de una perspectiva de transformación revolucionaria a nivel nacional, que se traduce como crisis del imaginario revolucionario popular a escala continental. Con el derrumbe de las dictaduras militares conosureñas, tras la aparente crisis del autoritarismo y como presumible herencia de sus intentos refundacionales, tiene lugar el despliegue de un proceso de restauración democrática que presentándose como alternativa al autoritarismo -y sin dejar de serlo en muchos sentidos que como el ejercicio del terrorismo de estado no admiten ser soslayados-, tiene tal vez el sentido cultural más profundo de contribuir a deprimir un posible fundamento popular y democrático de esa restauración, en beneficio de una lógica de gobernabilidad democrática, estructural y coyunturalmente más conveniente

---

\* Versión corregida de la ponencia presentada en el Simposio “La utopía para América y los desafíos del siglo XXI”, realizado en el marco del 50 Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 10-14 de julio de 2000. Publicada en Revista Encuentros, N° 8, Revista de Estudios Interdisciplinarios, Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, FCU, Montevideo, 2002, pp. 37-46 y en *América Latina: democracia, pensamiento y acción, reflexiones de utopía* (Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán, coordinadores), UNAM, CCYDEL, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 147-156.

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (1994), Crítica, Buenos Aires, 1998.

a la reproducción del orden sistémico, que la presencia visible en el ejercicio del poder del autoritarismo.

Para América Latina, frente al siglo XX corto que alcanzó su clímax en una fuerte dramática de lo político como espacio de redención histórico-utópica paradigmáticamente expresado en la triunfante revolución cubana, el siglo XXI que ya hemos iniciado parece caracterizarse por una desdramatización del señalado espacio: el enfriamiento de la política. El mismo puede interpretarse como un proceso en el que la restauración democrática emplazada por la amenaza del autoritarismo que buscó justificarse en la amenaza de la revolución, desemboca en democracias vigentes que desplazando del nivel visible al autoritarismo, parecen mantenerlo invisibilizado en el nivel fundante de su identidad, en la que el fracaso de la revolución como utopía refundacional, supone la resignación de los contenidos fuertes de la sustantividad democrática que se articulan sobre la realización de la igualdad y su sustitución por la afirmación de énfasis politicista y procedimentalista que se define sobre la práctica de la libertad como sometimiento a las leyes del mercado político para la elección de representantes, cuyo ejercicio de la representación tiende a transformarse en delegación en el marco de una crisis generalizada de participación, fuertemente instalada en el espacio tradicional de lo político.

Restauración democrática que como construcción de hegemonía se coloca en lugar de la mera dominación resultante del ejercicio manifiesto del poder autoritario, al que tal vez no sustituye para negarlo sino que lo niega sin sustituirlo efectivamente para continuarlo por otros medios y que puede ser leída como continuación de una contra-revolución o de una revolución restauradora iniciada tras la cara visible de las dictaduras militares, cuyo sentido profundo tal vez no sea tanto la restauración de las instituciones democráticas predictoriales, sino del espíritu que las animaba y sobre cuya integridad, perdurabilidad y reproducción, los movimientos políticos y sociales que eclosionaron en los sesenta, así como la retórica revolucionaria sobre la que articulaban sus prácticas, hicieron temer.

Contrarrevolucionaria o revolucionaria, la restauración democrática mirada a la luz de los procesos de globalización en curso, parece resultar de matriz sistémica y por lo tanto vaciada de auténtica y legítima sustantividad democrática. Podría hablarse de una globalización de la democracia y por lo tanto de un fuerte determinismo sistémico desde lo global a lo local. De esta manera se presentan como democracias locales en los espacios nacionales, lo que tal vez sea fundamentalmente una traducción legitimante para esos espacios, de una articulación del determinismo global totalizante...y totalitario. Para entenderlo no hay que concebir la relación local-global al modo de la relación interior-exterior, sino comprender que lo global coloniza lo local desde su misma "interioridad".

Frente a la globalización democrática, la alternativa parece ser la democratización global<sup>2</sup>. Frente a la determinación de lo local (local-nacional o local-regional) por lo global,

---

<sup>2</sup> Bajo la expresión "globalización democrática" apunto a acentuar el carácter sistémico que a mi juicio caracteriza a la onda democratizadora que desde la "revolución de los claveles" en 1974, en Portugal "pasó por el sur de Europa en los años 70, y por América Latina en los 80, y cuyas últimas manifestaciones fueron los recientes cambios políticos en el este europeo (1989) y en la Unión Soviética (1991)" (Francisco Weffort, *¿Cuál democracia?*, FLACSO, Costa Rica, 1993, 133-134). Francisco Weffort la caracteriza como una "gran ola histórica"; prefiero identificarla como una *gran onda sistémica*. A mi juicio parece obedecer más al determinismo sistémico que a una historicidad en sentido fuerte en la que lo sistémico debería declinar frente al protagonismo de los seres humanos concretos que como agentes y actores históricos configuran la vigencia posible del hombre como sujeto de la historia y muy en particular, de una historia democrática. Es en la intención de acentuar dicha historicidad y por lo tanto ese protagonismo de los seres humanos concretos que en la tensión entre la *topía* de la totalización sistémica y la *utopía* del hombre como *sujeto de la historia y de la democracia*, suponga un discernimiento crítico de la primera sin por ello incurrir en la ilusión trascendental de pretender realizar empíricamente la segunda, que señalo la alternativa de la "democratización



parece tratarse del discernimiento y reformulación de lo local, lo regional, lo global y sus relaciones: imaginar, pensar y actuar desde lo local, localmente, regionalmente y globalmente.

Al interior de un sistema global, globalizado y globalizante y por lo tanto totalizante y totalitario, en cuanto las subjetividades son producidas por el sistema y por lo tanto ellas mismas proveen a su reproducción por la consolidación tendencial de sus modos de articulación, las perspectivas que se despliegan tienden a ser sistémicas y en consecuencia legitimadoras del sistema. En esta lógica de articulación, la restauración democrática es evaluada como superación de las amenazas tanto de la revolución como del autoritarismo, por lo que no intencionalmente se desarrollan subjetividades que al encontrar en el sistema sus condiciones de producción, de reproducción y su horizonte de sentido, tienden a reproducir y convalidar bajo los ropajes democráticos procedimentales un sistema de funcionamiento vaciado de sustantividad democrática, en el que ellas no pueden alcanzar a discernir su identidad totalitaria profunda.

No obstante, hay otras subjetividades que el sistema produce de un modo contrapuesto al anterior. En este caso se trata de producción por negación: las subjetividades producidas por la negación que de las mismas determina el sistema al excluirlas de y por sus mecanismos de reproducción.

En lugar de tender a reproducir la lógica propia del mismo como acontece con los individuos-poseedores-consumidores, quienes al ser afirmados y afirmarse sistémicamente en esa condición son negados y se niegan en su posibilidad de constituirse como sujetos frente al sistema; los negados y excluidos por la lógica de un sistema que viven como una totalidad ausente, como efecto no intencional de esa lógica excluyente, experimentan condiciones de posibilidad de afirmarse y por lo tanto constituirse como sujetos frente al sistema que los niega y excluye.

En ese ponerse como sujetos frente al sistema pueden apuntar a buscar en el mismo su propia afirmación e inclusión concediendo otras negaciones y exclusiones. Pueden apuntar también a transformarlo de manera tal que la afirmación e inclusión sin excepciones sea el criterio de legitimidad del proceso de transformaciones y horizonte de sentido de un sistema que por esta lógica inclusiva no podrá totalizarse. En este universalismo concreto de afirmación de todas las particularidades no excluyentes, que implica de suyo la afirmación de la naturaleza, se encuentra el criterio de un efectivo universalismo democrático que más allá de la afirmación del sufragio universal como un derecho político fundamental, afirma los derechos fundamentales de la vida digna sin exclusiones para los no excluyentes con un criterio de bien común cuya inocultable carga axiológica, lejos de depreciarlo, lo sobrevalúa como criterio de racionalidad en el que el que la reciprocidad del reconocimiento de las alteridades sustituye a la elevación de la mismidad como medida de universalidad, por lo que la responsabilidad en el presente es además responsabilidad por el futuro.

---

global". Esto quiere decir que se trata de la "democratización" como proceso que se "globaliza" por el mayor protagonismo posible de los agentes humanos, frente a la "globalización" que "democratiza" sistémicamente a la medida de sus intereses y necesidades coincidentes con los de las minorías dominantes y en oposición al de las mayorías excluidas.

No obstante, la pretensión de tal "democratización global" como alternativa desde el ser humano como sujeto a la "globalización democrática" que se impone desde el sistema como sujeto, puede chocar con la eventual identidad antidemocrática de la globalización, cuando entendemos a la misma en su forma más fuerte de identidad neoliberal. Si ello fuera así, la agenda de la "democratización global" en los grados de su cumplimiento posible, podría suponer una superación de la globalización en lugar de su resignificación, dada una presunta incompatibilidad entre democracias democratizadas por procesos de democratización desde los sujetos negados por el sistema y la lógica de la globalización.

En lugar de una universalización de la ciudadanía que proceda solamente por la ampliación de los derechos políticos, en el doble sentido de mayor cantidad de derechos para nuevos sectores de población tradicionalmente excluidos, lógica de universalización ciudadana que tiende a verse distorsionada por tendencias a la segmentación de niveles y calidades de ciudadanía, se trata también que esta lógica incluyente del sistema político que busca definir fronteras cada vez más amplias, se ve interpelada y transformada por el despliegue de construcción de ciudadanía procedente de los sujetos negados con capacidad de discernimiento crítico de toda totalización sistémica que pueda significar la reformulación de un universalismo abstracto y por su aporte en términos de las reivindicaciones de un universalismo concreto. Esa perspectiva del sujeto negado y desde él es la que hace a la democratización radical como proceso abierto de construcción de efectiva democracia.

Ulrich Beck<sup>3</sup> ha distinguido con meridiana precisión globalidad, globalización y globalismo. Si por globalidad se entiende que no se vive ni se puede vivir en el aislamiento desde hace ya mucho tiempo, si por globalización entendemos la globalidad hoy vigente que se caracteriza por su irreversibilidad y por globalismo hacemos referencia a la ideología de la globalización que desplaza a la política por la economía; de lo que se trata es de sacudirse las trabas inmovilizantes del globalismo y apuntar antisistémicamente a democratizar la globalización frente al movimiento sistémico que bajo la globalización de la democracia impone, amparado en el globalismo, una globalidad totalizante y totalitaria.

Frente a la reducción ideológica efectuada por el globalismo sobre el realismo político al identificarlo como arte de “hacer posible lo necesario”, el discernimiento crítico de los ocultamientos y distorsiones de esa ideología sistémica permite recuperar en su correcta dimensión el realismo en política como “arte de lo posible”.

La globalización de la democracia parece clara expresión de la lógica sistémica que sobredeterminada por la ideología del globalismo se traduce bajo la forma de democracias de mercado que producen ciudadanos-consumidores, en las que la función de la política es asegurar el funcionamiento del mercado como condición de la vigencia de los derechos ciudadanos identificados fundamentalmente como derechos de los consumidores y cuyo sentido de lo posible se reduce a la reproducción del presente. Esa totalización democrática no permite percibir como sus efectos no deseados la exclusión social y la destrucción de la naturaleza, reveladoras de una identidad profundamente antidemocrática invisibilizada por detrás de la identidad democrática aparente.

La democratización de la globalización como movimiento antisistémico no encuentra su lugar de construcción desde la ciudadanía que el sistema produce y en el que encuentra una y otro encuentran las garantías recíprocas de su propia reproducción. Su lugar de construcción es la *topía* del sujeto negado, excluido de la democracia del mercado y de la ciudadanía del consumo, que no encuentra en la lógica de la globalización democrática más que el aseguramiento de su exclusión. Mientras desde la *topía* de los ciudadanos-consumidores producidos y asegurados en su identidad por el funcionamiento sin desvíos de la democracia de mercado se generan las condiciones para la profundización y extensión segmentada de un *ethos* consumista que tiende a permear todos los niveles de la sociedad, aún los marginados y excluidos; desde la *topía* de los sujetos-negados por ese mismo sistema de funcionamiento o en referencia a la misma, parece asistirse problemáticamente a la emergencia de un *ethos* político resignificado en tensión con el *ethos* consumista dominante, de cuya capacidad de permear socialmente en una dirección inversa al mismo,

---

<sup>3</sup> Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización* (1997), Paidós, Barcelona, 1998.

depende la construcción de nueva ciudadanía o ciudadanía antisistémica, capaz de democratizar la globalización democrática y por lo tanto de generar alternativas.

Imaginar, pensar y realizar esa democratización de la globalización democrática desde la *topía* del sujeto negado implica una inevitable relación con la *utopía*, pues como ha señalado Franz Hinkelammert “lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad”<sup>4</sup>; recuperándose de esta manera el realismo en política como arte de lo posible. Ese realismo supone evitar dos ilusiones, por un lado la ilusión empírica de haber realizado la utopía que es la que caracteriza a todo utopismo antiutópico que como el correspondiente al globalismo pretende haber alcanzado el orden definitivo frente al cual no hay alternativa y por lo tanto configura un utopismo conservador que se autoidentifica y se legitima como realismo; por otro lado la ilusión trascendental propia de los utopismos revolucionarios que pretenden realizar empíricamente la utopía. Entre esos extremos, el auténtico realismo político sin pretender haber realizado o realizar empíricamente la utopía, al someterla al criterio de la factibilidad construye la dimensión de lo posible más allá de su angostamiento antiutópico a lo actual.

El mismo proceso sistémico que se traduce como globalización democrática pone en crisis los espacios tradicionales del Estado y la Nación, articulados en la modernidad en la figura del Estado-Nación. En América Latina, no obstante la crisis producida por la globalización en el marco de la cual las integraciones regionales presentan la contracara de la desintegración o desagregación de las sociedades a nivel nacional, el Estado no obstante la declinación de su papel socialmente protector a favor del papel socialmente represor como Estado policial, problemáticamente continúa siendo un espacio vigente de articulación de la diversidad a cuyas demandas no logra dar satisfacción suficiente. El lugar de la Nación sin migrar necesariamente del tradicional espacio del Estado, parece apuntar a resignificarse desde la sociedad civil y los movimientos sociales<sup>5</sup>, por lo que la idea de un proyecto nacional, lejos de quedar capturada dentro de los límites del siglo XX corto y por lo tanto fuera de lugar en la nueva época, aparece como altamente pertinente en lo que significa como proceso y horizonte de articulación local que tiene el sentido de respuesta a la desagregación social producida por la globalización de los mercados que parece contar con la relativa complicidad de la gestión gerencial-policial mediadora de los estados.

En América Latina, en la que el latinoamericanismo a diferencia del panamericanismo no es un regionalismo sino un nacionalismo<sup>6</sup>, el proyecto nacional desde la sociedad civil y los movimientos sociales puede desbordar los límites del espacio estatal para reformularlo en la articulación del proyecto resignificado para el siglo XXI de la “Nación latinoamericana” como estrategia y como utopía para la democratización de la globalización.

La utopía de la “Nación latinoamericana” que recorre la historia de América Latina desde el pensamiento y la práctica revolucionaria fundante de Simón Bolívar, tiene por ese motivo un enorme arraigo histórico sin ser por ello una utopía que mira al pasado.

---

<sup>4</sup> Franz Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica* (1984), DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica, 1990, 26.

<sup>5</sup> La idea de Nación aparece tradicionalmente ligada a la de Estado, de manera tal que cuesta disociarlas. No obstante pueden disociarse y deben ser disociadas, evitando que la Nación quede capturada por el Estado y posibilitando que el Estado se ponga al servicio de la Nación sin invisibilizar la heterogeneidad de sus elementos por su homogeneización politicista: “...la nación es sinónimo, antes que nada de la sociedad civil y, en tal sentido, es pueblo, clases sociales, etnias, sexos, juventud, es decir que se trata de una estructura compleja, una y diversa” (Arturo Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Vol. 2, CEDAL, Buenos Aires, 1994, 139).

<sup>6</sup> Arturo Ardao, “Panamericanismo y latinoamericanismo”, en *América Latina en sus ideas* (Leopoldo Zea, coordinador), UNESCO-Siglo XXI, México, 1986, 157-171.

Se trata de una utopía que como asignatura pendiente hoy puede ser reformulada con un renovado sentido de futuro desde ese nuevo lugar de la Nación identificado como sociedad civil y movimientos sociales en cuanto expresiones activadas de la determinación categorial del sujeto negado, que se movilizan desde la fragmentación hacia un horizonte de articulación. Ese movimiento de articulación constructiva desde la fragmentación social, interpela con capacidad de resignificación y recuperación crítica al Estado al que le disputa su identificación con la Nación, a la vigente democracia intra-fronteras del mismo en cuanto expresión sistémica de la globalización democrática, así como a las integraciones y construcción de bloques regionales en lo que suponen de sometimiento a las determinaciones del imperio de la misma lógica sistémica de la globalización en curso.

La recuperación resignificada desde la sociedad civil y los movimientos sociales de la idea de la “Nación latinoamericana”, como idea crítico-reguladora en relación a la cual sepan articularse constructivamente evitando los espejismos de la ilusión empírica de haberla realizado y de la ilusión trascendental de realizarla empíricamente en un futuro próximo o lejano, parece un correcto referente como estrategia y como utopía para una política realista democratizadora que en América Latina pueda significar capacidad de respuesta a la onda sistémica de globalización democrática.

En un contexto de globalización de la democracia, que vacía a las democracias vigentes en América Latina de sustantividad democrática, tanto por la profundización de la desigualdad en los términos de la exclusión social, como por el desplazamiento del pueblo en cuanto lugar paradigmáticamente democrático de la soberanía a favor de los poderes sistémicos globales y sus complementos gerenciales itraestatales, el referente de la “Nación latinoamericana” puede operar como articulación antisistémica de democratización de la globalización.

En el marco de una onda expansiva de globalización, las integraciones regionales en América Latina, lejos de responder al proyecto bolivariano de “integración en la libertad” tienen lugar de modo compulsivo por el determinismo de la globalización capitalista sobredeterminado por el globalismo. Por esta razón la lógica del cálculo del interés privado de los distintos segmentos de poder que desde los distintos países monitorean los procesos de integración boicotea el sentido del bien común que debiera presidirlas, haciéndolas fracasar también compulsivamente, poniendo así de manifiesto su funcionalidad a las determinaciones de la globalización que quiere legitimarse en nombre del interés nacional y regional. El referente de la “Nación latinoamericana” resignificado desde la sociedad civil y los movimientos sociales en el proceso de su articulación, por su misma potencialidad democratizadora de la globalización puede operar en la democratización de las integraciones regionales, sin la cual las mismas no podrán seguramente superar el carácter compulsivo de sus fracasos.

Se trata pues de democratizar las democracias vigentes en América Latina desde la sociedad civil y los movimientos sociales en tanto expresión articulada y activada del sujeto negado como *topía* de la perspectiva crítica en tensión con la idea de la “Nación latinoamericana” como estrategia y como *utopía*.

La idea de la “Nación latinoamericana” como “Nuestra América”<sup>7</sup> en los términos martianos supone un “nosotros” implícito que es seguramente el dato de la heterogeneidad desarticulada de un “nosotros” asimétrico empíricamente vigente en América Latina. Pero en el texto y en la intención martiana, esa *topía* de la heterogeneidad y la asimetría,

---

<sup>7</sup> José Martí, “Nuestra América” (1891), en *id. Obras escogidas*, Tomo II, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, 480-487.

como hoy la de la desagregación, la fragmentación y la exclusión, se encuentra en tensión con la *utopía* de un “nosotros” de articulación de las diferencias sin asimetrías, que supondría la superación de la desagregación, la fragmentación y la exclusión, por lo que además se reformula como un “nosotros” que se esfuerza por tornar visible el “nosotras” de una pujante perspectiva de género sin incluir la cual, estaría fuertemente hipotecada su pretensión democrática.

Esta línea de reflexión permite sustentar como “la utopía para América” ante “los desafíos del siglo XXI” en una lectura latinoamericanista claramente deslindada de la lectura panamericanista, que se trata de una utopía desde nosotros y para nosotros, por lo tanto de la utopía *nuestroamericana* consistente en la democratización de la democracia con el referente de ese “nosotros” imposible sometido al criterio de factibilidad, para avanzar sin totalizaciones que supongan nuevas negaciones o exclusiones, en la construcción desde el “nosotros” social, económica, cultural y políticamente vigente, hacia otro nosotros abierto a un horizonte con su referente utópico en un “nosotros” social, económica, cultural y políticamente válido<sup>8</sup>.

Se ha argumentado que en el contexto de la fragmentación posmoderna que afecta al mundo en general y a América Latina en particular, no es posible encontrar para esta última un referente simbólico culturalmente válido no homogeneizante que tenga capacidad para operar en la construcción de un imaginario identitario en relación al cual sociedades fragmentadas, desagregadas y heterogéneas puedan recrear un sentido de común pertenencia<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Hago míos los señalamientos respecto a las nociones de *vigencia* y *validez* cultural efectuados por Mario Sambarino, a saber “el orden de lo que es según valores” frente al “orden de lo que es valioso que sea” (Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República. Montevideo, 1959).

<sup>9</sup> Escribe Jorge Rufinelli: “Entre 1900 y 1971 el sujeto social latinoamericano se transformó. No se trató, sin embargo, de cambios coyunturales o modales. El sujeto rodoniano pensaba con cerebro francés, se había educado en España, poseía una cultura cosmopolita y miraba hacia un futuro eurocéntrico. No había muchas alternativas para él: él y sus contemporáneos parecían todos cortados por las mismas tijeras: occidental, blanco, masculino, la homogeneidad era su característica. En cambio, ya hacia 1971 ese sujeto aparece diversificado: descubierta y revalorizada la cultura indígena, la identidad comienza a revelar su “mestizaje”. Nunca hasta entonces se había puesto tanto énfasis en una mezcla que, en cuanto tal, habla de componentes y heterogeneidad antes que de homogeneidad. El *Calibán* de Fernández Retamar empezó a representar a ese nuevo sujeto desde el momento mismo en que fijó su identidad invirtiendo el símbolo, asumiendo su condición mestiza.

Pero este símbolo se hizo a su vez, también, insuficiente. Ya no puede pertenecer a ese sujeto que hoy corresponde a la cultura posmoderna, la cultura de la fragmentación, la democracia, la heterogeneidad, los márgenes, la impureza, el rechazo al autoritarismo. El nuevo *Calibán* ya ni siquiera podría llevar ese nombre: el baúl de Shakespeare está exhausto y es preciso buscar otros símbolos en que fundar el imaginario latinoamericano. Un símbolo al día con lo cambiante de ese rostro diferente que ahora integran la mujer, las minorías raciales y sexuales, que cuestiona los orígenes “míticos” de la cultura (como el origen “europeo” del Cono Sur), que fragmenta las falsas totalidades, y que reconoce y legitima a la cultura popular ante la hegemonía ya trizada de la cultura letrada. Este es el nuevo rostro que era demasiado nuevo para que Rodó lo imaginara y al que Fernández Retamar introdujo en su momento: el rostro de un nuevo orden. La “inversión” misma del significado de *Calibán* señaló en 1971 revolucionariamente la necesidad de ese nuevo orden, o tal vez no de un orden, sino de una situación inédita mediante la cual se cuestionen radicalmente el “orden” canónico, las hegemonías culturales y sociales, declarándose su obsolescencia, su decrepitud, su muerte” (Jorge Rufinelli, *Calibán y la Pos-modernidad latinoamericana*, Nuevo Texto Crítico, Vol. V, Nos. 9/10, Stanford University, USA, 1992, 297-302, 301.)

De manera convergente con Rufinelli, señala Felipe Arocena: “No parece fácil, hoy día, alzar a Calibán o Ariel como símbolos culturales de nuestra América y difícilmente esta pueda sintetizarse en un símbolo único. Más interesante y representativo de la situación cultural latinoamericana sea quizás partir del reconocimiento de condensar su multiplicidad cultural” (Felipe Arocena, *Ariel, Calibán y Próspero: notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas*, en *id. et al. El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernización y modernidad en América Latina*, Vintén Editor, Montevideo, 1993, 177-199, 183.)

Puede también argumentarse que tal referente simbólico además de que no es posible, tampoco es necesario<sup>10</sup>.

No obstante es un dato empírico la inexistencia de un referente simbólico culturalmente vigente como hace cien años llegó a serlo *Ariel*<sup>11</sup> que generó una fuerte y extendida capacidad de identificación cultural en importantes sectores de la cultura letrada en América Latina, puede sostenerse la pertinencia de *Calibán*<sup>12</sup> como referente simbólico culturalmente válido para la utopía *nuestroamericana* del siglo XXI<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Así lo ha señalado con buenos argumentos el Dr. Bernal Herrera (Universidad de Costa Rica) en un riguroso comentario a mi conferencia "La identidad en América Latina: una perspectiva crítica" (Universidad Nacional, UNA, Heredia, Costa Rica, 23 de abril de 1998).

<sup>11</sup> José Enrique Rodó, *Ariel* (1900), en *id. Obras completas*, Volumen II, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1956, 110-218.

<sup>12</sup> Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* (1971), Editorial La Pleyade, Buenos Aires, 1973.

<sup>13</sup> La postulación de *Calibán* como referente simbólico culturalmente válido para el siglo XXI en América Latina no obstante carecer hoy de *vigencia*, no es gratuita sino que se pretende justificada en las siguientes consideraciones: 1º) la carencia de *vigencia* no condiciona la pretensión de validez, 2º) hoy la renuncia a la validez por la omnipresencia de lo vigente, supone aceptar la fragmentación posmoderna: la renuncia a un símbolo culturalmente válido por la carencia de un símbolo culturalmente vigente, 3º) tal vez un referente simbólico de identidad no sea necesario, pero sí es posible debe formularse (lo que se puede se debe) especialmente si es deseable, 4º) *Ariel* si consideramos especialmente las notas identificatorias con que lo presenta Rufinelli no parece una alternativa culturalmente válida a la vigente fragmentación posmoderna dada su fuerte homogeneidad y la extemporaneidad de la misma, 5º) *Calibán* en cambio presenta una apertura a la diferencia por lo que puede hacerle lugar a las diferencias fragmentadas, pero no necesariamente para expresar y reforzar su fragmentación, sino que resemantizado como símbolo trascendental, puede facilitar la puesta al desnudo el orden fragmentante oculto tras la fragmentación al cumplir su *función utópica crítico-reguladora*, deslindar frente al *determinismo legal fragmentante* la legítima autoconstitución de las diferencias, orientar el pensamiento y la acción hacia un *futuro-otro* más allá de la homogeneización y la fragmentación; en síntesis, configurar una *forma de subjetividad* articuladora de todas las diferencias que no impliquen asimetrías, como identidad democrática y proyecto histórico democratizador socio-culturalmente válidos.

## 12. LAS POSIBILIDADES DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA: ENTRE LA TOPIA DE LAS NUEVAS DEMOCRACIAS Y LA UTOPIA DE NUESTRA AMÉRICA\*

### Introducción.

La exposición condensa algunos ejes del proyecto de investigación *Nuevas democracias y otra democracia en América Latina*, relativo a la pretensión de democracia que tiene lugar en las transiciones desde los regímenes autoritarios a las así llamadas “nuevas democracias”. Pretensión de democracia que subyace a la identificación de estas “nuevas democracias” como “democracias consolidadas”; identificación por la que se apunta a su legitimación, así como de la que corresponde a los emergentes *proyectos de democratización* desde ellas en el sentido de “otra democracia”.

La investigación tiene como objetivo el discernimiento de la “democracia real” (Strasser, 1999) y por lo tanto del estatuto democrático de las “nuevas democracias” (Weffort, 1993) latinoamericanas, así como el correspondiente a expresiones alternativas emergentes a partir de las mismas, de “democracia posible”.

Para ello debe distinguirse analíticamente entre “democracia” como “idea-valor” y “democratización” como proceso (Gallardo, 1996), entre lo normativo y lo fáctico, entre lo *utópico* y lo *tópico*, evitando de esta manera confundir el plano sobre el que se recorta el objeto de investigación y reconstruyendo teóricamente las relaciones entre uno y otro plano.

Desde una lectura politicista que enfatiza la condición de “democracia consolidada” (Leiras, 1996), puede propenderse a una totalización de la “democracia real”, dada la vigente “omnipresencia del presente” (Lechner, 1999), que tiende a angostar lo real a lo actual, escamoteando la dimensión de lo posible en el marco de una cultura hoy dominante que parece haber abandonado “el realismo en política como arte de lo posible” (Hinkelammert, 1990).

Tanto el discernimiento de la “democracia real” como la optimización de la factibilidad de la “democracia posible” en relación a los espacios sociales, culturales, políticos y económicos de las “nuevas democracias” latinoamericanas, encuentran en el que corresponde a la democracia como *idea-valor* y por ende como *utopía*, una ineludible condición de posibilidad.

---

\* Texto de la ponencia presentada en el Simposio “Límites y posibilidades de la democracia en nuestra América”, realizado en el marco del X Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), Moscú, 25-29 de junio de 2001 y en el IV Encuentro del Corredor de las Ideas “Pensar la mundialización desde el Sur”, Asunción, Paraguay, 10-14 de julio de 2001, publicado parcialmente en *Pensar la mundialización desde el Sur*, Anales del IV Encuentro del Corredor de las Ideas (Edgar Montiel y Beatriz G. De Bosio, editores), UNESCO-Mercosur, Konrad Adenauer Stiftung y CIDSEP, Asunción, Paraguay, 2002, Tomo II, pp. 213-229.

La historia y la teoría crítica de la democracia, en cuanto la palabra “democracia” se ha recortado fundamentalmente en el nivel político que se dibuja con perfil y fronteras propias en el marco del proceso de separación de niveles y saberes que caracterizan a la modernidad, superada la reducción *economicista*, ha tenido un desarrollo de fuerte acento *politicista*. No se trata ahora de torcer la vara investigativa hacia un eje *culturalista*, aunque no pude dejar de tenerse en cuenta la constatación de que algunas “evaluaciones históricas de las correlaciones de la democracia, indican que los factores culturales son incluso más importantes que los económicos” (Lipset, 1996: 57). En consonancia con la constatación que trasmite Lipset, pero más allá de ella *la historia y teoría crítica del pensamiento sobre la democracia* que esta investigación se propone, apunta al nivel de lo cultural como aquél en el que se produce, reproduce y condensa la *espiritualidad invisibilizada* por las instituciones sociales, económicas, jurídicas y políticas a las que proporciona su sentido profundo, más allá de su sentido aparente o de su aparente falta de sentido.

El capítulo de *historia y teoría crítica del pensamiento sobre la democracia* en referencia a las *nuevas democracias latinoamericanas* a que apunta el presente proyecto de investigación, se inicia como *lectura crítica de la historia y la teoría de la democracia* en las dos últimas décadas, adoptando como estrategias para llevar a cabo la misma, la “teoría del fetichismo” (Hinkelammert, 1981) y la “función utópica del discurso” (Roig, 1987 y Fernández, 1995), así como la perspectiva del *sujeto negado* (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>, 1999) en proceso de *afirmación* (Roig, 1994, 1998), que desde la dispersión y fragmentación, pareciera presentarse como el lugar histórico y teórico de lecturas críticas y de horizontes democráticos alternativos.

## **I. La topía de las nuevas democracias.**

El estatuto de la novedad de las *nuevas democracias* puede condensarse en tres proposiciones: 1) la identidad de las democracias latinoamericanas radica en la tensión democracia-autoritarismo, 2) el autoritarismo no es el pasado del presente *democrático*, sino su condición de posibilidad, 3) esa condición de posibilidad se ha totalizado: la democracia es hoy la apariencia de la que se reviste el totalitarismo.

### **I.1. La identidad de las democracias latinoamericanas: la tensión democracia-autoritarismo.**

En el último tercio del siglo XIX, el pensamiento progresista latinoamericano, a veces invocando la “república” y otras veces la “democracia”, impulsó el conjunto de los procesos económicos, políticos, sociales y culturales que, no obstante enormes dificultades, aportó significativamente a la plasmación de los estados reales desde los que eran prácticamente nominales. En ese proceso que culmina la construcción de las naciones (de Torres, 2000) a través de la consolidación de los estados, el principio “democrático” era vivido por los sectores modernizantes de la “ciudad letrada” (Rama, 1984) como el que sobre el ejemplo elocuente de los Estados Unidos de América tenía su lugar de articulación e irradiación en el Nuevo Mundo, frente al principio monárquico que políticamente identificaba al Viejo Mundo y frente al principio “oligárquico” por el que los sectores conservadores apuntaban a resignificar el orden colonial para reproducirlo bajo su dominio (Zea, 1978). La idea de “democracia” se dibujaba pues en tensión con las de “monarquía” y “oligarquía”, simbolizaba lo nuevo frente a lo viejo, igualdad y libertad frente a desigualdad y dominación, el futuro frente al pasado: América como el lugar del nuevo principio democrático que habría de construir el mejor futuro de la humanidad, como el *topos* de la *utopía* planetaria.



No obstante esas pretensiones, la experiencia iberoamericana de construcción de un orden democrático, a diferencia de la correspondiente a América sajona que maximizó la articulación de los principios democráticos con los principios liberales, exhibió desde sus comienzos decimonónicos y a lo largo del siglo XX la permanente presencia e irrupción del autoritarismo, que presentó de manera frecuente la justificación de ejercerse para la preservación de los valores superiores de la *Nación* y de la *Democracia*.

La constante histórica de la presencia del autoritarismo directamente en el ejercicio del gobierno o como *poder de hecho invisibilizado detrás del gobierno de derecho*, configura una situación de *cultura política* que ha sido evaluada como la *dualidad* de la “sociedad moderna” y la “sociedad tradicional” (Germani, 1985) -”Civilización” y “Barbarie” en clave sarmientina- pasando a serlo hoy preferentemente a la luz de la noción de “*hibridez*” cultural (García Canclini, 1990; Brunner, 1992), según la cual, para América Latina lo “tradicional” resulta constitutivo de su específica “*modernidad*” (Stevenhagen 1972; Brunner, 1992).

Entre la matriz teórica liberal con su universalismo retórico y la matriz real oligárquica con su expresa práctica de la exclusión, la definición de democracias teóricamente liberales y prácticamente oligárquicas, alcanzó con diferentes acentos y matices a las distintas repúblicas iberoamericanas que enfrentaron el siglo XX y enfrentan ya los inicios del siglo XXI.

Las reivindicaciones socialistas señalaron a las democracias liberales, especialmente en su articulación oligárquica latinoamericana, como democracias “formales”. En esa perspectiva, la idea de “democracia formal” correspondiente a las democracias realmente existentes, fue transformándose en un disvalor frente a la idea de “democracia real” correspondiente a democracias inexistentes, que acentuando la idea de “democracia social” (en la que lo “social” es la figura de lo “real”), frente a la de “democracia política” (donde lo “político” es la figura de lo “formal”), habrían de realizar los gobiernos y regímenes socialistas una vez en el poder.

“Nacionalismo” y “socialismo” identificaron proyectos contrapuestos de integración de las mayorías tradicionalmente excluidas, paradigmáticamente ejemplificados en la polémica que mantuvieron Haya de la Torre y Mariátegui hacia finales de los 20. A partir de la crisis del 30, la emergencia y el desarrollo de las experiencias populistas, significaron una perspectiva de integración en la que el perfil nacional-popular desplazó una eventual alternativa socialista.

El fracaso de los populismos realmente existentes en América Latina y su vinculación con el fascismo, implicó el quiebre de una perspectiva de profundización de la “democracia formal” (o “política”) para la realización de la “democracia real” (o “social”), al quedar marcada a fuego una línea divisoria entre la “democracia” (liberal) y el “totalitarismo” (comunismo, fascismo, nacional-socialismo).

En el nuevo escenario ideológico, la legitimidad de la “democracia formal”, expresión de las democracias realmente existentes, encontró fundamental sustento en la amenaza del “totalitarismo”. Esta amenaza se presentaba como inminente en el proceso de la revolución cubana del 59 y su ulterior definición marxista-leninista, frente a la cual el intento chileno en los 70 de transición democrática al socialismo, estrictamente enmarcado en los procedimientos de la “democracia formal” y con pretensiones de realizar la “democracia real”, fue estimado por la reacción conservadora como una amenaza para “*la democracia*”, dando base social y política al golpe de estado que instaló la dictadura militar, la que se enmarcó con perfil propio en el formato de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Sin dejar de valorar los anteriores golpes de estado en Brasil del 64 y en Perú del 68, el golpe de estado en junio del 73 en Uruguay, que inauguró una dictadura autodesignada como “proceso cívico-militar”, seguido por el golpe militar en Chile en setiembre del mismo año y el de Argentina en el 76, dieron lugar, más allá de sus peculiaridades, a la hegemonía consureña de la mencionada doctrina de factura estadounidense para la América Latina en lo político y a la articulación del modelo neoliberal en lo económico con su enorme

costo social, sobredeterminante del derivado del terrorismo de estado, con su flagrante y recurrente violación de los derechos humanos.

Las "Dictaduras de Seguridad Nacional" (Hinkelammert, 1990b) apuntaron a legitimar su violación de la democracia como salvación de la misma, frente a la amenaza del totalitarismo que se manifestaba en visibles expresiones de insurgencia revolucionaria, pretendidamente articuladas con movimientos menos visibles que avanzaban al amparo de la entonces vigente democracia.

Instaladas en el poder, las dictaduras de Seguridad Nacional del Cono Sur de América Latina, no obstante identificarse como autoritarismos de un nuevo tipo definido tempranamente como Estado Burocrático Autoritario (O'Donnell, 1977), marcaron procesos diferentes en razón de diversas variables que en la aleatoriedad de su conjunción determinaron tal especificidad: diferencias en las respectivas estructuras sociales, diversos niveles de integración de la sociedad en los planos económico, político y cultural, diferencias en la densidad histórica de la democracia, niveles de cultura política, diversos comportamientos de los líderes democráticos, de las organizaciones de la sociedad civil, de las iglesias y sus jerarquías, grados diversos de eficacia en el crecimiento y la estabilidad económica en la gestión de los gobiernos autoritarios, grados diversos de satisfacción por parte de los mismos de las necesidades y expectativas de los diversos sectores de la población, diversa performance en la difusión del autoritarismo como ingrediente cultural, grados de arbitrariedad, terrorismo de estado, violación sistemática de los derechos humanos y corrupción del manejo de la cosa pública, modos de articulación particularizados no obstante unas matrices ideológicas comunes (Doctrina de Seguridad Nacional en lo estrictamente político y doctrina neoliberal en la política económica), en el sistema de relaciones internacionales y sus demandas, así como en un común intento más o menos manifiesto y exitoso según los distintos casos, de refundación cultural de las respectivas sociedades nacionales.

En lo que hace referencia al marco internacional en su aspecto político, no debe dejar de considerarse el registro de procesos de democratización que pueden remontarse hasta la "revolución de los claveles" de Portugal en el 74 dando inicio a "una gran onda histórica que pasó por el sur de Europa en los 70 y en América Latina en los 80 y cuyas últimas manifestaciones se encuentran en los cambios políticos de Europa oriental (1989) y de la Unión Soviética (1991)" (Weffort, 1993). No obstante, debe considerarse también que el inicio de la onda democratizadora coincide con el inicio de los autoritarismos de un nuevo tipo en tres de los países latinoamericanos considerados (Uruguay, Chile y Argentina), por lo que si bien la democratización operada en América Latina en los 80 podría considerarse una continuación de la europea de los 70, una mirada sincrónica puede ver en la instalación de los nuevos autoritarismos en América latina, la contracara estructural de la democratización operada en Europa. Leer en términos de una onda expansiva (Huntington, 1991; Schmitter, 1991; Weffort, 1993)<sup>1</sup>, lleva a pensar en una

---

<sup>1</sup> Refiriéndose ambos a los procesos democratizadores que se inician en 1974 en Portugal y llegan cuando menos hasta 1991 en la hoy ex Unión Soviética, Huntington habla de una "tercera onda", mientras para Schmitter se trata de una "cuarta onda", al incluir una del siglo XIX. Tercera o cuarta, ello no importa demasiado; sí importan sus características. Alvaro Rico sintetiza así la contabilidad y la caracterización de Philippe Schmitter: "La primera ola, asociada a las revoluciones democráticas en Europa, entre 1848-1850; la segunda, después de la 1ª Guerra Mundial, limitada a los países europeos; la tercera, más abarcadora, luego de la 2ª Guerra Mundial y la cuarta, la procesada en las últimas casi tres décadas finales del siglo XX. El propio Schmitter, sintetiza así las diferencias de la presente onda en relación a las otras tres: es más larga (empezó en 1974 con la caída de la dictadura portuguesa); es más extensa (de 32 a 38 casos de transiciones a la democracia en varios países y continentes); es la más unidireccional (sin retrocesos inmediatos hacia la dominación autoritaria anterior)" (Rico, 1999: 133).

suerte de efecto dominó probablemente operante con algún nivel de significación, pero dicha lectura debe ser contrastada con la que atiende a las condiciones específicas de cada continente y de cada país (Borón, 1997), respecto a las cuales, las que se refieren a nuestros países no permitirían tal vez integrarlos sin más en esa onda, dada una sostenible inconmensurabilidad, tanto en relación a los procesos democratizadores del sur de Europa de los 70, como también en referencia a los cambios políticos operados en Europa oriental a partir de fines de los 80 y en la hoy ex Unión Soviética, desde inicios de los 90. El discernimiento crítico del determinismo estructural-sistémico expresado en la fórmula de la "onda histórica" que pasa en momentos sucesivos por espacios diferentes, hace lugar además a la pretensión de "historicidad" en términos de posibilidad, por parte de sujetos empíricos emergentes, articulados en las diversas situaciones histórico sociales en América Latina (Roig, 1981, 1994, 1998). Rescatar esta pretensión de historicidad permite contraponer la posibilidad de democracia como "gobierno del pueblo" (Nun, 2000), frente y más allá de toda *democratización sistémica*.

La diferente articulación de las diversas variables, en el marco sobredeterminante del peso de la deuda externa sobre los cinco países más industrializados de América Latina (cuatro del Cono Sur, Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, más México), al que se agrega la sobredeterminación del cambio de paradigma tecnológico-productivo, determinan condiciones que los distinguen entre sí, del resto de los países del continente y, muy especialmente, de los países europeos, dando base a divergentes transiciones hacia la democracia, por colapso en el caso argentino, negociada en los casos brasileño y uruguayo, de negociación fuertemente condicionada en el caso chileno. En lo que a México se refiere, vivirá su transición desde el autoritarismo en la medida en que supere el régimen no democrático del PRI (Cavarozzi, 1991).

## **1.2. El autoritarismo no es el pasado del presente democrático, sino su condición de posibilidad.**

¿Es el autoritarismo la "verdad" de las *nuevas democracias* latinoamericanas?

Tal vez sea arriesgar demasiado, afirmar que el autoritarismo es la "verdad" de las *nuevas democracias* en América Latina. Tal vez sea un exceso de cautela teórica no preguntárselo. Más orientada hacia el riesgo que hacia la cautela, la pregunta formulada y la respuesta implícita en su formulación, profundizan algunas consideraciones acerca de la identidad de estas *nuevas democracias* latinoamericanas.

Como lo han destacado diversos analistas, las *nuevas democracias* latinoamericanas son inevitablemente *posautoritarias*. Ese *posautoritarismo* oscila entre la condición manifiesta de un pasado superado por el presente democrático que exhibe una elocuente dinámica de actores, instituciones y procedimientos, y la condición latente de la omnipresencia de un autoritarismo, que invisibilizado tras los contenidos manifiestos consituye el fundamento cultural profundo de *nuevas democracias* carentes de pacto auténticamente democrático fundante, o en las que el eventual pacto posautoritario ni siquiera ha configurado una restauración de la cultura democrática preautoritaria, sino que ha profundizado los fundamentos de la refundación cultural autoritaria, ahora posibilitantes de estas *nuevas democracias* y de su pretensión de legitimidad.

Esos dos sentidos del *posautoritarismo* de las *nuevas democracias*, aparentemente opuestos, en realidad se solapan complementándose funcionalmente en la reproducción de democracias "de baja intensidad": el *posautoritarismo* como la superación de un pasado antidemocrático que se exhibe en el libre juego de las instituciones y los actores democráticos y especialmente, lo que no es menor, en el creciente respeto de los derechos

humanos al superarse la indefensión de la sociedad frente al terrorismo de estado, se despliega como la cara social visible y amigable que potencia una consolidación democrática no intencionalmente legitimante de un *posautoritarismo* cuya omnipresencia posibilita al invisibilizarla, fundamento profundo del “libre” juego de las instituciones y los actores democráticos, determinante de sus condiciones de posibilidad y sus límites, que eventualmente puede tornarse visible con su cara poco amigable para recordar aquello que podría volver a pasar en caso de que no obstante respetar las instituciones, los actores democráticos políticos, sociales y económicos, llegaran a transgredir su *espíritu*<sup>2</sup>; que pretendiendo ser la expresión de un *pacto democrático*, lo es realmente de un *pacto autoritario-conservador* que se ha apropiado de los ropajes de la democracia.

El autoritario discurso de la *Seguridad Nacional* ha sido sustituido por el *democrático* discurso de la *governabilidad*, y las *Paradojas de la Democracia* son transformadas discursivamente en *la Democracia como Paradoja* (Rico, 1999).

En la medida en que el discurso de la *governabilidad* en sus expresiones más visibles, pueda ser señalado como el modelo doctrinario de reaseguro del orden democrático realmente existente, que ocupa el lugar del discurso de la Seguridad Nacional que impulsó doctrinariamente el reaseguro del orden en las irrupciones visibles del autoritarismo en el Cono Sur de América Latina; en la medida en que esa sustitución pueda ser evaluada, no como un desplazamiento en función de sentidos divergentes, sino en razón de diferentes oportunidades estratégicas para la afirmación de un mismo sentido; la caracterización de las *nuevas democracias* como “Democracias de Seguridad Nacional” (Hinkelammert, 1990b) puede a su vez evaluarse como plenamente vigente.

Mientras las *paradojas* constituyen tensiones de diversa procedencia (ideológica, política, social, económica, cultural) que han acompañado históricamente a las *democracias* en el curso de la *modernidad*, haciendo de la *Democracia* el ámbito idóneo para resolverlas en el proceso mismo de su autoconstrucción; “la Democracia como Paradoja”, transformación posautoritaria, bloquea la *Democracia* como espacio de resolución de esas tensiones, tendiendo a “justificar y legitimar discursivamente como positivos, modernos o pragmáticos, los contrasentidos, defectos y hasta fallas de la democracia. Esto último, sobre todo en las democracias posdictaduras en la región, en vez de operar como una tensión latente se convierte en una fuente de conflictos permanentes, que afecta la credibilidad, el entusiasmo y el sentido común de la gente sobre la democracia” (Rico, 1999: 155).

En esa línea de preocupaciones teóricas, Alvaro Rico recuerda el artículo de Gino Germani *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*, en el que sostiene la siguiente tesis: “los procesos de modernización y desarrollo económico que sustentan la democracia

---

<sup>2</sup> No debe dejar de tenerse en cuenta que no obstante la pretensión de la reducción de la democracia a *método o procedimiento político*, ello, ni aún para Schumpeter, como lo ha destacado Nun (Nun, 2000) es un formalismo vacío. Nun señala la presencia en la reflexión de Schumpeter de la preocupación por las condiciones sociales, económicas y culturales, respecto de las cuáles siempre puede discutirse si integran la definición mínima de la democracia o se limitan a ser sus condiciones de posibilidad.

Aquí interesa destacar otro aspecto: la democracia como *método o procedimiento* supone valores que constituyen su “*a priori*”, los de la sociedad capitalista y de la ideología liberal en la línea de un liberalismo elitista y por lo tanto, ello supone una *afirmación de valores* invisibilizada bajo la condición de *método o procedimiento*, y por ello un *espíritu* de las instituciones que da la medida de la legitimidad de los comportamientos de los actores en el juego democrático. De acuerdo a esto, una conducta podrá ser señalada como ilegítima y hasta diabolizada como antidemocrática, aún cuando esté perfectamente ajustada en términos de la legalidad procedimental. En cambio podrá ser legitimada como democrática y hasta santificada, aquella que por responder al *espíritu* fundante y a su defensa, llegue a violar los procedimientos en forma flagrante. Si se ubican estas consideraciones en el marco de la hipótesis del *pacto autoritario-conservador* que presentado como *pacto democrático* es el que fundamenta realmente a las *nuevas democracias*, ello pone en evidencia cuál es el *espíritu* de las instituciones y por lo tanto la orientación de valor que subyace a los procedimientos.

moderna “encierran *contradicciones intrínsecas* que pueden en algunos casos impedir el surgimiento de regímenes democráticos, y en otros llevar a su desestructuración”, incluso al totalitarismo, como forma “pura” del autoritarismo moderno” (Rico, 1999: 155).

Tomamos la tesis de Germani para hacerla nuestra e intentar ir más allá de ella. En lugar de suponer, como parece el caso del planteo de Gino Germani, que los procesos de modernización pueden llevar a la desestructuración de regímenes democráticos, derivando en el *totalitarismo como forma “pura” del autoritarismo moderno*; proponemos suponer que, en tanto el autoritarismo parece ser la “verdad” de las *nuevas democracias* y por cuanto el *totalitarismo* parece ser la “verdad” del *autoritarismo moderno*, la “verdad” de las *nuevas democracias* en tanto expresión última de *modernidad (posmodernidad)* democrática, radica en el *totalitarismo*<sup>3</sup>.

### **I.3. El autoritarismo como condición de posibilidad de la democracia se ha totalizado: la democracia es hoy la apariencia de la que se reviste el totalitarismo.**

Las tendencias estructurales del capital global ponen en crisis a los estados nacionales (Holloway, 1992; Dierckxsens, 1998) por cuanto la “matriz mercadocéntrica” (Cavarozzi, 1991) que tiende a consolidarse impone sus propias fronteras que “desterritorializan” (García Canclini, 1990, 1995; Dierckxsens, 1998; Baumann, 1999) los centros de decisión pensados desde la tradicional “matriz estadocéntrica”, con lo que “la cuestión de la democracia” se ve interferida por “la cuestión del estado”<sup>4</sup> (Ortiz, 1996, 1997) de la que no puede ser separada en cuanto a sus condiciones de posibilidad, pero de la que debe ser teóricamente deslindada para dar cuenta de la misma, por la adecuada visualización de los modos de su articulación (Borón, 1997). Habida cuenta de la centralidad del estado en América Latina, especialmente en el período 1930-1970 como espacio de representación de la heterogeneidad social, articulación y satisfacción de sus demandas, “la cuestión del estado” en la ruptura que supone el pasaje abrupto de una matriz a otra, afecta radicalmente la tradicional lógica de lo público y por lo tanto las condiciones sociales y culturales de producción de democracia y por lo tanto de *democratización* o, lo que es lo mismo mirado desde la democracia, las condiciones democráticas de reproducción de la sociedad y su cultura.

La doble determinación relativa al nivel de la omnipresencia del autoritarismo de nuevo tipo y respecto a las tendencias estructurales que quiebran las fronteras tradicionales, ponen en el centro del debate “la cuestión de la *soberanía*”, central a la posibilidad de la democracia. Si como sostiene Carl Schmitt, “soberano es quien declara el estado de excepción” (Hinkelammert, 1990b) y esta capacidad queda radicada en última instancia en las FFAA intramuros de los estados nacionales o en los gobiernos de los países más poderosos por su peso en las organizaciones internacionales, su capacidad de ingerencia al interior de los estados más débiles y su articulación con los centros transnacionales de decisión extramuros del mismo, con el problema adicional de que la *responsabilidad por las decisiones* tiende a *invisibilizarse* por el desplazamiento de la misma a la *dinámica del sistema*, el “lugar de la soberanía” parece perderse en lo que hace a su irrenunciable anclaje democrático.

<sup>3</sup> Complementan esta profundización hipotética, los supuestos siguientes: en las *nuevas democracias* latinoamericanas, aunque de modo no absoluto sino relativo, el *mercado* es el lugar del *totalitarismo*, la *sociedad* especialmente en sus articulaciones como *sociedad civil* y *sociedad política*, así como en sus relaciones, es el lugar de la *democratización*, mientras que el *estado* en cuanto espacio institucional moderno de la *democracia sistémica*, es el escenario del conflicto *democratización/totalitarismo* que cuando no puede resolver con pureza procedimental, ante la amenaza del *espíritu* de las instituciones democráticas, recurre a la amenaza del *autoritarismo*.

<sup>4</sup> Por ser el estado el escenario del conflicto *democratización/totalitarismo* (ver nota anterior) o, si atendemos a los pretendidos protagonistas de esos procesos, *sociedad/mercado*.

Una buena pregunta para estimar la vigencia de la democracia en el mundo y especialmente en los países de América Latina, puede ser entonces: ¿cuál es el lugar real de la soberanía? En la hipótesis aquí esbozada puede pensarse hoy en un vaciamiento de fundamento democrático, al resultar el pueblo desplazado del lugar de la soberanía por fuerzas que en buena medida no lo representan, objetivamente articuladas de un lado y otro de las fronteras del estado, escamoteo de la soberanía que no obstante su carácter singular, tal vez no pueda evaluarse como excepcional. En el marco de este círculo determinista, la gestión de los representantes en el estado, transforma a “la política como arte de lo posible” en “arte de hacer posible lo necesario”. Embretado entre el poder sistémico global y el poder militar interno -muchas veces coincidentes, otras contrapuestos- el gobierno y el sistema político al que pertenece, expresan una *triple crisis* social: de *representación*, de *participación* y de *identidad* (García Delgado, 1994), desde que el legítimo soberano parece autopercebirse en la medida en que logra superar la fragmentación, o bien desconocido en el ejercicio de su soberanía, o bien legítimamente ajeno a “la cuestión de la soberanía”.

Esta presunta percepción del *estado* como lugar de la enajenación de la soberanía, cuando debiera ser el de su legítima expresión institucional, sobredetermina su crisis por demandas desde la base social mayoritaria de las poblaciones nacionales, que se confrontan con las que “desde arriba y desde afuera” han dejado de percibir al estado como el lugar de amparo de la demanda de *igualdad social*, para percibirlo como promotor de las *libertades del mercado*. Ello significa la percepción de la creciente *exclusión social* como *libertad*. El estado resulta jaqueado desde “abajo” por *demandas democráticas* de mayor *igualdad* y desde “arriba” por *demandas liberales* de mayor *libertad*. Las primeras reclaman una mayor presencia del estado en lo social y una consecuente reducción de su papel represivo; satisfacción de las demandas en lugar de represión de las mismas. Las segundas abogan por una desregulación, por la que el estado no afecte negativamente la dinámica del mercado, lo cual supone su creciente ausencia en referencia a la satisfacción de las demandas sociales y su sustitución por políticas asistenciales focalizadas (Vilas, 1994) articuladas con el acrecentamiento de su papel como estado policial.

El discurso desde el estado ha expresado en las democracias posdictatoriales latinoamericanas su mayor sensibilidad frente a las demandas que proceden desde “arriba” y desde “afuera”. Alvaro Rico condensa dicho discurso en tres razones principales por las que para el caso uruguayo se ha apuntado a la consolidación institucional de la democracia. Siendo el caso uruguayo seguramente singular, probablemente no es excepcional, por lo que, hecha la salvedad de la singularidad de todos los casos, puede ser en buena medida representativo de algunos de ellos: “A. El pasaje del orden político democrático a la democracia como orden, un principio de legitimación del poder sistémico; B. La construcción de una dimensión cotidiana no-política del orden político que asegure el disciplinamiento ciudadano. Y, ello, a través de dos mecanismos principales: a) los mecanismos económico-financieros del consumo y b) los mecanismos policiales de la seguridad ciudadana; C. La transformación de los argumentos estatales que justifican el orden en ‘sentido común’ ciudadano para obedecer y el ‘consenso unánime’ de las élites sobre las virtudes de la democracia como orden y la ‘falta de alternativas’ al mismo” (Rico, 2000: 245).

No es del caso aquí efectuar la lectura del análisis de estas tres razones esgrimidas por el discurso desde el estado posdictatorial uruguayo que efectúa Alvaro Rico (Rico, 2000: 245-251). Alcanza aquí con constatar “la democracia como orden político del poder económico globalizado”, legitimadora del poder sistémico que a través de los mecanismos descriptos generan obediencia ciudadana y consenso de las élites acerca del círculo

virtuoso de tal democracia para el cual no hay alternativas. Resulta así una totalización sistémica de la democracia, que en la hipótesis que aquí se propone debe ser visualizada como totalitarismo.

## II. La utopía de Nuestra América.

*Nuestra América* de José Martí condensa en 1891 para esta América que desde ese texto fundante suele identificarse con su título, una *utopía de unidad, revolución y democracia*. No obstante no pertenecer al género utópico, cumple *Nuestra América* cabalmente la *función utópica* (Roig, 1987; Fernández, 1995). Sabido es que la *utopía* supone una doble relación con la *topía*, se construye a partir de ella, encontrando en la misma sus sentidos (Roig, 1987; Ainsa, 1990 y 1997, Fernández, 1995), entre los cuales está el de la crítica de esa realidad dada y la orientación del comportamiento en relación a la *utopía* como idea reguladora (Roig, 1987, Hinkelammert, 1990, Ainsa, 1990 y 1997, Fernández, 1995). Desde una *topía* que presentaba *división, dominación externa y opresión interna*, la *utopía nuestroamericana* formulada por Martí, postula *unidad, revolución y democracia*, entonces presentes como exigencias ético-políticas.

Puede estimarse que en distintos contextos epocales, los proyectos históricos emergentes en América Latina y el Caribe, se han articulado preferentemente sobre uno de estos referentes utópicos, sin que ello haya significado en ninguno de los casos la exclusión de los otros.

En la *topía* martiana, la de fines del siglo XIX, la *unidad* fue probablemente el referente utópico central de proyectos históricos que involucraban también *revolución y democracia*. El referente de la *unidad*, de la *integración en la libertad* había tenido centralidad en la gesta emancipadora emblemáticamente expresada en Simón Bolívar (Zea, 1978), manteniéndola en el tramo final del siglo XIX, en el que es resignificado discursivamente al atender no solamente a la unidad de la pluralidad de los individuos o de los estados en procura de una *unidad política*, sino también y fundamentalmente a la unidad de la pluralidad de razas y culturas, *unidad cultural*, así como de sectores y clases, *unidad social*<sup>5</sup>. La centralidad del referente de la *unidad* en este manifiesto de *identidad* cultural, política y social, entendida como la articulación de una pluralidad posibilitada por la reciprocidad de los reconocimientos, es acompañada por el referente de la *revolución*<sup>6</sup> en el sentido fuerte de sustitución del *sistema* funcional a los *intereses* (económicos, políticos, culturales) de los *opresores* entonces vigente, por la afirmación de un *sistema* alternativo construido sobre el criterio de los intereses de los *oprimidos*. También el referente de la *democracia*<sup>7</sup> en

<sup>5</sup> Escribe Martí en *Nuestra América*: "Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica, que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar de modo que sean una, las dos manos" (p. 480) "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" (...) "Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, -de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte, - se empieza como sin saberlo a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos y se saludan." "¿Cómo somos" se preguntan, y unos y otros se van diciendo cómo son" (p. 485). (Martí, 1891/1992/).

<sup>6</sup> "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores" (Martí, 1891/1992/: 484).

<sup>7</sup> "El continente, descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía como base la razón: la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu." (Martí: 1891/1992/: 484).

términos de participación incluyente de todos los afectados por las decisiones, más en la línea de la democracia como “gobierno del pueblo” que como “gobierno de los políticos” (Nun, 2000), acompaña en perfecta relación de complementariedad a los de la *unidad* y la *revolución*.

Nuestro siglo XX corto<sup>8</sup>, puso a la *revolución* en el centro del proyecto histórico emergente que más lo caracterizó. La *revolución* aparecía como la condición para la *unidad* tanto frente a la balcanización imperante desde las luchas de independencia como a la fragmentación de las sociedades nacionales, y también para una *democracia real* de eje *social* e identidad *socialista*, que habría de ocupar el lugar de la *democracia formal* de eje *político* e identidad *liberal*.

El fin del siglo XX corto está marcado para nosotros, por un desplazamiento del eje del proyecto histórico desde la *revolución* a la *democracia*, cambio de eje que fue acompañado por la discusión teórica (Lechner, 1986). El desplazamiento en el eje del proyecto histórico, de ser correctas las hipótesis ya avanzadas, más que en una restauración de las democracias pre-dictatoriales, consistió en una *refundación autoritario-conservadora de la democracia*, que nos deja instalados en el siglo XXI ya iniciado, en la *topía* de las *nuevas democracias*.

Desde esa *topía*, el proyecto histórico emergente de *democratización de las nuevas democracias*, resignifica la centralidad histórica y utópica de la *democracia*. La *democracia* deja de ser el muro de contención de la *revolución* orientada a la realización de la *democracia real*, de eje *social* y de identidad *socialista*, o marco de consolidación de la democracia, de eje *mercantil*, de identidad *autoritario-conservadora (totalitaria)*, para emerger como referente de *democratización de la democracia*, sustantividad y procedimentalidad resignificadas y resignificadoras tanto del referente histórico-utópico de la *revolución*, como del de la *unidad*.

Desde las *nuevas democracias* fundadas sobre un *pacto autoritario-conservador*, democracias sistémicas, por las que tiende a consolidarse en términos de totalización como la democracia, un “sistema” conveniente “a los intereses y hábitos de mando de los opresores”, *Nuestra América* provee los fundamentos para un *pacto democrático* fundante de democracias anti-sistémicas, capaces de quebrar esas totalizaciones, discerniendo su talante *autoritario-conservador* que busca invisibilizarse y legitimarse tras un atuendo *democrático-liberal*. La *democratización de las democracias* es antisistémica en tanto busca “afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. La *democratización de las democracias* operada sobre el referente utópico de *Nuestra América* articula lo sustantivo de la democracia con lo procedimental. Al hacer “causa común” “con los oprimidos” marca su orientación (económica, política, cultural) incluyente al hacer de la causa de los “oprimidos” una “causa común”, un criterio transparente de *bien común* que enfatiza una sustantividad democrática por la que el sistema antisistémico apuntará a superar las situaciones de opresión. Al postular “la razón de todos en las

---

<sup>8</sup> Eric Hobsbawm señala el límite de 1989, con la caída del muro de Berlín, como el que marca el fin del siglo XX corto y un cambio de época que nos coloca, ya en la década de los 90 en el siglo XXI (Hobsbawm, 1998). Sin desconocer la proyección planetaria de los sucesos y procesos condensados en esa referencia, puede sostenerse que “nuestro “ siglo XX corto, es decir el de “nuestra América”, alcanzó su clímax en el inicio de los sesenta con la revolución cubana y encuentra su límite en términos de cultura e imaginario político-sociales en el “derrumbe” de la revolución sandinista que hace colapsar el imaginario revolucionario a nivel nacional y el “derrumbe” de los regímenes militares en el Cono Sur de América Latina, que sumado al anterior coadyuva en la articulación de una cultura e imaginario políticos funcionales a la consolidación de democracias sistémicas de baja intensidad, vaciadas de sustantividad democrática. En esa nueva situación nos encuentra el siglo XXI.



cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”, establece los ejes procedimentales de una *democracia participativa universal incluyente* como alternativa a las *tecnodemocracias delegativas* que hoy vacían de democracia a las democracias.

*Nuestra América* es además taxativo en la centralidad del *espíritu* las instituciones, por sobre la de las instituciones mismas: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (Martí, 1981/1992: 484). Si la cuestión ahora no es la de la *independencia* sino la de la *democracia*, el valor del *cambio institucional* estará supeditado a un *cambio de espíritu* para que la *democracia participativa universal incluyente* con un sentido sustantivo de *bien común*, significará una *revolución* democrática y democratizadora de la democracia, así como una refundamentación de la *unidad* tanto dentro de los estados como entre ellos.

*Nuestra América* es además un texto fundacional en términos de *democracia, revolución y unidad*, tanto culturalmente *válido* como *vigente*<sup>9</sup>. Su *validez* reside en el valer de sus propuestas, su *vigencia* en que esas propuestas válidas no han sido realizadas.

*Nuestra América* como expresión, tiene una rica ambigüedad: habla de una América que pretendemos “nuestra” aunque no lo sea y por lo tanto de un pretendido “nosotros” eventualmente inexistente; desafía por lo tanto a la articulación de ese “nosotros” - construcción democrática por excelencia-, condición necesaria aunque tal vez no suficiente, para que esa América pueda ser realmente *Nuestra América*. En esa rica ambigüedad se juega lo central de la función utópica de este discurso: nos viene mostrando a “nosotros” los latinoamericanos cuán lejos estamos de la articulación de una tal vez inalcanzable “nosotros” pleno y, de esa manera, aún en la hipótesis realista en los términos del *realismo político como arte de lo posible* de la inalcanzabilidad de esa plenitud lo que implicaría generar los peligros de la ilusión trascendental (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup>), nos permite discernir criterios, formas, instituciones, sistemas y procedimientos que ya de modo intencional, ya no intencionalmente, implican una orientación de dirección inversa a esa plenitud utópica, en la aceptación de lo dado propio del *realismo* dominante que se pliega a la *normatividad de lo fáctico*<sup>10</sup> y que transforma el *arte de lo posible*, en *arte de hacer posible lo necesario*.

### III. Utopía y realismo político: la producción de lo posible.

*Nuestra América*, en función de su *validez* que asegura su *vigencia*, al fundar la articulación de un “nosotros” en términos de *interculturalidad* que respetando las diferencias que no impliquen asimetrías en una política del reconocimiento que promueve un universalismo incluyente de raíz *pluriversal* y de sentido *no-homogeneizante* (Fornet-Betancourt, 1994, 1998, 2000), orienta - y ello marca probablemente una diferencia con el *multiculturalismo*-, a la superación de la fragmentación social y cultural vigente, que se proyecta políticamente

<sup>9</sup> Mario Sambarino caracteriza como culturalmente *vigente* “el orden de lo que es según valores” y como culturalmente *válido* “el orden de lo que es valioso que sea” (Sambarino, 1959).

<sup>10</sup> Escribe Norbert 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: 55-56).

en la resignación de la política (racionalidad estratégica) a los límites de la economía (racionalidad técnica).

En un universo social conflictivo, como lo es sin duda el de América Latina y el Caribe, el referente de *Nuestra América*, porque puede ser recuperado debe serlo (y porque puede ser recuperado puede serlo), como oferta de sentido en un universo discursivo en el que en buena medida se expresan las luchas de ese universo social desde que lo integra como uno de sus niveles. *Nuestra América* puede aportar hoy como hace 110 años a la articulación de “un sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. Ello supone la *constitución de una subjetividad con subjetividad* (Roig, 1981, 1987, 1994, 1998; Fernández, 1995) o *afirmación del ser humano como sujeto* (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup> y 1999) que desde la democratización sistémica y la fragmentación que le resulta funcional en la *topía* de Nuestra América, se encuentra *negada* por la construcción sistémica de los seres humanos como *actores* del sistema, construcción para la que cuenta con el referente *crítico-regulador* de *Nuestra América*, desde el cual discernir críticamente tanto democracias como integraciones sistémicas; en relación a la cual desplegar la *función liberadora del determinismo legal* al mostrar que las democracias y las integraciones que se imponen sistémicamente no son democracias e integraciones *por naturaleza* frente a las que no hay alternativas, así como hacer lugar a la *función anticipadora de futuro* con la capacidad de realización de democracia e integración posibles que por la referencia a una democracia e integración *otras* en términos de plenitud utópica, no quede reducido el futuro a la extensión del presente<sup>11</sup>.

La *eticidad* (Sambarino, 1959; Arpini, 1997) aparece de esta manera referida a un fundamento *ético*, pero en términos de una *ética necesaria* (lo cual no quiere decir inevitable) como criterio para todas las *éticas opcionales* (Hinkelammert, 1999). La *constitución del sujeto* o *afirmación del ser humano como sujeto*, esto es, desde el sistema pero más allá y de él y frente al mismo en una ética del *bien común* que se corresponde con el hacer “causa común” con los “oprimidos” (incluyendo a la naturaleza), implica el despliegue de los *criterios* de una *racionalidad práctica* como marco de posibilidad, para los de las racionalidades *estratégica y técnica* que a su vez la hacen posible.

Conforme a lo ya señalado (Cfr. nota 3) la sociedad configura el espacio real y potencial de *construcción de sujeto* antisistémico y por lo tanto de una *sustantividad y procedimentalidad democráticas* que frente a la gobernabilidad sistémica, recupere frente a la línea hegemónica de la democracia como “gobierno de los políticos”, la de la democracia como “gobierno del pueblo”. Ello no significa dejar fuera de lugar a la “sociedad política” y suplantarla por la “sociedad civil”: se correría el riesgo de cambiar de corporativismo.

En todo caso hay una razonable expectativa puesta en la *sociedad civil* (Flisfisch, 1987; Gallardo, 1995) y en los *movimientos sociales* (Gallardo, 1994; García Delgado, 1994b; Tamayo Flores-Alatorre, 1995; Vilas, 1995; Tilly 1996; Calderón, 1997) como espacios de *radicalización democrática* y fuentes de *nueva ciudadanía*, que en términos de *participación democrática* suponen la presencia “de la razón de todos en las cosas de todos” en lo *procedimental*, y de articulación sobre las “necesidades” de los “oprimidos” en lo *sustantivo*. Esta articulación de lo sustantivo con lo procedimental hace lugar a una mayor fuerza de esta orientación democrática alternativa en el sentido de “otra democracia” (Franco, 1994), con una esperable capacidad para acotar las determinaciones

---

<sup>11</sup> La *función crítico-reguladora* la he tomado a partir de Hinkelammert (1984/1990<sup>a</sup>), Roig (1987) y Fernández (1995). Las funciones *liberadora del determinismo legal* y *anticipadora del futuro* de Roig (1987) y Fernández (1995). Desarrollos convergentes se encuentran en Ainsa (1990 y 1997).

totalitarias y totalizantes del mercado en el espacio de articulación del estado, al llenar de *participación* con sentido de *afirmación universalista incluyente a democracias*, en las que una identidad profunda *delegativa*, asoma de manera cada vez más visible sobre una identidad superficial *representativa*.

Para cerrar, unas consideraciones recientes de José Nun, perfectamente convergentes con lo hasta aquí desarrollado:

"...hace falta que la viabilidad democrática se vuelva verdaderamente atractiva para las mayorías; y la única manera de lograrlo es apostando fuerte a una democracia de alta intensidad, que no figura en los planes de las grandes burguesías vernáculas y extranjeras. Pero esto exige que la lucha contra la desigualdad sea asumida como primordial y que inventemos entre todas nuevas formas institucionales que complementen, transformen y amplíen las existentes, pues de lo contrario la experiencia señala que éstas son un plano inclinado que lleva al mantenimiento del *statu quo* o a algo peor" (Nun, 2000: 174). *Nuestroamericanamente* se trata de crear nuevas *formas* institucionales y no simplemente de reproducir las sistémicamente imperantes. Pero también *nuestroamericanamente*, la apuesta no es meramente a las *instituciones* a ser creadas, sino al *espíritu* orientador de su invención y sentido, "la lucha contra la desigualdad" desde una *topía* que signada por la profundización de la misma, encuentra orientación para la realización histórica en un proyecto democrático vertebrado sobre la utopía de la igualdad, que expresa el "nosotros" de *Nuestra América* en términos de plenitud. Se trata, en última instancia, de afirmarse como sujetos a través de la creación de formas institucionales alternativas a las que impiden esa afirmación, pero sin renunciar tampoco frente a ellas a esa, nuestra condición de sujetos y con ella a la soberanía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Yamandú, (1999) "Problemas de identidad en las nuevas democracias latinoamericanas", en *Abra* 27-28, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 13-23.
- Acosta, Yamandú, (1999), "Proyecto Nacional Alternativo: Algunas reflexiones en torno a la democratización de las relaciones entre la sociedad civil, el estado y el mercado", en *Futuro de la sociedad uruguaya*, (CEE 1815, editor), EBO, Montevideo, 67-103.
- Acosta, Yamandú, (2000), "Sujeto, Democracia y Ciudadanía", en *Revista Pasos* N° 90, San José, Costa Rica, 1-10.
- Acosta, Yamandú, (2000), "Democratización en la globalización", en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, (Alvaro Rico y Yamandú Acosta, Compiladores), Nordan, Montevideo, 215-233.
- Ainsa, Fernando, (1990), *Necesidad de la utopía*, Nordan / Tupac ediciones, Montevideo.
- Ainsa, Fernando, (1997), *La reconstrucción de la utopía*, UNESCO, México.
- Arpini, Adriana, (1997), "Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa". En *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica* (Adriana Arpini, Compiladora), 21-43.
- Bauman, Zygmunt, (1999), *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, São Paulo.
- Borón, Atilio, (1997), *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*, UBA, Oficina de Publicaciones del CBC, 3ª ed., Buenos Aires.
- Brunner, José Joaquín, (1992), *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo, México.

- Calderón, Fernando, (1997), "Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad", en *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, (Fernando Quesada, Editor), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 13, 187-202.
- Cavarozzi, Marcelo, (1991), "Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina", *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 28, N° 80, 131-154.
- de Torres, María Inés, (2000), "Discursos fundacionales: nación y ciudadanía". En *Uruguay: imaginarios culturales*. Tomo I, *Desde las huellas indígenas a la modernidad* (Hugo Achugar & Mabel Moraña, Editores), Trilce, Montevideo, 125-146.
- Dierckxsens, Wim, (1998), *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, Cuarta edición ampliada, San José, Costa Rica.
- Fernández, Estela, (1995), "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana". En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América* (Arturo A. Roig, Compilador), EFU, San Juan, Argentina, 27-47.
- Flisfisch, Angel, (1987), *Notas acerca del reforzamiento de la sociedad civil*, CLAEH, Montevideo.
- Fornet-Betancourt, Raúl, (1994), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica.
- Fornet-Betancourt, Raúl, (1998), *Aproximaciones a José Martí*, Concordia Monographien, Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl, (2000), *Interculturalidad y globalización*, IKO-DEI, Frankfurt-San José, Costa Rica.
- Franco, Carlos, (1994), "Ciudadanía plebeya y organizaciones sociales en el Perú (Otro camino para otra democracia)", en *Democracia emergente en América del Sur* (Gerónimo de Sierra, Compilador), UNAM, México, 95-121.
- Gallardo, Helio, (1994), "Actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de los noventa", en *Resistir por la vida* (Maryse Brisson, Coordinadora), DEI, San José, Costa Rica, 57-85.
- Gallardo, Helio, (1995), "Notas sobre la sociedad civil", en *Revista Pasos* N° 57, San José, Costa Rica, 16-28.
- Gallardo, Helio, (1996), "Democratización y democracia en América Latina", en *Revista Pasos* N° 68, San José, Costa Rica, 10-19.
- García Canclini, Néstor, (1990), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- García Canclini, Néstor, (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- García Delgado, Daniel, (1994<sup>a</sup>), *Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires.
- García Delgado, Daniel, (1994<sup>b</sup>), "Argentina: de la movilización de masas a los nuevos movimientos sociales". En *Democracia emergente en América del Sur* (Gerónimo de Sierra, Compilador), UNAM, México, 121-206.
- Germani, Gino, (1985), "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna". En *id. et al. Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 21-57.
- Hinkelammert, Franz, (1981), *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, segunda edición, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1990<sup>a</sup>), *Crítica a la razón utópica*, DEI, segunda edición, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1990<sup>b</sup>), *Democracia y totalitarismo*, DEI, segunda edición, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, (1999) *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*, DEI, Mimeo., San José, Costa Rica.

- Hobsbawm, Eric, (1998), *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires.
- Holloway, John, (1992), "La reforma del Estado: capital global y Estado nacional". En *Perfiles Latinoamericanos*, México, 7-32.
- Huntington, Samuel, (1991), *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK, University of Oklahoma Press.
- Lechner, Norbert, (1986), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, México.
- Lechner, Norbert, (1990), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile.
- 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.
- Leiras, Santiago, (1996), "Transición y consolidación democrática: ¿Hacia qué democracias?" En *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades* (Julio Pinto, Compilador), CBC, UBA, Buenos Aires, 169-213.
- Lipset, Seymour M, (1996), "Repensando los requisitos sociales de la democracia, en La Política", *Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, PAIDÓS, Barcelona, 51-87.
- Martí, José, (1992), "Nuestra América"(1891), en *id. Obras Escogidas*, en tres tomos. Colección textos martianos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 480-487.
- Nun, José, (2000), *Democracia, ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, FCE, Buenos Aires.
- O'Donnell, Guillermo, (1977), "Reflexiones sobre las tendencias en el Estado-Burocrático-Autoritario". *Revista Mexicana de Sociología, Estado y proceso político en América Latina*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 9-59.
- O'Donnell, Guillermo, (1991), "Democracia delegativa", *Novos Estudos*, CEBRAP 31, São Paulo.
- 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.
- Rama, Angel, (1984), *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hannover.
- Rico, Alvaro, (1999), "La Construcción del Orden Democrático Posdictadura. Una Re-Lectura desde las Transiciones", en Seminario Internacional "Por una cultura da Paz", Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Rico, Alvaro, (2000), "De cómo degeneran las democracias y de la justificación del orden político en las democracias posdictaduras-globalizadas (Notas sobre la experiencia uruguaya reciente)", en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, (Alvaro Rico y Yamandú Acosta, Compiladores), Nordan-FHCE, Montevideo, 235-251.
- 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, (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, CEDAL, Buenos Aires, Vol. 2.
- Roig, Arturo Andrés, (1998), "Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía Latinoamericana", en *Casa de las Américas* N° 213, La Habana.
- Sala, Lucía, (2000), "Repensar la democracia, en Filosofía latinoamericana, globalización y democracia", en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, (Alvaro Rico y Yamandú Acosta, Compiladores), Nordan-FHCE, Montevideo, 177-213.

- Sambarino, Mario, (1959), *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
- Schmitter, Philippe, (1991), "Cinco reflexiones sobre la cuarta onda de democratizaciones". En *Transiciones hacia la democracia en Europa y América Latina* (C. Barba, J.L. Barros, J. Hurtado, Compiladores), FLACSO, Universidad de Guadalajara-Grupo Editor Miguel Porrúa, México.
- Stevenhagen, Rodolfo, (1972), "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *id. Sociología y subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México, 15-38.
- Strasser, Carlos, (1999). *Democracia & Desigualdad. Sobre la "democracia real" a fines del siglo XX*, CLACSO-Asdi, Buenos Aires.
- Tamayo Flores-Alatorre, Sergio, (1995), "Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistémicos", en *Sociológica*, Año 10, n° 28, UAM, México, 279-302.
- Tilly, Charles, (1996), "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas", en *Revista Pasos* N° 63, San José, Costa Rica, 14-23.
- Vilas, Carlos, (1994), *De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo (notas para una perspectiva macro)*, CIIH-UNAM, mimeo., México.
- Vilas, Carlos, (1995), "Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?", en *Sociológica*, Año 10, N° 28, UAM, México, 61-89.
- Weffort, Francisco, (1993) *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica.
- Zea, Leopoldo, (1978), *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.

# 13. LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA COMO CONDICIÓN PARA LA PAZ Y LA INTEGRACIÓN ALTERNATIVA EN EL CONO SUR DE AMÉRICA LATINA\*

## I. ¿Qué entiendo por democracia y por paz?

En lo que sigue entenderé por *democracia* un sistema jurídico-político de organización de la vida colectiva en el que quienes lo integran, sea a través de la participación, sea mediante la representación, cuentan con condiciones de posibilidad y garantías para poner en conocimiento y defender con plausibilidad en el colectivo, demandas e intereses que deberán ser justificadas en relación a los parámetros de ese orden normativo. Si bien los parámetros del orden normativo corresponden al nivel de lo *instituido* que tiende a reducir la *legitimidad* a la *legalidad*; no debe perderse de vista el permanente papel de lo *instituyente* que desde lo *instituido* puede impulsar una y otra vez la transformación de los mismos, justificando en una pretendida falta de *legitimidad* de la *legalidad*, la legitimidad de dichos impulsos emergentes de transformación.

Esta incesante dialéctica de lo *instituyente* y lo *instituido*, que es constitutiva del orden moderno en tanto *autoproducido*, lo es, con las singularidades del caso, específicamente propia del *orden democrático*, el que solamente puede sostenerse y transformarse sobre la postulación de un *pacto democrático*. Un pacto democrático supone la construcción de un *orden de todos*, un *orden en el que todos puedan vivir*, en el sentido de que *aunque no se pueda asegurar que no se atente contra la vida de nadie, el crimen no estará legitimado* (Lechner, 1986). Un *pacto democrático* en cuanto construcción *orden de todos*, supone la participación de todos, ya sea directamente, ya en forma indirecta a través de mecanismos estipulados, reconocidos y legitimados de representación.

Aparece entonces en un primer nivel de visibilidad la *ciudadanía jurídico-política*, cuyo estatuto democrático se asegura por la transparencia procedimental sea en instancias de participación directa, sea en otras de naturaleza representativa, supuesto el carácter universalista no-excluyente de la misma. Pero cuando se enfatiza que se trata de un *orden en el que todos puedan vivir* se torna entonces visible la *ciudadanía económico-social*, en la que el estatuto democrático refiere a las condiciones sustantivas o materiales que hacen a la posibilidad misma de vivir, también en los términos de un universalismo no-excluyente.

---

\* Texto de la ponencia a ser presentada en el Panel "Pensamiento latinoamericano e integración. Problemática socio-cultural e histórica", en el marco del Vº Encuentro Corredor de las Ideas del Cono Sur *Cultura política y democracia en América Latina. Humanismos, perspectivas y praxis alternativas en la encrucijada*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Provincia de Córdoba, Argentina, 20-22 de noviembre de 2002, en el que finalmente no fue posible participar.

Sin la razonable articulación constructiva de los dos niveles, la *ciudadanía democrática* y por lo tanto el *orden democrático*, simplemente no existe. Parafraseando a Kant (Kant, 1781), puede decirse: *ciudadanía económico-social* sin *ciudadanía jurídico-política* es ciega y *ciudadanía jurídico-política* sin *ciudadanía económico-social* es vacía.

En lo que a la *paz* se refiere, no habremos de renunciar a la que Norberto Bobbio caracteriza como la *definición teológico-filosófica*, según la cual “sólo la paz con justicia merece llamarse propiamente paz” (Bobbio, 1982: 166) y frente a la que este autor opta por la *definición técnico-jurídica*, cuyo sentido negativo es “no-guerra” y cuyo sentido positivo consiste simplemente en “el fin, o la conclusión, o la solución, jurídicamente regulada de una guerra” (Bobbio, 1982: 164).

Me permito sostener que Bobbio introduce los efectos de una falacia de falsa oposición al contraponer caracterizaciones que bien pueden ser complementarias; contraposición en la que dada su opción por la caracterización técnico-jurídica, elimina el terreno sobre el cual puede afirmarse la perspectiva crítica sobre la paz. Propongo considerar que como efecto de la oposición, la *racionalidad técnica* propia de la caracterización técnico-jurídica, al ser declarada esfera autónoma, pierde la pertinente relación con la *racionalidad práctica* propia de la caracterización teológico-filosófica y, con ella la de la “trascendencia inmanente”<sup>1</sup> que esta supone en relación a aquélla, sin la cual la perspectiva crítica resulta imposible.

*La dimensión técnico-jurídica se expresa en las instituciones* (tratados, etc.) que dan por terminada una guerra o un conflicto con la conformidad objetivada de las partes y supuestamente con arreglo a derecho, sea nacional o internacional, según el caso. En cambio *la dimensión teológico-filosófica es la que puede dar cuenta del espíritu de esas instituciones*. Renunciar a esa perspectiva conduce a promover la legitimidad de todo estado de no-guerra en cuanto que puede ser obviamente *preferible* a la guerra, y por esa tendencia a la promoción eventualmente no intencional de un orden, sea mundial, sea regional o nacional injusto, propiciar la profundización de la injusticia, a través de la consolidación de un orden *técnico-jurídicamente legitimado por la vigencia y pretensión de validez de cierta legalidad*.

## II. La democracia y la paz en el Cono Sur de América Latina: ¿del autoritarismo a la globalización o de la globalización al autoritarismo?

La globalización en curso promueve en sus tendencias dominantes a nivel global, y por lo tanto regional y local, un orden que recurre a la violencia organizada tanto para eliminar la resistencia que puede motivar la introducción de instituciones que generan violencia estructural, como para solucionar los conflictos que esa violencia estructural produce, en el entendido de que la fuente de la violencia no está en las instituciones y la lógica totalizada de su funcionamiento, sino en la irracionalidad y la *hybris* de quienes se resisten. La violencia estructural resulta así transformada en violencia de los violentos quienes cometen injusticia sobre las instituciones, quedando la violencia organizada para su represión convergentemente legitimada como “guerra justa” (Hinkelammert, 1990<sup>a</sup> y 1990 b).

En el Cono Sur de América Latina, aduciendo un estado de “guerra interna”, sectores

---

<sup>1</sup> *Trascendencia inmanente* es una expresión usada en el sentido en que la utiliza Franz Hinkelammert. Ella remite a un *espacio* que no obstante estar determinado por un sistema totalizado, lo trasciende hacia el horizonte de la totalidad, por lo que sin que ello suponga una radical exterioridad al sistema de referencia, se dan allí las condiciones para el discernimiento crítico del mismo.



de mando de los ejércitos nacionales, articulados con sectores de la sociedad civil y de la sociedad política, así como con poderes y estrategias imperiales diseñadas para la región, como lo fuera la Doctrina de la Seguridad Nacional, promovieron en la década de los '70 del pasado siglo una escalada autoritaria a nivel regional, que sin dejar de considerar las diferencias de distinta índole entre los países, significó el arrasamiento de las instituciones y libertades democráticas y la flagrante violación de los derechos humanos a través del ejercicio de un terrorismo de Estado, que eliminaba la democracia con la aparentemente paradójica pretensión de estarlo haciendo para en definitiva salvarla. El procedimiento de legitimación entonces implementado consistió en la absolutización de la democracia, la libertad y los derechos humanos. Para defender la democracia, la libertad y los derechos humanos *absolutos* que la amenaza del presunto totalitarismo de izquierda ponía en peligro en sus procesos de avance hacia la conquista del poder político; parecía justo recurrir al conculcamiento de la democracia, la libertad y los derechos humanos reales y concretos. *Salvar el espíritu de las instituciones* que era lo que ese amenazante totalitarismo de izquierda parecía poner en cuestión, *justificaba violar las propias instituciones democráticas*.

Es "guerra justa" entonces tanto la que se lleva a cabo frente a quienes cometen violencia e injusticia sobre las instituciones al resistirlas, como la que se despliega sobre aquellos que al defender las instituciones están cometiendo violencia sobre el espíritu que las anima y tácitamente constituye su fundamento de sentido y legitimidad.

El *espíritu de las instituciones democráticas* en el Cono Sur de América Latina parecía ser y parece continuar siendo, el de reproducir en la región las estructuras capitalistas en los términos de la lógica del desarrollo desigual, periférico o dependiente. Intentar realizar el socialismo como alternativa al capitalismo era atacar el espíritu de las mismas, aunque ese ataque se encuadrara estrictamente en los marcos de la legalidad de dicha institucionalidad (Hinkelammert, 1990 b). Por ello es que no solamente organizaciones guerrilleras, sino también muchas legalmente constituidas, tanto sociales como políticas, que a la sazón no transitaban caminos fuera de la legalidad, fueron declaradas fuera de la ley por parte de quienes se colocaban fuera de ella sustituyendo la legalidad por la arbitrariedad, resultando los integrantes de aquellas organizaciones perseguidos, exiliados, encarcelados, torturados, asesinados o desaparecidos.

A través de esta violencia contra las instituciones y contra las personas, legitimada como defensa de la democracia, la libertad y los derechos humanos absolutos, se implementa la sustitución del *capitalismo de reformas* en el grado y en el modo en que el mismo existió en el Cono Sur de América Latina por una *reforma del capitalismo* que se expresa como transición del *estadocentrismo* al *mercado centrismo* (Cavarozzi, 1991). El *mercado centrismo* que se impone desde la crisis de los '70 hasta el presente, oponiéndose al tradicional *estadocentrismo*, promueve una reducción del Estado en ese cambio de eje que supone su debilitamiento como Estado protector de la sociedad con la contrapartida de su fortalecimiento como Estado represor de la misma<sup>2</sup>.

En el marco del nuevo eje *mercado centrismo*, el Estado pasa a cumplir un nuevo papel: en lugar de acotar la lógica mercantil en función de las necesidades de los sectores mayoritarios de la respectiva sociedad nacional, pasa a hacerlo con los reclamos de esos sectores mayoritarios en términos de sus necesidades en cuanto los mismos afecten la lógica mercantil y al polarizarse la sociedad nacional en los términos riqueza-pobreza con

---

<sup>2</sup> Las oportunas observaciones de Haym José Barrios, me orientaron a matizar y mejorar mis afirmaciones sobre el "achicamiento" del Estado que presentaba en la primera versión de este trabajo.

el consecuente desvanecimiento de las clases medias, al haber renunciado al desarrollo social nacional en beneficio del desarrollo mercantil global, recurre a los procedimientos de la asistencia social focalizada (Vilas, 1995). En la medida en que éstos últimos carecen de potencia integradora, no solamente el Estado se hace policial, sino que en un proceso de recíproca legitimación, lo mismo tiende a pasar con la sociedad (Rico, 2000).

El *Estado autoritario* de las dictaduras militares (o cívico-militares) emergentes en la década de los '70, es la manifestación inaugural y más elocuente de este cambio de papel: el *Estado autoritario* es la *verdad* del *mercadocentrismo*. El *Estado autoritario* al quebrar el orden institucional democrático, queda libre de manos para cumplir con el espíritu de las instituciones, de las que podía prescindir con toda legitimidad en cuanto las mismas parecían amparar el camino hacia la traición de dicho espíritu. Se introduce así una lógica de socialización por el poder represivo del Estado, especialmente visible en el marco del ejercicio del terrorismo de Estado, la cual al mismo tiempo que la hace posible, distorsiona la socialización por el mercado (Brunner, 1983). Esas dos lógicas que se potencian y distorsionan han reculturizado las respectivas sociedades nacionales en el marco de la contrarrevolución burguesa operada en estos países a través de la imposición violenta y profundizada del capitalismo presuntamente amenazado, determinando las especificidades del capitalismo cínico y nihilista hoy globalmente imperante (Hinkelammert, 1990 b y 1998), para la región.

Desde mediados de la década de los '80 comienzan a operarse en la región las transiciones a la democracia. Más tempranamente en Argentina, precipitada por el colapso del poder militar en la aventura bélica de la guerra de las Malvinas y en Uruguay a través de un proceso de negociación entre cúpulas militares y algunos notorios exponentes de la clase política. El caso chileno, en el que las dos lógicas arriba señaladas calaron tal vez más hondo en los términos de transformaciones culturales profundas y extendidas en el conjunto de la sociedad, fue probablemente en buena medida por ello mismo el de transición más tardía; frente al colapso determinante de la primera y a la negociación posibilitante de la segunda, ésta estuvo fuertemente condicionada, al punto tal de traducirse en definiciones institucionales que acompañan con el derecho el hecho de una *democracia restringida, recortada, tutelada o protegida* (Moulian, 1994).

Podría aventurarse la hipótesis de que *la democracia chilena post-dictatorial*, desde que Chile fue el gran laboratorio de la articulación del programa neoliberal de transformaciones estructurales en el marco del autoritarismo y el terrorismo de Estado, es *la verdad* de las así llamadas *nuevas democracias* (Weffort, 1993) latinoamericanas. Las *democracias liberales pre-dictatoriales*, entre ellas la chilena, articulaban desde el poder representativo en el Estado una relativa lógica de protección de la sociedad nacional respectiva, en el marco regional de un *capitalismo de reformas de desarrollo desigual o subdesarrollante*, según también ha sido sostenido.

Las *democracias neoliberales/neoconservadoras post-dictatoriales*, entre ellas enfáticamente la chilena en cuanto *democracia protegida*, tienden a articular desde el poder en el Estado que tiende a transformarse en *delegativo*, una lógica de protección de la *democracia absolutizada* en el sentido de preservarla de demandas de la sociedad. En tanto se articulan al interior de las condiciones del *capitalismo cínico o nihilista periférico y excluyente* a cuya reproducción debe contribuir, no se encuentran en condiciones de satisfacer aquellas demandas, que deben entonces ser sacrificadas en nombre de *la democracia*.

Las *transiciones* democráticas de referencia, así como las aparentes *consolidaciones* subsiguientes que llegan hasta nuestro presente, se dan en los términos de una *democratización* que promueve *instituciones* cuyo *espíritu* pasa por la *defensa de las*

*estructuras del mercado globalizado* que no solamente constituyen el sentido de las *nuevas democracias*, sino su *condición de posibilidad*. Las estructuras del mercado resultan ser así para la región, condición de democracia, libertad y derechos humanos. Es inequívocamente democrático quien cumple con las instituciones que apuntalan esas estructuras. Quien obra así, asegura el ejercicio de las libertades en el mercado, con todo lo que de desafío y riesgo tiene el ejercicio de la libertad; asegura también el marco garante para el ejercicio de *los derechos humanos*, reducidos entonces a los *del propietario-consumidor en el mercado*.

Esa democratización en curso de pretendida consolidación<sup>3</sup>, significa el sometimiento a las estructuras del mercado globalizado y por lo tanto a la *violencia estructural globalizada* que caracteriza a la *paz interna* de cada una de *nuestras sociedades nacionales*, así como a los *procesos de integración regionales*. Estas sociedades se reproducen ante la amenaza siempre latente de la *guerra interna* y el *terrorismo de Estado*, en el marco de la realidad omnipresente de la *economía de Casino* en cuanto *guerra de los negocios* (Dierckxsens, 1997) y la amenaza emergente de la escalada terrorista y la *guerra antiterrorista*, que con visos de mayor gravedad parece constituir para el siglo XXI el relevo de la *Guerra Fría*, por la que se intentó polarizar al mundo colocándolo ante el límite de la hecatombe nuclear, durante buena parte del siglo XX.

La *democratización* que pretende consolidarse, es pues la *reproducción de un orden de guerra* en el que la *integración regional en términos de una lógica mercantil globalizada y totalizada*, significa fractura, desintegración y fragmentación en términos económicos, sociales y políticos, tanto al interior de cada *espacio nacional* como del *espacio regional* considerado en su conjunto.

### III. Globalización e integración desintegradora en el Cono Sur de América Latina.

La globalización en curso ha motivado fuertemente las integraciones regionales. Estas integraciones constituyen alternativas *en* la globalización ; si se atiende a su lógica institucional y a su funcionamiento empírico, no pueden ciertamente ser considerados como alternativas *a* la globalización. Esto quiere decir que la última instancia de la lógica de los procesos de integración es la lógica de la globalización; los procesos regionales de integración, lejos de acotar la globalización en sus efectos destructivos para cada país y para la región, parecen en ese sentido resultar inoperantes.

El espíritu globalizador de estas institucionalizaciones de integración regional, se trasunta de manera paradigmática en la integración conosureña que alcanza su definición institucional en el Tratado de Asunción del 26 de marzo de 1991: el Mercosur. De acuerdo a lo estipulado en el artículo primero de dicho tratado, el mismo habría de entrar en vigencia el 1º de marzo de 1995, planteándose como objetivos fundamentales la libre circulación de bienes, servicios y factores productivos, coordinación macroeconómica y política comercial común ante terceros (Fernández, 1992). "Mercosur", como expresión, dice expresamente acerca de una integración de mercados. Más aún, se trata de una integración por el mercado y por lo tanto de sometimiento a las leyes del mercado mundial globalizado y si bien se vehiculiza políticamente, de gobierno a gobierno, la racionalidad política se encuentra para el caso fuertemente determinada por la racionalidad mercantil. Y la racionalidad mercantil, en oposición a la ilusión utópica de la pretendida tendencia al equilibrio en términos de competencia perfecta, produce desequilibrios que se traducen

---

<sup>3</sup> Igualmente aquí, observaciones de Haym José Barrios, estudiante en el seminario "El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert", permiten mejorar las afirmaciones de la primera versión.

como desagregación o desintegración social. Si “mercado” es centralmente “competencia”, no parece ser el mejor eje de “integración” de sociedades que de suyo son altamente heterogéneas. Integraciones vehiculizadas desde los gobiernos a través de los Estados en plena vigencia de la matriz *mercadocéntrica*, se traducen no solamente en profundización de las relaciones mercantiles, sino en extensión y profundización de la mercantilización de las relaciones al interior de cada Estado, en la región y en las articulaciones nacionales y regionales con el orden mundial globalizado. Estos procesos, al hacer omnipresente la lógica mercantil totalizada, promueven la desintegración social, legitimada como integración por el mercado en cualquiera de los espacios mencionados.

*Se trata pues de integraciones mercantiles socialmente desintegradoras.* El espíritu de las instituciones de integración es el espíritu mercantil de la integración de los mercados; *la integración regional de los mercados heterodeterminada por la lógica mercantil globalizada y totalizada, socava en la región las fuentes últimas de posibilidad y de sentido de toda institucionalidad, aquellas que la institucionalidad de la integración mercantilizada no toma en cuenta como referencia fundamental: la vida humana y la naturaleza.*

El *mercadocentrismo* sobre el que se funda la orientación institucional de las integraciones regionales opera además desequilibrando al interior de los estados nacionales el sentido fundante de la relación entre los elementos esenciales del Estado: el territorio, la población y el poder. El territorio tiende a enajenarse a través de la enajenación de sus recursos, cuando no del suelo mismo, a manos del capital desterritorializado. La población mayoritaria se encuentra atada a los límites de una territorialidad que al resultarle ajena además de degradada por los procesos de socavamiento, parece dejar de ser una fuente para la satisfacción de sus necesidades. El poder ético en cuanto poder soberano hacia el interior del Estado, tiende a ejercerse para garantizar dentro del territorio la omnipresencia del capital desterritorializado, alimentando la lógica del socavamiento de la naturaleza intraterritorial que queda transformada en mercancía en término de la lógica de los intereses transnacionales, para lo cual debe al mismo tiempo poner límites a todas las reivindicaciones de la población en términos de satisfacción de sus necesidades, en cuanto éstas supongan un obstáculo para aquellas garantías que el *Estado nacional* hoy fuertemente *desnacionalizado* debe asegurar. De esta manera la *soberanía* del poder ético traduce la lógica de la matriz *mercadocéntrica*: en lo interior este poder *superior* en lugar de ejercerse realmente en función de *las necesidades del pueblo*, depositario legítimo de una soberanía inalienable de la cual deriva el poder del Estado, pretende ejercerse en nombre de éstas, pero se orienta a hacerlo a través de la prioritaria consideración de *las necesidades del mercado*. De hecho y más allá de las intenciones pasa a convertirse en un *poder* que se profundiza en términos de *dominación* de las mayorías populares, como modo objetivo de asegurar las *libertades del mercado*. En lo externo, la pretendida *soberanía* del poder ético, que significaba *independencia* respecto de todo poder extranjero sobreentendiéndose por tal el de algún otro Estado, parece significar *sometimiento al poder desterritorializado del capital*, por detrás del cual se encuentra muy probablemente la articulación de poder internacional de algunos Estados en tanto centros de poder económico, político, mediático y militar, perfectamente territorializados.

La lógica mercantil de las integraciones regionales bajo el imperio de la globalización, muestra para el caso del Mercosur, que desde su supuesta entrada en vigencia desde 1995, no ha pasado en lo fundamental de ser letra sobre papel, viéndose desbordado por las sucesivas crisis económicas con epicentros fuera de la región y dentro de ella, crisis en las cuales la presunta estrategia regional de conjunto ante el resto del mundo, se ha visto permanentemente desmentida por posicionamientos estratégicos de un “socio” o de

algunos de ellos frente a otro o frente a los otros, o la salida de hecho de alguno de estos "socios" a efectuar sus negocios particulares, sea con otros bloques o países, en franco desconocimiento de supuestos compromisos en esa estrategia de carácter regional.

No hay aproximación posible a una estrategia regional, cuando en función de las cada vez más frecuentes y profundas "turbulencias" y "crisis" regionales y globales, esta intención es rápidamente abandonada por una racionalidad estratégica en nombre de intereses particulares, aún contra los propios "socios" o en desconocimiento de éstos: *la ética del mercado globalizado sobredetermina la ética de la integración regional tornándola imposible aún en los meros términos de optimización de la competitividad de los países de la región en el marco de la economía global.*

*En síntesis: no solamente asistimos a una integración desintegradora, sino una integración imposible. Una integración que compulsivamente desintegra en nombre de la integración.*

#### **IV. Democratización de las democracias, paz e integración alternativa en el Cono Sur de América Latina.**

La alternativa a la integración desintegradora en curso, pasa hoy por una integración alternativa. La misma, al igual que la pacificación del orden de guerra en que nos encontramos sometidos a nivel nacional y regional, pasa para nosotros centralmente por una *democratización de nuestras democracias.*

El punto de partida para esa *necesaria* aunque no inevitable *revolución democrática* en plena vigencia de la matriz *mercado-céntrica*, se encuentra fuertemente determinado por la *lógica mercantil globalizada* y para nuestras sociedades conosureñas fuertemente sobredeterminado por la *lógica autoritaria regionalizada* que constituyó la mediación para la imposición en extensión y profundidad de esa lógica mercantil cada vez más fuertemente totalizada, que hace de nuestras democracias realmente existentes, el encubrimiento legitimador del omnipresente totalitarismo del mercado<sup>4</sup>.

No obstante la determinación y sobredeterminación señaladas, y justamente por ellas, se genera la percepción de la vacuidad de la ciudadanía y la democracia jurídico-política, que en sociedades cada vez más polarizadas en las que los pobres son cada vez más y más pobres y los ricos son relativamente cada vez menos y más ricos, en procesos de evidente desaparición de las clases medias, la legitimación sobre la base de la igual libertad de todos sin distinción, de participar a través de los mecanismos de representación instituidos, en las decisiones que los afectan, a la luz de la realidad económico-social se ve cuestionada por una fuerte pérdida de sentido.

A pesar de esto, la pretendida consolidación de esta democracia vacía, encuentra respaldo aparentemente suficiente en la amenaza siempre latente en la memoria colectiva del retorno del autoritarismo de Estado, el que se teme volvería por sus fueros, si el espíritu de las democracias realmente existentes volviera a encontrarse en entredicho. Este omnipresente horizonte de amenaza para sociedades que han experimentado el terrorismo de Estado, si bien parece inhibir una lógica revolucionaria en los términos del asalto al poder como la emergente en la década de los '60 del pasado siglo, a cuya pérdida de sentido contribuyen seguramente otros elementos del proceso histórico, parece en cambio no impedir, sino más bien habilitar *una lógica democratizadora alternativa* que apunta a un cambio del *carácter*

---

<sup>4</sup> Sugerencias de Carlos de Avila, también estudiante del seminario referido, me han orientado a mejorar este pasaje.

*del poder* a través del ejercicio de nuevo poder horizontalmente construido, reivindicando desde una *lógica social emergente e instituyente*, una *ciudadanía* y una *democracia económico-social*.

Parece no tratarse en lo fundamental de la búsqueda del poder político en el marco de la lógica promovida desde el Estado en función de su espiritualidad de imposición y defensa de la racionalidad del mercado. Parece asistirse a una construcción de poder desde la sociedad, que al articularse en función de una *lógica de afirmación de la dignidad humana* en términos de reivindicación de *satisfacción de necesidades* negadas por la espiritualidad de aquella institucionalidad, no solamente promueve una nueva institucionalidad que expresa una nueva espiritualidad que a las necesidades de la lógica mercantil globalizada opone las necesidades de la población local territorializada, sino que esta nueva institucionalidad emergente con el formato participativo de la horizontalidad del tejido social, parece cobrar fuerza interpelativa sobre la institucionalidad del Estado, no para eliminarla, sino para transformarla o acotarla tanto en su procedimentalidad como en su sustantividad y su espiritualidad.

Como reclama Nun, en atención a la prioridad de la lucha contra la desigualdad en nuestra región, es necesario “que inventemos entre todas nuevas formas institucionales que complementen, transformen y amplíen las existentes, pues de lo contrario la experiencia enseña que éstas son un plano inclinado que lleva al mantenimiento del *statu quo* o a algo peor” (Nun, 2000: 174). Para promover la igualdad es necesario acotar la lógica mercantil totalizada desde la lógica de las necesidades territorializada; esta es hoy la lucha de nuestras sociedades por su independencia que el poder del Estado sometido a la lógica del capital globalizado sobredeterminada por el sistema imperial de dominación, no parece capaz de asegurar.

Análogamente al señalamiento de José Martí en el siglo XIX “el problema de la independencia” no se reduce a ser “el cambio de formas, sino el cambio de *espíritu*”<sup>5</sup> (Martí, /1891/,1992: 484). El cambio institucional, pero fundamentalmente el cambio de espíritu de las instituciones, al trasladar la referencia de la lógica institucional desde el mercado globalizado a las necesidades de la población nacional y regional territorializada, sin abolir el mercado, puede en cambio acotarlo, reducir la violencia estructural que hace del orden vigente un orden de guerra, produciendo una paz social justa por la lucha contra la desigualdad y la promoción de la igualdad, en los términos de un orden en el que todos podamos vivir. *Una revolución democrática como condición para la paz y la integración alternativa supone un fuerte cambio de espíritu de las instituciones: afirmación de la dignidad humana a través de la afirmación de la vida concreta de todos sin exclusiones y por lo tanto de la disposición universal de medios de vida en términos de dignidad.*

Si bien los nombres no hacen a la cosa, seguramente la expresan. En lo que a la *integración alternativa* se refiere, podría eventualmente expresarse el *cambio de espíritu* de las *necesidades de la lógica mercantil globalizada* por la *lógica de las necesidades humanas territorializada*, sustituyendo el término mercadocéntrico “Mercosur” que expresa hoy una integración desintegradora, por “Unión Latinoamericana” que remontándose a libro homónimo del colombiano Torres Caicedo de 1865 y a su prédica contra el panamericanismo de Blaine (Ardao, 1986: 162), puede hoy de manera resignificada simbolizar una *integración integradora*, a través de una *ética de la integración* regional capaz de acotar a la *ética del mercado* en lugar de someterse a ella, así como tampoco a la *lógica imperial* que siempre está dispuesta a imponerla invocando la defensa de la libertad.

---

<sup>5</sup> La cursiva es mía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo, (1986), "Panamericanismo y latinoamericanismo", en *América Latina en sus ideas* (L. Zea, coordinador), UNESCO-Siglo XXI, México.
- Bobbio, Norberto, (1982), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona.
- Brunner, José, (1983), "La cultura política del autoritarismo", en *Revista Mexicana de Sociología*, FLACSO, México, 211-227.
- Cavarozzi, Marcelo, (1991), "Más allá de las transiciones a la democracia", en *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 28, N° 80, Asunción, 131-154.
- Dierckxsens, Wim, (1997), *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica.
- Fernández, Wilson, (1992), *Mercosur. Economía, política y estrategia en la integración*, FCU, Montevideo.
- Hinkelammert, Franz, (1990ª), *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J, (1990b), *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz J, (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica.
- Kant, Immanuel, (1967), *Crítica de la razón pura* (1781), Ed. Losada, 5ª ed., Buenos Aires, 1967.
- Lechner, Norbert, (1986), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, Madrid.
- Martí, José, (1992), "Nuestra América" (1891) en *id. Obras Escogidas*, Tomo II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 480-487.
- Moulian, Tomás, "Limitaciones de la transición a la democracia en Chile", en *Proposiciones* N° 25, 34-35.
- Nun, José, (2000), *Democracia, ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, FCU, Buenos Aires.
- Rico, Alvaro, (2000), "De cómo degeneran las democracias y de la justificación del orden público en las democracias posdictaduras-globalizadas (Notas sobre la experiencia uruguaya reciente)", en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, (Alvaro Rico y Yamandú Acosta, compiladores), Nordan-FHCE, Montevideo, 235-251.
- Vilas, Carlos, (1995), *De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo (Notas para una perspectiva macro)*, CIIH-UNAM, México.
- Weffort, Francisco, (1993), *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José, Costa Rica.

# 14. TEORÍA CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

En torno al pensamiento de Franz. J. Hinkelammert.\*

## Introducción.

El título de la presente exposición involucra dos significados que la misma asume como convenientes a su sentido, por lo que se entiende adecuado explicitarlos al iniciarla.

En efecto, "Teoría crítica de la democracia en América Latina" dice acerca de un tipo de teoría, la *teoría crítica*, que teniendo como objeto la *democracia*, se desarrolla en *América Latina*. También dice que el objeto de esa *teoría crítica* es la *democracia en América Latina*. En la primera lectura, *América Latina* significa fundamentalmente el *lugar* (histórico, social, cultural) en el que tiene lugar el desarrollo de la mencionada *teoría crítica* que, en cuanto teoría parece tener un objeto de análisis estrictamente teórico, señalado por la palabra *democracia*. En la segunda lectura, *América Latina* en cuanto lugar histórico, social y cultural, parece serlo fundamentalmente de la *democracia* allí existente, por lo que ahora, la palabra *democracia* sin dejar de designar un objeto teórico, pasa a expresar explícitamente uno de carácter empírico.

El pensamiento de Franz J. Hinkelammert que en esta exposición se considera, es perfectamente consistente con esas dos lecturas.

La restricción de nuestra presentación a la consideración de las investigaciones que Hinkelammert ha desarrollado en el marco del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en San José, Costa Rica, desde su fundación en 1976, se justifica en que el análisis crítico de la relación *economía-ideología*, en el sentido del desentrañamiento de la ideología implícita en toda teoría económica, que venía desarrollando desde sus años de formación e investigación en Alemania previos a su radicación en Chile entre 1963 y 1973<sup>1</sup>; se desplaza

---

\* Texto de la ponencia presentada en el I Congreso iberoamericano de ética y filosofía política, Instituto de Filosofía (C.S.I.C.), Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 16-20 de setiembre de 2002. Publicado en: ESTUDIOS. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, 2003, 55-76.

<sup>1</sup> No obstante es obvio que Franz J. Hinkelammert, nacido en 1931, tuvo hasta su radicación en América Latina en 1963, una importante trayectoria tanto en términos de formación como de investigación en Alemania; si nos atenemos a sus propias valoraciones, la década de su experiencia chilena le resulta más fuertemente formativa que las tres décadas previas en Alemania. En efecto, considerando la significación que su estadía en Chile desde 1963 hasta el golpe de Estado de 1973 tuvo en términos de la formación de su pensamiento, expresa: "... entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un ambiente totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile, y lo demás fue



o profundiza entonces explícita y tal vez definitivamente, en la consideración de la relación *economía-teología*, eje de análisis que desde la publicación de *Las armas ideológicas de la muerte* en 1977<sup>2</sup>, se mantiene hasta el presente.

El “nuevo punto de vista” que Hinkelammert pretende desarrollar desde su experiencia chilena entre 1963 y 1973, da fundamento suficiente a la primera lectura indicada del título de esta exposición: es América Latina el lugar de articulación del “nuevo punto de vista”, consistiendo el mismo en una resignificación de lo académico por la articulación con un “ambiente intelectual” con la vitalidad propia de la región en la década considerada, así como en el pasaje de la línea de análisis *ideología-economía*, a su radicalización en la desde entonces en curso, *teología-economía*<sup>3</sup>. La *teoría crítica de la democracia* en Hinkelammert de modo explícito, como tal vez la *teoría tradicional* de modo inconfeso e implícito, encuentra su lugar de formulación en la tensión entre el *cielo* de la *teología* y el *suelo* de la *economía*, aunque de un modo no lineal ni mecánico, desde que el *cielo* suele ser una trascendentalización del *suelo* y el *suelo* mismo incluir dicha trascendentalización, como condición de posibilidad de su especificidad, aunque eventualmente invisibilizada.

En lo que se refiere a la segunda lectura indicada, en la que *América Latina* pasa a significar preferentemente el lugar de articulación de la presunta *democracia* que la *teoría crítica* analiza, se encuentran en la obra de Hinkelammert aproximaciones teórico-críticas significativas a la empirie que en América Latina se identifica como *democracia*<sup>4</sup>, que dan

---

antecedente no más. Y la re-formulación de todos los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico” (*Teología en el acontecer de una vida*, Entrevista de Germán Gutiérrez en *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (Editores: José Duque y Germán Gutiérrez), DEI, San José, Costa Rica, 2001, pp 17-42, p. 27.

La confesión de Hinkelammert arriba consignada, puede permitir además sustentar con plausibilidad la tesis de que el suyo no solamente es *pensamiento crítico en América Latina*, sino, más fuertemente, *latinoamericano*. Sin desconocer el carácter gravitante de su experiencia de vida en Alemania, así como de las tradiciones fuertes del pensamiento europeo y de la perspectiva académica de su personal vinculación con los mismos; es la articulación en el “ambiente del continente” y específicamente en el “ambiente intelectual chileno”, del que destaca su vitalidad para el período considerado, la que le llevó a cambiar “por completo” su “punto de vista”, el que “ya no fue tan académico”. Un punto de vista que ha cambiado por completo en virtud de ese específico ambiente intelectual, que condensa en su nivel un ambiente cultural, político y social, que al trascender lo académico, hace lugar a su resignificación, en razón de la *novedad* de la que puede consignarse como una *perspectiva crítica*.

<sup>2</sup> Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica, 1ª ed., 1977, 2ª ed., 1981.

<sup>3</sup> Comenta Hinkelammert en referencia a los fundamentos del poder dictatorial instalado en Chile a partir del golpe militar de 1973: “...la ideología en que se basó la Junta Militar que asumía este nuevo neoliberalismo tenía un apoyo muy grande en circuitos cristianos como los de Hasbun con su propaganda de violencia. Por tanto, ya no se podía hablar simplemente de economía e ideología sino que incluía ahora el problema de la teología, y eso también bajo el impacto de la teología de la liberación que había puesto eso sobre la mesa. De ahí que en el DEI asumimos este enfoque. Se publicó la *Ideología del sometimiento*, y comencé con el primer libro de esta nueva etapa: *Las armas ideológicas de la muerte*. Ahí aparece la economía-teología como una línea clara y dominante desde entonces”, en *Teología en el acontecer de una vida*, entrevista de Germán Gutiérrez, pág. 31. Respecto de la pertinencia de la reflexión teológica en el desarrollo de una teoría crítica, escribe Hinkelammert en el *Prólogo* a la primera edición de su último libro publicado: “...la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad. Teológicamente habla de la realidad” (pág. 10), “...al hablar del cielo, se habla de la tierra, aunque en términos celestiales” (pág. 9), “Revoluciones en la tierra presuponen revoluciones en el cielo. La revolución en el cielo anuncia algo sobre la revolución en la tierra” (pág. 10). 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, 1ª ed., 1998.

<sup>4</sup> Además de que el conjunto del libro de Franz Hinkelammert *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed. 1990, expresa seguramente el “nuevo punto de vista” de su autor que ha encontrado sus condiciones de posibilidad en la especificidad de su experiencia en América Latina a partir de 1963, y por lo tanto es *teoría crítica de la democracia en América Latina* de un modo fuerte en el registro de la que hemos señalado como primera lectura, sin dejar por ello de serlo implícitamente de la segunda; el capítulo *El estado de seguridad nacional, su democratización*

apoyo suficiente a la misma. Esas expresiones más explícitas de esta segunda lectura, no serán objeto preferente de análisis en las presentes aproximaciones.

Las dos lecturas consignadas de "Teoría crítica de la democracia en América Latina" y justificadas en referencia al "pensamiento de Franz J. Hinkelammert", encuentran además en este último las líneas argumentativas que permiten elaborar la pertinencia del discernimiento de las dos lecturas, desde que a partir del mismo, es también posible hacerlo con los eventuales sentidos de su articulación. En efecto, en la que se ha señalado como la relación entre el "cielo" y el "suelo", en una suerte de traducción de la que Hinkelammert indica como la correspondiente al "cielo" y la "tierra", se encuentran los criterios para entender que desde el "suelo" de la pretendida condición de "democracia" de las sociedades latinoamericanas, se generan las condiciones para producir tanto el "cielo" de la "teoría crítica", como para reproducir el de la "teoría tradicional" producido desde otros "suelos". Producir "teoría crítica" o reproducir "teoría tradicional" en cuanto "marcos categoriales"<sup>5</sup> alternativos, tiene que ver con el grado de impregnación con que el "cielo" de la "teoría tradicional" satura el "suelo" del analista, llevándolo a

---

y la democracia liberal en América Latina (pp. 211-228), da explícito fundamento a la segunda lectura que ahora se quiere justificar. Para esta segunda lectura, se encuentran igualmente otros aportes explícitos de Hinkelammert. Así en su libro *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1991, el capítulo *Mercado total y democracia: la democracia y la nueva derecha en América Latina* (pp. 63-79) y en su libro *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1ª ed., 1995, el capítulo *Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina: el papel regulador del Estado y los problemas de auto-regulación del mercado* (pp. 63-114) y el segundo apartado *De la democracia del consenso a la democracia de Seguridad Nacional* (pp. 122-130) del capítulo *La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo* (pp. 115-130).

<sup>5</sup> Escribe Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*: "...el marco categorial que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras.

Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos" (2ª ed., 1981, pág. 1). Complementariamente, establece en la *Crítica a la razón utópica*: "...la crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales. Estos marcos categoriales contienen siempre una reflexión trascendental, aunque esta esté a veces solapada. Para poder entender y criticar -crítica en el sentido de Kant y no en el sentido de una crítica demoledora (*vernichtende Kritik*)- los pensamientos sociales, hace falta poner al desnudo tal reflexión trascendental y analizar sus coherencias" (2ª ed., 1990, pág. 29). Cuando esa crítica a la razón utópica no está presente o no se ejerce cabalmente, de "...la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla" (*Ibid.* pág. 13). Se incurre en tal situación en un proceso que en lenguaje kantiano puede identificarse como *ilusión trascendental* y en lenguaje hegeliano como *mala infinitud*. El efecto no intencional, es un esquematismo formal cuya circularidad termina desplazando a la realidad en nombre de la aproximación asintótica a la idealidad que ocupa en el pensamiento y en la acción el lugar de aquella. Escribe en este sentido Hinkelammert en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, desde un análisis particularizado sobre Weber y Apel, que puede extenderse a otros modelos teóricos: "El concepto de la situación ideal construido es siempre portador de valores, que en este contexto aparecen como valores de fundamentación última.

Como se trata de una situación ideal, se trata de una situación ante la cual se hace el intento de aproximarse a ella. Aparece de este modo la imaginación de una aproximación asintótica de la realidad a la situación ideal derivada de esa misma realidad. (...) ...al ser imposible alcanzar la situación ideal, el progreso asintótico es imaginado como un progreso infinito que se acerca en un tiempo finito a su meta, sin alcanzarla nunca" (pág. 233). Agrega más adelante Hinkelammert en el mismo libro: "En todas estas imaginaciones se trata de un esquematismo formal análogo, que es conseguido mediante una argumentación circular, constituyendo la realidad por medio de un proceso de aproximación asintótica a partir de una situación ideal derivada de ella misma. De hecho, se hace desaparecer la realidad en nombre de su propia idealidad.

Así se demuestra que el proceso de abstracción por el cual es derivada la situación ideal, abstrae de la contingencia del mundo, y por eso también de la *conditio humana*. Las situaciones ideales son conceptos del mundo que se consiguen abstrayendo de la contingencia de este mundo. Al ser transformados en ideales a los que el mundo debe aproximarse de modo lineal, este mundo pierde su realidad. En lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio de la cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente" (págs. 238-239).

arraigar en la totalización operada por ese "cielo" sobre ese "suelo", impidiéndole la radicalidad proveniente de la trascendentalidad del "suelo" más allá de los límites de ese "cielo", que hacen posible tanto un "cielo" alternativo, como una diferente relación con él. Tal es la novedad de la teoría crítica: en ella no se trata de pretender alcanzar el "cielo" totalizado de la "teoría tradicional" que se deriva del "suelo" que lo ha asumido como su propio sentido de realidad, no obstante provenir de otros "suelos". Tampoco se trata de pretender alcanzar el "cielo" alternativo de la "teoría crítica", derivado del propio "suelo" en cuanto se ha podido quebrar con los límites impuestos por el "cielo" de la "teoría tradicional". No se trata de sustituir una imposibilidad por otra. Se trata en cambio de iluminar tanto la interpretación como la transformación del "suelo" por la luz de ese nuevo "cielo", que torna visible aquello que el otro mantenía invisible, haciendo entonces posible aquello que era representado como imposible, sin llegar a negar lo ahora posible en nombre de un nuevo imposible y por lo tanto incurrir en la negación de la realidad y su contingencia.

La *teoría crítica de la democracia* que se articula desde la empirie de América Latina en el grado y en el modo en que allí se niega la democracia bajo la pretensión de su construcción, recuperación y consolidación; permite tanto el discernimiento crítico de dicha empirie, como el de la teoría de la democracia en su versión tradicional, en la que la función interpretativa de la teoría resulta portadora de una función de legitimación que, o bien desplaza a la anterior, o bien constituye su sentido último. La *teoría tradicional de la democracia en América Latina* parece operar entonces como ese "cielo" que trascendentalizado desde nuestro "suelo", lo hace posible en su superficialidad democrática y en su estructura profunda antidemocrática, propendiendo a su consolidación, al hacer del discurso teórico un discurso de legitimación. Complementariamente, el discernimiento operado por la *teoría crítica de la democracia en América Latina* alcanza al intento imposible de aproximarse asintóticamente a la idealización teórica, tanto en su versión tradicional, como en la forma alternativa de la teoría crítica, por una relación crítica con dichas idealizaciones, que al evitar la ilusión trascendental de la mala infinitud, torna posible lo posible por la afirmación de la realidad en su contingencia.

### **Crisis de racionalidad, crisis de sentido y crisis de legitimidad.**

No obstante el sentido último legitimatorio de la teoría de la democracia en América Latina, su esfuerzo legitimador operado a través de sus desarrollos interpretativos y explicativos de pretendida neutralidad valórica, no ha sido capaz de impedir la manifiesta crisis de legitimidad de las democracias en América Latina, situación que parece evidenciar la profundidad de la misma.

La crisis de legitimidad, lo es de *las democracias* en América Latina y por lo tanto se recorta y torna visible a nivel empírico, pero lo es al mismo tiempo de *la democracia* en su registro estrictamente teórico, en cuanto se cobra conciencia de que la empirie no solamente se encuentra muy distante de la idealización teórica, sino que además resulta empíricamente imposible acercarse a la misma y que en nombre de esa aproximación imposible se apunta a justificar la sacrificialidad cotidiana de un orden más extensa y profundamente excluyente. La idea de democracia y la teoría de la democracia que la fundamenta, aparecen entonces sosteniendo un orden de funcionamiento cuya sacrificialidad parece justificarse como el costo inevitable de la aproximación de la empirie a la plenitud democrática en la que ya no habrá más sacrificios. Dada la imposibilidad de alcanzar la plenitud, la sacrificialidad en lugar de una contingencia inevitable a ser

superada en algún futuro que se promete una y otra vez como más o menos próximo, parece en cambio ser esencial al sistema de convivencia. La profundidad de la *crisis de legitimidad* de carácter empírico-teórico, se explica por ser la expresión de una *crisis de sentido*, que a su vez expresa el fundamento último de una *crisis de racionalidad*. En la visión de Hinkelammert esta *crisis de racionalidad* tiene el carácter de una *crisis civilizatoria*, se trata de la *crisis de la sociedad occidental* <sup>6</sup>. En esta perspectiva de crisis civilizatoria, en lo que a la democracia se refiere, tanto en sus expresiones empíricas como en su determinación teórica, la superación de la misma implica, sostiene Hinkelammert, “desoccidentalizar la misma democracia”, lo cual “implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana en el cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente” <sup>7</sup>.

Visualizar la crisis de racionalidad como crisis de la civilización occidental en el extremo actual de su modernidad que se autoidentifica como postmodernidad, implica un *criterio de trascendental de racionalidad* respecto de la pretendida racionalidad civilizatoria occidental moderna y postmoderna. El criterio de racionalidad trascendental permite discernir críticamente la pretensión de racionalidad de la modernidad y la postmodernidad occidental, tanto en su determinación capitalista como en su sobredeterminación operada por el neoliberalismo y el globalismo, así como también de la alternativa socialista. Esta última, en el grado en que apuntó estratégica y fundamentalmente a sustituir la lógica mercantil de la ganancia por la lógica del crecimiento centralmente planificado; es una expresión paradigmática de la propia modernidad, que la modernidad hegemónica apunta a deslegitimar como utopismo y solidarismo pre-moderno, cuya pretensión de totalidad amenaza con el totalitarismo y con el caos.

### **Trascendentalidad de la realidad, criterio trascendental de racionalidad, sujeto trascendental y discernimiento de la democracia.**

El *criterio trascendental de racionalidad* es identificado por Hinkelammert como *racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza* y su formulación corresponde fundamentalmente al pensamiento de Marx respecto a que “la última instancia de toda sociedad posible es la reproducción de la vida real” <sup>8</sup>, tal como surge de la carta de Engels a Bloch del 21 de septiembre de 1890 que Hinkelammert cita frecuentemente: “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” <sup>9</sup>. Desde ese criterio es que se verifica la crítica de Marx al capitalismo, condensada en una formulación de *El capital* que Hinkelammert utiliza igualmente con frecuencia en razón

---

<sup>6</sup> Escribe Hinkelammert en el *Prólogo* de su libro *La fe de Abraham y el Edipo occidental*: “Hoy, la sociedad occidental se ofrece como solución a los grandes problemas que ella misma ha creado. Esto ha desembocado en la última década en una mística fatal de sus mecanismos sociales dominantes, en una mística del mercado. Lo que se ha declarado es una fiesta antes de la peste, un gran derroche antes del diluvio. Una fiesta que se inicia con el canto resignado de la postmodernidad, ideología del baile sobre el volcán, cuando se sabe ya que este estallará. Es su canto del cisne.

La sociedad occidental ha llegado a su fin. Lo que no se sabe es si logrará llevar a la humanidad y a la tierra a este gran hoyo negro que se está creando. Hay una crisis de la sociedad occidental misma en todas sus dimensiones. Dentro de los márgenes de la sociedad occidental esta crisis ya no tiene solución. Pero la humanidad tiene que hacer un esfuerzo por escaparse” (pág. 10).

<sup>7</sup> Franz J. Hinkelammert, *Ibid.*, pág. 12.

<sup>8</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 24.

<sup>9</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 105.

de su vigencia en el marco de la sobredeterminación neoliberal, postmoderna y globalista del capitalismo: "Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*"<sup>10</sup>.

La *realidad trasciende la empirie*<sup>11</sup> y por lo tanto el criterio para el discernimiento crítico de la racionalidad mercantil con su lógica de los intereses materiales calculados, es el criterio *materialista y realista* de la *racionalidad reproductiva de la vida real* articulado sobre el conjunto de los intereses materiales no calculados, constituido por la naturaleza y la vida humana, en cuanto resulta no intencionalmente afectado por la totalización sistémica de la racionalidad del cálculo, que reduce la realidad a la empirie por ella constituida.

El *criterio trascendental de racionalidad* en relación a la racionalidad del capitalismo en tanto figura dominante hoy globalizada de la modernidad occidental, supone un *sujeto trascendental* de diferente condición al kantiano. Mientras el *sujeto trascendental* de Kant impone sus formas a la naturaleza, imperando teórica y prácticamente en y dentro de ellas, por lo que la *realidad en sí* es un más allá de las condiciones trascendentales autocentradas del conocimiento y la acción de la cual ni teórica ni prácticamente resulta posible hacerse cargo; el *sujeto trascendental* de Marx se constituye en el complejo metabolismo de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, por lo que la *realidad en sí* es la *trascendencia* en relación a la cual se constituye la *realidad para nosotros*, constituyendo la *última instancia* de un pensamiento y una acción *materialistas* de un *sujeto* que sin dejar de imponer formas de pensamiento y acción a la naturaleza que constituyen la condición de su afirmación, las somete al juicio y control de esa *última instancia*, para que la afirmación no se transforme en su involuntaria negación.

El *sujeto trascendental* en la línea de Marx, más que la negación del mismo en la línea de Kant, es la condición de posibilidad para que la *autonomía* que define teóricamente al sujeto del filósofo de Königsberg, no se convierta en *heteronomía* como efecto no intencional de su acción intencional. Esa reformulación *materialista* del *sujeto trascendental* que bajo la determinación de la *última instancia* de la *reproducción de la vida real* avanza el pensamiento de Marx, arroja relevantes consecuencias, tal como argumenta Hinkelammert, al discernimiento actual de la *democracia*: "Al relacionarse con el mundo de las necesidades como individuos autónomos, se producen leyes que se imponen a las espaldas de los actores. En cambio, relacionándose como *sujetos autónomos que logran su autonomía por medio de la solidaridad*, los actores pueden determinar en libertad de qué manera las necesidades puedan surgir. Aunque no se puedan hacer desaparecer esas leyes que se imponen a espaldas de los actores (o fragmentarios o sociales), con la solidaridad aparece un marco de libertad que el individuo autónomo no puede siquiera vislumbrar.

*Esto tiene consecuencias para el enfoque de la democracia. Ella puede ser, como hoy es el caso casi generalizado, un lugar de la determinación externa sin posibilidad de libertad. Pero también puede ser el ámbito de la libertad, porque puede ser un lugar donde se pueda disolver o contribuir a disolver las leyes que se imponen a la espalda de los productores, dando lugar a la libertad mediante la asunción libre de la necesidad.*

*En última instancia, esta libertad consiste en la capacidad de asumir la necesidad de una manera tal que sea garantizada la integración del ser humano como ser natural en*

---

<sup>10</sup> Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, pág. 52.

<sup>11</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, capítulo VI *Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real* (págs. 231- 275), especialmente: a. *La realidad trasciende la empiria: sujeto actuante y sujeto cognoscente* (págs. 231-237).

*el metabolismo de ser humano y Naturaleza articulada inextricablemente a él. Esto es, asimismo, lo que Engels denominó como la "última instancia" de toda vida social*"<sup>12</sup>.

### **Resignificación de la política democrática por la transformación democrática de la política a la luz de la última instancia de la vida real.**

La política como arte de lo posible y especialmente la política democrática, supone un realismo político cuyo criterio es la clave materialista arriba señalada. En función de esta clave puede identificarse el que propongo denominar, a partir de los análisis de Hinkelammert, *imperativo categórico de la política como arte de lo posible*: no se debe intentar realizar sociedades imposibles, o dicho positivamente; solamente debe intentarse realizar sociedades posibles. Este análisis en Marx hace referencia a su diagnóstico de la sociedad capitalista como imposible por su tendencialidad de socavamiento de la naturaleza y el hombre, frente a la cual la sociedad socialista es representada como "única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta"<sup>13</sup>.

Este imperativo categórico es estrictamente político, desde que no es formulado en nombre de ninguna ética ni de los valores que a la misma pudieran corresponderle, sino simplemente se funda en "razones de posibilidad de la sociedad humana misma"<sup>14</sup>. Su parentesco y su divergencia con las fórmulas del imperativo categórico kantiano son del mayor interés teórico. Frente a la kantiana universalización de la máxima de la acción individual en su pretensión de valer como ley universal de la naturaleza, por la que la afirmación de la autonomía individual se realiza a través de una institucionalidad totalizante, cuya universalidad formal puede implicar no intencionalmente por su invisibilización, la afectación destructiva del metabolismo de la realidad como condición de universalidad efectiva y cuya autonomía en la perspectiva formal y subjetiva puede traducirse no intencionalmente como heteronomía en la perspectiva real y objetiva; la marxiana afirmación de la "última instancia" materialista de la "reproducción de la vida real", como criterio para discernir los eventuales excesos del universalismo formal desde la referencia de las condiciones materiales de efectiva universalidad y por lo tanto hacer visible la eventual lógica heterónoma que puede producirse involuntariamente tras la pretensión de la radical autonomía individual. Ante el kantiano señalamiento, según el cual, la "humanidad" ha de ser tomada tanto en la persona de uno como en la de los otros, siempre como un fin y nunca solamente como un medio, el complemento y eventual discernimiento materialista respecto a que tomar la "humanidad" como fin puede ser una afirmación abstracta y tendencialmente imposible si no es efectuada en los términos de la afirmación del metabolismo de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, como condición de toda racionalidad reproductiva sin el cumplimiento de la cual, ninguna afirmación de "humanidad" es objetivamente y tendencialmente posible, no obstante la intención subjetiva en tal sentido.

Puede decirse que el *imperativo categórico político*, que a partir de Marx, Hinkelammert formula como criterio para la acción racional, en realidad no niega al imperativo categórico de la ética de Kant en sus dos formulaciones, sino que al discernirlo a la luz de la "última instancia" materialista, permite neutralizar los eventuales efectos negativos no

---

<sup>12</sup> Franz J. Hinkelammert, *Determinismo, Caos, Sujeto. El mapa del emperador*, DEI, San José, Costa Rica, 1996, págs. 251-252. La cursiva es nuestra.

<sup>13</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 22.

<sup>14</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 23.

intencionales provenientes de la totalización de la abstracción formalista. La pertinencia de esta rectificación del imperativo kantiano para que el mismo no traicione la intención de la "buena voluntad" que lo preside, se advierte más claramente, si atendiendo a otros análisis de Hinkelammert, indicamos que cualquier "esquematismo formal", no obstante pueda pretenderse estricta y exclusivamente procedimental; supone determinados "valores de fundamentación última" que si pueden analíticamente derivarse de dicha estructura formal, es porque finalmente ellos constituyen su soporte<sup>15</sup>: en el modelo kantiano se trata del individuo y su pretensión de autonomía. El individuo como legislador universal y, por lo tanto la afirmación de la institucionalidad producida por esa actividad legislativa como lugar de la universalidad en que la autonomía del individuo, lejos de negarse, se afirma y reconoce.

El *imperativo categórico político* aparece entonces como condición de posibilidad y sentido del *imperativo categórico ético*: "Recién esta discusión de la sociedad capitalista hecha por Marx; transforma toda la visión de la política y su realismo en una discusión del ámbito de lo posible y, por tanto, de lo realizable. Como ya se dijo, la política no se sigue aquí primordialmente de éticas, sino de relaciones medio-fin. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. "No se debe lo que no se puede". Este antiguo principio -ya la escolástica medieval lo pronuncia- es aplicado ahora a la conformación de la sociedad misma. Ya no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede"<sup>16</sup>.

Ética y política dejan de confundirse como es característico de la modernidad, pero superando en este respecto los límites de la modernidad hegemónica. En efecto, la racionalidad capitalista dominante determina la política desde ciertos valores invisibilizados de fundamentación última derivados de su estructura de funcionamiento, cuya reproducción se identifica como realismo, al tiempo que descalifica como utopismo e irrealismo la alternativa de transformación hacia otra estructura de funcionamiento, que desde su apariencia de racionalidad fuerte con arreglo a fines, se abroga el derecho

---

<sup>15</sup> En el capítulo *La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica* del libro *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, en el marco de un análisis crítico de la ética del discurso de Apel -de la cual podemos decir que es básicamente una reformulación de la ética formalista de Kant al interior del giro lingüístico de la filosofía contemporánea-, desde la perspectiva de una ética de la responsabilidad -que en Hinkelammert lo es no solamente por los efectos intencionales, sino fundamentalmente por los efectos no-intencionales de la acción; de allí los límites de la "buena voluntad" y del formalismo kantianos y de cualquier otro formalismo- Hinkelammert, además de señalar cómo los "valores de fundamentación última" que en el modelo de Apel, son aquellos "que una comunidad real de comunicación no puede negar argumentativamente sin caer en una contradicción performativa" (pág. 226), son derivados de la relación de comunicación real, porque siendo sus condiciones implícitas de posibilidad desde el modelo ideal que opera como *a priori* trascendental, luego sirven para juzgar sobre ella circularmente; argumenta sobre la amenaza para la realidad que en términos de efectos no intencionales por la pretensión de aproximarse desde la situación real a la situación ideal que se deriva de la primera y termina sustituyéndola como aproximación imposible, y por lo tanto destruyéndola, pueden implicar todos los esquematismos formales: "En todas estas imaginaciones se trata de un esquematismo formal análogo, que es conseguido mediante una argumentación circular, constituyendo la realidad por medio de un proceso de aproximación asintótica a partir de una situación ideal derivada de ella misma. De hecho, se hace desaparecer la realidad en nombre de su propia idealidad.

Así se demuestra que el proceso de abstracción por el cual es derivada la situación ideal, abstrae de la contingencia del mundo, y por eso también de la *conditio humana*. Las situaciones ideales son conceptos del mundo que se consiguen abstrayendo de la contingencia de este mundo. Al ser transformados en ideales a los que el mundo debe aproximarse de modo lineal, este mundo pierde su realidad. En el lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio de la cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente" (págs. 238-239).

<sup>16</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 23.

de rechazar como racionalidad débil con arreglo a valores. La perspectiva crítica, permite comprender que no hay estructura de funcionamiento que no suponga valores de fundamentación última determinantes de su sentido, no obstante los mismos no sean visibles. En Hinkelammert, tornar visible ese sentido es el objeto de la *teoría del fetichismo* en un enfático desarrollo de la misma a partir de Marx<sup>17</sup>. Ella es especialmente pertinente para aquella institucionalidad o estructura de funcionamiento que escamotea el carácter determinante de sentido de sus valores de fundamentación última, tras la pretensión de pura racionalidad valorativamente neutra. Cuando en la perspectiva de la racionalidad capitalista se señala que el socialismo “no se puede” y por lo tanto “no se debe” intentar su realización, se oculta el *a priori* de los principios de valor absolutizados del capitalismo, la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, que están determinando que como “no se debe” afectar tales fundamentos de sentido, entonces “no se puede” realizar un orden alternativo. En cambio cuando desde la perspectiva trascendental materialista de la reproducción de la vida real se señala la imposibilidad del capitalismo, el “no se puede” no se fundamenta en ningún escamoteado “no se debe”, sino en la visibilización de una invisibilizada imposibilidad que es la contracara oculta de la lógica sistémica que se presenta como única racionalidad frente a la cual no hay alternativas. En este caso, “el no se debe” se fundamenta en el desocultamiento de la no intencional imposibilidad del capitalismo.

No obstante, ¿qué es lo que hace que del poder se siga algún deber?: “...un deber se sigue del poder solamente en el caso de que haya una única alternativa, que puede ser también el común denominador de un conjunto de alternativas posibles. Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida 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”<sup>18</sup>. Lo que se puede se debe en cuanto sea la única alternativa a una tendencialidad con sentido de imposibilidad. Ello no impide que la “única alternativa” sea probablemente “el común denominador de un conjunto de alternativas posibles”.

Es así que la *política democrática* puede resignificarse a través de una *transformación democrática de la política* en los términos de la *construcción democrática* de un *orden efectivamente democrático*. Un *orden efectivamente democrático* en la perspectiva de Hinkelammert, es *aquel en el que todos (y todas) puedan vivir*, en referencia tanto al presente como al futuro, en el sentido en que aunque no se pueda asegurar que no se atente contra la vida de nadie, *el asesinato no estará legitimado*, por cierto *cuando se comete violando la ley o las instituciones*, pero muy especialmente *cuando se comete por la aplicación rigorista de las mismas*: “Todo es sometido a la ley, y la ley se transforma en el déspota, que no se somete a nadie. Pero es un déspota en nombre de la ley y su cumplimiento.

Ahora la ley y su cumplimiento legalista justifica la acción. Ella ya no tiene responsabilidades fuera del cumplimiento de la ley. Es legítima por legalidad. La acción según la ley tiene una buena conciencia independientemente de los efectos de esta acción.

---

<sup>17</sup> Escribe Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*: “...la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el espíritu es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran” (pág. 65).

<sup>18</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 23.



La ley mata, pero el que mata, no adquiere ninguna conciencia en relación al hecho de que mata. Se mata con buena conciencia. La ley se transforma en un velo, que hace aparecer el asesinato como un acto de justicia. Se trata de una justicia que se deriva del cumplimiento de la ley. El asesino, que mata cumpliendo la ley, se transforma en un mentiroso. La justicia se llama ahora injusticia y la injusticia se llama justicia. Toda conciencia moral es apagada por el cumplimiento de la ley. El hecho de haber cumplido la ley apaga la voz de la conciencia moral. El ser humano es ahora para el sábado y el deudor es para el pago de la deuda. Fuera del sábado y fuera del pago de la deuda no hay nada. La pregunta de la conciencia moral es ahora solamente la pregunta por el cumplimiento de la ley, la vida humana como criterio es eliminada. El que cumple la ley, pasa por encima de la realidad y la puede destruir, a condición de que lo haga cumpliendo la ley”<sup>19</sup>.

El criterio para discernir las instituciones y entre ellas las instituciones democráticas, lo formula Hinkelammert a través de la que considera la “formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad”, a saber: “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”<sup>20</sup>. La referencia es la última instancia de la vida humana concreta. Se contrapone así a la visión weberiana del cristianismo como “ética de la convicción” en la fórmula “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”<sup>21</sup>, que Hinkelammert evalúa como una ética rigorista de principios, que puede reformularse “como lo hace el FMI: Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado (y hablando de manera cristiana: El cristiano cobra la deuda y deja el resultado en manos de Dios)”<sup>22</sup>. Reformulada en referencia a la cuestión de la democracia, podría enunciarse: *cobrar la deuda y dejar el resultado en manos de las instituciones democráticas*, o también: *pagar la deuda externa y dejar el resultado en manos de las instituciones democráticas*. En la medida en que las instituciones democráticas en el grado y modo en que existan, tanto en el espacio internacional como en los espacios de los estados nacionales, respondan a los valores de fundamentación última del mercado, así como a los imperativos de los organismos internacionales de crédito como el FMI, no resulta difícil identificar al verdadero Dios que busca legitimarse a través de la reivindicación de su identidad democrática y por lo tanto los resultados negativos sobre las condiciones de reproducción de la vida humana y natural que no intencionalmente se producirán como efecto de acciones intencionales respetuosas del marco legitimador de las instituciones democráticas.

El rigorismo en la aplicación de la ley y la observancia de las instituciones puede ser la causa de efectos de afectación negativa de la vida de los seres humanos, sea directamente, sea indirectamente a través de una afectación del mismo tenor de la naturaleza, determinando actual o tendencialmente la imposibilidad de vivir. La última instancia de la reproducción de la vida real proporciona entonces un criterio para resolver de modo fundado el efectivo carácter democrático de pretendidas instituciones democráticas.

Instituciones en las que los implicados en las decisiones no puedan intervenir en las mismas con razonable eficacia; sea directamente a través de la participación, sea indirectamente mediante la representación, sea a través de la conveniente articulación y potenciación ambas, carecerán de identidad democrática por razones procedimentales. Pero

---

<sup>19</sup> Franz J. Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, págs. 38-39.

<sup>20</sup> Franz J. Hinkelammert, *Ética de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 250.

<sup>21</sup> Franz J. Hinkelammert, *Ética de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 250.

<sup>22</sup> Franz J. Hinkelammert, *Ética de la esperanza y sociedad sin exclusión*, págs. 250-251.

instituciones en las que los implicados en su lógica de funcionamiento no puedan vivir como efecto de la aplicación rigorista de las mismas, carecerán de identidad democrática por razones sustantivas. La perspectiva crítica de la democracia en la línea de Hinkelammert, sin desconocer la pertinencia del nivel procedimental, acota al mismo desde la última instancia sustantiva de la reproducción de la vida real, que no consiste en la afirmación de algunos valores sustantivos, sino en la condición y criterio para la afirmación de los que pudieren corresponder, así como de los procedimientos legítimos para reproducirlos o realizarlos. De esa manera aporta una perspectiva que permite tornar visibles aquellos valores que eventualmente puedan constituir los fundamentos de un orden procedimental, que pretendiéndose axiológicamente neutro, constituya una lógica reproductiva de determinados valores y excluyente de valores alternativos posibles; en relación a los cuales, así como a los procedimientos que los vehiculizan, la última instancia de la reproducción de la vida real y concreta aporta el criterio trascendental para la resolución de su validez.

### **Teorías de la democracia y teoría crítica de la democracia: los derechos humanos.**

Las teorías de la democracia acompañan a las democracias realmente existentes como el espacio de elaboración de los marcos categoriales, desde los cuales la empirie democrática puede ser interpretada, evaluada y eventualmente legitimada. Ese espacio teórico se encuentra pues transido por tensiones y luchas ideológicas, de cuya resolución depende en buena medida la de las eventuales crisis de legitimidad de esas democracias empíricamente existentes.

Hinkelammert sostiene “la tesis básica de que toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos”<sup>23</sup>.

Evalúa Hinkelammert que con la excepción del fascismo al modo del nazismo alemán, que explícitamente negó derechos humanos con carácter universal y por lo tanto la democracia en el grado en que los supone; las sociedades contemporáneas, incluyendo las sociedades socialistas, las capitalistas, y aún los regímenes de Seguridad Nacional en tanto se autopercebieron como regímenes democráticos en estado de excepción, han reivindicado como su referencia fundante, derechos humanos universales<sup>24</sup>. Frente a tan divergentes y eventualmente contradictorias expresiones histórico-sociales que han buscado legitimarse al amparo del común denominador del universalismo de los derechos humanos como eje de referencia de relaciones e instituciones democráticas que en ellos supuestamente se fundamentan y a los que supuestamente protegen y promueven; el discernimiento propio de la perspectiva crítica tiene que apuntar a desentrañar analíticamente la efectiva identidad de los derechos humanos que bajo la denominación “derechos humanos” se afirman a través de procesos y estructuras institucionales que de esta manera buscan legitimar una pretendida identidad democrática<sup>25</sup>.

Las teorías de la democracia cumplen su acompañamiento de la empirie democrática, con la “elaboración de criterios que permitan juzgar las decisiones democráticas en cuanto a sus resultados, estableciendo, por tanto, elementos de juicio para determinar hasta qué grado las decisiones mayoritarias son válidas o descartables”<sup>26</sup>.

Es interesante considerar, que en aparente concordancia con los señalamientos de

<sup>23</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 133.

<sup>24</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 133.

<sup>25</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, págs. 133-134.

<sup>26</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 134.

Hinkelammert; la *teoría tradicional*, tal como lo destaca Touraine, define la *democracia* como *gobierno de la mayoría*, tendiéndose a completar su definición en el *respeto de las minorías*, por lo que ella coloca en el centro de la identidad democrática el *respeto de los derechos humanos*<sup>27</sup>. Pero apenas se ajusta el análisis, aparece una radical diferencia. Mientras en la versión de la teoría tradicional dominante, el respeto de las minorías frente a las mayorías significa el respeto de los derechos humanos universales; en la visión crítica, en cuanto el respeto de las minorías signifique el desconocimiento de las necesidades de las mayorías, implicará la negación de los derechos humanos universales. La encrucijada teórica requiere para su solución un discernimiento del *criterio o principio de jerarquización de los derechos humanos universales*.

Por otro lado, las teorías de la democracia en su registro tradicional, “parten de una declaración de los derechos humanos, elaborando enseguida los casos de suspensión de estos mismos derechos en situaciones de emergencia. *Toda teoría de la democracia al partir de la declaración de los derechos humanos universales desemboca, así, en la postulación de la suspensión de esos mismos derechos*”<sup>28</sup>. Según argumenta Hinkelammert, en cuanto que violar una norma frente a quien la viola “es consustancial a la existencia de cualquier norma”, al transformarse los derechos humanos en normas legales en el proceso de institucionalización de los sistemas democráticos, conjuntamente con su afirmación como fuente de legitimidad democrática, se hace presente su violación legítima en nombre de la misma legitimidad. El fundamento de la legitimidad democrática, parece pasar entonces, tanto en el respeto de los derechos humanos como por su violación pretendidamente legítima<sup>29</sup>. De esta manera la violación pretendidamente legítima de los derechos humanos es la condición de la afirmación de los mismos, *violación legítima* que se expresa como sentido del que correspondientemente se entiende legítimo monopolio de una igualmente pretendida *legítima violencia* por parte del Estado<sup>30</sup>, o de cualquier otra estructura de poder político, que al modo del Estado, pudiera conferir a los derechos humanos transformados en normas legales, la nota constitutiva de la coercibilidad.

Complementa la argumentación de Hinkelammert relativa a la pretendida *legítima violación* de los derechos humanos respecto a aquellos que los violan, con un discernimiento entre el mero “criminal”, que viola derechos humanos aislados al violar efectivamente los derechos de alguien, y el “criminal ideológico”, que es un violador más peligroso, pues aunque no violare efectivamente los derechos de alguien, en cuanto “amenaza la vigencia del conjunto de los derechos humanos”, puede ser percibido como “un enemigo de la humanidad”<sup>31</sup>.

Esta referencia a los derechos humanos como conjunto y no como mera suma, tal como

---

<sup>27</sup> Alain Touraine, *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, Costa Rica, 1993, 67-81, pág. 69.

<sup>28</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, págs. 134-135. La cursiva es mía.

<sup>29</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 135.

<sup>30</sup> Argumenta Hinkelammert sobre la tesis del monopolio de la violencia legítima por parte del Estado: “Cuando se declara el monopolio de la violencia, se declara que la violencia es legítima. No entiendo por qué quienes declaran que la violencia es legítima, rechazan la violencia. (...) La violencia del Estado no es legítima, es inevitable. No obstante, es muy distinto decir que la violencia es inevitable a decir que es legítima. La violencia nunca es legítima, pero en determinados casos es inevitable. Esto vale también para la resistencia. La violencia de la resistencia tampoco es legítima, sin embargo puede ser inevitable. (...) Considero que de la violencia hay que hablar en términos de inevitabilidad y no de legitimidad. La violencia del sistema no es legítima. La del Estado, tampoco. Pero tenemos que vivir con ella.” En *Percepciones y marcos categoriales de lo político*, entrevista de Germán Gutiérrez, en *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, págs. 203-204.

<sup>31</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 136.

aparece en las teorías de la democracia, implica un “derecho fundamental” o “principio de jerarquización” de los demás derechos, identificado reiteradamente como “derecho natural”, que es referido sin excepción a las “formas de regulación del acceso de parte de los seres humanos a la producción y distribución de los bienes materiales”<sup>32</sup>. Estas formas de acceso, constituyen señala Hinkelammert, las que Marx ha identificado como “relaciones sociales de producción”, por lo que quien no se articula en las mismas “es marginado”, ello le permite señalar que “todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de *relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos*. Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material”<sup>33</sup>.

De esta manera, el común denominador de las relaciones de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos y por lo tanto como *última instancia* fundante de la democracia, motiva un necesario discernimiento entre “relaciones de producción diferentes o contrarias”<sup>34</sup> y, desde el mismo, el correspondiente a *diversas especies de democracias*, que en función del grado de oposición de su fundamento de sentido, implicarán necesariamente la confrontación en el proceso de afirmación de su respectivamente pretendida legitimidad democrática<sup>35</sup>.

Debe destacarse que en la perspectiva de Hinkelammert, miradas las *relaciones sociales de producción como principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos*, siendo éstos últimos *modos de vida* cuyas implicaciones valóricas no se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material, “la teoría del valor se transforma en una teoría de todos los valores éticos”<sup>36</sup>.

Este principio de jerarquización identificado como *derecho fundamental*, aparece

<sup>32</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 137.

<sup>33</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 138. La cursiva es mía.

<sup>34</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 138.

<sup>35</sup> Probablemente hoy la globalización del capitalismo y por lo tanto de las relaciones capitalistas de producción con los valores de fundamentación última que las constituyen, imponen la *democracia burguesa* como la democracia. No obstante, Hinkelammert ha argumentado convincentemente que tal “democracia pura” o “democracia sin apellido”, ni existió, ni existe, ni podrá existir: “La democracia sin apellido tiene este apellido: sin apellido” (*Democracia y totalitarismo*, pág. 228).

<sup>36</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 139. La tesis que hace de la *teoría del valor* una *teoría de todos los valores éticos* y por lo tanto el núcleo duro de una *teoría ética*, configura una perspectiva interesante para confrontar con las *éticas comunicativas* contemporáneas como la de Apel, con la cual Hinkelammert ha confrontado explícitamente (Cfr. Franz J. Hinkelammert, *Ética del discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel*, en *id. Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, págs. 245-272. y *La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo*, en *id. Determinismo. Caos, Sujeto. El mapa del emperador*, págs. 189-233. En efecto, las *éticas comunicativas* o *del discurso* y las *teorías procedimentalistas de la democracia*, que en las mismas en buena medida se fundamentan; unas y otras herederas del *formalismo* de la ética kantiana, son puestas en cuestión en cuanto el supuesto de la participación en la perspectiva de la *comunidad ideal de comunicación* y la *concepción de la democracia* que le es afín, revelan a la luz de la *teoría del valor* y a su proyección como teoría de todos los *valores éticos* y, por lo tanto, de los *valores democráticos*, sus limitaciones, inadecuación e ilegitimidad. Así pueden estimarse, las siguientes líneas de Hinkelammert sobre la democracia liberal: “...aparece la transformación de la aspiración democrática de la democracia liberal en algo mítico, en un utopismo democrático. Un utopismo, que proyecta una democracia mítica de pura paz, pura tolerancia, puro pluralismo, que es un ideal eterno, un valor absoluto más allá de cualquier problema concreto. Aunque todo el mundo se muera de hambre, que lo haga democráticamente. Este mito democrático se desvincula de toda historia concreta, y hasta detesta la propia discusión de las condiciones económico-sociales de la organización democrática del poder político. Ni siquiera percibe ya, que democracia es una forma del poder político. 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.” (Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 226).

como un límite infranqueable a la pretensión de legitimidad del *criterio de las mayorías*. En efecto en el grado en el cual las mayorías no ponen en cuestión las relaciones sociales de producción vigentes, sus resoluciones están formalmente legitimadas, en tanto lo están de modo sustantivo. El respeto a las relaciones sociales de producción vigente, en tanto principio de jerarquización o derecho fundamental, legitima además a las mayorías, porque el mismo supone la afirmación del universalismo que ampara a las minorías<sup>37</sup>.

Así Hinkelammert propone una provocativa lectura de la noción de *voluntad general* de Rousseau y su diferencia con la *voluntad de todos*. La primera expresa el *interés general* de modo *a priori*, por lo que la legitimidad de la segunda, en tanto que es *a posteriori*, está condicionada a su observancia de ese interés general determinado por la primera<sup>38</sup>. En buen romance: en el entendido respecto a que las relaciones sociales de producción vigentes constituyen el interés general, cuando la voluntad de todos o la de la mayoría las pone en cuestión, pierde toda legitimidad. En esta hipótesis, en nombre de la voluntad general y el interés general que la misma expresa, es perfectamente legítimo desconocer la voluntad de la mayoría, aún en la forma límite de la voluntad de todos. De esta manera, más allá de la competencia democrática entre partidos y candidatos, es dable señalar un nivel confrontacional más profundo en las sociedades contemporáneas: el que tiene lugar en torno a la afirmación o negación de las relaciones de producción vigentes. La omnipresencia de la competencia democrática por el gobierno y eventualmente por el poder político en el marco de las reglas institucionales vigentes del sistema democrático y por lo tanto del respeto y/o la afirmación de las relaciones de producción vigentes como fundamento legitimador, tiende a consolidar una lógica política pretendidamente democrática en relación a la cual, todo eventual posicionamiento en manifiesta oposición a esas relaciones de producción, hace que quien lo sostiene sea despojado de su calidad política de opositor, e investido de la propia de la lógica de la guerra: *enemigo* (de la democracia, de la libertad, de la tolerancia, de la humanidad). Tal es la visión de la teoría de la democracia, como surge enfáticamente del título del libro de Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos*. Popper retoma, entiende Hinkelammert, la tradición jacobina de Saint Just: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad"<sup>39</sup>. En la lógica popperiana, como quienes eventualmente adversen las relaciones de producción vigentes, son *a priori* enemigos de la democracia, para con ellos solamente cabe la lógica de la guerra y, por lo tanto en los términos de la pretendida legitimidad política democrática, no tienen lugar en la lógica de la competencia que la caracteriza, por no ser "verdaderamente sujetos democráticos"<sup>40</sup>. En esta lógica se suspenden los derechos humanos para los supuestamente enemigos de los derechos humanos, no porque los mismos hayan violado o tengan la intención de violar "normas específicas", sino que su oposición al principio de jerarquización de los derechos humanos es evaluado *a priori* como "crimen de *lesa humanidad*"<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> "Identificado este derecho fundamental como mayoría objetiva e interés de todos objetivamente válido, las teorías de la democracia constituyen un núcleo de poder político que garantiza las relaciones sociales de producción y que, al garantizarlas, garantiza la vigencia de todos los derechos humanos y un marco de legitimidad para todos los derechos humanos. Al respetar estos mecanismos electorales el marco de legitimidad, respetan también el interés general y aseguran así que la legitimidad de la mayoría no pueda ser interpretada como represión de la minoría" (Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 140).

<sup>38</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 139.

<sup>39</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 140. En donde Saint Just dice "libertad", puede decirse igualmente "democracia", "tolerancia" o "humanidad".

<sup>40</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 141.

<sup>41</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 142.

La totalización operada sobre la humanidad desde las relaciones de producción vigente, y por tanto, la reducción de la *dignidad humana* a las mismas, genera una lógica de destrucción de la dignidad humana en nombre de la dignidad humana: "Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en el imperativo categórico de la razón práctica"<sup>42</sup>.

De acuerdo a esta argumentación de Hinkelammert, las fórmulas kantianas del imperativo categórico podrían tendencialmente ser puestas entonces objetivamente y no intencionalmente en el proceso de transformación radical del humanismo burgués, al servicio de la reproducción de las relaciones de producción, aún en contra de la vida humana inmediata concreta. En efecto, "obra de manera tal que puedas querer que la máxima de tu acción sea ley universal de la naturaleza", significaría que el criterio para cualquier máxima de acción individual estaría dado por el principio de jerarquización de las relaciones de producción como fundamento del conjunto de derechos humanos *universales*, principio que como ley natural no admite excepción y que por lo tanto descalifica *a priori* cualquier máxima que se proyectara en tal sentido: el orden vigente de las relaciones de producción se consolida entonces como orden universal natural. Convergentemente, "obra de manera tal que tomes la humanidad tanto en tu persona como en la persona de los otros, siempre como un fin y nunca solamente como un medio", en tanto la *dignidad humana* ha quedado capturada por las relaciones de producción vigentes, el requerimiento de tomar la *humanidad como un fin siempre, tanto en la propia persona como en la de los otros*", significaría entonces la afirmación como fin en los términos de las figuras de los humano determinadas por las relaciones de producción y, por lo tanto, la eventual negación por invisibilidad, de toda dignidad intrínsecamente humana, que permaneciera extramuros de dicha totalización por su irreductibilidad a la misma.

Consideraba Hinkelammert en la década de los '80, en que *Democracia y totalitarismo* tuvo su primera edición (1987), que los efectos de esta pretendidamente no intencional negación de la humanidad, como contracara de la también pretendidamente intencional afirmación de la misma, podían por su despliegue exponencial, colocar a la humanidad en la perspectiva de autodestrucción de una tercera guerra mundial: "... la afirmación política de los derechos humanos lleva a su violación, siendo esta violación la lógica de aquella afirmación. Esta lógica pasa por todos los conflictos amigo-enemigo de la sociedad actual, tanto en su interior como en la relación entre sociedades democráticas distintas. Se produce una vorágine en la que los derechos humanos devoran a sus propios hijos, y la afirmación de estos derechos humanos puede desembocar incluso en la destrucción de la humanidad en una tercera guerra mundial"<sup>43</sup>. No obstante el escenario planetario ha cambiado hacia el 2002 en términos no previsibles en el conjunto de sus variables desde los '80, la perspectiva de la tercera guerra mundial y especialmente la lógica que conduce hasta la misma, parece ser consistente con esas consideraciones.

Convergentemente consideraba Hinkelammert la plausibilidad de un escenario análogo al planteado por el nazismo alemán en los años '30, algo así como una suerte de sinceramiento frente a la inversión ideológica de los derechos humanos, como a su juicio lo propondría Carl Schmitt<sup>44</sup>. Sobre ese escenario que en los '80 Hinkelammert veía

---

<sup>42</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 142.

<sup>43</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 146.

<sup>44</sup> "Dejemos las referencias a la humanidad, para ser realmente humanos. Que no haya derechos humanos para que el hombre sea respetado" (Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 147).

como altamente posible y que en el 2002 hace ya tiempo que se ha internalizado como sentido común, escribe: "Existen pocas dudas de que la democracia burguesa esté hoy a punto de buscar una solución análoga. Efectivamente, esta opción nos amenaza a partir de la actual política del mercado total que transforma radicalmente al propio humanismo burgués. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado. Aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos, tienen derechos; pero aquellos a quienes el mercado excluye, pierden los mismos derechos. Es decir, del ser humano no se deriva ningún derecho, ni siquiera los más elementales. El mercado siempre ha tenido algunas tendencias en este sentido; sin embargo, la teoría burguesa tradicionalmente las justificó en términos de una inversión ideológica de los derechos humanos, pero sin negarlos. Por lo tanto, quedaba siempre un elemento a partir del cual puede ser reivindicado un reconocimiento pleno de estos derechos. Luego, el no cumplir con los derechos humanos, no niega su existencia o vigencia. Lo que amenaza hoy, es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno. El poder concede derechos, no la calidad de ser humano; y el poder que determina esta línea de demarcación, se deriva del mercado"<sup>45</sup>.

### **Corporeidad y contingencia: la vida humana inmediata, jerarquización alternativa de los derechos humanos y la teoría de la democracia.**

Frente a la violación de los derechos humanos como imperativo categórico de la razón práctica, tal como surge de las relaciones de producción capitalistas trascendentalizadas y absolutizadas como principio jerarquizador del conjunto de los derechos humanos, la teoría crítica de Hinkelammert, al tiempo que señala las inconsecuencias de ese universalismo abstracto, plantea con explícita referencia a Marx, la alternativa de un *universalismo del ser humano concreto*, tal como se expresa en "...el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"<sup>46</sup>. En la específica referencia a las relaciones mercantiles, echarlas por tierra para Hinkelammert, no significa abolirlas, pues la vida humana real y concreta no puede afirmarse "sino en el interior de estas relaciones mercantiles que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible"<sup>47</sup>; significa simplemente someterlas al criterio alternativo de jerarquización de los derechos humanos, que es también criterio de racionalidad, sentido y legitimidad, el de la reproducción de la vida humana real y concreta, rectificando los efectos destructivos sobre la misma, producto colateral no intencional, de la absolutización y totalización de dichas relaciones mercantiles. El criterio alternativo de jerarquización, es pues criterio alternativo de fundamentación de la validez de las normas. Hinkelammert lo identifica como *acceso a la realidad corporal*: "El acceso a la realidad corporal -es decir, el estado corporal incólume en la relación social entre los seres humanos y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza- es el criterio de verdad para la validez de las normas en el caso concreto"<sup>48</sup>.

Resultan de la mayor importancia en la perspectiva de la teoría de la democracia, las consideraciones de Hinkelammert acerca de las implicaciones diversas que resultan

---

<sup>45</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 148.

<sup>46</sup> Karl Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, citado por Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 259.

<sup>47</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, pág. 26.

<sup>48</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 258.

por un lado de las relaciones de producción como criterio jerarquizador del conjunto de los derechos humanos sostenidas desde el poder político articulado en el Estado, y por otro del criterio de la vida humana inmediata concreta promovido especialmente por los movimientos de derechos humanos. Escribe a este respecto Hinkelammert: "Una teoría de la democracia es una teoría del poder político del Estado que, al tomar opciones, legitima el poder político de un Estado específico. Haciéndolo, legitima las relaciones sociales de producción a partir de las cuales este Estado jerarquiza los derechos humanos. Pero el movimiento de derechos humanos no puede aceptar tal jerarquización, sino que tiene que jerarquizar los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata. Por ello, no puede asumir ninguna teoría determinada de la democracia"<sup>49</sup>. La democracia es una forma del poder político, que en el espacio del Estado tiene como sentido afirmar las relaciones de producción vigentes, que como principio jerarquizador, fundamentan el conjunto de derechos humanos establecidos en la forma de normas legales, cuyo defensa legitima su identidad democráticas. Consecuentemente, la teoría de la democracia, es una teoría del poder político, razón por la que los movimientos por derechos humanos, cuya lógica es afirmar la vida inmediata concreta frente a las negaciones de la misma que pueden resultar de cualquier lógica institucional y frente a cualquier poder que la represente, no pueden verse expresados en ninguna teoría de la democracia. Una teoría de la democracia, es siempre trascendentalización al cielo de la teoría del suelo de la empirie democrática, cuyo sentido es explicarlo, legitimarlo y por lo tanto reproducirlo. Los movimientos por derechos humanos emergen en el grado en que ni ese suelo ni ese cielo, contemplan adecuadamente lo que ellos justamente reivindican. La perspectiva teórica posible y conveniente a los movimientos por derechos humanos es la *teoría crítica*. La *teoría crítica* en general y la *teoría crítica de la democracia* en particular no es una *teoría determinada*, sino que la perspectiva crítica se desarrolla siempre en el grado y en el modo en que la vida inmediata concreta resulta negada. La superación de grados y formas de negación coyuntural o estructuralmente vigentes, no asegura contra el efecto colateral no intencional de distintas formas y grados de negación, por lo que una reformulación *crítica de la teoría* o reformulación de la *teoría crítica* se torna una necesidad siempre renovada.

La perspectiva crítica en la línea de la *crítica a la razón utópica* implica asumir y controlar una inevitable tensión entre la afirmación de la vida inmediata concreta y la afirmación de las relaciones de producción en cuanto matriz de toda institucionalidad. No puede afirmarse la humanidad sin relaciones de producción, se trata de someterlas a éstas al criterio de reproducción de la vida real: "Una solución se puede buscar solamente en una línea que acepte la existencia del conflicto entre la lógica de los derechos humanos, que los jerarquiza a partir de la vida humana inmediata, y la lógica política, que los jerarquiza a partir de las relaciones sociales de producción. Sin pretender borrar el conflicto, habría que construir unas relaciones sociales de producción tales, de manera que el conflicto sea controlable."<sup>50</sup>

Es explícito entonces el supuesto de la posibilidad de la construcción de relaciones de producción, que tal vez sin desmedro de obedecer básicamente al grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales e imponerse en principio con independencia de la voluntad; ellas pueden ser intencionalmente transformadas. La reformulación posible no tendrá el sentido de eliminar totalmente tensiones entre la vida humana inmediata concreta y las instituciones, tampoco se orientará en la dirección de afirmar la vida humana

---

<sup>49</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, págs. 150-151.

<sup>50</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 151.



negando las instituciones, menos aún en la línea de absolutización de las instituciones. Parafraseando a Kant, podría decirse que la *vida inmediata concreta sin instituciones es ciega y las instituciones sin vida inmediata concreta son vacías*. La última instancia es la *vida inmediata concreta*; ella es el criterio para las instituciones: *la vida inmediata concreta no es para las instituciones, sino que las instituciones son para la vida inmediata concreta*. Pero la vida humana para afirmarse en su inmediatez concreta y más allá de ella, tiene que contar con instituciones que hagan tal cosa posible. En todo caso, la perspectiva crítica ha logrado neutralizar la ilusión trascendental en dos extremos utópicos igualmente imposibles: el de instituciones totalizadas que por sí solas habrían de afirmar la vida humana singular y concreta y el de vida humana singular y concreta que podría afirmarse directamente por sí sola, sin la mediación de instituciones.

Ilustra esta pretensión de la transformación intencional de las relaciones de producción, la perspectiva nicaragüense ensayada en los ochenta, de la que en ese contexto se entendió como “lógica de las mayorías”<sup>51</sup>. Aclara Hinkelammert que este criterio de la *lógica de las mayorías* que anima la pretensión de transformación intencional de las relaciones de producción en el contexto de referencia, se contrapone explícitamente a la *lógica de las minorías* entendida como constitutiva de las relaciones burguesas de producción, contraposición que no tiene el sentido de afirmar las mayorías por la negación de las minorías, sino que se trata “de una sociedad que no margine más a nadie, es decir, una sociedad sin excluidos”<sup>52</sup>. El criterio para la reformulación de las relaciones de producción radica entonces en la no exclusión.

En cuanto las relaciones de producción burguesas, objetivamente excluyen no obstante su pretensión universalista. La contradicción radica en que el interés cuya defensa reivindicamos, no es el interés *a posteriori* de todos o de la mayoría, sino el interés general *a priori*, cuya figura son las relaciones de producción vigentes y cuya validez universal no está sometida al juicio eventualmente equívoco de mayorías contingentes, sino sostenida por el juicio infalible de la *voluntad general*. Si a ello se suma la confianza en que la lógica del interés particular, aún de minorías; se traduce, al menos en el largo plazo, en el interés general y por lo tanto, de todos; nos encontramos con una feliz coincidencia entre la *voluntad general* en el espacio político de los intereses públicos y la *tendencialidad no intencional* en el espacio económico de los intereses privados.

La implementación de la tesis de la *lógica de las mayorías* en el sentido de la transformación de las relaciones de producción, como base real de “una sociedad en la cual nadie sea marginado”<sup>53</sup>, supone que esas relaciones en tanto estructuras no intencionales, constituyen el marco de posibilidad de las acciones intencionales de los actores, determinando la posibilidad de acompañar la intencionalidad de éstas con efectos colaterales no intencionales, algunos de los cuales pueden inclusive ser de orientación opuesta a la orientación intencional. De estos supuestos, se sigue la necesidad de transformación estructural como única forma de evitar los efectos no intencionales opuestos a las intenciones de los actores. Pero el cambio de estructuras, si bien es condición necesaria para evitar efectos no intencionales de exclusión social, no es suficiente. Es necesaria también una orientación intencional incluyente: “... las estructuras levantan efectos no-intencionales de la acción intencional. Pero la intencionalidad sigue siendo lo básico y el punto de partida de todo. El cambio de estructuras de por sí no resuelve el problema,

<sup>51</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 151.

<sup>52</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 151.

<sup>53</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 151.

sino que permite resolverlo. Puede asegurar, que las intenciones sean adecuadas para que los efectos se logren. El cambio de estructuras no resuelve el problema ético, sino que los presupone. Sin un *ethos* que decida no excluir a ningún ser humano, las estructuras no pueden efectuar tal inclusión. Pero sin estructuras adecuadas, el *ethos* no puede realizarse y no puede llegar al efecto deseado. Por eso el *ethos* empuja al cambio estructural”<sup>54</sup>.

El cambio estructural intencionalmente promovido para que nadie sea socialmente excluido, implica que nadie lo sea económicamente. Esto supone que la satisfacción de las necesidades de cada uno no implique el sacrificio de la vida de ningún otro. Esto supone el previo *reconocimiento de los seres humanos como sujetos*: “...en el reconocimiento de los seres humanos como sujetos que se autodeterminan, está implicado el reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Por eso este reconocimiento como sujeto no es una necesidad básica más, sino la raíz del respeto por la satisfacción de las necesidades básicas. Es su otra cara. Del reconocimiento mutuo entre sujetos salen todos los valores, pero, este reconocimiento no es en sí un valor, sino que es la raíz de todos los valores. Lo que sostiene la tesis del respeto de las necesidades básicas es que todos los valores humanos son valores de la vida humana y que por lo tanto implican siempre la mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de otro ser humano: por ello, su realización tiene que mediatizarse por la satisfacción de las necesidades de todos los otros. La realización de todo valor tiene que respetar el “no matarás” y por ello implica la mediatización de su realización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos. En caso contrario, deja de ser un valor y se transforma en un anti-valor”<sup>55</sup>.

La eficacia de este criterio intencional de la *lógica de las mayorías*, supone entonces un cambio estructural en las relaciones de producción como perspectiva de reformulación del principio de jerarquización de los derechos humanos. Una vez transformadas las relaciones sociales en los términos de la *lógica de las mayorías*, recrear la misma como su sentido común legitimador, implica una articulación democrática de acento *participativo*: “La base de la conceptualización de una sociedad en la lógica de las mayorías es la experiencia comunitaria de los grupos sociales populares, en los cuales surgió. Mantener por tanto la lógica de las mayorías como sentido común, implica un tipo de participación social que permite volver a experimentar siempre de nuevo esa vida e comunidad, en la cual siempre se puede tener la vivencia de los valores que la inspiran. La participación adquiere así un significado especial: es el lugar para volver a recuperar los valores en los cuales se basa la lógica de las mayorías. Solamente allí se experimenta, vitalmente, que el proyecto de vida de cada uno debe ser circunscrito por la posibilidad real de todos los otros, de vivir también su propio proyecto de vida. Solamente a partir de esta experiencia de participación se puede efectivamente sostener la satisfacción de las necesidades básicas de todos”<sup>56</sup>.

La *lógica de las mayorías* y la participación social que la recrea, no obstante su *ethos participativo* tiene el sentido de la afirmación de la vida inmediata concreta sin exclusiones, esta no puede tener lugar sino en referencia a un orden institucional. Ya lo habíamos establecido recordando a Kant: *afirmación de la vida concreta sin instituciones es ciega, afirmación de instituciones sin vida concreta es vacía*: “...la justificación del orden institucional está exclusivamente en su inevitabilidad, dadas las condiciones de factibilidad

---

<sup>54</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 153.

<sup>55</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, págs. 153-154.

<sup>56</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, págs. 160-161.

política de afirmación de la vida. En estos límites, sigue siendo un orden cuestionable en función de la vida inmediata, y su validez descansa sobre la aspiración de poder hacer controlable la inversión de los derechos humanos y así, minimizarla”<sup>57</sup>.

### **El criterio de validez para juzgar sobre la pretensión universalista de principios de sociedad y la identidad democrática que sobre los mismos se sustenta.**

Principios universalistas de sociedad, es decir, relaciones de producción como principios de jerarquización del conjunto de derechos humanos, sean los dominantes capitalistas, sean los alternativos socialistas; si se totalizan en nombre de la afirmación de la vida humana inmediata concreta en su contingencia, pueden terminar negándola colateralmente de forma no intencional. En este respecto, el socialismo pudo no resultar efectivamente alternativo al capitalismo; frente a la propiedad privada y el mercado totalizados en el segundo, la propiedad colectiva y la planificación totalizadas en el primero.

Al colocar como criterio un principio de jerarquización, en nombre de derechos humanos universales, puede terminarse negando los derechos humanos de seres humanos reales y concretos. A juicio de Hinkelammert, la forma de neutralizar esa tendencia propia de toda lógica estructural incluye la razonable articulación de los principios de jerarquización de capitalismo y socialismo; pero la última instancia para limitar y controlar esos efectos no queridos, sea por parte de estas lógicas de principios aisladas y totalizadas, sea por la articulación posible de las mismas, pasa por la referencia de la vida humana inmediata concreta: *el hombre no es para los principios universalistas, sino que los principios universalistas son para el hombre.*

En esta línea de preocupaciones, en que la reformulación de las relaciones de producción posible, no consista en la sustitución de un principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos por otro, de unos principios universales por otros y de una lógica de afectación no intencional de la vida inmediata concreta por otra, Hinkelammert destaca un emergente alternativo desde la sociedad en la América Latina de fines del siglo XX, que plantea un criterio universalmente válido que sin plantear principios con pretensión de validez universal, permite en cambio juzgar con pertinencia respecto de los mismos su pretensión de universalidad: “una sociedad en la que quepan todos”<sup>58</sup>. De esta manera, la pretensión de validez universal de los principios universalistas de sociedad, sean los de la propiedad privada y el mercado propios de la sociedad burguesa, sean los de la propiedad colectiva y la planificación característicos de la sociedad socialista, sean los resultantes de una articulación posible de ambos, sean cualesquiera otros que pudieran hipotéticamente tener lugar, serán “...válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la cual quepan todos. Pierden su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad”<sup>59</sup>.

“Una sociedad en la que todos quepan”, tiene el rango de un imperativo categórico de la

---

<sup>57</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, pág. 165.

<sup>58</sup> “Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas cuál era el proyecto que imaginaban para México, ellos contestaron: “una sociedad en la que quepan todos”. Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas.” (Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 311).

<sup>59</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 312.

razón práctica, pero a diferencia del imperativo categórico en la línea de la ética kantiana de pretendida validez *a priori* de principios formales de acción; se trata de un criterio que de modo no *a priori* permite poner fundadamente en cuestión la pretensión de validez *a priori* de tales principios.

El universalismo emergente en referencia a la contingencia de la vida inmediata concreta que se expresa en la fórmula referida del zapatismo, además de proponer un criterio para discernir los universalismos abstractos de principios, especialmente cuando se totalizan; justamente por no proponer ninguno, sino por aspirar simplemente a que las relaciones de producción en adelante vigentes no excluyan en la forma como actualmente lo hacen, transforma el sentido de la *praxis* política: hay un desplazamiento desde la tradicional línea de la toma del poder del gobierno, a la de la *resistencia*<sup>60</sup> al mismo en la perspectiva de hacer posible la inclusión de todos. Esta lógica de resistencia, implica seguramente la construcción de un contrapoder, que puede consistir en una articulación de poderes con sentido de resistencia contruidos desde la sociedad: el sentido no es eliminar el poder político, sino resistir los excesos eventualmente provenientes de su totalización, para cambiar su carácter. Sin dejar de ser un poder ejercido sobre la sociedad para gobernarla, que sea al mismo tiempo ejercido con ella para hacerla posible sin exclusiones.

Este universalismo emergente, es constituyente ciertamente de una efectiva identidad democrática: una sociedad en la que todos puedan vivir, no en el sentido que el asesinato no sea posible, sino que no esté legitimado; sea que tenga lugar por la violación de las instituciones, sea que ocurra por el riguroso cumplimiento de las mismas.

---

<sup>60</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, pág. 312.

# 15. LA PERSPECTIVA INTERCULTURAL COMO LÓGICA DE CONSTITUCIÓN DEL SUJETO, ESTRATEGIA DE DISCERNIMIENTO Y DEMOCRATIZACIÓN EN EL CONTEXTO DE LOS FUNDAMENTALISMOS\*

## Historias de fantasmas y monstruos: de la modernidad a la posmodernidad.

En el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, Carlos Marx y Federico Engels describen con asombrosa actualidad los ejes fundantes del proceso de globalización en curso. Recordemos de esa descripción algunos pasajes especialmente sugerentes para las cuestiones de que ahora queremos ocuparnos:

“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. (...) 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.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. (...) Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los burgueses, el Oriente al Occidente”<sup>1</sup>.

Con no menor actualidad el mismo texto describe en sus célebres líneas iniciales un motivo central en el imaginario de la construcción del orden hegemónico global de la modernidad, vigente por lo menos desde aquél lejano 1848, hasta el fin de la Guerra Fría, *el fantasma del comunismo*:

“Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes”<sup>2</sup>.

Apelar a la noción de imaginario, no implica desconocer la facticidad del comunismo, vigente a todo lo largo del período señalado y aún más allá del mismo hasta nuestro presente, no obstante sus conflictos, crisis y transformaciones. Se justifica nuestra apelación, en cuanto más que al comunismo en la complejidad de su realidad, queremos focalizar la construcción imaginaria del *comunismo como fantasma*, formulada originalmente por los poderes

\* Publicado en: 1) Revista PASOS N° 104, San José, Costa Rica, 2002, 13-23, 2) ESTUDIOS. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, Año 3, N° 3, 2002, 9-24.

<sup>1</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras escogidas* en dos tomos, Editorial Progreso, Moscú, págs. 24 y 25.

<sup>2</sup> *Ibid.* Pág. 20.

mencionados por Marx y Engels<sup>3</sup>, y reformulada por los sucesores de los mismos una y otra vez, dejando en evidencia el peso de la dimensión imaginaria en la lógica de la producción y reproducción del poder, la hegemonía y la dominación, en el largo tramo de la historia de la modernidad occidental en expansión que podemos ubicar simbólicamente entre 1848 y 1989.

Occidente produce el comunismo como efecto colateral no intencional, producto de la negación de los derechos humanos, entre otros, de quienes entonces se articulan en el "Grupo de los comunistas" para luchar por la superación de esa negación a través de un proceso de afirmación que supone la negación de la lógica que los niega. Pero en la mirada de los poderes visibles, el comunismo es redimensionado en la condición de un *fantasma* amenazante, no solamente para ellos, sino para el sistema de producción y reproducción de la vida material y espiritual humana en agresivo proceso de afirmación, expansión y profundización, respecto del cual el ejercicio de su poder es funcional. El comunismo entonces se articula como contrapoder de presencia internacional, que a partir de la revolución rusa de 1917 generará las bases para la construcción del *campo socialista* en el cual será el poder hegemónico y dominador. La presencia y desarrollo del *campo socialista* bajo la hegemonía del poder *comunista* centralizado en Moscú y del *comunismo* como *contrapoder* internacionalizado en el autocalificado *Mundo libre*, llevan a que los poderes hegemónicos de este último, que sin dejar de estar del todo en la "vieja Europa", pasan a tener su centro en los nuevos Estados Unidos de América y su periferia en los también nuevos estados desunidos de América Latina, así como en muchas otras regiones del planeta externas al *campo socialista*; reformulen una y otra vez la "santa cruzada" contra el *fantasma del comunismo*. En tanto que "santa" es una legítima "cruzada", en la cual la lógica es entonces explícitamente la *lógica de la guerra* en la que el *enemigo* al que hay que aniquilar no es solamente el *comunismo* como *poder de dominación* localizado en el campo socialista, ni el *comunismo* como *contrapoder* o *poder antisistema*, igualmente localizable en sus expresiones político-institucionales en el *Mundo libre*; sino también la construcción imaginaria del *fantasma del comunismo*, que sobredimensiona al comunismo real, tornándolo al mismo tiempo omnipresente e invisible, y por lo tanto un enemigo mucho más amenazante que legítima la lógica del poder, la que sin renunciar a sus formas visibles y localizadas, asume otras invisibles y omnipresentes, correspondientes al necesario redimensionamiento de la "santa cruzada".

El colapso del *campo socialista* deconstruye aceleradamente al *comunismo real*, pero muy especialmente a la construcción imaginaria del *fantasma del comunismo*, por lo que el fin de la *Guerra Fría* marca el fin de la *santa cruzada*, creándole a la lógica del poder del *Mundo libre* la abrupta desaparición de la condición trascendental de legitimación de su exponencialmente creciente sobredimensionamiento. La lógica del poder del Occidente burgués, en la que quienes adversan las relaciones de producción propias de la "sociedad abierta", no solamente desde fuera, sino fundamentalmente desde dentro, no son *adversarios* sino "enemigos"<sup>4</sup> y como tales pueden y deben ser *justamente* tratados, se encuentra de pronto sin la razón fundante del sentido de su omniabarcante despliegue.

---

<sup>3</sup> Inspirando estas primeras reflexiones, comenta Franz J. Hinkelammert las mismas líneas del "Manifiesto del Partido Comunista": "Marx nos dice, desde su punto de vista, para quiénes se trata de un fantasma -las fuerzas de la vieja Europa-. Ellas son: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. Ellos ven un fantasma en aquellos que se han unido en el "Grupo de los comunistas", que reivindicar sus derechos humanos, la condición de posibilidad de cualquier vida humana, frente a un sistema que los aplasta. A los ojos del poder aparecen como un fantasma que recorre Europa, y posteriormente el mundo entero. Y corren detrás del fantasma para aplastarlo." Hinkelammert, Franz J, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, Segunda Edición, San José, Costa Rica, 1998.

<sup>4</sup> Cfr. Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires.

La crisis del comunismo y la deconstrucción de la construcción imaginaria del *fantasma del comunismo*, son centrales en la crisis del metarrelato de la modernidad. Esta última es en realidad la de dos metarrelatos contrapuestos y complementarios: el metarrelato emancipatorio de la sociedad sin clases más allá del capitalismo y el metarrelato emancipatorio respecto de la amenaza del comunismo. Los mismos legitimaron ejercicios de poder hegemónico igualmente contrapuestos y complementarios; que amenazando hegemonizar el mundo, potenciaron su división en dos espacios de dominación, disciplinamiento y control.

La crisis del relato emancipatorio de la modernidad en sus dos versiones contrapuestas y complementarias ha sido identificada como posmodernidad, respecto de la cual la filosofía posmoderna ha sido su expresión filosófica; una filosofía que desde la posmodernidad da cuenta críticamente de la modernidad que entró en crisis, pero que parece quedar capturada por la nueva lógica cultural en curso, sin capacidad de juzgar críticamente sobre la misma. En cuanto puede entenderse que la posmodernidad no es una época distinta a la modernidad, sino que se trata simplemente de una profundización de la modernidad, dado que el antiuniversalismo que en la modernidad se invisibilizaba bajo los relatos emancipatorios universalistas, en la posmodernidad se hace explícito<sup>5</sup>; la crisis de los metarrelatos de la modernidad es fundamentalmente la ocasión para la instalación del metarrelato de la posmodernidad que en última instancia es el metarrelato antiuniversalista del nihilismo cuyo clásico es Nietzsche<sup>6</sup>.

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

En la posmodernidad, donde el *Mundo libre* en cuanto *orden de las libertades del mercado*<sup>7</sup> se ha globalizado; el nuevo metarrelato nihilista antiuniversalista y antiemancipatorio propio del desplazamiento del *capitalismo utópico* por el *capitalismo nihilista y cínico*<sup>8</sup>, si bien inicialmente puede haber ganado relativa legitimidad al señalar antiuniversalismo y dominación allí donde se pretendía universalismo y emancipación; presenta serios problemas de legitimación en la perspectiva de su consolidación. Estos problemas de legitimación y especialmente de consolidación, son de doble naturaleza: por un lado porque parece clausurar toda perspectiva de universalismo y de emancipación; por otra parte, porque su carácter globalizado arriesga dejarlo sin referente en relación al cual justificar de modo convincente el despliegue de su explícita militancia antiuniversalista y antiemancipatoria, que hace a la racionalidad de su funcionamiento.

Los poderes hegemónicos en el nuevo mundo unipolar globalizado posmoderno del capitalismo nihilista y cínico, construyen así un nuevo fantasma: *el fantasma del fundamentalismo*<sup>9</sup>. En relación al mismo, hacen suyo un relato emergente en plena revolución

---

<sup>5</sup> Cfr. Hinkelammert, Franz J., "Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía", en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1991, págs. 83 a 101.

<sup>6</sup> Cfr. Hinkelammert, Franz J., "El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo", en *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo de Juan al pero-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1998, págs. 227-245.

<sup>7</sup> En griego antiguo, la palabra *cosmos* puede traducirse indistintamente como *mundo* o como *orden*.

<sup>8</sup> Hinkelammert, Franz J., *ibid.*

<sup>9</sup> En referencia a ciertas expresiones del *terrorismo* real que se objetivan con inusitada destructividad y fuerza simbólica el 11 de septiembre de 2001, con las que desde los poderes hegemónicos de Occidente se identifica al *fundamentalismo islámico*, construyendo así el *fantasma del fundamentalismo* y la figura del *enemigo global/local*, comenta José María Gómez: "...se ha logrado finalmente, después de una década, sustituir al comunismo por un

capitalista, que opera como justificación del metarrelato fundante del nihilismo: el relato de la *lucha de civilizaciones*<sup>10</sup>. Al respecto no deben perderse de vista las palabras de Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, con que hemos comenzado las presentes reflexiones. En la hipótesis que la *civilización burguesa*, o la *civilización* sin más ya era por aquél entonces un proceso de alcances mundiales en plena expansión; hoy, en plena globalización, su omnipresencia planetaria parece indubitable. Si se acepta como correcta, -sin hacer ahora una valoración de la dicotomía *civilización-barbarie-*, la observación de Marx y Engels, respecto a que ya hacia 1848 la burguesía “ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados” y “el Oriente al Occidente”; puede entenderse que al igual que el *comunismo*, el *fundamentalismo* es en su expresiones objetivamente amenazantes, al igual que el *terrorismo* que con las mismos se vincula, un efecto colateral no intencional de la lógica del poder en Occidente.

De manera análoga a como la modernidad capitalista produjo como efecto colateral no intencional al comunismo, y ante la constatación de ese efecto, en lugar de renunciar a su *lógica de subordinación civilizatoria* o, al menos, reducirla y minimizarla, produjo intencionalmente el *fantasma del comunismo*, para legitimar la potenciación de esa lógica; la posmodernidad capitalista o poscapitalista<sup>11</sup> produce como efecto colateral no intencional la exacerbación de diversos fundamentalismos que en algunos casos alcanzan los extremos del terrorismo y, en lugar de renunciar a aquella lógica o acotarla para no dar lugar a esos efectos no intencionales y presuntamente no deseados; construye intencionalmente el *fantasma del fundamentalismo* y el *monstruo del terrorismo*<sup>12</sup>, para reformular en el nuevo escenario, la que parece ser la *racionalidad* de su funcionamiento de modo nuevamente legitimado.

Se trata también, de poner en cuestión la construcción imaginaria del *fantasma del fundamentalismo*. La identificación desde el poder occidental de turno *islamismo-fundamentalismo-terrorismo*<sup>13</sup>, no es otra cosa que la construcción imaginaria del *fantasma*

---

nuevo enemigo, difuso, “invisible”, y con características que le permiten atacar por sorpresa en todo tiempo y lugar. Resulta ocioso enfatizar la funcionalidad de tal enemigo para estrategias de dominio y control en el espacio global. Con un agravante: al estar sustentada la campaña global antiterror en la premisa de que “quienes están con ellos, están contra nosotros” y pasa a ser definido el terrorismo sin ninguna especificidad, en los términos ambiguos y amplios usados por el Departamento de estado (capaces de abarcar, por lo tanto, desde los grupos insurgentes y movimientos de oposición política hasta organizaciones criminales), el peligro real que se corre es que Estados Unidos lleve adelante, con plena autonomía, guerras e intervenciones militares sin límite y sin fin, por encima de las leyes e instancias multilaterales (como la ONU, responsable de “el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional” según el artículo 24 de la Carta).” Gómez, José María, “Entre dos fuegos. El terrorismo, la guerra y los nuevos retos del movimiento social global contrahegemónico”, en *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial* (Ana Esther Ceceña y Emir Sader, coordinadores), CLACSO, Buenos Aires, 2002, pág. 266.

<sup>10</sup> Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, Nueva York, 1977.

<sup>11</sup> Drücker, Peter, *La sociedad postcapitalista*, Ed. Norma, Barcelona, 1994.

<sup>12</sup> Hinkelammert, Franz, “La proyección del monstruo: la conspiración terrorista mundial”, en *Pasos* N° 101, San José, Costa Rica, 2002, págs. 33-35. La construcción del *terrorismo* como un *monstruo*, al representarlo como una *malformación*, apunta a salvar toda responsabilidad del proyecto civilizador occidental en su emergencia: la misma se reduce a ser la *patología del terrorismo*, pero elude la *patología de la racionalidad civilizatoria* que muy probablemente lo produce. Si el *fantasma* es un *monstruo* no hay dudas acerca de su peligrosidad, si el *monstruo* es un *fantasma* como sugiere la tesis de la “conspiración terrorista mundial”, más allá de sus emergencias visibles, es también omnipresente e invisible y, por ello, de una *peligrosidad infinita* que da mérito a la “guerra infinita” como modo civilizado y civilizador de dar cumplimiento al interminable y *justo* proyecto de la “justicia infinita”.

<sup>13</sup> Un fundamentado y riguroso discernimiento entre lo árabe, lo musulmán, Islam, islámico, islamista, fundamentalismo y terrorismo, en Tahar, Malik, “Islam, fundamentalismo y terrorismo”, en *Pasos* N° 102, San José, Costa Rica, 2002, págs. 18-23.



del *fundamentalismo* como *enemigo global/local*, la nueva amenaza omnipresente e invisible al mismo tiempo que localizada y visible, con la que la posmodernidad occidental apunta a superar su crisis de racionalidad, sentido y legitimidad.

Para discernir el *fantasma del fundamentalismo* como forma de aportar insumos teóricos que dejen a Occidente sin justificación para reformular y consolidar en el nuevo escenario su lógica de funcionamiento, ahora desembozadamente antiuniversalista y antiemancipatoria; resulta imprescindible hacerlo con el *fundamentalismo* en cuanto concepto y con los *fundamentalismos* en tanto comportamiento que se presenta en modalidades, niveles y expresiones diversas de la realidad histórico-social.

### Fundamentalismo y fundamentalismos.

A fines de la década de 1980, atendiendo a ciertas manifestaciones en curso en la Alemania occidental de la época, el politólogo Thomas Meyer propuso la siguiente caracterización de *fundamentalismo*, que no obstante su horizonte de referencia, es adecuada para las reflexiones que aquí se desarrollan:

“El fundamentalismo es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad; frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable”<sup>14</sup>.

Complementando la caracterización de *fundamentalismo*, el mismo Meyer ofreció una descripción de los aspectos que los distintos fundamentalismos (religioso, político, filosófico) tienen en común, respecto de la que puede convenirse con Klaus Kienzler que es “notable” (aunque aquí por razones seguramente distintas a las de Kienzler):

“El fundamentalismo es el rechazo de las exigencias que plantea y trae consigo el pensamiento individual, la responsabilidad personal, la obligación y aún necesidad de justificar y argumentarlo todo, y la incertidumbre; es el rechazo del carácter abierto de cualquier tipo de afirmación, de cualquier reivindicación de dominio legítimo, de las formas de vida en las que el pensamiento y la vida misma están ancladas de forma irreversible en la Ilustración y la modernidad. Frente a esto se ofrece como refugio la seguridad cerrada de los fundamentos absolutos que uno mismo haya elegido y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar. De este modo, la base permanece siempre completamente inalterable. Quien no se asiente sobre este firme no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, dudas, intereses y derechos”<sup>15</sup>.

Tanto la caracterización como la descripción que proporciona Meyer del *fundamentalismo*, lo confrontan con la *modernidad*. La oposición *fundamentalismo-modernidad*, a la que no se le puede negar pertinencia en lo que se refiere a la orientación manifiesta *emancipatoria* y *universalista* de la *modernidad*; en cambio no puede sostenerse al atender a la orientación latente *antiemancipatoria* y *antiuniversalista* que ha acompañado a la primera como *su verdad*, que se ha tornado manifiesta en la *posmodernidad*, la que resulta ser entonces la *verdad de la modernidad*.

<sup>14</sup> Meyer, Thomas, *Fundamentalismus in the modernen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pág. 18, tomado de la versión castellana del libro de Kienzler, Klaus, *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 11.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 15.

La visión de Meyer en perfecta continuidad con la Ilustración en el registro de Kant, al articularse desde el nivel manifiesto de la primera modernidad, puede ver *fundamentalismos* en todas aquellas lógicas que se oponen a la de *esa modernidad desde la que se mira*; pero la misma *iluminación* que la habilita a registrar aquellos *fundamentalismos*, la torna ciega respecto del *fundamentalismo* que *fundamenta* a la propia *modernidad*.

Esta *ceguera al fundamentalismo de la modernidad*, expresada en la caracterización y en la descripción de Meyer, encuentra un ejemplo especialmente ilustrativo y polémico en la presentación que Kienzler efectúa del *fundamentalismo en la filosofía*:

“Fue el filósofo Hans Albert quien en la década de 1960 empleó ya el término fundamentalismo para designar un determinado enfoque filosófico. Se asistía entonces a una discusión en torno a la ciencia que enfrentaba a neopositivistas, neomarxistas de la escuela de Francfort y racionalistas críticos en la estela de Karl Popper. Hans Albert consideraba fundamentalista cualquier planteamiento filosófico asentado sobre la afirmación de la existencia de un conocimiento seguro, de una certeza indudable. Según Albert, a esta categoría pertenecen formas de pensamiento tan dispares como el cálculo, la medición y la ponderación empíricas, las operaciones lógicas, los presupuestos básicos marxistas o la teología cristiana. Frente a esto, Albert proponía el principio popperiano de “falsabilidad” como única forma posible de conocimiento científico, un enfoque que renuncia a cualquier magnitud absoluta y no permite verdades, sino pruebas de verificación o falsación, con lo cual se verifica un proceso de conocimiento abierto e imposible de concluir. Esta concepción limita la negación del fundamentalismo, en primer lugar, a un ámbito intelectual y científico; además, afecta también de forma mediata al estilo de vida particular, a la moral y a la sociedad. De ahí que el mismo Karl Popper defendiese siempre una sociedad libre y no dogmática”<sup>16</sup>.

Ni Hans Albert en la década de 1960 ni Klaus Kienzler, logran ver el *fundamentalismo latente* que es la *verdad* del *antifundamentalismo popperiano* manifiesto. El *fundamentalismo* de Popper es especialmente peligroso porque en nombre del *principio de falsabilidad* habilita rechazar como *fundamentalistas* y por lo tanto no científicas, todas las construcciones teóricas que no se ajustan al mismo y, correspondientemente, en nombre de “una sociedad libre y no dogmática” que ha identificado como “sociedad abierta”, rechaza *dogmáticamente* a quienes afectados por la lógica de principios de la misma pretenden transformarla, declarándolos sus “enemigos”. La noción de *apertura* con lo que ella sugiere de *libertad* caracteriza la visión de Popper, tanto en su fundamentación del conocimiento (“conocimiento abierto”) como en la de la democracia de impronta liberal (“sociedad abierta”). Pero la *apertura* y la *libertad* que se estimula, son las que se encuadran dentro de los *principios del falsacionismo*, en lo que al conocimiento se refiere, y dentro de los *principios del liberalismo*, en lo relativo a la organización político-social: quienes pretenden pensar o actuar fuera de estos principios y de los valores de fundamentación última en ellos implícitos, serán respectivamente sofistas y “enemigos”, los que en último análisis seguramente coincidirán. No se admite que haya conocimiento posible fuera del principio de *falsabilidad*, ni que haya democracia posible fuera de los principios de la lógica liberal. Mientras el *fundamentalismo* “ofrece como refugio la seguridad cerrada de los fundamentos absolutos”, el *fundamentalismo antifundamentalista* como es el de Karl Popper, no “ofrece” sino que *impone* dogmáticamente, más que “como refugio la seguridad cerrada de sus fundamentos absolutos”, *como cárcel de máxima seguridad los principios absolutos del método de conocimiento y de la sociedad abierta*; su agresividad

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, págs. 13 a 14.

es entonces elocuentemente mayor, máxime si se considera su pretensión universalista y emancipatoria. Queda claro que en la visión de Popper, en referencia a los *principios* que ha elegido “y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar”, “quien no se asiente sobre este firme no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, dudas, intereses y *derechos*”. En esta dirección, Franz J. Hinkelammert ha señalado enfáticamente, que Popper ha hecho suyo el lema jacobino de Saint Just “Ninguna libertad para los enemigos de la libertad”, transformándolo en la fórmula “Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia”<sup>17</sup>, que bien puede traducirse en la forma “ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos”<sup>18</sup>, lema que describe el fundamentalismo antifundamentalista que hoy se hace manifiesto desde focos de poder visibles propios del *imperio*<sup>19</sup> como sociedad de control globalizada.

El *fundamentalismo antifundamentalista neoliberal del mercado total* al que el pensamiento de Karl R. Popper no es del todo ajeno, constituye otra expresión del fundamentalismo de la modernidad, respecto de cuya condición de tal, la misma ha observado en las expresiones del pensamiento dominante, la misma ceguera teórica<sup>20</sup>. En el marco de la primera modernidad, al amparo del capitalismo utópico, el pensamiento neoliberal impone sobre la base del respeto de los principios fundamentales del capitalismo,

---

<sup>17</sup> Aquí hemos caracterizado como *fundamentalismo antifundamentalista* al fundamentalismo de Popper, en consonancia con la caracterización que rigurosamente ha desarrollado Franz J. Hinkelammert del utopismo de este autor como *utopismo antiutópico*. En referencia a la metodología de conocimiento de Popper, Hinkelammert desarrolla su lectura crítica más focalizada en “La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización”, en *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, págs. 157 a 228. Allí Hinkelammert cita a Félix Von Cube, refiriéndose a la metodología de Popper como “Racionalismo Crítico”: “1. Todos los sistemas dogmáticos...están en contradicción con el...concepto de ciencias del Racionalismo Crítico. 2. Todos los sistemas dogmáticos son necesariamente totalitarios. 3. Exclusivamente el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico es compatible con una democracia libertaria...” (Citado según Spinner. Helmut F., *Popper und die Politik*, Berlin, Bonn, 1978, pág. 514).

Comenta Hinkelammert inmediatamente: “Así pues, el que critica a la metodología de Popper se transforma en un “enemigo político”. El criticar esta metodología se revela como dogmático y, por tanto, como totalitario. La sociedad abierta al defenderse de sus enemigos, tiene que perseguirlos política y policialmente. Nuevamente se trata de la inquisición para que nunca más haya inquisición, que nos remite a aquellas guerras que se hacen para que nunca más haya guerras.

Spinner, en el libro ya citado, cree que esto constituye una exageración que abandona las buenas intenciones de Popper. No obstante, veamos lo que el mismo Popper nos dice respecto a la “paradoja de la tolerancia”: “Con eso no quiero decir que deberíamos reprimir en todos los casos una *filosofía intolerante* violentamente: en cuanto que podemos limitarlos por argumentos racionales y podemos sostener límites en la opinión pública, sería altamente irracional su represión. *Pero tendríamos que reivindicar el derecho a reprimirlos violentamente en caso de necesidad*; porque puede ocurrir que sus representantes *no estén dispuestos a encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional* y comiencen a rechazar la discusión misma...Por tanto, *en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes*” (Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München, Francke Verlag, 1957, pág. 173, nota 4)”, págs 225 a 226.

<sup>18</sup> Hinkelammert, Franz J., *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José Costa Rica, 1990, pág. 142. Hay que tener en cuenta que de acuerdo a la argumentación de Hinkelammert, “enemigos de los derechos humanos” suelen ser identificados desde el poder en el orden capitalista, todas las expresiones de pensamiento y todas las activaciones sociales en términos de movimiento, que hacen de las relaciones capitalistas de producción, el blanco de su pensamiento y activación críticas.

<sup>19</sup> Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

<sup>20</sup> En su análisis del neoliberalismo, al igual que en el de Popper, Hinkelammert lo ha sindicado como *utopismo antiutópico*. Cfr. Hinkelammert, Franz J., “El marco categorial del pensamiento neoliberal actual” en *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, págs. 53-93. A los efectos de nuestro análisis, traducimos esa caracterización al igual que en el caso puntual de Popper, como *fundamentalismo antifundamentalista*, en la convicción de que no se trata de una mera licencia literaria, sino de una extensión pertinente de la caracterización original, así como del análisis que en relación a la misma se desarrolla, cuando pensamos en la nueva situación del orden capitalista mundial.

-la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos-, la “certeza absoluta” respecto a que la “mano invisible” asegurará que si todos y cada uno de los libre competidores en el mercado optimizan su racionalidad en términos del cálculo medio-fin, además de maximizar su beneficio privado, contribuirán a realizar el bien común. El capitalismo de reformas, intentó ayudar a la “mano invisible” del mercado con la mano visible del Estado. Pero aquello que el capitalismo de reformas y el keynesianismo presentaron como una ayuda y una rectificación, el fundamentalismo neoliberal lo percibió como una distorsión. Si distorsión implicó la intervención del Estado en el capitalismo de bienestar, la planificación central desde el Estado en la economía socialista, significó directamente el caos; el neoliberalismo en tanto “fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que *condena toda posible alternativa*, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable”.

La revolución capitalista que bajo hegemonía neoliberal lleva del *capitalismo utópico* al *capitalismo nihilista*, deja sin *utopismo* al neoliberalismo desarticulándolo como *utopismo antiutópico*. Ni puede referirse a una alternativa utópica a la cual oponerse antiutópicamente dado el colapso del socialismo; ni puede movilizarse en términos de una utopía positiva dado el visible fracaso de la “mano invisible” en propiciar tendencialmente el “bien común”. La desarticulación del neoliberalismo como *utopismo antiutópico* propio del capitalismo utópico vigente desde la crisis de la matriz estadocéntrica y su sustitución por la matriz mercadocéntrica en la década de 1970 hasta el fin de la Guerra Fría, contexto en el cual la evidencia de su fuerza antiutópica que se expresa en la nihilización de las alternativas, es ocasión del acelerado debilitamiento de su fuerza utópica; tiene su relevo en la articulación del neoliberalismo en el tejido de alianzas de un *fundamentalismo antifundamentalista* vigente en el nuevo marco del capitalismo nihilista. En el nuevo contexto, el neoliberalismo hace parte de nuevas articulaciones de poder propias del *imperio*, nuevo poder soberano que tiene que enfrentar como *antifundamentalismo* a un *fundamentalismo* que provoca en su emergencia y que construye como fantasma, procedimiento a través del cual pretende al mismo tiempo legitimar su propia articulación *fundamentalista* militantemente antiuniversalista y antiemancipatoria. La emergencia del mundo árabe, del mundo musulmán, del Islam, del islamismo, del fundamentalismo islámico e islamista y especialmente del terrorismo asociado a esas realidades culturales<sup>21</sup>, seguramente no se explica exclusivamente por su propia lógica cultural, religiosa y política, sino que obedece también y quizás básicamente a la sobredeterminación producida por la profundización de la “subordinación” por parte de la “burguesía” del “Oriente al Occidente”; que como consignamos al comienzo de estas reflexiones, Marx y Engels visualizaron lúcidamente ya en 1848. En esta línea de explicación, desde las variables de los nuevos tiempos, concurren algunos analistas<sup>22</sup>. Esto quiere decir que si el Occidente quisiera realmente desactivar la lógica del fundamentalismo y el terrorismo que ha activado en algunos componentes del mundo islámico, tendría que desplegar políticas de reducción de la “subordinación” a que ha venido sometiendo históricamente a Oriente. Como la lógica del capitalismo occidental se alimenta de construir al mundo en extensión y profundidad a su imagen y semejanza;

---

<sup>21</sup> No deja de ser interesante la focalización de la asociación *fundamentalismo-terrorismo* en relación al *islamismo* por parte de los poderes hegemónicos de la posmodernidad occidental, como referente fundamental para desplegar su lógica del poder; no obstante la presencia de otros fundamentalismos y terrorismos de referencia étnica, nacionalista o religiosa. Ello tal vez tenga que ver con el carácter conveniente del relato de la *lucha de civilizaciones* que permite redimensionar al terrorismo y ponerlo, de alguna manera, del otro lado de la frontera.

<sup>22</sup> Tahar, Malik, *Ibid.*; Kahhat, Farid, “¿Quién teme al Islam? y Lair, Eric, “El islamismo armado en la posguerra fría”, en *Nueva Sociedad* N° 177, Caracas, 2002, págs. 36 a 39 y 40 a 44.

el camino que han tomado los poderes centrales en Occidente es exactamente el opuesto: redimensionar la “subordinación” por el ejercicio efectivo y la amenaza permanente de la violencia, justificada como lucha del “Bien contra el Mal”, para lo cual es de carácter funcional la construcción del *fantasma del fundamentalismo* en esencial connivencia con el *monstruo del terrorismo*<sup>23</sup>, cohabitantes omnipresentes y amenazantes a nivel global/local. En la larga duración que desde la modernidad desemboca en la posmodernidad, puede señalarse un radical cambio de sentido: el horizonte ilustrado de *la paz perpetua*<sup>24</sup> se ve desplazado por el horizonte anti-ilustrado de *la guerra infinita*<sup>25</sup>.

### Sujeto e instituciones en la construcción de democracia.

Tanto en el plano local como en el global ha sido señalada la necesidad de fortalecer las instituciones existentes y/o de crear nuevas instituciones como alternativa de construcción de democracia en los planos señalados y sustitución de la forma violenta de la resolución de los intereses en pugna y los conflictos en el recurso a la guerra, por la forma negociada e institucionalmente regulada propia de la lógica política<sup>26</sup>. No puede desconocerse la necesidad de instituciones fuertes de vigencia local y global y validez fundada en su eficacia y capacidad de resolver los conflictos en términos de justicia. No obstante, la apuesta a instituciones fuertes y justas, a pesar de ser a todas luces necesaria, es por sí sola insuficiente. Los poderes centrales en el nuevo orden global fortalecen las instituciones mundiales en el grado en que su vigencia es funcional a su hegemonía; pero al modo de un *Leviatán* mundial, se colocan por encima de ellas en cuanto acotan su hegemonía, sometiendo la fuerza institucional al *imperio de la fuerza*<sup>27</sup> y nihilizando la administración institucional de la justicia por la administración *canallesca* de la misma que alcanza hasta la forma ilimitada de la *justicia infinita*. Por otra parte, si los criterios de justicia que orientan la lógica de la construcción y el funcionamiento institucional, traducen a su nivel relaciones asimétricas, sea a nivel global, sea a nivel local; la apuesta fuerte a la consolidación de una lógica institucional, como efecto colateral de la democratización institucional en que ella pueda consistir, puede generar el vaciamiento democrático sustantivo de la sociedad regulada por dicha institucionalidad, al impulsar la migración de la soberanía desde la sociedad a instituciones que eventualmente respondan a relaciones asimétricas de poder en los espacios señalados.

La construcción de democracia, requiere de instituciones democráticas, pero también y fundamentalmente de la construcción del *sujeto* que sin reducirse al individuo, ni confundirse con sus determinaciones institucionales, sea capaz de discernir, resistir y transformar tanto a las instituciones, sin las cuales él mismo no puede construirse, como a los poderes y relaciones de poder, que ya sea imponiéndose a través de las instituciones,

<sup>23</sup> Hinkelammert, Franz J, “La proyección del monstruo: la conspiración terrorista mundial”, en *Pasos* N° 101, San José, Costa Rica, 2002, págs. 33-35.

<sup>24</sup> Kant, Immanuel, *La paz perpetua* (1796).

<sup>25</sup> Cfr. Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (Coordinadores), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, CLACSO, Buenos Aires, 2002.

<sup>26</sup> A título de ejemplo, esta apuesta a la creación de instituciones fuertes, en el sentido de efectivamente operantes en la regulación de la pugna de intereses y conflictos, así como en tanto orientadas por criterios de justicia, es explícita, particularmente a nivel local en Nun, José, *Democracia ¿Gobierno de los políticos o gobierno de los pueblos?*, FCE, Buenos Aires, 2000 y a nivel global en Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, 2ª reimpresión, Buenos Aires, 1998.

<sup>27</sup> Cfr. Chomsky, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Paidós, Barcelona, 2001.

o imponiéndose sobre ellas, bloquean la construcción de un orden democrático, entendido como aquél en el que todos puedan vivir, no porque el asesinato no sea posible, sino porque no esté legitimado; sea que el mismo se cometa por la violación de las normas e instituciones, sea que ello tenga lugar por el cumplimiento rigorista de un orden normativo e institucional totalizado.

Ese proceso de construcción del sujeto con sus necesarias mediaciones institucionales está en curso, tanto a nivel local como global, y ya alcanza con eficacia el nivel de discernimiento y con plausibilidad el de resistencia<sup>28</sup>. El sujeto democrático de referencia a nivel global/local, es la condición trascendental de emergencia, activación y articulación de actores y movimientos sociales, políticos, culturales, en ascendente superación del corporativismo reactivo y de la lógica de fragmentación que el mismo supone; con capacidad visible para discernir y resistir las lógicas del poder, sin que ello implique a priori la renuncia a transformarlas en el curso de su afirmación democrática y democratizadora.

El proceso de constitución de este sujeto y en relación con él, la resistencia democrática a los efectos destructivos del utopismo antiutópico de la modernidad, al resistirlos ha operado el único recurso socialmente disponible para mundializar la conciencia sobre los mismos y lograr acotarlos. Ese sujeto en construcción, además de continuar discerniendo y resistiendo esos embates destructivos de la lógica de la modernidad; ahora, se ve en la necesidad de discernir y resistir también al fundamentalismo antifundamentalista de la posmodernidad. En el nuevo frente de resistencia del contexto de los fundamentalismos, que hace parte de aquello que extendiendo el alcance de investigaciones y debates en curso, puede caracterizarse como el enigma multicultural<sup>29</sup>; la perspectiva intercultural<sup>30</sup> se redimensiona entonces en su carácter de condición trascendental para el proceso de construcción del sujeto, por lo que más que antes, puede entenderse que la interculturalidad hoy, sin dejar de ser una estrategia conveniente, debe comprenderse y desarrollarse como una lógica necesaria.

### La alternativa intercultural.

En la perspectiva actual de los estudios culturales, encontramos un diagnóstico sobre la causa actual de la emergencia de los fundamentalismos, así como alguna orientación para enfrentar el problema, que puede entenderse que en buena medida es convergente con la tesis que en lo que antecede se ha esbozado:

“... la forma globalizada que hoy asume la modernización choca y exacerba las identidades generando tendencias fundamentalistas frente a las cuales es necesaria una nueva conciencia de identidad cultural “no estática ni dogmática, que asuma su continua transformación y su historicidad como parte de la construcción de una modernidad sustantiva” (Calderón, Fernando, (y otros) *Esa esquivada modernidad: desarrollo, ciudadanía*

---

<sup>28</sup> Cfr. Dierckxsens, Wim, “El movimiento social por una alternativa al neoliberalismo y a la guerra”, en *Pasos* N° 98, San José, Costa Rica, 2001, págs. 32 a 40. Gutiérrez, Germán, “Política y sujeto popular” en *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*, DEI, San José, Costa Rica, 2001, págs. 15-97. Seoane, José y Taddei, Emilio (Compiladores), *Resistencias mundiales. (De Seattle a Porto Alegre)*, CLACSO, Buenos Aires, 2001.

<sup>29</sup> Baumann, Gerd, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona, 2001.

<sup>30</sup> Fornet-Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José, Costa Rica, 1994. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización*, IKO-DEI, San José, Costa Rica, 2000. Roig, Arturo Andrés, “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”, en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, La Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001, págs. 89 a 113.

y cultura en América Latina y el Caribe, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, pág. 34), esto es de una nueva concepción de la modernidad que supere la identificación con la racionalidad puramente instrumental a la vez que revalorice su impulso hacia la universalidad como contrapeso a los particularismos y los guetos culturales”<sup>31</sup>.

Frente al *factum* de las sociedades multiculturales actuales, mediadas fundamentalmente por las migraciones del campo a la ciudad a nivel de los estados nacionales y las migraciones desde los países periféricos a los centrales a nivel internacional, producto de una modernización sin modernidad, es decir, de racionalidad instrumental acelerada, cuya potenciación supone la contracara de la renuncia a la universalidad; se constata como efecto de la consecuente exacerbación de las identidades, la generación de *tendencias fundamentalistas*. Podemos, a nuestro juicio, complementar la visión de Jesús Martín-Barbero, señalando: el fundamentalismo de la modernización sin modernidad, esto es de la razón instrumental sin universalidad, de la orientación neoliberal del capitalismo globalizado; genera la forma actual en los niveles nacional e internacional del carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, exacerbando *particularismos* y guetos con *tendencias fundamentalistas*, que de modo opuesto resultan también antiuniversalistas. Esas tendencias fundamentalistas antiuniversalistas que emergen como efecto de la orientación fundamentalista de la modernización sin modernidad, se ven a su vez sobredeterminadas por el fundamentalismo antifundamentalista propio de la profundización de la lógica del poder occidental que, para legitimarse, además de motivar aquellas tendencias, correspondientemente las profundiza al construir el *fantasma del fundamentalismo* en intrínseca asociación con el *monstruo del terrorismo*.

No asistimos, como ya ha quedado señalado, a un choque de civilizaciones. En realidad asistimos al largo proceso de *subordinación* por parte de una civilización, que se ha autoidentificado como *la* civilización, sobre otras *civilizaciones* que en razón de su externalidad a sí misma, ha identificado homogéneamente como *la barbarie*, provocándolas en sus emergencias particularistas, comunitaristas<sup>32</sup>, fundamentalistas y, eventualmente, en el extremo último, terroristas. En esta dirección, escribe Franz J. Hinkelammert en el marco de un análisis de los atentados terroristas en Estados Unidos de América del 11 de septiembre de 2001:

“No hay choque de culturas. El mundo es un mundo global en el cual sólo hay subculturas insertadas en una cultura global. Hablar de una guerra de culturas es otro pretexto para no aceptar lo que realmente ha pasado y transformarlo todo en una fuente de agresividad. El ataque a las torres no es un ataque externo llevado a cabo desde otra cultura. El ataque es interno. En cierto sentido es producto de la propia cultura dominante y global, cuyos centros fueron atacados. Es una cultura que surgió de la destrucción de las culturas. Sus centros no son universidades ni teatros. Son el Ministerio de Guerra y el Centro de Negocios. Es una cultura de guerra y de negocios; lo demás es simple accesorio”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Martín-Barbero, Jesús, “Multiculturalidad: la hibridez de lo contemporáneo”, en *Al sur de la modernidad. Comunicación, globalización y multiculturalidad*, Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 2001, págs. 185 a 201, pág. 185.

<sup>32</sup> Escribe Alain Touraine: “...puede hablarse de comunitarización (*Vergemeinschaftung*) cuando un movimiento cultural, o, más corrientemente una fuerza política, crean, de manera voluntarista, una comunidad a través de la eliminación de quienes pertenecen a otra cultura u otra sociedad, o no aceptan el poder de la elite dirigente”. Touraine, Alain, “La sociedad multicultural”, en *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, Buenos Aires, 2ª reimpresión, 1998, págs. 165 a 204, pág. 171.

<sup>33</sup> Hinkelammert, Franz J., “La caída de las torres”, en *Pasos* N° 98, San José, Costa Rica, 2001, págs. 41 a 55; pág. 48.

La centralidad simbólica en la cultura global de la civilización subordinante del *negocio de la guerra* y de la *guerra de los negocios*, representada en los ataques terroristas a las torres gemelas de Nueva York y al Pentágono de Washington; pone al desnudo la centralidad de sus ejes culturales o civilizatorios —la guerra y los negocios— los que, constructores de la cultura global son compulsivamente destructores de las culturas descalificadas como *bárbaras*, al *civilizarlas* transformándolas a su imagen y semejanza. Pero la interpretación señala algo más; la cultura global no es atacada por un enemigo externo, sino que análogamente a la relación que Marx y Engels visualizaban entre burguesía y proletariado al interior de la sociedad burguesa<sup>34</sup>, es la que puede verificarse hoy al interior de la misma sociedad globalizada, cuya cultura de la guerra y los negocios ha engendrado la emergencia del terrorismo. La *barbarie* no está fuera de la *civilización* como una alteridad exógena a ser legítimamente superada; la *barbarie* que es tanto guerra como terrorismo, es la *verdad de esta civilización globalizada*<sup>35</sup>. Mirada la civilización occidental moderna y posmoderna en sus ejes fundantes de la lógica del poder —la guerra y los negocios—, es posible sostener, como lo hace Hinkelammert, que “lo demás es simple accesorio”. No obstante, de acuerdo al análisis que hemos venido bosquejando, el carácter eventualmente “accesorio” de otros ejes culturales de la misma realidad cultural global que Hinkelammert simboliza en las “universidades” y los “teatros”, no debe implicar suponer respecto de los mismos, una negación de sus protagonismos posibles al interior de la misma<sup>36</sup>. Universidades y teatros pueden contribuir a la legitimación de la lógica de la guerra y los negocios, al explicar o representar la *barbarie* y el terrorismo como una externalidad amenazante en función de un ancestral fundamentalismo que lo inspira agresivamente contra la racionalidad del Mundo libre; aunque también pueden contribuir a deslegitimarlas, señalándolas como

---

<sup>34</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manifiesto del Partido Comunista” (1848), en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, págs. 13 a 51: “Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*” (págs. 26 a 27).

“La condición esencial de la existencia y dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre la que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables” (pág. 32).

Matizando la última afirmación que descuenta la victoria del proletariado y, en particular, reflexionando sobre la compleja tensión opresores / oprimidos en el orden hegemónico globalizado vigente, no obstante ella eventualmente excede la dialéctica de la lucha de clases, es interesante tener en cuenta la siguiente reflexión de Marx y Engels en el mismo documento: “...opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes” (pág. 21).

<sup>35</sup> Pensando más en el eje temporal que en el espacial, escribe Raúl Fernet-Betancourt: “Estaríamos viviendo un “tiempo de Barbarie”; “tiempo de Barbarie”, insisto, que no es algo *anterior* sino *contemporáneo* de nuestro tiempo de *civilización* (...) “...Nosotros tenemos hoy muestra propia “Barbarie”; una “Barbarie” postcivilizatoria que se patentiza en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo, en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y la desnutrición, etc.”. Fernet Betancourt, Raúl, *Ibid.* 2000, págs. 22 y 23.

<sup>36</sup> Explícitamente Hinkelammert sostiene el papel crítico que deben jugar las universidades en el contexto de la globalización. Cfr. Hinkelammert, Franz J., “La universidad frente a la globalización”, en *Pasos* N° 95, San José, Costa Rica, 2001, págs. 27 a 31.



la causa en última instancia determinante de la emergencia de los fundamentalismos y los terrorismos. De hecho "universidades" y "teatros" en la vigente posmodernidad, así como otras instituciones culturales que ellas de alguna manera representan, son espacios culturales que en general se reproducen en términos de la tensión legitimación / deslegitimación, por lo que su carácter "accesorio" no niega su significación estratégica, sea para la legitimación, sea para la deslegitimación del sistema global dentro del que se inscriben.

Desde que la potenciación de la tensión guerra / terrorismo a nivel global, hace especialmente visible una crisis de racionalidad, que se expresa como crisis de sentido y de legitimidad; adquiere visible presencia la lucha por la legitimidad. Para la "racionalidad" del sistema, se trata de evidenciar el "sentido" y la plena "legitimidad" que le asiste en su *guerra justa* contra el *terrorismo* y todo *fundamentalismo* del cual pueda sospecharse que de alguna manera lo favorece. De esta manera, el *sistema totalizado*, al buscar afirmar su pretensión de *racionalidad* y de *sentido*, a través de la argumentación persuasiva destinada a probar *su legitimidad*; cuando es mirado desde la trascendentalidad inmanente de la vida humana y la naturaleza, se hace manifiesto que desde el punto de vista de la *reproducción de la totalidad de la realidad*, no hace sino profundizar la *crisis de racionalidad* llevándola eventualmente a un punto de no retorno, motivando de esta manera la profundización de las *crisis de sentido* que antes o después volverá a expresarse como crisis de *legitimidad*.

La perspectiva de discernimiento de la crisis, supone la afirmación de los seres humanos como *sujetos*, tanto frente al sistema que tendencialmente los niega al reducirlos a alguna de las figuras sistémicamente determinadas de lo individual; como frente a los *comunitarismos fundamentalistas reactivos* que el sistema produce como efecto no intencional y redimensiona intencionalmente al construirlos y proyectarlos imaginariamente bajo las figuras del *fantasma del fundamentalismo* y el *monstruo del terrorismo*. En una clave mínima empíricamente registrable, se trata de la "afirmación del movimiento social contrahegemónico" que se encuentra embretado "entre dos fuegos", "el terrorismo" y "la guerra"<sup>37</sup>. En clave sociológico-antropológica, parece tratarse en principio de la afirmación de la "sociedad multicultural" entre los extremos de la "sociedad multicomunitaria" y la "sociedad homogénea"<sup>38</sup>.

¿Cómo hacer posible la construcción de los seres humanos como *sujetos*? ¿Cómo articular sea a nivel local, sea a nivel global una convivencia entre "iguales y diferentes"<sup>39</sup> que haga posible "un mundo en el que quepan muchos mundos"<sup>40</sup> y por lo tanto *un*

<sup>37</sup> Gómez, José María, "Entre dos fuegos. El terrorismo, la guerra y los nuevos retos del movimiento social contrahegemónico", *Ibid.*

<sup>38</sup> Defiende Touraine una idea de *sociedad multicultural* "que se opone a la de sociedad multicomunitaria con la misma fuerza que a la de sociedad homogénea, ya provenga esta homogeneidad del triunfo de reglas uniformes, de la economía mercantil o del mantenimiento de una tradición". Touraine, Alain, *ibid.* págs. 176 a 177. Sin entrar a debatir con otras consideraciones de Touraine, frente al *multiculturalismo reactivo* que he intentado explicar en su génesis y en su lógica de consolidación; la *idea de sociedad multicultural* como el aquí la entiende, es suscribible como alternativa valiosa, desde que ella implica superar los extremos del *multicomunitarismo* con lo que supone de homogeneización, cerramiento y fragmentación en una lógica de *yuxtaposición sin comunicación ni reconocimiento* entre las culturas; como así también el de la *homogeneidad* global determinada centralmente por la *economía mercantil*, con lo que supone de heteronomía y subsumción de la pluralidad en la unidad homogénea, sin reconocimiento y en dirección inversa a la afirmación de la humanidad como sujeto.

<sup>39</sup> Touraine, Alain, *ibid.*

<sup>40</sup> Ceceña, Ana Esther, "Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista", en Seoane, José y Taddéi, Emilio (compiladores), *ibid.*, págs.131 a 140; pág. 133.

*mundo en el que todos puedan vivir*<sup>41</sup>. La idea de la sociedad multicultural entendida como aquella capaz de trascender tanto la homogeneización mercantil como la fragmentación multicomunitaria, como idea reguladora presenta un primer horizonte para transitar con discernimiento desde las condiciones objetivas y subjetivas de la multiculturalidad vigente al interior del orden globalizado.

Para superar la crisis de racionalidad, sentido y legitimidad, lo primero es percibirla. Luego hacer visible la irracionalidad de lo racionalizado, el sinsentido del sentido y la ilegitimidad de lo legitimado. Esta es la vía destructiva que es condición de la producción de nueva racionalidad, sentido y legitimidad. ¿Cómo superar esta triple crisis? El camino para la constitución de la humanidad como *sujeto* como condición de superación de la crisis desde la *multiculturalidad vigente*, entre los fuegos cruzados de la *homogeneización mercantil* y el *multicomunitarismo*, el *fundamentalismo antifundamentalista de la posmodernidad* y los *fundamentalismos*, la *guerra* y el *terrorismo*; en relación en principio, a la *idea de la sociedad multicultural* como *idea reguladora* que permite que *iguales y diferentes* puedan *reconocerse* y por lo tanto *transformarse*, configurando ese *mundo en el que todos puedan vivir* y en el que *quepan muchos mundos*, reconoce a la *interculturalidad* como su lógica necesaria y su camino posible<sup>42</sup>.

Profundizando la perspectiva de la *interculturalidad* como un más allá de los límites del *multiculturalismo* en el proceso de articulación desde la multiculturalidad objetiva y subjetivamente vigente, haciendo visible un segundo horizonte en la perspectiva de la *idea de sociedad intercultural*, que como *idea reguladora*, trasciende los límites de la *idea de sociedad multicultural*, expresa Raúl Fonet-Betancourt:

“...la perspectiva del *multiculturalismo* no es convergente con la de la filosofía (*intercultural*), pues aquél quiere lograr una “cultura común” por la *yuxtaposición*, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la “*desobediencia cultural*”, busca la *transformación de las culturas* por procesos de *interacción*, es decir, convertir las *fronteras culturales* en *puentes sin casetas de aduana*”<sup>43</sup>.

La perspectiva de la *interculturalidad* tiene el rango de un *proyecto filosófico*. En cuanto *proyecto*, no obstante no describe ni explica lo que es, para el caso, la multiculturalidad vigente determinada por la globalización neoliberal; en cuanto *filosófico*, discierne lo dado para ocuparse de lo posible<sup>44</sup>. La *filosofía intercultural* como *proyecto filosófico* implicará, en la medida en que logre articularse en la especificidad de su nivel, tanto una *transformación intercultural de la filosofía*, como una *transformación intercultural* de la *identidad de las culturas* que hagan suyo ese proyecto, así como también de las *relaciones*

---

<sup>41</sup> *Un mundo en el que todos puedan vivir*, es el sentido último con que Hinkelammert lee la fórmula zapatista. “Un mundo en el que quepan muchos mundos” que es propiamente una fórmula *multicultural*, encuentra su condición de posibilidad en *un mundo en el que todos puedan vivir*, que corresponde más bien a la *racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza*, como fórmula *a posteriori* de un efectivo *universalismo* que descubren aquellos cuya vida se encuentra amenazada por la exclusión. La reproducción de la vida, es la condición de posibilidad de las diferentes formas de vida existentes o imaginables. Cfr. Hinkelammert, Franz J., “Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento de las fuerzas compulsivas de los hechos”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, págs. 309 a 325.

<sup>42</sup> “No hay ninguna discontinuidad entre la idea de Sujeto y la de sociedad multicultural, y más precisamente de *comunicación intercultural*, porque sólo podremos vivir juntos con nuestras diferencias si nos reconocemos mutuamente como Sujetos” Touraine, Alain, *ibid.* pág. 166, la cursiva es mía.

<sup>43</sup> Fonet Betancourt, Raúl, *Ibid.* 2000, pág. 20.

<sup>44</sup> Piaget, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Ediciones Península, 2ª ed., Barcelona, 1973, pág. 51: “La filosofía es una toma de posición razonada respecto de la totalidad de lo real. (...) ...una reflexión sobre la totalidad de lo real puede naturalmente conducir a una apertura sobre el conjunto de los posibles”.

entre las culturas. Tal sería la transición desde la *yuxtaposición* de la *multiculturalidad* al *diálogo* de la *interculturalidad*.

En la hipótesis que la política sea la continuación de la filosofía por otros medios<sup>45</sup>, siendo justamente la política el arte de lo posible, la *perspectiva de la interculturalidad* que en los planteamientos de Raúl Fonet-Betancourt, articuladores de un programa de filosofía intercultural en curso, sin dejar de ser *proyecto filosófico* en lo que supone de racionalidad teórica y práctica fundante, puede y debe subsidiariamente articularse como *proyecto político*, a través del despliegue de una racionalidad estratégica y táctica, que en sus relaciones con la correspondiente al nivel filosófico, podrá ir construyendo ese nuevo orden intercultural posible.

Frente a la racionalidad política hegemónica propia del orden *unicivilizatorio* que al amenazar globalmente con la guerra por sus propios medios, es inequívocamente la guerra por otros medios; la respuesta posible desde *las culturas* en la perspectiva de deslegitimar esa racionalidad, pasa por no responder a ella en los términos de su propia lógica, sino desplegar esta otra racionalidad antihegemónica en que la política sea la filosofía por otros medios. Esto puede sonar muy idealista, pero recorrer la primera lógica solamente asegura fortalecer la tendencialidad destructiva como producto de la totalización de la racionalidad hegemónica. Ensayar esta otra lógica es más bien una actitud *realista*, desde que *el realismo en política como arte de lo posible*<sup>46</sup> implica el desarrollo de estrategias que hagan la vida posible; la potenciación del circuito guerra / terrorismo torna la vida imposible. En cambio el discernimiento de la etiología del terrorismo, visualizando la raíz objetiva de su emergencia en la subordinación civilizatoria a la modernidad occidental que eventualmente altera el sentido de orientaciones fundamentalistas propias de la subjetividad de algunas religiones o culturas, así como la apertura intercultural al reconocimiento y conocimiento de esas culturas o religiones, tanto como la ponderación de la existencia, sentido y alcance propios de los diversos fundamentalismos; al presentar una alternativa posible al fortalecimiento de aquél circuito, -tal vez la única que razonablemente puede ser transitada-, nos coloca en la orientación inevitablemente incierta de apertura a lo posible.

Esta filosofía y política del reconocimiento, no avanza directamente en la instalación del diálogo de las culturas, sin preguntarse previamente sobre las condiciones -procedimentales y sustantivas- que aseguren que el diálogo sea efectivamente tal<sup>47</sup>. Establecer en términos de vigencia las condiciones para un diálogo intercultural, implica de suyo una transformación intercultural que constituye el *a priori* del diálogo. Como ya fue señalado, ello pasa por la institucionalización del proceso; pero pasa también y fundamentalmente por el proceso de constitución de los seres humanos como *sujetos*, proceso que puede encontrar en dichas instituciones al mismo tiempo que condiciones de posibilidad para su afirmación, también para su negación en el caso de que las instituciones se totalicen.

Por ello, del reconocimiento de la legitimidad de la "*desobediencia cultural*" que promueve el *proyecto de filosofía intercultural*, depende la perspectiva de legitimación de la *praxis* que haga posible la superación de la crisis de racionalidad y de sentido.

<sup>45</sup> Cerutti-Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, CRIM-CCYDEL, UNAM, Miguel Angel Porrúa, México, 2000, pág. 157: "Por supuesto que la filosofía culmina en práctica de transformación, en su sentido más relevante como política. Casi al punto que cabría decir, parafraseando al clásico de la guerra, que la política es la continuación de la filosofía por otros medios...".

<sup>46</sup> Hinkelammert, Franz J., "El realismo en política como arte de lo posible", en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, págs. 21 a 29.

<sup>47</sup> Cfr. Fonet-Betancourt, Raúl, *Ibid.*, 2000, esp. págs. 12 a 13.

Articulada con la *desobediencia civil*, fundamenta “una *praxis* cultural de liberación”<sup>48</sup> que asociada a una *praxis* política de liberación, se presenta como una perspectiva atendible en la construcción de autonomía, tanto para las personas como para las culturas. De esa autonomía y de las garantías de su vigencia y validez, depende que lo instituido cultural o institucionalmente, sea condición de posibilidad para lo instituyente, haciendo viable el inagotable proceso transformador y democratizador de la interculturalidad. Allí se juega hoy a nivel planetario la perspectiva de lo posible.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 19.

## 16. ¿POR QUÉ LAS DICTADURAS DE LOS 70 EN EL CONO SUR DE AMÉRICA LATINA?\*

**¿Por qué la pregunta “¿por qué?” las dictaduras de los 70 en el Cono Sur de América Latina treinta años después?**

La fuente mínima de sentido para el planteamiento de una pregunta pasa por la presunción de que la misma pueda ser respondida. La pregunta ya ha recibido una multitud de respuestas en el tiempo transcurrido entre los acontecimientos que desplazaron las democracias en el Cono Sur de América Latina en la década de los 70 instalando las dictaduras y el momento en que la misma vuelve a formularse, por lo que esa fuente mínima de sentido presenta credenciales más que suficientes. Las respuestas ya producidas y articuladas en múltiples debates en espacios sociales, políticos y académicos a lo largo de treinta años, no han agotado el sentido de la pregunta “¿Por qué las dictaduras de los 70 en el Cono Sur de América Latina?”. La pregunta tiene hoy renovado sentido: porque las respuestas y debates de referencia, lejos de haberla cerrado la han dejado abierta, y, porque además de habilitar perspectivas problematizadoras de los procesos sociales, políticos, ideológicos, culturales y económicos desarticuladores de las democracias pre-dictatoriales que desembocaron en las dictaduras de referencia; habilita perspectivas igualmente problematizadoras para evaluar los correspondientes procesos articuladores de las democracias posdictatoriales en curso, referencia ineludible para cualquier racionalidad estratégica desde ellas y en relación a las mismas con no importa cual pretensión de futuro.

### **Algunas precisiones sobre la pregunta.**

Las respuestas a por qué las dictaduras en Uruguay, seguramente serán distintas a por qué las dictaduras en cada uno de los otros países de América Latina en los que tal tipo de ejercicio del poder político ha tenido lugar a lo largo del tiempo. Complementariamente, preguntas globales o genéricas respecto de por qué las dictaduras en América Latina sin

---

\* Reformulación del texto de la ponencia presentada en la Mesa Redonda “Por qué las dictaduras en Uruguay y América Latina”, en el marco del Evento “Voces, Memorias y Reflexiones sobre el golpe de estado y la dictadura en Uruguay”, organizado por el Instituto de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, el Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayo y el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo 23-27 de junio de 2003, y publicado en “El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay” (A. Marchesi, V. Markarian, A. Rico y J. Yaffé, compiladores), Ediciones Trilce, Montevideo, 2004, 214-221.

tiempo y espacio acotados, probablemente no darán lugar a respuestas mínimamente satisfactorias, ni para el caso de Uruguay, ni para el de ningún otro país individualmente considerado, en el que una dictadura haya usurpado el lugar del poder político en algún momento de su historia.

En atención a las anteriores consideraciones, sin la pretensión de superar plenamente los inconvenientes señalados y con la conciencia de poder introducir no intencionalmente otros, teniendo además en cuenta la especificidad de las dictaduras de los 70 en el Cono Sur de América Latina, se ha acotado la pregunta a la reflexión sobre las mismas.

Esta reformulación tiene la ventaja de acotar el marco temporal a una década, la de los setenta, el marco espacial a una región, el Cono Sur de América Latina, sin destacar la preocupación por la dictatorialización en alguno de los países de dicha región en esa década, destrabando presumibles dificultades metodológicas en la respuesta.

Para el caso uruguayo, la referencia a 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..."<sup>1</sup>, como nos recuerda Gerónimo de Sierra, en conjunción con las consideraciones de Guillermo O'Donnell, según las cuales el estado autoritario "...uruguayo no surgió, como en los otros casos, de un golpe militar; (sino que) se fue plasmando mediante un avance continuo de las fuerzas armadas en el control de la sociedad y el aparato estatal"<sup>2</sup> que desdibuja la referencia de 1973 en un proceso que desde 1972 llega hasta 1974; podrían significar un desplazamiento de los inicios de la última dictadura en el Uruguay al menos en alguno de sus sentidos hasta 1968, si se acepta que el gobierno de Jorge Pacheco Areco llegó a configurar una "dictadura constitucional", y si se acepta complementariamente, que una "dictadura constitucional" es una dictadura; o al lapso 1972-1974, si se entiende que la definición fáctica del estado uruguayo como "estado autoritario" a lo largo del mismo, hace perder significación al, -no obstante la tesis de O'Donnell-, hoy conmemorado golpe de Estado del 27 de junio de 1973, como momento de la instalación de la dictadura en el Uruguay, que inaugura para el Cono Sur de América Latina los golpes de Estado de la década de los setenta.

El otro caso que queda comprendido es el de Chile, en donde el 11 de septiembre de 1973, en el marco de una crisis que intrafronteras del Estado chileno es correctamente estimada por Manuel Garretón como crisis de su "matriz sociopolítica", entendiendo por tal "...la particular configuración de las relaciones de cada sociedad entre: a) Estado, b) régimen y partidos políticos, y c) sociedad civil o base social"<sup>3</sup>, tiene lugar un golpe de Estado, que constituye una "insurrección", que a juicio de este analista "no era estrictamente inevitable y necesario", desde que, sostiene, "Había otras soluciones a la crisis existente"<sup>4</sup>.

La crisis de la "matriz sociopolítica" y, como parte de ella del "régimen y partidos políticos" en el caso chileno es tan singular como en el caso uruguayo. No obstante, la definición fáctica, simbólica y comunicativa de las correspondientes dictaduras, que a su modo ponen fin a la crisis, tiene en el caso chileno el dramatismo y la espectacularidad de una ruptura que marca a fuego ese 11 de septiembre; mientras que en el caso uruguayo,

---

<sup>1</sup> De Sierra, Gerónimo, *Sobre los problemas de (in)governabilidad en el Uruguay neoliberal de la posdictadura*, en *id.* (Compilador), *Democracia emergente en América del Sur*, UNAM, México, 1994, pág. 204.

<sup>2</sup> O'Donnell, Guillermo, *Las fuerzas armadas y el estado autoritario del Cono Sur de América Latina*, en *id.* *Contrapuntos, Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Paidós, Buenos Aires, 1997, pág. 98.

<sup>3</sup> Garretón, Manuel Antonio, *Hacia una nueva era política. Estudio sobre las democratizaciones*, FCE, Santiago, 1995, pág. 19.

<sup>4</sup> Garretón, Manuel Antonio, *Crisis democrática, golpe militar y proyecto contrarrevolucionario*, en *id.* *Hacia una nueva era política. Estudio sobre las democratizaciones*, FCE, Santiago, 1995, pág. 55.

no menos dramático, sino de otra manera, el 27 de junio se ve atenuado en términos de espectacularidad por el prolongado y sostenido avance en la instalación del “estado autoritario”. En efecto, los señalados avances de las fuerzas armadas, en el “control del Estado” y en el “control de la sociedad”, para una sociedad como la uruguaya en buena medida construida desde el Estado y por lo tanto profundamente “estadocéntrica”, el proceso de profundización del control autoritario sobre la sociedad durante un lapso tan prolongado, probablemente sea una de las claves para intentar entender una eventual diferencia entre los “enclaves autoritarios” en Chile, cuyo estatuto democrático en términos de democracia política puede tal vez evaluarse todavía como “transición incompleta”<sup>5</sup>, y los que operan en Uruguay que han llevado a sostener la vigencia de una “democracia consolidada”<sup>6</sup>. Puede suponerse que mientras los “enclaves autoritarios” “institucionales, actorales y ético-simbólicos”<sup>7</sup> en Chile, continúan siendo en la actualidad del 2003 perfectamente visibles tanto desde fuera como desde dentro de la sociedad chilena, permitiendo así visualizar el carácter limitado de la transición, tanto como los límites que deberían ser franqueados para que la transición fuera completa, abriendo la perspectiva para una democracia consolidada que no se redujera a la consolidación de instituciones democráticas; en Uruguay, en ausencia del primer tipo de enclaves y con la tendencia a la minimización del perfil de los otros dos, como efecto de las estrategias de sobrevivencia de los mismos frente a los embates protagonizados por sectores movilizados de la sociedad que luchan por la democratización de la misma en su conjunto; puede tal vez suponerse para la mayoría de la sociedad, incluyendo probablemente aún a los propios sectores movilizados contra los “enclaves de autoritarismo” visibles, la vigencia instituida e instituyente de un *ethos autoritario que ha colonizado al ethos democrático predictatorial*, y que de manera latente, invisibilizándose tras su expresión manifiesta como nuevo *ethos democrático posdictatorial*, marca el sentido y los límites de las luchas democráticas anti-autoritarias y, por ende de la “democracia consolidada”, dando mérito a razonables interrogantes sobre la efectiva identidad de la invocada y declarada “consolidación democrática”.

Finalmente, en la Argentina, tras un largo período de inestabilidad política que se inicia en 1955<sup>8</sup> con una insurrección militar que pone fin al gobierno peronista, y en el que se puede identificar una primera etapa hasta 1966, año en que las fuerzas armadas dejaron de limitarse “a impedir la continuación de regímenes políticos a los cuales se oponían”, para propugnar la instalación de un régimen no democrático, sostenido en última instancia por las fuerzas armadas”, tiene lugar el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, que

---

<sup>5</sup> Garretón, Manuel Antonio, *Transición, inauguración y evolución democráticas*, en *id. Hacia una nueva era política. Estudio sobre las democratizaciones*, FCE, Santiago, 1995, pág. 118.

<sup>6</sup> “El modelo de las democracias representativas, se caracteriza, en contrapartida, por sus altos niveles de institucionalización. Uruguay representa uno de esos ejemplos de “democracias consolidadas”, un poco más excepcionales en el contexto latinoamericano actual y, por eso mismo, menos tratados sus problemas y dificultades” (Rico, Alvaro, *La Construcción del Orden Democrático Posdictadura. Una Re-Lectura desde las Transiciones*, en Seminario Internacional “Por uma cultura da Paz”, UNESCO-AUGM-UFPR, Curitiba, Paraná, Brasil, 1999, pág. 144. ).

<sup>7</sup> Garretón, Manuel Antonio, *ibid.* pág. 118.

<sup>8</sup> Miguel De Luca y Andrés Malamud, proponen remontar el inicio de la inestabilidad política como constante en la Argentina durante cincuenta años, a 1930: “A partir del golpe del 6 de septiembre de 1930, la inestabilidad se convirtió en el principal problema político de la Argentina. Durante más de medio siglo, los gobiernos civiles y militares se alternaron en el poder sin solución de continuidad, dando lugar a una sucesión irregular de presidentes –en número de veintitrés– en un espacio de tiempo en el cual, según las previsiones de la Constitución Nacional, deberían haber regido sólo nueve” (De Luca, Miguel y Malamud, Andrés, *La estabilidad democrática en la Argentina de fin de siglo*, en Julio Pinto (Compilador), *La nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*, CBC, UBA, Buenos Aires, 1996, pág. 215. ).

expresa una nueva profundización de la crisis y cambio de sentido de su original, compleja e inestable matriz sociopolítica, sobre la cual, las teorías del “empate social”, de la “crisis de legitimidad” y de la “ausencia de un partido de derecha”<sup>9</sup> han protagonizado el debate. “En 1976 (...) la ideología del golpismo fue todavía más revolucionaria. Al proyecto de establecer un gobierno de las fuerzas armadas, y no meramente apoyado por ellas, se agregó la visión de la necesidad de producir un cambio profundo en la sociedad argentina”<sup>10</sup>, expresa Marcelo Cavarozzi.

La referencia a un “proyecto” en términos de “producir un cambio profundo en la sociedad” que inspira según la evaluación de Cavarozzi al golpe de Estado que instaló la dictadura en la Argentina en 1976, puede extenderse sin ninguna falsa generalización ni falsa precisión, a los golpes precedentes en Chile y Uruguay en 1973, tal vez con matices de diferencia en las eventuales relaciones, en términos de condiciones de posibilidad, entre el proyecto y el golpe<sup>11</sup>. En definitiva, en Uruguay, Chile y Argentina, tienen lugar en la década de los setenta, golpes de Estado que desde las crisis de matrices sociopolíticas radicalmente heterogéneas y como reacción a las mismas, instalan dictaduras que, sea *ex ante*, sea *ex post*, articulan proyectos de transformación en profundidad de las sociedades de los respectivos países. No son entonces dictaduras restauradoras, sino que aunque busquen legitimarse en la recuperación de valores fundantes del pasado más lejano, tienen una intención fundacional o refundacional, configurando una contrarrevolución revolucionaria de eficacia diversa en cada uno de los países considerados.

El agrupamiento de estas tres dictaduras en una familia, no obedece pues solamente a una compartida pertenencia tempo-espacial, que aunque seguramente no lo es podría haber sido totalmente aleatoria; sino de manera más sustantiva a un proyecto en alguna medida compartido de transformación social, desde fundamentos ideológico-doctrinarios comunes en la Doctrina de la Seguridad Nacional. No obstante se ha señalado la diferente proyección en términos fundacionales de la dictadura chilena como “autoritarismo hegemónico” con capacidad para fundar un “orden hegemónico”, comparativamente con las dictaduras uruguaya y argentina, que como expresiones de “autoritarismo defensivo”, solamente revelarían capacidad para construir un orden “fáctico”<sup>12</sup>; “la estabilidad democrática en la Argentina de fin de siglo”<sup>13</sup> y el declarado estatuto de la democracia uruguaya como “democracia consolidada”, podrían estimarse como expresiones elocuentes de un “orden hegemónico” ¿*posautoritario*? que reconoce sus condiciones de posibilidad, su sentido y límites, en la presencia instituida e instituyente del *ethos autoritario* ahora en estado latente, producto de su imposición

<sup>9</sup> De Luca, Miguel y Malamud, Andrés, *Ibid.*, 215-242.

<sup>10</sup> Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia (1955-1996). La transición del estado al mercado en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires, 1997, pág. 75.

<sup>11</sup> Garretón, Manuel Antonio, *Ibid.*, pág. 55: “Existe una relación de necesidad entre el golpe y lo que vendrá después, que aún no estaba enteramente diseñado...”.

<sup>12</sup> Expresa Tomás Moulian, singularizando al autoritarismo chileno: “El proyecto de los sujetos dominantes es fundar un orden que no sea solamente fáctico (impuesto coactivamente por la voluntad estatal y —por ello— campo de prácticas que lo aceptan como lo dado pero lo niegan en la conciencia ideal). La pretensión es fundar un orden hegemónico.”

Esta orientación estratégica diferencia el autoritarismo chileno, con su explícito carácter fundacional, de aquellos que corresponden al tipo de autoritarismo defensivo, como es el caso de Uruguay y también de Argentina, donde los fracasos visibles de la reorganización económica no proporcionan las bases de una refundación social” (Moulian, Tomás, *Dictaduras hegemónicas y alternativas populares*, en Daniel Camacho et. al. *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLACSO, Costa Rica, 1982, pág. 163.

<sup>13</sup> De Luca, Miguel y Malamud, Andrés, *Ibid.*, 215-242.



manifiesta por las prácticas disciplinarias del terrorismo de Estado en el marco de las respectivas dictaduras.

Las crisis más o menos largas y profundas de las respectivas matrices sociopolíticas de las sociedades uruguaya, chilena y argentina en la década de los setenta no explican por sí solas los respectivos golpes de Estado y proyectos de transformación de las sociedades, que articulan militares y civiles en la definición de las entonces emergentes dictaduras. La sola referencia a las mismas es condición necesaria pero no suficiente para preguntar e intentar responder por las dictaduras como fenómeno regional en los setenta.

### **Un fantasma recorre el Cono Sur de América Latina.**

El común denominador que permite comprender el sentido de la instalación de las dictaduras en la década de los setenta en el Cono Sur de América Latina, es la percepción de la crisis desde los intereses que se sienten amenazados por la misma, tanto de sectores significativos de las respectivas sociedades nacionales, como desde los centros del capitalismo mundial, que tácita o explícitamente depositan en el protagonismo de las fuerzas armadas, la perspectiva de la solución a la crisis. Otros sectores sociales, no obstante no tener intereses propios amenazados, se pliegan a esa percepción, promoviendo explícita o tácitamente a la imposición del orden frente a la amenaza del caos.

Esta percepción de la crisis de las respectivas matrices sociopolíticas de la región, desde los intereses nacionales o internacionales que se sienten afectados por su profundización, registra que la misma pone en riesgo *los valores de fundamentación última del sistema de producción y reproducción social vigente* en que dichos intereses se legitiman, por lo que debe procederse a una ofensiva en defensa de los mismos. Guillermo O'Donnell, pinta de la siguiente manera la crisis de los setenta, así como su percepción desde los intereses afectados, comparándola con la de los sesenta: "En Brasil 1964, la Argentina 1966, Chile 1973, el Uruguay *circa* 1972-1974 y, otra vez, la Argentina 1976, las fuerzas armadas pusieron su capacidad coactiva al servicio de la interrupción de procesos que numerosos sectores sociales vivían como una profunda crisis. Tanto objetivamente como en la percepción —muchas veces exagerada— de los actores, esa crisis fue significativamente menos aguda en los golpes militares ocurridos en la década del sesenta que en los de la del setenta. En los primeros "la amenaza del comunismo" aparecía como una consecuencia probable, pero no inminente, del "desorden" y de la "demagogia" imperantes, y del "caldo de cultivo para la subversión" que así se generaba. En cambio, en Chile 1973 y, a su manera, en la Argentina 1976 y el Uruguay 1972-1974, la sensación fue que el "caos" había avanzado hasta tal grado, y que estaba siendo tan directamente instrumentado por partidos políticos (en Chile) y por organizaciones guerrilleras (en la Argentina y el Uruguay), que *aparecían puestas en juego la supervivencia de la condición capitalista de la sociedad y sus afiliaciones internacionales.*"<sup>14</sup>

### **Contra el fantasma, en nombre de la democracia.**

Las dictaduras de los setenta, con una misión específica en la perspectiva de la Doctrina de la Seguridad Nacional, en relación a la que se articulan como "Dictaduras de Seguridad Nacional"<sup>15</sup>, como las caracteriza Franz J. Hinkelammert, en función de

<sup>14</sup> O'Donnell, Guillermo, *Ibid.* págs. 98-99; la cursiva es mía.

<sup>15</sup> Hinkelammert, Franz J., *El Estado de Seguridad Nacional, su Democratización y la Democracia liberal en América Latina*, en *id. Democracia y Totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, pág. 211.

la percepción de la crisis a la que responden, se pretenden democracias en estado de excepción, en defensa de la democracia y por lo tanto del régimen de derechos humanos que toda democracia supone. En última instancia, argumenta Hinkelammert, todo régimen de derechos humanos implica el acceso a los bienes materiales como condición para la posibilidad de vivir, por lo que remite a las relaciones de producción vigentes como su principio de jerarquización. En la tradición burguesa que articula la sociedad capitalista, la producción privada ocupa el lugar de ese principio de jerarquización. Cuando en una democracia capitalista, se tiene la percepción desde los intereses articulados sobre este principio de jerarquización, que mayorías reales o eventuales amenazan con su disolución, al principio de la legitimidad de las mayorías se opone rápidamente el de un reivindicado “interés general”, al que supuestamente responde “el espíritu de las instituciones” y en defensa del mismo se violan las instituciones, así como también los derechos humanos de quienes al amenazar la vigencia del conjunto de los derechos humanos, por hacerlo con su principio de jerarquización, pueden ser identificados bajo la figura del “criminal ideológico” o “enemigo de la humanidad”.

Por amenazar los derechos humanos de todos y cada uno, al hacerlo con el principio de jerarquización y los valores de fundamentación última que el mismo supone para la sociedad en su conjunto, el “criminal ideológico” comete “...un crimen que existe independientemente de las intenciones y de las acciones del actor. A partir de este crimen ideológico se opera ahora una inversión de los derechos humanos. El lema “ninguna libertad para los enemigos de la libertad” declara, de hecho, “ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos, pero ahora frente a los opositores de las relaciones de producción”<sup>16</sup>.

*Las dictaduras de los setenta en el Cono Sur de América Latina*, como “Dictaduras de Seguridad Nacional” son entonces la ofensiva en defensa de los intereses nacionales e internacionales articulados sobre la propiedad privada de los medios de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos y del sistema democrático que en él se legitima. La legitimación de esa ofensiva, supone transformar a los opositores reales o virtuales en *enemigos*, aplicando en nueva clave el lema de Saint Just. Para neutralizar la amenaza que se pasea por la región como un fantasma, las dictaduras de referencia son las democracias en estado de excepción que en defensa de la democracia y de los derechos humanos practican una ofensiva, respecto de la cual la pretensión de legitimidad de su agresividad, pasa por la inversión ideológica de los derechos humanos: “Frente al crimen ideológico en el caso extremo no hay literalmente ningún derecho humano, aunque esta violación total sea precisamente legitimada por los mismos derechos humanos. Mediante su inversión ideológica, los mismos derechos humanos universales empujan hacia su propia violación en todas sus dimensiones. Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad.

De todo esto resulta una fuerza inaudita de agresividad, por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transforman en motivos de violación de esos valores. Los valores se invierten y alimentan una máquina de matar. Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en imperativo categórico de la razón práctica”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Hinkelammert, Franz J., *Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un Sentido común Legitimador*, en *id. Democracia y Totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, págs. 141-142.

<sup>17</sup> Hinkelammert, Franz J., *Ibid.*, pág. 142.

## Las dictaduras como verdad del utopismo democrático.

Las democracias predictoriales suponían un espacio para reformas en la perspectiva de los intereses de sectores eventualmente mayoritarios, pero la profundización de las mismas fue percibida desde los intereses afectados por ellas como una amenaza revolucionaria del sentido común legitimador del sistema y particularmente, de sus propios intereses; la reacción de estos sectores contra el reformismo que ellos mismos impulsaran en tanto pareciera mantenerse dentro de los límites sistémicamente asimilables de la reforma, implicó quebrar tanto con esa perspectiva reformista como con la democracia liberal que la hacía posible.

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional”, en nombre de la democracia, se instalaron para salvar a la democracia de la lógica en proceso de expansión y profundización de las demandas populares, que tendían a poner en cuestión los valores de fundamentación última de su sentido común legitimador; produciendo una ruptura para promover una democracia protegida de las demandas populares por justicia sustantiva. Para ello había que desplazar al pueblo del lugar de la soberanía. La idea de un gobierno *de* las fuerzas armadas, que fue el nuevo sentido introducido en la Argentina por el golpe de 1976, puede retrotraerse con matices a sus antecedentes de 1973 en Uruguay y Chile; a diferencia de las dictaduras militares tradicionales, en las “Dictaduras de Seguridad Nacional” ellas “se arrojan el lugar de la soberanía”<sup>18</sup> y por lo tanto no se considera un poder de facto, sino poder legítimo y fuente de legitimidad de todo poder, porque su aparente violación de las instituciones democráticas no es más que la cara visible de la irrenunciable y fundamental defensa de su espíritu.

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” se instalan en nombre de la democracia, negando las instituciones democráticas vigentes y los derechos humanos de las personas amparados por dichas instituciones democráticas, porque han sido convocadas por el “utopismo democrático” de los grupos dominantes de la sociedad, “para salvar la democracia de la reivindicación popular, para salvar a la democracia del pueblo”<sup>19</sup>. “La dictadura de la Seguridad Nacional es la verdad del utopismo democrático”<sup>20</sup>.

La pregunta *¿por qué las dictaduras de los 70 en el Cono Sur de América Latina?* puede entonces ser contestada tanto en relación a las *democracias predictoriales* como en referencia a las *democracias posdictatoriales*. En la perspectiva de éstas últimas el *¿por qué?* se transforma en un *¿para qué?*.

Miradas las dictaduras de los 70 en el Cono Sur de América Latina desde las democracias posdictatoriales resultantes treinta años después, parece más que plausible sostener que el sentido de las mismas fue poner punto final al reformismo, que afirmándose desde la década de los 50, había amenazado profundizarse como revolución en la de los 60. La crisis del Estado reformista e intervencionista no puede ser disociada de la imposición del Estado anti-intervencionista y anti-reformista, a la que proceden las dictaduras de referencia.

Estas dictaduras buscan legitimarse como democracias en estado de excepción. Se instalan bajo la pretensión de hacerlo en defensa de la democracia, cuyo espíritu el reformismo en su profundización revolucionaria ha puesto en serio riesgo de sobrevivencia. Prometen reinstalar las instituciones democráticas, para cuando el espíritu de las mismas,

---

<sup>18</sup> Hinkelammert, Franz J., *El Estado de Seguridad Nacional su Democratización y la Democracia Liberal en América Latina*, en *id. Democracia y Totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, pág. 212.

<sup>19</sup> Hinkelammert, Franz J., *Ibid.* pág. 227.

<sup>20</sup> Hinkelammert, Franz J., *Ibid.* pág. 227.

del cual las dictaduras se consideran sus salvaguardas, se encuentre a salvo de demandas populares que puedan amenazar nuevamente ponerlo en cuestión. El sentido de las dictaduras es por tanto salvaguardar aquél espíritu, para lo cual es necesario debilitar el movimiento popular y bajar el perfil de sus demandas.

La democracia que prometen, y que luego de instalada transiciones mediante, se pretende la democracia sin más, intenta ser una democracia que haga lugar a las demandas populares, en el grado en que ellas no pongan en cuestión el espíritu de la democracia.

¿Responden las democracias posdictatoriales actuales a la señalada pretensión de sentido de las dictaduras de los 70 en el Cono Sur de América Latina?

# UTOPIA Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA: ENTRE EL CAPITALISMO UTÓPICO Y EL CAPITALISMO NIHILISTA\*

## Introducción.

El presente texto hace suya la argumentación de Franz J. Hinkelammert sobre la significación de la utopía en la articulación de un efectivo realismo político, a la que entiende válida y vigente en términos instituyentes en los escenarios actualmente instituidos, tanto a nivel de nuestros estados nacionales, como en lo regional y en lo mundial globalizado.

En la década de los ochenta del pasado siglo, esa argumentación ha operado, a nuestro juicio, como referencia fundante de uno de los libros más relevantes del autor en cuestión<sup>1</sup>, así como de un seminario llevado a cabo por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), dedicado a la teoría del Estado y de la política en América Latina<sup>2</sup>, en la perspectiva de "reflexionar una estrategia de democratización en América Latina"<sup>3</sup>. Se entiende correcto pretender que en el nuevo contexto de esta primera década del siglo XXI en curso, el simposio "Utopía y Política" en el marco de este 51º Congreso Internacional de Americanistas, realizado en el país cuyas circunstancias históricas motivaron muy particularmente aquellas reflexiones, responde resignificadamente a la misma perspectiva.

En efecto, si en la década de los ochenta, sobre el eje articulador de Estado y política, la *democratización* en los países del Cono Sur de América Latina suponía centralmente la transición desde los regímenes autoritarios configurados por las dictaduras de la región a la instalación de regímenes democráticos; en el presente, sin descuidar aquellos ejes de articulación, adquiere una particular presencia la sociedad, que como sociedad civil en proceso de ampliación, transforma aquél eje de relación, resignificando tanto al Estado como

\* Texto de la ponencia presentada en el Simposio "Utopía y política", realizado en el marco del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile, 14-18 de julio de 2003. Publicado en LOGOS N° 13, Revista de lingüística, filosofía y literatura, Universidad de La Serena, Facultad de Humanidades, Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, La Serena, Chile, 2003, 95-112.

<sup>1</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Introducción "El realismo en política como arte de lo posible", DEI, 2ª ed. 1990 (1ª ed. 1984), San José, Costa Rica, 13-29.

<sup>2</sup> En edición preparada por Norbert Lechner, dicho seminario bajo el título *¿Qué es el realismo en política?*, además del texto de Hinkelammert de referencia (págs. 17 a 28) que inicia el volumen luego de la *Introducción* (págs. 7 a 16) a cargo de Lechner, se incluyen, en su orden, otros de Angel Flisfisch, Norbert Lechner, Gabriel Cohn, Oscar Landí y Regis de Castro Andrade (*¿Qué es el realismo en política?* Catálogos editora, Buenos Aires, 1987. ).

<sup>3</sup> Norbert Lechner, *¿Qué es el realismo en política?*, *Introducción*, pág. 16.

a la política. Por ello, sin disminuir la significación del régimen político; adquiere centralidad la perspectiva de articulación y consolidación de un nuevo *ethos* democrático, motivado no intencionalmente al tiempo que jaqueado por un *ethos* autoritario, que seguramente las dictaduras han dejado instalado en las vigentes democracias posdictatoriales.

A los efectos en términos de normatividad de lo fáctico derivados de la herencia-presencia del *ethos* autoritario, se agregan con carácter de sobredeterminación los del *ethos* mercantil del capitalismo utópico, complementaria instalación de las mismas dictaduras iniciadas en la década de los setenta y los del *ethos* nihilista del capitalismo cínico que, más que a desplazar, tiende a complementar a su inmediato antecesor en el reforzamiento de los señalados efectos normativos. En el marco de estas condiciones vigentes, que también Hinkelammert ha analizado<sup>4</sup> y que pueden caracterizarse como fundamentalismos antiutópicos, la democratización de la política pasa por la extensión y profundización de un *ethos* democrático en los espacios locales, nacionales y regionales, que afirme en una posible relación crítico-constructiva con su *utopía democrática*, al *realismo político democrático* como arte de lo posible, democratizando los espacios señalados y aportando desde ellos a la democratización y consecuente transformación del orden mundial imperante.

Se trata entonces, de discernir y superar al *utopismo democrático*<sup>5</sup>, que por el angostamiento a la normatividad de lo fáctico, en la perspectiva totalizante del agresivo fundamentalismo secular neoconservador occidental que reduce la realidad a lo dado, intenta consolidar en sus expresiones extremas por la política de la muerte que es la muerte de la política, el sentido común legitimador de que lo real es lo racional.

### **La utopía como condición de realismo político y la recuperación de la política como arte de lo posible.**

El realismo político, como condición categorial y práctica de la política como arte de lo posible, supone considerar que sociedades perfectas, sea como sistemas de funcionamiento perfecto en la perspectiva de las utopías del orden, sea como pura espontaneidad de las relaciones entre los sujetos en la perspectiva de las utopías de la libertad, son técnica, política y humanamente imposibles. Ni hay sistemas o instituciones de funcionamiento perfecto a los que pueda encargarse la resolución de los problemas humanos, ni los seres humanos pueden afirmarse como sujetos sin la mediación de sistemas o instituciones.

Una orientación estratégica que en términos de una normatividad de lo utópico, incurra en la ilusión trascendental de pretender realizar la utopía, tanto en la perspectiva de la utopía del orden como en la de la utopía de la libertad, termina destruyendo sociedades posibles en nombre de sociedades perfectas.

---

<sup>4</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, esp. *El Estado de Seguridad Nacional y la Democracia Liberal en América Latina*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1990, págs. 211 a 228.

Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, esp. *El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo*, DEI, 2ª ed., San José, Costa Rica, 1998, págs. 227 a 245.

<sup>5</sup> Hinkelammert, caracteriza al *utopismo democrático*: como "...utopismo, que proyecta una democracia mítica de pura paz, pura tolerancia, puro pluralismo, que es un ideal eterno, un valor absoluto más allá de cualquier problema concreto. Aunque todo el mundo se muera de hambre, que lo haga democráticamente. Ese mito democrático se desvincula de toda historia concreta, y hasta de la propia discusión de las condiciones económico-sociales de la organización democrática del poder político. Parece ser un paraíso prometido de simple diálogo, donde las divergencias son de opinión y no de intereses. (...) En esa visión utopista, la reivindicación popular concreta y urgente es considerada todismo, falta de paciencia, envidia. Los movimientos populares parecen ser peligro para la democracia" (Franz J. Hinkelammert, *ibid.*,, pág. 226.

En la otra dirección, una racionalidad estratégica que en términos de la normatividad de lo fáctico, reduzca la realidad a lo dado, bloqueando cualquier alternativa a los eventuales efectos destructivos de la facticidad, termina destruyendo sociedades posibles en nombre de las sociedades actualmente existentes como las únicas posibles. Esta segunda dirección, descalifica a la primera como utopismo, al tiempo que se autoidentifica pretendiendo legitimarse, como realismo político. Realismo político se expresa aquí como antiutopismo en relación a las utopías que en términos de la normatividad de lo utópico, sea en la perspectiva de las utopías del orden, sea en la de las de la libertad; proponen alternativas que suponen rupturas con la normatividad de lo fáctico. Respecto de este antiutopismo, la perspectiva crítica reconoce a su vez dos variantes: la del *utopismo antiutópico* y la del *nihilismo antiutópico*.

El *utopismo antiutópico* construye como sentido común legitimador, la creencia en que el orden existente, liberada su lógica de funcionamiento de las distorsiones que puedan afectarla, se perfeccionará en el largo plazo, tendiendo a solucionar todos los problemas que el desarrollo de su propia lógica plantea. De acuerdo a esto, toda pretensión alternativa es utópica e irracional y debe ser rechazada en nombre de un orden que es real y racional, un orden que no niega la libertad sino que la hace posible resultando además del ejercicio de aquella; en definitiva un antiutopismo que bajo la pretensión de realismo configura un inconfeso utopismo, el de una utopía en curso, utopía que es a la vez, utopía del orden y utopía de la libertad.

El *nihilismo antiutópico* construye como sentido común legitimador la creencia de que el orden existente, no obstante no pueda solucionar en el largo plazo los problemas que su propia lógica plantea, sino que inevitablemente los mismos habrán de mantenerse o profundizarse en el futuro; es el único orden posible, un orden que es superior a cualquier pretensión alternativa y que asegura la libertad de muchos. Estos a su vez lo aseguran cuando en uso de su libertad optan por él, por lo cual su afirmación supone la legitimación de la contrapartida de la exclusión de crecientes mayorías; sea por la lógica mercantil en los términos de la guerra de los negocios, sea por la guerra como política de la muerte y muerte de la política, tanto en los escenarios nacionales, como regionales y mundiales.

El realismo en política como arte de lo posible, implica discernir críticamente desde cada presente, tanto las líneas orientadas en términos de la normatividad de lo utópico, como aquellas que están capturadas por los límites de la normatividad de lo fáctico. Esto supone la afirmación, profundización y ensanchamiento de márgenes de historicidad con su consecuente afirmación de *la realidad como contingencia* frente a la negación de la misma que tiene lugar cuando se la afirma como necesidad.

La pretensión de que lo real es racional, tiene que ser críticamente discernida y superada, tanto en su lectura antiutópica, sea del utopismo antiutópico como del nihilismo antiutópico, que reducen la realidad a lo fácticamente dado; como en su lectura utópica alternativa, para la que la irracionalidad de lo fácticamente dado enuncia su irrealidad y por lo tanto la necesidad, en términos de inevitabilidad, de un futuro absolutamente otro que supone una radical ruptura con la facticidad imperante, como condición de la vigencia efectiva de lo real racional. En cualquiera de estas direcciones, se distorsiona a la *política* como *arte de lo posible*, transformándola en la *técnica de lo necesario*; al darle el carácter de necesario en cuanto inevitable, sea a lo fácticamente dado como a lo utópicamente pensado o imaginado.

La recuperación de *la política como arte de lo posible* sigue suponiendo entonces una adecuada relación con la *utopía* en términos de idea reguladora o condición trascendental de un efectivo *realismo político*. La vigencia de esta adecuada relación con la utopía, es posible en la medida en que las utopías alternativas al orden dominante naturalizado sigan

teniendo presencia; pero su pretensión de sentido tal vez se desdibuja y con él el de *la política como arte de lo posible* y por lo tanto la perspectiva del *realismo político*, en un horizonte de creciente omnipresencia del *nihilismo antiutópico*.

### **El realismo político como afirmación de la realidad.**

El realismo político o la política como arte de lo posible, implica centralmente la afirmación de sociedades posibles. Sociedades posibles son aquellas que hacen a la vida humana posible, perspectiva de reproducción de la vida humana que supone la reproducción de la realidad como conjunto, del cual la humanidad y la naturaleza son sus subconjuntos. La articulación de la vida humana y la naturaleza en una racionalidad que sea actual y tendencialmente reproductiva, es criterio de racionalidad trascendental y transcultural, desde el cual es posible evaluar cualquier racionalidad técnica, productiva o estratégica.

La racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza es racionalidad trascendental, porque es condición de posibilidad de toda otra racionalidad pretendidamente tal; si esta condición es ignorada, antes o después se evidenciará la irracionalidad de la pretendida racionalidad al tornar la vida imposible. Porque es trascendental, es también transcultural: implica la perspectiva de superación de la tensión particularismo/universalismo a través de la promoción de un universalismo cuya condición es la afirmación de las particularidades no excluyentes.

Desde las sociedades existentes el realismo político exige desarrollos en términos de racionalidad estratégica, que supongan orientaciones hacia sociedades posibles.

En el Cono Sur de América Latina frente a la pregunta ¿son nuestras sociedades posibles?, distintos indicadores de carácter económico (desmantelamiento del aparato productivo, crisis del sistema financiero), político (crisis de lo político, de la política, de los partidos y de la representatividad), social (fragmentación, segmentación, exclusión, polarización), demográfico (emigración), cultural (ensimismamiento insolidario, estrechamiento y crisis de sentido del imaginario democrático), con diferente magnitud relativa y articulación especialmente en los países rioplatenses, parecerían aconsejar en principio una respuesta negativa; en ellas lo posible parece no coincidir con lo dado. Para ellas y desde ellas, puede tal vez señalarse que en su definición y tendencialidad dominante son sociedades imposibles. Una ritualidad política que se limite a reproducir esa tendencialidad, estará promoviendo lo imposible y aunque lo haga en nombre de lo posible y tal vez más fuertemente por hacerlo así, estará renunciando a lo posible. La constatación de la omnipresencia de esa ritualidad, no debe ser ocasión para profundizar el abandono de lo político y de la política, pues de esta manera estaremos igualmente renunciando a lo posible, por renuncia a ejercer el arte de lo posible.

Desde Porto Alegre, también el Cono Sur de América Latina, los recientes y multitudinarios foros sociales mundiales han afirmado la tesis "*porque otro mundo es posible*". La única manera de que esta afirmación no se reduzca a una opción con arreglo a valores, pasa por ponerla en relación con la tesis: *porque este mundo es imposible*. En efecto, si a las consideraciones sobre nuestra región sumamos en el espacio global, simplemente la potenciación exponencial de los fundamentalismos y los terrorismos, surge que la opción por otro mundo es la alternativa a la tendencialidad en términos de imposibilidad hoy instalada. Como el mundo presente es imposible no se debe seguir con él y por lo tanto con la ritualidad política que colabora en su reproducción. En tanto que otro mundo sea posible, se debe hacer lo posible para hacerlo efectivamente posible; en esta perspectiva la política recupera su papel en términos de racionalidad con arreglo a fines, como arte de lo posible.



La construcción de un mundo posible se despliega entonces entre dos mundos imposibles: el mundo actualmente dado, fácticamente imposible por su tendencialidad destructiva creciente y el mundo ideal, utópicamente imposible. Reproducir al primero es destruir lo posible por la afirmación de lo tendencialmente imposible; querer realizar el segundo es destruir lo posible, pero ahora por la pretensión de realizar lo humanamente imposible. Distanciamiento crítico respecto de lo dado por la relación con la utopía, pero también cautela crítica en nuestra relación con la utopía: en la tensión entre lo *tópico* y lo *utópico* se construye lo posible, reproduciéndose con realismo la realidad.

### **El realismo político entre los antiutopismos del capitalismo utópico y el capitalismo nihilista.**

En el curso del siglo XIX la mundialización del capitalismo salvaje que se autoidentificó como proceso civilizatorio, generó la reacción desde los afectados en la satisfacción de sus necesidades las primeras formas de resistencia y lucha que apuntaron a superar revolucionariamente el capitalismo. En el curso del siglo XX frente a los avances del utopismo revolucionario consistente en la pretensión de realizar históricamente el comunismo como un mundo otro respecto del mundo capitalista, a través de la mediación del socialismo, éste reaccionó antiutópicamente. Lo hizo inicialmente como capitalismo de reformas, que instalaba visiblemente una perspectiva universalizante en la participación del producto producido, a través de crecientes beneficios a los asalariados que de esa manera encontraban en una creciente implicación negociada en la lógica del sistema una perspectiva empíricamente tangible de la satisfacción de sus necesidades, frente al horizonte de incertidumbre que significaba el salto revolucionario en dirección a la plenitud utópica que no pasaba de ser más que una promesa y una esperanza.

Mientras la racionalidad política revolucionaria había apostado a transformaciones que entendía necesarias en cuanto inevitables en atención a las crisis del capitalismo que anunciaban una crisis final; la racionalidad política reformista apostó en cambio a la imposibilidad de la pretendida alternativa revolucionaria, para enfrentar la cual, tornándola efectivamente imposible a escala mundial, promovió la conformación de un capitalismo con rostro humano como única alternativa posible, no solamente para el capitalismo sino para la sobrevivencia de la humanidad.

La crisis de colapso del socialismo real a fines de la década de los ochenta del pasado siglo, marca a escala mundial el fin de la *guerra fría*, que para el Cono Sur de América Latina había sido desde la década de los sesenta la *guerra caliente* de confrontación entre el capitalismo y el fantasma del comunismo. La nueva situación hace posible que el capitalismo pueda prescindir de su rostro humano.

El utopismo revolucionario, postulando por la ruptura con el capitalismo y por la mediación del socialismo una aproximación progresiva a una sociedad sin clases y por lo tanto sin explotación ni dominación, a una sociedad de productores libres en la que el bien común habría de realizarse por las transparentes relaciones entre los mismos sin mediaciones institucionales después de haberse implementado por el Estado en la fase histórica de la dictadura del proletariado; había desembocado finalmente en una dictadura burocrática sobre el proletariado en el desarrollo de un fuerte totalitarismo de Estado. En nombre de una utopía se había instalado una antiutopía: en nombre de la disolución del Estado en cuanto expresión institucional de la dominación de una clase social sobre las otras, se había asistido precisamente a la creciente totalización del mismo en su condición de Estado totalitario.

Al poder prescindir de su rostro humano, el antiutopismo del capitalismo abandona la

perspectiva del capitalismo de reformas. Adopta una nueva modalidad antiutópica que es la del capitalismo utópico. Frente al fracaso de la revolución socialista, de la economía centralmente planificada por parte del Estado totalitario, postula ahora la profundización del capitalismo, consistente en la afirmación de la competencia individual en el mercado como una racionalidad que en la perspectiva de su perfeccionamiento y universalización, además de hacer lugar a la realización del interés individual de cada uno de los competidores, hace convergentemente lugar a la realización del bien común. La mejor manera de realizar el bien común es buscando el provecho individual con el grado mayor de racionalidad competitiva que cada uno de los libres competidores en el mercado sea capaz de desplegar. El mercado es como un nuevo dios secular que asegura con su omnisciencia, omnipotencia y suma bondad la realización del bien común: “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, es decir “el libre competidor obra bien y deja el resultado en manos del mercado”. El utopismo antiutópico del capitalismo utópico asegura entonces a través de Dios-mercado, los mejores resultados tanto en términos de interés individual como de bien común. La racionalidad política queda acotada a la racionalidad mercantil en los términos de sus valores de fundamentación última, la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, por lo que el arte de lo posible se transforma en el arte de hacer posible lo supuestamente necesario para que ni los intereses individuales ni el bien común se vean afectados. Este utopismo antiutópico del capitalismo utópico, no solamente deslegitima al Estado totalitario y su economía centralmente planificada, sino que también lo hace con el Estado intervencionista y de reformas que había tenido presencia en occidente, con expresiones singulares en el Cono Sur de América Latina.

En nuestra región, la instalación de este utopismo antiutópico del capitalismo utópico que supone la afirmación del mercado frente al Estado, de la economía frente a la política y de los técnicos frente a los políticos; procede a través del terrorismo de Estado de las “dictaduras de Seguridad Nacional”<sup>6</sup> que se apropiaron del lugar de la soberanía en la década de los sesenta y setenta del pasado siglo, protagonizando la ya señalada *guerra caliente* que fue la contrapartida regional de la *guerra fría* que dominaba el escenario mundial. Mirado así, el Cono Sur de América Latina constituye un espacio experimental para la sustitución del capitalismo de reformas por un capitalismo centrado en el mercado, sin otra intervención por parte del Estado que la necesaria para la plena vigencia de la racionalidad mercantil. El Estado intervencionista, reformista o populista es sustituido entonces por un Estado terrorista: el disciplinamiento desde el terrorismo de Estado se constituye así en el camino para promover el disciplinamiento individual y colectivo en términos de la racionalidad del mercado. En los procesos de transición democrática en la región, que es discutible que se hayan completado en algunos casos en los mínimos democráticos del régimen político, los Estados terroristas han cedido el lugar a otros que inspirados en la tesis del estado mínimo vuelven a sus fundamentos liberales clásicos en su condición de jueces y gendarmes cuya finalidad, ahora en el marco de las garantías constitucionales, es promover la reproducción de *democracias de seguridad mercantil*.

En el contexto de estas *democracias de seguridad mercantil* en las que el lugar de la soberanía se ha desplazado muy probablemente al mercado, por lo que de la “Seguridad Nacional” se ha pasado probablemente a la *Seguridad Transnacional*, es relativamente

---

<sup>6</sup> “Estas dictaduras de Seguridad Nacional transformaron profundamente las relaciones entre las FFAA y el Estado en toda América Latina. Se trata de un período en que los derechos humanos son violados sistemáticamente, y en el cual las FFAA asumen como institución un proyecto económico-social de transformación hacia un capitalismo extremo anti-intervencionista, anti-reformista y anti-popular” (Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed, San José., Costa Rica, 1990, pág. 211.

sencillo, desde el punto de vista teórico-crítico no obstante las dificultades de implementación práctica de eventuales alternativas, discernir críticamente al utopismo antiutópico del capitalismo utópico y en relación a él recuperar con realismo político la política como arte de lo posible. En efecto, los indicadores económicos, sociales, políticos, culturales ya señalados con distinta presencia en los países de la región<sup>7</sup>, muestran que no obstante la pretensión del capitalismo utópico, *vicios privados no son virtudes públicas*, por lo que la referencia al *bien común* en la que el mismo pretende legitimarse, no puede ni empírica ni tendencialmente reivindicarla. Por lo tanto es posible señalar de un modo empíricamente fundado que este utopismo antiutópico es fuertemente destructivo en términos de la racionalidad reproductiva que es la condición de toda racionalidad y que, por lo tanto, configura una facticidad y una tendencialidad imposible. Corresponde a la política en su condición de arte de lo posible, la responsabilidad de superar su ritualidad funcional a la reproducción y profundización de esta imposibilidad en la perspectiva de la construcción de mundos posibles para realizar los cuales probablemente deba elevar la mirada a nuevos horizontes utópicos sin alentar la tentación de pretender realizarlos empíricamente.

¿Cómo reacciona el capitalismo frente a estas perspectivas críticas emergentes que apuntan a deslegitimarlo? Desde su condición antiutópica de capitalismo utópico puesta en cuestión, en lugar de recuperar resignificadamente la perspectiva del capitalismo de reformas, se radicaliza ahora por la recuperación resignificada de la perspectiva más enfáticamente antiutópica del *capitalismo nihilista* o *capitalismo cínico*.

Franz Hinkelammert, sintetiza las que identifica como tres etapas del desarrollo del pensamiento sobre el sistema de la modernidad que se entrelazan en el presente (el utópico, el crítico y el nihilista), así como la singularidad del desafío que plantea este último, actualmente dominante, para la crítica y, por lo tanto, a mi juicio, para la recuperación de la política como arte de lo posible:

“1) El sistema utópico sostiene la tendencia automática del sistema hacia la realización del interés general (equilibrio). Se trata del capitalismo utópico y del socialismo histórico visto como socialismo utópico.

2) Los juicios de hecho de la teoría crítica que refutan la tesis de la tendencia automática del sistema a la realización del interés general. Estos juicios empujan a la transformación del sistema, en el grado en el cual la realización de un interés general siga siendo la referencia básica del juicio sobre el sistema.

3) El sistema nihilista. Se efectúa una transvalorización de los valores en relación a la teoría crítica, junto con una renuncia al contenido utópico (de interés general) del sistema utópico y de sus transformaciones. Aparece la mística de la aceleración por la aceleración misma, y con ella la mística de la lucha y de la muerte.

Paradigmáticamente se pueden agrupar estas tres etapas alrededor de los nombres de Adam Smith (para el sistema utópico), Marx (para la posición crítica) y Nietzsche (para el sistema cínico). Iluminación, crítica de la iluminación a partir de la propia iluminación y anti-iluminación, son los pensamientos de estas etapas. Sin embargo las etapas no aparecen de modo necesario en secuencia histórica excluyente, sino que se penetran. Pero no puede haber duda de que el sistema cínico hoy se ha vuelto dominante, como lo fuera el fascismo de los años treinta y cuarenta.

El problema actual es ¿cómo criticar el sistema cínico, si la crítica de la ideología dejó de ser operante?”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. Supra. Pág. 5.

<sup>8</sup> Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, 2ª ed., San José Costa Rica, 1998, págs. 236 a 237.

El *capitalismo nihilista* o *cínico* hace suya los señalamientos de la *teoría crítica* al *capitalismo utópico*, pero no para reactualizar el capitalismo de reformas ni para profundizar las reformas en la articulación de una perspectiva revolucionaria que sea capaz de acotar los efectos destructivos del capitalismo, sino para transformarlo en esta identidad cuyo antecedente teórico está en Nietzsche, mientras que el antecedente histórico se encuentra en el fascismo de las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX. Mientras la crítica en la línea de Marx oponía el interés general o bien común a los efectos destructivos del fetichismo de la mercancía, la crítica *nihilista* y *cínica* opone la *racionalidad mercantil* como racionalidad dada y única posible no obstante sus elocuentes efectos destructivos, frente al fetichismo del interés general o del bien común: “La mercancía no es un ídolo, sino que es el Dios verdadero de nuestro tiempo”. El ídolo es el interés general, en nombre del cual Marx denunció el fetichismo de la mercancía como una idolatría”<sup>9</sup>. Con esta inversión del análisis, señala Hinkelammert “prácticamente toda la crítica del capitalismo es transformada en afirmación del capitalismo cínico. Este acepta los juicios de hecho subyacentes a esta crítica, y los transforma en afirmación del capitalismo por la simple tesis de que no hay alternativa. Como no hay alternativa, estos juicios de hecho se transforman en deber. ¿El mercado es un fetichismo? Se contesta: sí, lo es, ¿y qué? Si lo es, también tiene que serlo, porque no hay alternativa. Eso se hace con los otros juicios de hecho subyacentes a la crítica clásica del capitalismo. ¿El capitalismo es un sistema de explotación? ¿Y qué? ¿El capitalismo destruye al ser humano y a la naturaleza? ¿Y qué? ¿Por qué no, si el mundo es así y no hay alternativa?

Se trata de un procedimiento que no es nuevo de por sí, si bien por primera vez se convierte en un procedimiento constituyente de la sociedad y de su legitimación”<sup>10</sup>.

El sistema cínico o nihilista hoy dominante, comparativamente con el sistema utópico hoy declinante, no inhabilita la perspectiva crítica, sino que cambia el sentido de la misma: en lugar de enfrentarse con un universalismo aparente que promueve la extensión y profundización de un anti-universalismo de fondo, debe enfrentar ahora un anti-universalismo confeso y militante que ha decidido presentarse como lo que es, con la pretensión de que vale, por ser lo único posible. En la confrontación con el capitalismo utópico, la perspectiva crítica debía tornar visible que los vicios privados no se transformaban en virtudes públicas y que por lo tanto la orientación en la dirección de una lógica mercantil totalizada, suponía la negación de lo posible. En la confrontación con el capitalismo cínico, ese discernimiento crítico ya está adquirido, aunque metabolizado por la propia lógica de la totalización mercantil en la pretensión de que no obstante los vicios privados no se transforman en virtudes públicas y que por lo tanto la lógica del interés privado al universalizarse niega la universalidad, esta lógica es de todas maneras la única posible.

La crítica hoy no tiene más que mostrar que la lógica que asume cínicamente su antiuniversalismo, no es como pretende serlo, la única posible. El escollo mayor para la política como arte de lo posible consiste hoy en superar el estrechísimo margen para la historicidad configurado por “la mística de la lucha y de la guerra” que quiere ser la política por otros medios, alentando la política de la muerte que conduce a la muerte de la política, que viene a profundizar los efectos de la ritualización de la política como administración de lo dado, afín a la línea del capitalismo utópico.

Ni guerra ni técnica, la recuperación de la política como arte de lo posible, es la

---

<sup>9</sup> Franz J. Hinkelammert, *ibid.*, pág. 235.

<sup>10</sup> Franz J. Hinkelammert, *ibid.* págs. 235 a 236.

perspectiva que en términos de racionalidad estratégica puede hoy alentar sociedades posibles desde sociedades sospechosamente imposibles.

### **Sujeto, utopía democrática y realismo político en el contexto fundamentalista antiutópico.**

¿Cuál es el sujeto o el actor capaz de proceder a esta necesaria recuperación de la política como arte de lo posible en el actual contexto de las *democracias de seguridad mercantil*?

Estando el Estado bajo sospecha por su claudicante transformación en beneficio de la imposición de la matriz del mercado y por lo tanto de una presumible transnacionalización de la soberanía; observándose un escenario político cuyos representantes oscilan mayoritariamente entre la corrupción y la reproducción de lo dado en la cual afirman su autoreproducción, también la sociedad política se ha puesto fuertemente bajo sospecha. Ya en el contexto de las dictaduras de Seguridad Nacional, la sociedad civil no como sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), sino como tejido de redes solidarias en la lucha por los derechos humanos de la vida inmediata concreta, redes que se fueron generando como reacción y resistencia al terrorismo del *Leviatán* autoritario, se presenta en su proceso de articulación y ampliación, como el lugar desde el cual sobre esa referencia de los derechos humanos de la vida inmediata concreta, puede provenir al interior de las sociedades nacionales el impulso redemocratizador y repolitizador, tanto de las sociedades nacionales como regionales, con capacidad de contribuir en el mismo sentido a la sociedad mundial. En las actuales *democracias de seguridad mercantil* el referente articulador de la sociedad civil, ahora frente al Estado juez y gendarme y frente a los poderes transnacionales entre los que discurre la amenaza de la transnacionalización de la soberanía, sigue siendo la defensa de los derechos humanos de la vida inmediata concreta. Ahora la defensa de los derechos humanos como eje articulador de una sociedad civil con pretensión y proyección alternativa, supone su confrontación con el totalitarismo del mercado y su actual reforzamiento fundamentalista desde expresiones visibles de los grandes poderes mundiales, que con el anuncio y la puesta en obra de la primera guerra del siglo XXI, han implantado el horizonte de la señalada "mística de la lucha y la guerra", que como ya ha sido expresado, en tanto política de la muerte significa la muerte de la política.

La sociedad civil, que sobre la referencia fundante de la defensa de los derechos humanos de la vida inmediata concreta, se ha venido articulando en el tejido de redes locales, nacionales, regionales y mundiales, aparece entonces como el lugar de las alternativas frente a los fundamentalismos antiutópicos de la totalización del mercado y de la guerra infinita. La sociedad civil se articula inicialmente como espacio de resistencias y luchas frente a la articulación solidaria de ejes de imposición de los nuevos poderes imperiales que operan en todos los espacios, desde el privado (poderes mediáticos) hasta el global (poderes financiero y militar). La sociedad civil constituye entonces el único espacio visible, en cuanto lugar de articulaciones actuales y posibles de movimientos sociales emergentes, con vocación y capacidad de generar contrapoderes, en términos de una lógica en la cual obtener y conservar el poder no tenga el sentido de consolidar el orden vigente como el único posible, sino en la que la construcción de poder, tanto en el proceso como en la orientación última, signifique *política* como *construcción de comunidad* y por lo tanto de construcción de alternativas al orden asimétrico, fragmentario, polarizante y excluyente que hoy intenta consolidarse por la razón de la fuerza.

La orientación última que da sentido no solo a las demandas específicas de los movimientos sociales, sino a su articulación como sociedad civil en los distintos espacios, supone la referencia a una nueva utopía emergente desde las últimas décadas del siglo XX y

que se profundiza y extiende en lo que va corriendo del siglo XXI es la *utopía democrática*, en el entendido que a diferencia de lo que identifica al orden imperial vigente, un *orden democrático es aquél en el cual todos puedan vivir en el sentido de que aunque no se pueda asegurar que no se atente contra la vida de nadie, el crimen no estará legitimado*<sup>11</sup>. Esta *utopía democrática* del *orden democrático* marca el camino hacia un orden posible además de “deseado”, al tiempo que permite identificar el carácter marcadamente antidemocrático del orden imperante así como del pretendido sentido común legitimador que intenta imponer para legitimarse en su condición ya críticamente señalada de *utopismo democrático* (ver nota 4). El orden imperante intenta legitimar el crimen que comete sobre personas y grupos identificados como “criminales ideológicos” o sobre poblaciones enteras sobre las que cae el anatema fundamentalista de *fundamentalismo* y de la vinculación con el terrorismo, que en términos de terrorismo de Estado o de guerra infinita ha venido a imponer y apuntalar el crimen que se comete sobre al menos un tercio de la población del planeta en el presente y tendencialmente sobre el conjunto de la humanidad en el futuro a través de la totalización de la racionalidad del mercado.

Frente a este orden profundamente antidemocrático en cuanto orden de guerra, desmontadas críticamente y acotadas con discernimiento las pretensiones legitimatorias de la *violencia legítima* al interior de cada Estado y de la *guerra justa* en las relaciones entre los estados, la *utopía democrática* que hoy comienza a resistir y confrontar a los antiutopismos de la totalización del mercado y la guerra infinita a los que es solidario el *utopismo democrático*, es al mismo tiempo la *utopía de la paz*. Como alternativa al antiutopismo posmoderno, explícitamente anti-universalista y anti-ilustrado de la *guerra infinita* que subsume al de la *totalización del mercado* en el que estas señas de identidad son ambiguas y por ello menos claras; la *utopía de la paz* como la otra cara de la *utopía democrática* pueda tal vez entenderse como la orientación de sentido en términos resignificados desde la *sociedad civil en proceso de construcción en los diversos espacios*, de la utopía ilustrada de la *paz perpetua*<sup>12</sup>.

La utopía del *orden democrático* como un *orden pacífico para la paz*, utopía emergente desde los movimientos sociales que con sentido emancipatorio se articulan como sociedad civil, no parece ser una mera *utopía del orden* que se oriente en sentido opuesto a las *utopías de la libertad* que razonablemente vertebran a dichos movimientos. La utopía del *orden democrático* parece ser para los diversos espacios, la referencia en relación a la cual las *utopías de la libertad* encuentran sentido al evitar la ilusión trascendental de realizar empíricamente la plenitud de la libertad sin instituciones. Las *utopías de la libertad* que se articulan dialógica y conflictivamente en la construcción de la *utopía del orden democrático*, son para la construcción del orden posible, el referente que permite acotar críticamente la ilusión trascendental de pretender realizar un orden perfecto, la que terminaría sacrificando la libertad posible y por lo tanto la legitimidad del orden.

La *utopía democrática* como *utopía de paz*, hoy emergente desde movimientos sociales que se articulan como sociedad civil alternativa en distintos espacios, parece identificar la paz en los términos de la que Norberto Bobbio caracteriza como *definición teológico-filosófica*, que expresa “sólo la paz con justicia merece llamarse propiamente paz”<sup>13</sup>. Desde ella es posible discernir críticamente las limitaciones de la *definición técnico-jurídica*, que

<sup>11</sup> Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua* (1796).

<sup>13</sup> Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, pág. 166.

reduce la *paz* a la fórmula negativa de la “no guerra” y a la fórmula positiva de “el fin, o la conclusión, o la solución, jurídicamente regulada de una guerra”<sup>14</sup>. La fórmula *teológico-filosófica* es la fórmula *utópica*, la fórmula *técnico-jurídica* es *tópica* y puede derivar en una lógica *antiutópica*. Para acotar o evitar esta derivación, la fórmula *teológico-filosófica* debe ser el referente trascendental de la fórmula *técnico-jurídica*.

La *utopía democrática* alternativa es *utopía de paz con justicia: democracia, paz y justicia* son las ideas reguladoras en un emergente proceso de resistencias y luchas con pretensión transformadora, al tiempo que valores de fundamentación última y por lo tanto sentido común legitimador de un orden alternativo posible, frente al orden impuesto que, además de fuertemente ilegítimo se revela como imposible.

*Democracia, paz y justicia* son los referentes trascendentales de repolitización de la política desde la sociedad en América Latina, ello no implica renunciar a la sociedad política, al Estado, a los organismos internacionales o al derecho internacional.

Desde la autonomía ya construida en términos de articulación de la sociedad civil, se trata de promover la transformación de la sociedad política desde su presente de ritualización aparentemente funcional a las exigencias de una soberanía tendencialmente transnacionalizada, hacia su legitimación funcional en las funciones de representación de las demandas del legítimo soberano, procurar transformar al Estado que se ha articulado como juez y gendarme de *democracias de seguridad mercantil* en la perspectiva de *democracias de justicia social*, de promover el fortalecimiento de las instituciones internacionales en dirección a la construcción y consolidación de un *nuevo orden mundial democrático, pacífico y justo* que frente al orden imperial instalado tendencialmente imposible, se presenta como el único orden posible.

Recuperar en todos los espacios la política como arte de lo posible, repolitizando la política a través de su democratización y redemocratizando la democracia mediante su politización, condición de efectivo realismo; es la alternativa que porque podemos debemos recorrer, en una adecuada relación con esta nueva *utopía democrática*.

---

<sup>14</sup> Norberto Bobbio, *ibid.*, pág. 164.

# 18. SUBJETIVIDAD Y DEMOCRACIA DESPUÉS DE LAS TRANSICIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA\*

## Introducción.

Elaborar la relación “democracia, subjetividad y filosofía” en el contexto de una reflexión sobre “Filosofía y justicia social en Iberoamérica”, supone emplazar la cuestión de la “democracia” y de la dimensión subjetiva que en buena medida hace parte de ella, en un espacio histórico-cultural con presuntos rasgos de identidad, el de “Iberoamérica” y en relación a un criterio desde el que la condición democrática, tanto de la subjetividad como de la objetividad del sistema que la constituye y que por ella es constituido, puede ser estimada: la “justicia social”.

Corresponde a Iberoamérica el papel histórico de haber iniciado, a partir de la “revolución de los claveles” de 1974 en Portugal, la llamada “tercera ola” de democratizaciones, que pasando por el sur de Europa y luego por América Latina y algunos países del Asia en la década de 1980, llegó a producir cambios políticos en el este de Europa a fines de la misma y en la Unión Soviética a inicios de la década de 1990. La tesis de la “tercera ola” (Huntington, 1991) atendiendo a sus connotaciones, sugiere un proceso sistémico que desborda las fronteras de los estados, con una fuerza capaz de transformar regímenes políticos al interior de los mismos, en una misma dirección. Esta ola de democratizaciones a su vez parece quebrar con una anterior ola de dictatorializaciones, por lo que las democratizaciones y las democracias serán inevitablemente posdictatoriales o posautoritarias. América Latina en particular, presenta una sucesión de olas de democratización y de dictatorialización, de la que muy pocos países han escapado (Hinkelammert, 1991). La naturaleza o condición de esas dictaduras o autoritarismos se proyectará entonces en la naturaleza o condición de las democracias que vienen después de aquellas y por lo tanto en particular, en la dimensión subjetiva de las “nuevas democracias” (Weffort, 1993) posdictatoriales actuales. La elucidación de las dictaduras (O’Donnell, 1997 y Hinkelammert, 1990) que, golpes de estado mediante, especialmente en el Cono Sur de América Latina (Brasil, 1964; Uruguay y Chile, 1973 y Argentina, 1976) instalaron en su máximo nivel de visibilidad la ola de autoritarismo que antecedió a la “tercera ola” democratizadora en la región; está en la base

---

\* Texto de la ponencia presentada en la mesa “Democracia, subjetividad y filosofía” en el marco del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, auspiciado por la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política (AIFyP) y el Colegio de Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa; Culiacán, Sinaloa, México, del 17 al 21 de mayo de 2004.



de las respuestas a la pregunta por la identidad democrática de las “nuevas democracias” y de las subjetividades que las han venido articulando y que desde ellas se articulan, así como del no- lugar de la “justicia social” en las mismas, desde que la “justicia” como criterio sustantivo de democracia ha sido desplazado por el de “costo / beneficio” (Boron, 2000) que se ha totalizado en el marco del capitalismo globalizado en la dirección del “globalismo” (Beck, 1998).

Desde el contexto de referencia, se apunta a señalar tres lógicas que han matrizado, eventualmente más allá de la intención de los sujetos que las han sustentado, la subjetividad dominante en las “nuevas democracias”, que al autoidentificarse como sentido común democrático, apunta objetivamente a la legitimación de las mismas como democracias “sin apellidos” y “consolidadas”.

Se intenta luego poner en evidencia cómo esta subjetividad dominante, que puede ser identificada como subjetividad posmoderna (Lechner, 1990, y 2002), al sustituir al *ethos* político pre-dictatorial por el *ethos* consumista que se condensa en la ciudadanía *credit-card* (Moulian, 1997), se proyecta sobre el sentido, las tensiones y los límites de la pretendida consolidación democrática. Se reflexiona también sobre la idea de “democracia consolidada” y su proyección en el congelamiento de “la democracia” o “democracia sin apellidos” (Hinkelammert, 1990) que expulsa al “pueblo” del lugar de la soberanía al que fragmenta en la “gente”, sustituyendo la “justicia social” por la “gobernabilidad”, en la articulación constructiva de intereses supranacionales (transnacionales e internacionales) hegemónicos, con los de acotados grupos de interés también hegemónicos dentro de las fronteras de los estados nacionales; descalificando la idea de democracia como tipo de sociedad, desde su identificación politicista como “régimen de gobierno” (Lesgart, 2003).

Se procede después a destacar el “grito” (Hinkelammert, 1998; Holloway, 2002) como emergencia empírica del *sujeto*, decodificadora de la consolidación y profundización de un sistema de exclusión al amparo de la “democracia sin apellidos”. Esa emergencia da lugar a la resignificación de la categoría de *sujeto*, entendida como referente trascendental regulador en términos de una *trascendencia inmanente a la vida real* (Hinkelammert, 1995, 1998), que acompaña a la articulación teórico-práctica de una *subjetividad* alternativa a la dominante en el proceso de articulación nunca definitivo de plurales *subjetividades*.

La perspectiva de análisis que se reivindica en la convocatoria para el debate, es la de la “filosofía”. Esa es la perspectiva del presente análisis, en el registro de la que identificamos como “filosofía latinoamericana” que se justificará, en cuanto que ella *recomienza* (Roig, 1981) desde la escucha del señalado “grito” que de suyo es desocultante, para elaborarlo como discurso (Roig, 1981 y 2002) tanto en su dirección crítica de desocultamiento, como en su dirección constitutiva de una *subjetividad* alternativa sobre el énfasis terminológico y categorial de la *subjetividad* (Roig, 1981), promoviendo un “rearme categorial” (Roig, 2003) y fundamentando de esta manera una orientación plausible de democratización sustantiva de la democracia por la recuperación de la centralidad del criterio de la “justicia”, resignificado por su esencial asociación con el de la “dignidad”. Democratizando la política y repolitizando la democracia por la “utopización de la democracia” y la “democratización de la utopía” (Aínsa, 2004), superando crítica y constructivamente los límites instituidos de la política, inducidos por las matrices del autoritarismo, el globalismo y el politicismo, al hacer de la política “la continuación de la filosofía por otros medios” (Cerutti-Guldberg, 2000), resignificandó a la razón estratégica y táctica en tanto expresiones de la racionalidad de medios, por su relación con la razón práctica en tanto racionalidad de fines, sin por ello dejar de iluminar la racionalidad de fines a la luz de la racionalidad de medios (Hinkelammert, 1984), la *filosofía latinoamericana* queda justificada como perspectiva analítico-crítico-normativa.

## La construcción de la subjetividad y la democracia en los nuevos autoritarismos.

Los golpes de estado que con el antecedente de Brasil en la década de 1960, tienen su centro en la de 1970 con sus expresiones en Uruguay, Chile y Argentina; no obstante muy visibles diferencias entre los mismos que han sido cuidadosamente estudiadas y señaladas, representan una ola de dictatorialización que coloca en el escenario un sentido hasta entonces inédito de las imposiciones autoritarias. Frente al sentido restaurador de los golpes de estado y las dictaduras tradicionales en América Latina, los autoritarismos del Cono Sur especialmente en los '70, constituyen la manifestación más visible de la percepción que sectores sociales significativos tienen frente a "la amenaza del comunismo", "el caos" y "la subversión", que parecen comprometer los valores de fundamentación última del sistema de convivencia instituido que ampara sus intereses, al presuntamente poner "en juego la supervivencia de la condición capitalista de la sociedad y sus afiliaciones internacionales" (O'Donnell, 1997, 98-99).

Las "Dictaduras de Seguridad Nacional" (Hinkelammert, 1990) se instalaron para poner límite al proceso de expansión y profundización de las demandas populares a que las democracias predictoriales habían dado un marco de posibilidad. Esa expansión tendía a poner en cuestión los valores de fundamentación última del sentido común legitimador de aquellas democracias, radicado en la condición capitalista de las respectivas sociedades y por lo tanto de su inserción y lógicas de relacionamiento en el sistema capitalista mundial. Estas dictaduras buscaron legitimarse como "democracias en estado de excepción", cuyo sentido era promover a futuro una democracia protegida de las demandas populares por justicia sustantiva. Para ello había que desplazar al pueblo del lugar de la soberanía. La idea de un gobierno *de* las fuerzas armadas, que fue el nuevo sentido introducido en la Argentina por el golpe de 1976, puede retrotraerse con matices a sus antecedentes de 1973 en Uruguay<sup>1</sup> y Chile; a diferencia de las dictaduras militares tradicionales, en estas los militares "se arrojan el lugar de la soberanía" (Hinkelammert, 1990) y por lo tanto no se consideran un poder de facto, sino un poder legítimo y fuente de legitimidad de todo poder, por lo que su aparente violación de las instituciones democráticas no era más que la cara visible de la irrenunciable y fundamental defensa de su espíritu. Convocadas por el "utopismo democrático"<sup>2</sup> de los grupos dominantes de las respectivas sociedades para salvar a las respectivas democracias del pueblo y sus reivindicaciones, es decir para salvaguardar la condición capitalista de las respectivas sociedades que las demandas populares amenazaban, las "Dictaduras de Seguridad Nacional", resultaron ser "la verdad del utopismo democrático" (Hinkelammert, 1990), para el que la salida del estado de excepción quedó condicionada a la desarticulación del pueblo y de su poder en la implementación de sus demandas en términos de justicia sustantiva, desde que se percibió que las políticas reformistas en extensión y profundidad llegaron a amenazar con la transformación revolucionaria de la sociedad, desde sus fundamentos.

---

<sup>1</sup> En el caso de Uruguay, en la autopercepción de las propias FFAA y en la realidad de los hechos, las expresiones "gobierno cívico-militar", "régimen cívico-militar" o "proceso cívico-militar", que fueron promovidas por el poder de facto para describir su propio estatuto, no obstante los matices semánticos de las mismas y las divergencias conceptuales que pueden implicar, el común denominador es que el gobierno es *de* los militares, pero también *de* los civiles co-responsables con aquellos del ejercicio del poder en el estado de excepción y de su orientación de sentido.

<sup>2</sup> Hinkelammert describe de la siguiente manera el *utopismo democrático*: "Un utopismo, que proyecta una democracia de pura paz, pura tolerancia, puro pluralismo, que es un ideal eterno, un valor absoluto más allá de cualquier problema concreto. Aunque todo el mundo se muera de hambre, que lo haga democráticamente. (...) Los movimientos populares parecen ser peligro para *la* democracia" (Hinkelammert, 1990, 226).

La desarticulación del pueblo como sujeto y de su *ethos* político pre-dictatorial, en el marco de esta contrarrevolución revolucionaria con el protagonismo visible de las FFAA, está en el centro de un proyecto que para las respectivas sociedades intentó ser fundacional o refundacional, para lo cual, con éxito diverso, promovió mecanismos que al tiempo que apuntaron a destruir ciertas formas de la subjetividad intentaron construir las de relevo para “nuevas democracias” en la línea del “utopismo democrático”, que en lugar de tener como centro la satisfacción de las demandas populares, tuvieron como tal la defensa de la condición capitalista de las sociedades y del correspondiente espíritu de la democracia vertebrado sobre el sentido común legitimador de sus valores de fundamentación última; defensa encubierta bajo la pretensión de que las diferencias en la democracia son de opiniones y no de intereses.

La deconstrucción / reconstrucción de la subjetividad en las sociedades del Cono Sur de América Latina por parte del poder autoritario que alcanza los extremos del terrorismo de Estado, ilustra de un modo específico las causas de la generación del *Leviatán* magistralmente analizadas por Thomas Hobbes: en el fondo se trata de una apropiación de los miedos a través de la cual “un poder visible” que nos mantiene “atemorizados” “con la amenaza del castigo” (Hobbes, 1651) promete dar seguridad frente a otros miedos inspirados por la amenaza del fantasma que por entonces recorre América Latina, el que opera a través de los otros. Este nuevo *Leviatán* es producto del implícito pacto de aquellos que por sentir miedo frente a la amenaza del fantasma del comunismo y de esos otros a través de los cuales opera como sus agentes demonizados, promueven este poder absoluto y arbitrario que los libera de aquellos miedos por el sometimiento de aquellos otros, e inevitablemente de todos, a las amenazas del terror. En este proceso, el miedo al fantasma del comunismo de unos, al responder por la convocatoria a un poder capaz de eliminar definitivamente a sus portadores, termina desencadenando un poder absoluto que es fuente de temor para todos, aún de quienes han estado conscientemente comprometidos en la generación del mismo. Tiende así a generalizarse una subjetividad que para evitar a futuro la arbitrariedad del poder absoluto en los extremos del terrorismo de estado, declina de anteriores orientaciones de sentido, que en el pasado convertía a unos en endemoniados portadores del fantasma del comunismo y a otros en quienes respondían a su amenaza por el recurso al poder autoritario: este será el aporte de los nuevos autoritarismos a la construcción de subjetividad en el sentido del “utopismo democrático”.

Esta referencia al *miedo* como fundamento del *poder político* ha sido muy finamente analizada para el caso de los *nuevos autoritarismos* y las consiguientes *nuevas democracias* del Cono Sur de América Latina por Norbert Lechner (Lechner, 1990, 2002). Este análisis pone en relieve que los miedos por “la integridad física” y por “la seguridad económica” son los “miedos visibles” a través de los cuales se expresan otros “miedos invisibles”. La “cultura de miedo” a través de la internalización de un “trauma de terror” (Hinkelammert, 1990), es el camino autoritario para manipular los miedos ocultos que sin descuidar los miedos “a la muerte” y “a la miseria” se condensan tal vez en el “miedo a una vida sin sentido, despojada de raíces, desprovista de futuro” (Lechner, 1990), sedimentando así los resortes del poder autoritario y con ello los sentidos subjetivamente permitidos en la orientación de los comportamientos, que perdurarán “aunque desaparezca el régimen autoritario” (Lechner, 1990). En tanto que una sociedad sin miedos es, como bien señala Lechner una imposibilidad utópica, la democratización de las democracias una vez producida la ruptura con el régimen autoritario y la transición a la democracia, supone hacerse cargo de los miedos que en la dimensión subjetiva de los sectores económica, social, política y culturalmente integrados, que incluyen a los sectores hegemónicos, constituyen a las *nuevas democracias*; “el miedo al Otro”, “el miedo a la exclusión” y “el miedo al sinsentido”

(Lechner, 2002): Lechner desarrolla estos análisis bajo el título *Nuestros miedos*. A mi juicio, el *nosotros* supuesto en ese “nuestros”, parece no ser representativo de “nuestras” sociedades en su heterogeneidad, ni representar a *nuestros Otros* ni a *nuestros excluidos*, quienes en cuanto que son el *Otro excluido*, probablemente tendrán otros miedos, de los que también deberíamos hacernos cargo en una perspectiva democratizadora. Tal vez, más que de los miedos de los *Otros excluidos*, esta perspectiva debería de hacerse cargo de transformar las condiciones que producen la *otredad de la exclusión*, de manera tal que al transformarla en la *mismidad de la inclusión*, conjuntamente con la democratización de las democracias sobre el criterio de la *justicia sustantiva* articulado sobre el referente de la *dignidad*, transforme los señalados miedos de fuerte proyección antidemocrática de *nosotros*, los actualmente incluidos<sup>3</sup>.

### **La construcción de la subjetividad y la democracia en el globalismo.**

La década de los `70, al mismo tiempo que por la imposición de los nuevos autoritarismos y a nuestro juicio como sentido último de los mismos, está signada por el inicio de la transición de la “matriz estadocéntrica” a la “matriz mercadocéntrica” (Cavarozzi, 1991), que por la profundización de las condiciones de exclusión social sobredetermina la lógica de los miedos de la matriz autoritaria. En efecto, la totalización de la racionalidad mercantil en la perspectiva clásica de Adam Smith implica una transformación de las relaciones sociales y por lo tanto de la correspondiente subjetividad social en la línea de la profundización de un individualismo competitivo que parece suponer racionalidad, legitimidad y sentido. Si cada uno es un maximizador de sus oportunidades individuales en el marco de la racionalidad del mercado, lo cual supone el respeto a sus principios de fundamentación última (la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos), al tiempo que optimiza su posición individual al interior de dichas relaciones y por el respeto de dichos principios, provee indirectamente a la realización del bien común. El sentido común legitimador de la matriz mercadocéntrica implica la generalización de una subjetividad cuyo proceso de constitución pasa por la internalización y sometimiento a los principios y leyes de la lógica mercantil, según la cual el individualismo competitivo universalizado y no distorsionado por la interferencia de ninguna lógica política, implica el bien de cada uno de los individuos y, sin contradicción el de la sociedad. Este sentido común es impulsado por el *globalismo*<sup>4</sup>.

La matriz del mercado totalizado construye pues a la subjetividad social que sostiene y reproduce las relaciones mercantiles a través de un disciplinamiento que articula constructivamente el miedo a la exclusión y la responsabilidad por el éxito individual que queda sobrelegitimada como responsabilidad por el bien común.

De esta manera, la política deberá abstenerse de interferir en la racionalidad del mercado y el único ejercicio racional, legítimo y pleno de sentido, pasará por ejercerse en términos de protección que asegure el supuestamente libre funcionamiento de dicha racionalidad. La resignificación del papel de la política, supondrá una coherente resignificación del papel

---

<sup>3</sup> En el desarrollo de esos miedos de los incluidos que bloquean la democratización de las sociedades nacionales y de la sociedad internacional, una vez colapsado el sistema soviético de dominación y exorcizado el fantasma del comunismo, los poderes antidemocráticos en función de su tensión constitutiva inclusión/exclusión, promueven otros fantasmas que operan a través de los otros excluidos: la delincuencia, el fundamentalismo y el terrorismo.

<sup>4</sup> Escribe Ulrich Beck: “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” (Beck, 1998, 27).

del estado, que pasará a ser un "Estado policial" (Hinkelammert, 1995), más allá de la transición de las "Dictaduras de Seguridad Nacional" a las "Democracias de Seguridad Nacional" (Hinkelammert, 1990), que en última instancia resultarán ser *democracias de seguridad mercantil*.

La subjetividad que sostiene a las relaciones mercantiles totalizadas, angosta la perspectiva democrática a los límites de la racionalidad del mercado totalizado y globalizado, consolidándola como régimen de gobierno al interior de un estado nacional que ha pasado a ser garante de una racionalidad mercantil acotada desde los intereses locales en su articulación objetiva con los centros transnacionales e imperiales de poder. El sentido común legitimador que impregna a la subjetividad dominante en las democracias de seguridad mercantil, implica una profundización del desplazamiento del *pueblo* y sus demandas de *justicia social*, por el *mercado* y su demanda por la *libertad mercantil*, esto es por el cumplimiento irrestricto de las leyes del mercado que, según su versión, asegura la realización de la *justicia social*. La responsabilidad por la *exclusión social* en esta perspectiva no podrá ser achacada al sistema, sino a la elección racional y libre de los individuos en el marco de oportunidades que el sistema brinda, legitimado por su velo de justicia, a todos sin distinción. Democratizar la democracia en esta perspectiva, en el sentido de construir una sociedad más justa, pasará por extender y profundizar la racionalidad mercantil, de manera tal que todo proyecto político que amenace poner en cuestión los valores de fundamentación última del mercado capitalista totalizado, será democráticamente reprimido por antidemocrático.

### **La construcción de la subjetividad y la democracia en el politicismo.**

Menos estudiada que el autoritarismo y la totalización del mercado, la *transitología*, esto es la inflexión *politicista* en el marco de la cual las ciencias sociales y especialmente la Ciencia Política en América Latina, desarrollan sus análisis para promover, orientar, acompañar, explicar y legitimar la *transición a la democracia* desde los *nuevos autoritarismos*, constituye a nuestro juicio una matriz relevante en la construcción de la subjetividad que la hace posible y, por lo tanto de definición de la subjetividad que sostiene a las *nuevas democracias* en su identidad de *democracias de seguridad mercantil* que constituyen la expresión vigente del *utopismo democrático*.

No se intenta aquí un análisis de las transiciones a la democracia en el Cono Sur de América Latina en la década del '80, sino una reflexión sobre los múltiples y valiosos análisis realizados sobre ese problema en esa década tanto desde la academia como desde la izquierda intelectual, que en su conjunto pueden admitir ser encuadrados bajo el común denominador de *la transitología*. El cumplimiento de este propósito se ve facilitado por la mediación de un excelente ensayo, que aporta una última puesta a punto de la cuestión (Lesgart, 2003).

*Transición a la democracia*, entendida esta como *régimen de gobierno* y por lo tanto como *democracia política*, parecería ser una creación intelectual en la América Latina del '80 con estatuto de "innovación conceptual", "innovación teórica" o "invención", que, sea desde los estudios comparados politológicos y sociológicos, sea desde una tendencia entonces emergente en la izquierda intelectual, habilitó perspectivas teóricas y políticas alternativas, tanto al *nuevo autoritarismo* imperante en varios países de la región, como a la *revolución* "fracasada" o "derrotada". Ello supuso una revaloración de la política en términos de la autonomía de lo político en relación a lo económico y lo social, y en esa perspectiva un progresivo abandono de los análisis estructurales a favor de los análisis institucionales (Lesgart, 2003).

De ser cierta la discutible tesis de Lesgart acerca de la "invención" de las *transiciones a la democracia* como idea, antes de las *transiciones a la democracia* como proceso y, por lo tanto con un supuesto impacto causal en la producción de los mismos, se evidencia en su nivel más fuerte posible la importancia de la *transitología*, desde la academia, desde la izquierda intelectual, desde los debates intelectuales y políticos, desde los actores y proyectos políticos, en la construcción de la *nueva subjetividad democrática*. Si en lugar de anticipación intelectual y causación de los procesos, la idea en cuestión simplemente expresara, acompañara y/o legitimara los efectivos procesos en curso de realización a lo largo de la década de referencia o eventualmente, más allá de ella, no dejaría por ello de ser estimable el aporte de esta orientación del pensamiento politológico en la construcción de *subjetividad y democracia*.

Basta revisar el contexto desde el cual opera esta construcción intelectual y las orientaciones que el mismo motiva, para entender sus alcances en la problemática que nos ocupa. El contexto es el de la imposición *autoritaria* en los términos de la lógica del *nuevo autoritarismo* a la cual ya nos hemos aproximado. El pensamiento de la *transición a la democracia* quiere ser la perspectiva de alternativa a ese autoritarismo, pero en un campo de juego marcado por dicho autoritarismo. Quiere ser también la perspectiva alternativa a la *revolución* "fracasada" o "derrotada". Tanto la perspectiva del "fracaso" como de la "derrota" de la revolución resultan convergentes con aquél presente autoritario, en el sentido de abandono de la referencia de la satisfacción de las demandas populares, en relación a las cuales en la predictadura la profundización de las reformas pareció haber cruzado el límite hacia las transformaciones revolucionarias. Por lo tanto la *transición a la democracia* como perspectiva alternativa, supone una renuncia a la democratización de la sociedad, angostándose en una orientación politicista al "régimen de gobierno" como lo estrictamente atinente a la "democracia política". El abandono del análisis estructural por el análisis institucional, deja explícitamente invisibilizado el espíritu de las instituciones (Hinkelammert, 1981<sup>5</sup>), en nombre del cual (es decir, de las estructuras y sus valores de fundamentación última que subyacen a las instituciones), podrá legitimarse, sea la defensa de las instituciones cuando la misma asegura el respeto de esos fundamentos que trascienden la visión politicista, sea el estado de excepción frente a ellas y por lo tanto su arrasamiento, cuando ellas pudieran coyunturalmente operar como amparo de movimientos desde la sociedad que amenazaren poner en riesgo tales valores, sobre los que descansan las estructuras, que el espíritu de las instituciones a través de ellas, defiende.

Dado el marco de referencia, la subjetividad promovida en la perspectiva politicista de la transitología, se caracterizará por un respeto a las instituciones condicionado por el respeto aún más fuerte al espíritu de las instituciones. De esa manera, en función de la salvaguarda de ese espíritu, la nueva subjetividad de las nuevas democracias, promoverá una lógica institucional provista de todos los reaseguros que impidan la potencial puesta

---

<sup>5</sup> "...la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada de la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran. Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le reprochó haber violado la letra de la constitución. Le reprochó haber violado su espíritu. Es aquel espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con su fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por el espíritu, que es un fantasma, que realmente es vivido y percibido. Igualmente en la República Federal de Alemania, se persigue a los "radicales" en nombre del espíritu de la constitución y de las instituciones. Los que defienden ese "espíritu" pueden violar la constitución sin violarla. Los que se oponen a ese "espíritu" violan la constitución aunque no la violen" (Hinkelammert, 1981, 65).

en cuestión del mismo, para evitar que la democracia vuelva a ser puesta en estado de excepción en una nueva ola de autoritarismo, por lo tanto tenderá a evitar la radicalidad revolucionaria de las reformas en profundidad.

El politicismo de la transitología promueve entonces una matriz en la construcción de subjetividad y democracia que en el registro político de una y otra, facilita la transición desde la matriz autoritaria de las "Dictaduras de Seguridad Nacional" a la matriz de la totalización del mercado de las *democracias de seguridad mercantil*, así como la consolidación de estas últimas al haber coadyuvado a internalizar el carácter político - *politicista* de la democracia, la autonomía de lo político respecto de lo económico y lo social, el olvido de las estructuras por el acento en las instituciones y, por lo tanto, a través del señalado "olvido", la consolidación de una subjetividad hegemónica respetuosa del *espíritu de las instituciones*.

### **Subjetividad hegemónica: sentido, límite y tensiones de la consolidación democrática.**

Tres figuras identificables en la lógica de los instituciones y sistemas se constituyen con sus recíprocas tensiones y potenciaciones, a partir de las tres matrices de constitución de las subjetividades a que hemos hecho referencia, operantes en el último cuarto del siglo XX en América Latina y que se proyectan hacia estos inicios del siglo XXI: *el súbdito* en el marco de una lógica hobbesiana resignificada desde la matriz neoautoritaria de la periferia, *el maximizador de beneficios* que responde a la impronta de la matriz del mercado totalizado y el *elector* como forma reductivamente *politicista* del *ethos* político preautoritario, al interior de una concepción promovida desde la matriz transitológica, que entiende a la democracia como "régimen de gobierno" y por lo tanto a la democracia política y a la política democrática como aquella en la cual los partidos y los gobernantes se alternan en el ejercicio del gobierno legitimados por el voto de los ciudadanos electores, que conquistado como derecho universal, algunos sistemas electorales imponen como obligación universal.

La reducción del ejercicio de la ciudadanía a la condición de *elector* en la misma lógica del *maximizador de beneficios*, pero ahora en el ámbito de las ofertas del mercado electoral, tiende a degenerar la *representación* en *delegación* (Weffort, 1993; O'Donnell, 1997). La racionalidad del sistema económico totalizado coloniza a la racionalidad del sistema político, que desde la transitología vive una ilusión de autonomía que encubre su solidaridad con el sistema que lo ha colonizado. En definitiva es la ética del capitalismo, que alcanza el "rigorismo extremo de una ética de principios" (Hinkelammert, 1995), ética que se ampara a través de Max Weber en una inteligente secularización y resignificación del cristianismo en la perspectiva de la fundamentación y legitimación de la subjetividad funcional al desarrollo del capitalismo: "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios"<sup>6</sup>. Expresada esta fórmula en el marco de la racionalidad económica capitalista totalizada, diría: "El libre competidor en el mercado obra bien y deja el resultado en manos del Mercado". Obrar bien pasa por respetar las leyes y reglas del mercado que suponen

---

<sup>6</sup> Hinkelammert argumenta: "Esa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defiende en nombre del cristianismo", después de haber señalado, "...existe una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad que tiene ya casi dos mil años, y que se basa en una tradición judía anterior que tiene como mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona: "El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre"." (Hinkelammert, 1995, 250). La ética de principios que presenta Weber es la ética del capitalismo que pretende vestirse con ropajes supuestamente cristianos. La ética del cristianismo, según la perspectiva de Hinkelammert, no es una ética de principios, sino una ética de la responsabilidad cuyo criterio frente a todo principio, ley, institución, sistema o estructura, es siempre la vida concreta de la persona humana.

maximizar racionalmente la propia competitividad. El Mercado que es omnipresente, omnipotente, bueno y justo como Dios, se encargará de que los resultados de mi elección y acción individual sean buenos, más allá de mi gratificación individual, en términos del bien común. La mejor forma de beneficiar a todos es maximizar mi beneficio individual. Trasladada al marco de la racionalidad política politicista, funcional a la racionalidad económica de referencia, la fórmula podría ser "El elector obra bien y deja el resultado en manos del Sistema Político". Cumplirá ajustando su conducta como elector a la oferta y las leyes de funcionamiento de la oferta electoral y siempre "ganará" y por lo tanto "todos ganarán", porque el Sistema Político potenciará la racionalidad estratégica y táctica de quienes compiten por el poder, realizando el bien común. En relación a este espacio politicista de lo político, el sistema (Sistema Político), tiene caras visibles (partidos políticos, gobernantes) y el *sujeto-elector* mantiene la capacidad de la interpelación a los actores políticos a través de diversas mediaciones previstas en el propio sistema, poniendo de esa manera en tensión a la lógica degenerativa de la *delegación* con la lógica más propiamente democrática de la *representación*. También puede cambiar esas caras visibles en cada nueva elección. Pero las posibilidades de interpelación y cambio de los *representantes* – *delegados* por parte de los *electores*, más que perspectivas alternativas al sistema, constituyen los fusibles que hacen posibles sin cortocircuitos con efectos incontrolables, la reproducción del Sistema Político.

La internalización sobredeterminante de las figuras del *súbdito*, el *maximizador de beneficios* y el *elector*, articula una *subjetividad hegemónica* y por lo tanto la construcción de hegemonía por la colonización de la subjetividad. Desde la impronta internalizada del *súbdito*, teme a la regresión autoritaria y por lo tanto teme a las pretensiones alternativas que se contraponen al espíritu de las instituciones que tejen la trama de lo instituido. Desde la internalización de la condición de *maximizador de beneficios*, encuentra para su proyecto de vida una orientación positiva dentro de los límites de la condición de *súbdito* y por lo tanto sin entrar en conflicto con ella, dando cuenta de los miedos más visibles (*al Otro* y *a la exclusión*), así como también de los miedos menos visibles al definir, dentro de esta matriz una orientación que de confirmarse, asegura el bienestar individual y por añadidura el bien común; se neutraliza de esta manera el miedo al *sinsentido*. En cuanto, a la identificación con la condición de *elector* en el campo de lo político, se enmarca dentro de los límites provenientes de las dos matrices antes consignadas, proveyendo de esta manera, en principio, a la continentación de los miedos referidos.

Tal vez la figura de la "ciudadanía *credit-card*" (Moulian, 1997), sea la que mejor traduzca para este espacio político de las "nuevas democracias" colonizado por la racionalidad económica, la lógica de funcionamiento de las subjetividades hegemónicas o, como queda dicho, la lógica de construcción de la hegemonía actualmente imperante. La figura de la ciudadanía crediticia supone el angostamiento de la orientación de vida al ejercicio de los derechos del consumidor, aunque el derecho al consumo se trastoca por la compulsión a consumir. Si toda democracia es un régimen de realización de derechos humanos (Hinkelammert, 1990), y si en las "nuevas democracias" los "derechos humanos" en la cultura política hegemónica quedan reducidos a los del consumidor, queda en evidencia la resignificación del sentido de la existencia capitalista que busca legitimarse como democracia: ha migrado de la producción al consumo. Pero si la perspectiva del desarrollo al infinito de las fuerzas productivas propia del paradigma productivista pudo implicar la "ilusión trascendental" (Hinkelammert, 1984) de realizar lo imposible y con ella constitutivos efectos negativos, el paradigma consumista parece implicar análogamente la "ilusión trascendental" del consumo igualmente infinito, que en función de su imposibilidad, termina socavando tanto a los individuos como a las sociedades,



con efectos desintegradores y antidemocráticos que vuelven a poner en escena la cuestión del *sinsentido*: el ser humano no es para la producción y para el consumo, sino que la producción y el consumo deben ser para el ser humano.

El problema planteado desde la lectura que hasta aquí se ha efectuado, es el de la posibilidad de una *subjetividad democrática*, en un sentido alternativo a las lógicas que con sus proximidades y tensiones han contribuido a la construcción de hegemonía en las nuevas democracias, y por lo tanto a la construcción de *sujetos democráticos* en un sentido alternativo al del “utopismo democrático”, en consecuencia contra-hegemónicos y, en la mejor hipótesis, con la capacidad de construir una hegemonía alternativa.

Las siguientes palabras del discurso del Presidente Alfonsín en Argentina en 1985, no obstante deben ser leídas en la clave político-democrática de sus orientaciones político-partidarias en un país que había salido de la dictadura; señalan desde el lugar de la responsabilidad política del político gobernante, la necesidad de la constitución de *sujetos democráticos* como inexcusable condición de posibilidad de la democracia: “...no hay sociedad democrática sin disenso; no la hay tampoco sin reglas de juego compartidas; ni la hay sin participación. Pero no hay además ni disenso, ni reglas de juego, ni participación democráticas, sin sujetos democráticos” (Alfonsín, 1985, cit. Borón, 2000, 143).

Conjuntamente con el reclamo por los *sujetos democráticos*, debe destacarse en estas palabras que en ellas la *democracia* deja de ser simplemente *régimen de gobierno*, para ser un *tipo de “sociedad”*.

Desde donde y como se constituyen los *sujetos democráticos* que nuestras “nuevas democracias” siguen necesitando para superar el “utopismo democrático”, es el problema que será abordado a continuación.

### **Subjetividad democrática y sujetos democráticos desde “el grito”.**

Franz J. Hinkelammert en su libro “*El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*” (Hinkelammert, 1998), analiza algunas expresiones significativas en Occidente de la resitencia de seres humanos concretos, en términos de su afirmación y consecuente interpelación crítica a instituciones, leyes, sistemas o estructuras, cuando éstas, creadas por los mismos los seres humanos para afirmar su humanidad, en función de su totalización terminan negándola: en lugar de instituciones, leyes, sistemas o estructuras para los seres humanos, tenemos seres humanos para las instituciones, leyes, sistemas o estructuras.

El grito tiene capacidad de interpelación crítica radical, porque trasciende al lenguaje institucionalizado de la lengua determinada en la que el mismo se manifiesta.

El grito expresa así a un *sujeto* que puede ser entendido en relación a todas las instituciones, leyes, estructuras o sistemas humanamente producidos en relación a los cuales se define en su existencia histórica concreta en tanto individuo, como *trascendentalidad inmanente* (Hinkelammert, 1981, 1984, 1990, 1995, 1998) a tales referencias instituidas e instituyentes. Ello supone como sujeto “vivo”, “natural” y “corporal”, una relación con los otros seres humanos y con la naturaleza, de manera tal que su afirmación como individuo implica la afirmación de la alteridad humana y natural, la cual no será negada en su otredad, justamente por ser reconocida y afirmada como constitutiva de la mismidad del individuo que al afirmarse en esa lógica, su afirmación como individuo lo es en el modo de afirmación como sujeto, esto es, en la perspectiva de la totalidad de la realidad inclusiva de la alteridad natural y humana no excluyente. Las crisis sociales y ambientales constituyen la manifestación visible y audible de ese “grito”.

Por su parte John Holloway, comienza su libro "*Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*" (Holloway, 2002), con un prólogo que se inicia con la cita del grito que desde la sociedad interpeló recientemente a los políticos en la Argentina: "*Que se vayan todos...y no quede...ni uno solo*" seguida del siguiente comentario: "¡Qué sueño! ¡Qué bello sueño! Imaginémoslo: un mundo sin políticos, un mundo sin sus amigos capitalistas, un mundo sin Estado, un mundo sin capital, un mundo sin poder.

Un sueño inocente y poco realista, por supuesto. Sin embargo, el levantamiento en la Argentina ha demostrado que la realidad no es la realidad, que inocente no es inocente, que los sueños son más que sueños. En momentos como estos se cambia la gramática y la lógica de la realidad. La gramática de los periódicos y de los medios, la gramática del análisis político, sea de la derecha o de la izquierda, es una gramática de poder y sólo puede conducir a una sustitución de un poder por otro. El grito "¡Que se vayan todos!" apunta más allá del poder y nos enseña otra gramática, otra forma de pensar, otro concepto de la realidad" (Holloway, 2002, 11). El primer capítulo del libro, titulado *El grito*, desarrolla la tesis con la cual se inicia: "En el principio es el grito. Nosotros gritamos.

Cuando escribimos o cuando leemos, es fácil olvidar que en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas humanas provocada por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡NO!" (Holloway, 2002, 13).

"*¡Que se vayan todos!*" no obstante se expresa en la gramática de la lengua castellana, por lo que ha dejado de ser *el grito* trascendente a toda institución humana; no obstante, en la interpretación de Holloway trasciende la gramática del poder, evidenciando otra forma de pensar y otro concepto de realidad. La interpretación de Holloway es por cierto radical. Sin detenernos en la evaluación de esa radicalidad, interesa en ella la idea de una nueva gramática en lo que a la problemática del poder se refiere, que habilita una nueva forma de pensar y un nuevo modo de entender la realidad. En definitiva, una puesta en crisis de un sistema de poder (económico, político, social, cultural) por su decodificación desde el grito de los afectados por el mismo, en la perspectiva de una crítica constructiva y en modo alguno nihilista.

En relación a las matrices hegemónicas constitutivas de la subjetividad en el Cono Sur de América Latina desde la década del '70 hasta el presente a que se ha hecho referencia: el autoritarismo, el globalismo y el politicismo; *el grito* como principio de resistencia se manifiesta desde las víctimas del terrorismo de estado, de la totalización del mercado y del "utopismo democrático". El grito se articula como palabra, como raíz de un régimen comunicativo alternativo al de los aparatos de poder, como construcción de tejido social categorialmente identificable como constitución de *sujeto*, como "moralidad emergente" frente a la "eticidad del poder" (Roig, 2002), con capacidad de discernimiento crítico de las totalizaciones que desde el estado, el mercado o el sistema político, sucesiva y sobredeterminadamente han venido afectando hasta el presente a las grandes mayorías de nuestras sociedades.

En ese *grito* y en ese dificultoso proceso de constitución de *sujeto* que a partir del mismo puede tener lugar, se encuentran los principios fundantes de la *subjetividad democrática* y los *sujetos democráticos* que son la condición de posibilidad de *democratización* de las *nuevas democracias*, entendiendo por *democracia* "un orden en el que todos puedan vivir", no porque el crimen no sea posible, sino porque no estará legitimado (Lechner, 1986): es decir un régimen efectivamente universal y por lo tanto universalmente incluyente de derechos humanos.

## La filosofía latinoamericana: constitución del sujeto democrático y democratización de la democracia.

Se entiende por *filosofía latinoamericana* la perspectiva filosófica, analítico-normativa, articulada al proceso de constitución de un *sujeto* y que por lo tanto se ocupa de sus *modos de objetivación* y de *subjetivación*. La condición trascendental de ese proceso, el de la constitución del sujeto y el de la perspectiva filosófica con él articulada, es identificada como el *a priori* antropológico por el cual la *subjetividad* del sujeto que se constituye se ve resignificada por la *sujektividad* del mismo; es decir por la afirmación de su *dignidad*, por el carácter colectivo-plural de su identificación como *nosotros* y por su *autonomía* (Roig, 1981<sup>7</sup>).

Ese *nosotros* que se constituye a través de “comienzos” y “recomienzos” (Roig, 1981) tiene como referencia la *justicia con dignidad* (Martí, 1891; Roig, 1981, Cerutti-Guldberg, 2000), criterio que se hace presente desde *el grito* del “hombre natural indignado y fuerte” que “derriba la justicia acumulada en los libros” (Martí, 1891), es decir, quiebra las totalizaciones que una y otra vez al negar la dignidad de la vida ponen en evidencia su injusticia, más allá de su eventual pretensión de justicia.

Sobre ese criterio de referencia, no se asiste a la afirmación de un particularismo excluyente, sino de una particularidad que frente a las imposiciones históricas de otras particularidades que han buscado legitimarse en nombre de la universalidad; asume la particularidad de su situación histórica para afirmarse como un universal concreto, en que el criterio de la justicia con dignidad, opera tanto en su interioridad como en su exterioridad, como modo de contribución a la construcción de un universalismo que deje de ser la imposición de alguna particularidad y por lo tanto sea capaz de articular una efectiva universalidad.

La recuperación resignificada de la categoría de *sujeto* en términos de *subjetividad* articulada como *sujektividad* a que procede la filosofía latinoamericana, se procesa en tensión con la modernidad hegemónica que ha totalizado su concepción del “sujeto” en sus distintas versiones (el “ego cógito” de Descartes, el “sujeto trascendental” de Kant, el “espíritu absoluto” de Hegel y el “proletariado” de Marx) y también con la posmodernidad que desde la tesis de la “muerte del sujeto”, globaliza a aquella modernidad hegemónica en el sentido del *globalismo* (Beck, 1998) al instalar al mercado como el gran sujeto de funcionamiento automático, fuente de toda racionalidad, óptimo asignador de recursos y realizador de justicia; ocultando a los sujetos efectivos del poder, que no dejan de ejercer su intencionalidad para ajustar una y otra vez los automatismos de este posmoderno *Leviatán* mercantil a la optimización de sus intereses particulares, en una cada vez más inocultable contradicción con el interés común de la humanidad.

Se ha pasado así del *capitalismo utópico* en que el *sujeto mercado* prometía la corrección de sus efectos negativos no intencionales para lo cual reclamaba la ausencia de distorsiones desde lo político a la racionalidad de su funcionamiento, a un *capitalismo cínico* o *nihilista* (Hinkelammert, 1998) que ya no puede prometer tal cosa, y que simplemente se presenta como un orden de funcionamiento que no admite alternativas y que no esconde el recurso *a la política por otros medios*, es decir *a la guerra*, para imponer el supuesto automatismo del *Leviatán mercantil*, que se perfila como la cara visible con pretensión de legitimación del ultramoderno *Leviatán imperial*, frente al que la categoría de *imperialismo* es central en

---

<sup>7</sup> Roig pone el acento en los modos de objetivación del sujeto a cuyo conocimiento aporta singularmente la historia de las ideas. Entendemos que es pertinente señalar la preocupación por *los modos de subjetivación* que hacen parte de ese proceso de constitución.

el proceso de *rearme categorial* (Roig, 2003) de la filosofía latinoamericana, para defender y hacer posible la *necesaria universalidad* (Roig, 2003).

En la situación actual postransicional en el Cono Sur de América Latina, frente a las determinaciones y sobredeterminaciones heterónomas del autoritarismo, el globalismo y el politicismo, instituyentes de la subjetividad hegemónica; se ha asistido ya en el contexto del autoritarismo a crecientes procesos de construcción de tejido social que operando inicialmente en la vida cotidiana (Brunner, 1982), han ido ganando lugar en lo público, rompiendo en alguna medida con la lógica autoritaria y mediática que apuntó a convertirlos en "el público", resignificando por lo tanto el espacio público, al pasar de meros espectadores a actores sociales o políticos.

Esa construcción desde la sociedad es identificada categorialmente como *sociedad civil*, que supone autonomía frente a toda fuente de heteronomía, y cuyo proceso de articulación es desafiado y motivado por las tensiones entre particularismo y universalismo, diferencia e igualdad, pluralidad y unidad, inclusión y exclusión (Acosta, 2003). No como lo otro respecto de la *sociedad civil*, sino como sus expresiones más dinámicas en términos de activación, organización y proyección sobre los distintos campos que hacen a la vida de las sociedades actuales en América Latina, encontramos también los *viejos* y los *nuevos movimientos sociales*. En este sentido, en el marco de la disyuntiva *democracia* o *caos* en que el Círculo de Montevideo<sup>8</sup> coloca a América Latina, disyuntiva frente a la cual el *reforzamiento del sistema político* es asociada a la *democracia*, mientras que la *organización de movimientos sociales independientes*, resulta asociada al *caos*; sin negar la pertinencia del *reforzamiento del sistema político*, debe señalarse el relevante papel de la articulación de los *movimientos sociales independientes*. Los movimientos sociales independientes, articulados como *movimiento popular* (Gallardo, 1994) en torno a demandas por justicia sustantiva, pueden transformar su eventual corporativismo en universalismo, construyendo *subjetividad con subjetividad*, y por lo tanto con capacidad interpelación desde la sociedad civil a la sociedad política, al sistema político y al estado, a los efectos de una *democratización de la democracia*, de manera tal que sin dejar de ser ésta un *régimen de gobierno* se oriente a constituirse como un *tipo de sociedad*.

El grito "¡Que se vayan todos!", independientemente de la imposibilidad utópica de su sentido, así como del hecho que prácticamente todos los involucrados en ese "todos" se quedaron y de su diferente resonancia en los países de la región; expresa un quiebre, una antes y un después, por el que la democracia, sin dejar de serlo, no puede limitarse a ser un "régimen de gobierno". Desde su aparente negatividad ese imperativo categórico de la razón práctica, formulado desde los afectados por la corrupción e inoperancia de un gobierno pretendidamente democrático; pone en escena el horizonte de la recuperación del *pueblo* en su condición de *soberano*; poniendo en cuestión la *representación* convoca a la *participación*. Ello hace posible establecer como referencia del orden democrático que se quiere construir, las demandas por *justicia sustantiva* motivadas por la totalización de la *injusticia de la justicia del mercado*, que el autoritarismo, el globalismo y el politicismo, en objetiva solidaridad con los poderes imperiales, han propiciado.

La filosofía latinoamericana, se relaciona constructivamente con esta y otras manifestaciones emergentes desde las sociedades latinoamericanas<sup>9</sup>, en la hipótesis de que allí alumbran *recomienzos*. En ellos se expresa el conflictivo proceso de constitución

<sup>8</sup> Cfr. Semanario *Búsqueda*, Montevideo, jueves 5 de septiembre de 1996.

<sup>9</sup> Ha adquirido alcance mundial la emergencia del zapatismo en México y tienen creciente visibilidad movimientos indígenas y populares en distintos países de América Latina: Bolivia, Brasil, Ecuador y Venezuela.

de un *sujeto* que frente a las lógicas hegemónicas y heterónomas de producción de la *subjetividad sin subjetividad*, marca una ruptura que abre perspectivas contra-hegemónicas y autónomas de construcción de *subjetividad con subjetividad*. Ello supone someter la idea de la democracia como régimen de gobierno, al criterio de la democracia como tipo de sociedad. Supone por lo tanto un cambio institucional sobre la referencia de un “cambio de espíritu” de las instituciones en el sentido en que ya reclamaba Martí (Martí, 1891), en que los valores de fundamentación última sean los de la vida humana concreta. Supone pues instituciones al servicio de la vida de los seres humanos reales y concretos y no seres humanos al servicio de las instituciones. Supone recuperar la representatividad de los mecanismos de representación que han degenerado en delegación, por la presencia razonable de la participación universalmente incluyente. Supone también saber neutralizar las amenazas del corporativismo que pueden bloquear el universalismo democrático.

“La razón de todos en las cosas de todos” (Martí, 1891), reclamaba Martí. En términos procedimentales asistimos allí a una perspectiva instituyente que da cuenta al mismo tiempo de la necesaria “utopización de la democracia” y “democratización de la utopía” (Aínsa, 2004).

Las lógicas de la dominación han recurrido a la política por otros medios a través de la imposición de la guerra.

La han identificado como *guerra interna* dentro de las fronteras de los estados nacionales, en la que no solamente quienes recurrieron a *la crítica de las armas*, sino también quienes ejercieron *el arma de la crítica* fueron identificados como *enemigos* y consecuentemente perseguidos, encarcelados, torturados, desaparecidos y ejecutados. Se trataba de una guerra contra los *enemigos internos* de la democracia y por lo tanto en defensa de *la democracia*.

Se identifica como *guerra humanitaria* o *guerra justa* cuando se ejerce desde las potencias imperiales sobre otros estados cuyos gobiernos son identificados como enemigos de los derechos humanos, de la democracia, de la libertad y de la paz. Se desarrolla así una *guerra humanitaria* que arrasa con los derechos humanos para defenderlos. O una *guerra justa* frente a quien supuestamente se ha convertido en un enemigo de la humanidad. Quienes no se pronuncian contra ese enemigo, adquieren su condición.

Frente a la lógica de la dominación que recurre a la guerra, sea de forma latente para acotar a la política dentro de ciertos límites que tienen directa relación con los intereses de tal dominación, o sea de forma manifiesta, sustituyendo visiblemente a la política, la *filosofía latinoamericana* se articula con una perspectiva de emancipación.

Hacer de la política “la continuación de la filosofía por otros medios” (Cerutti-Guldberg, 2000), en la orientación de sentido de la *filosofía latinoamericana* tal como el mismo ha sido presentado, implica emplazar críticamente los argumentos de la fuerza desde la fuerza de los argumentos. Ello siempre mantiene vigencia instituyente para una perspectiva de emancipación, justamente porque el argumento de la fuerza vuelve una y otra vez a hacer oídos sordos a la fuerza de los argumentos.

Para la política como “filosofía por otros medios”, que es la perspectiva de la *filosofía latinoamericana*, la *política* no se reduce a conquistar el poder y mantenerlo. Tal vez se trata de *cambiar el mundo sin tomar el poder* (Holloway, 2002). En su perspectiva el poder no es un fin en sí mismo; está al servicio de la *construcción de subjetividad* como modo resignificado de entender la política en el sentido griego clásico en cuanto *construcción de comunidad*. Esto vale como perspectiva en los distintos espacios: local, nacional, regional y mundial.

La racionalidad estratégica totalizada de la razón imperial, en la que la guerra sostiene a la política o la sustituye, revela en la emergencia y potenciación del terrorismo, su irracionalidad. Manipulando el miedo al terrorismo al que provoca en su emergencia, promueve su legitimación como nuevo *Leviatán*. Al afirmarse como poder absoluto con

legitimidad para declarar la guerra en función de su mera convicción, no hace más que alimentar la amenaza cierta del terrorismo y someter al mundo a una creciente espiral de violencia. De esta manera, sociedades tendencialmente imposibles por la totalización del mercado con sus efectos destructivos sobre la vida humana y la naturaleza, se ven sobredeterminadas en su tendencialidad entrópica, por el recurso a la guerra como racionalidad estratégica totalizada, con la finalidad de apuntalar a la racionalidad mercantil igualmente totalizada. Se promueve así un orden fuertemente antidemocrático: se trata de un orden en que no se puede vivir, no solamente porque el crimen es posible, sino porque parece estar legitimado.

Desde este contexto y contra su lógica excluyente, criminal y antidemocrática, la política en tanto "filosofía por otros medios", en la perspectiva de la *filosofía latinoamericana*, denuncia la sobredeterminante imposibilidad de esa tendencialidad promovida desde el poder imperial. La *filosofía latinoamericana*, desde el registro de la *racionalidad práctica* como *saber normativo* en atención a la tensión posibilidad/imposibilidad, da cuenta del horizonte de imposibilidad en que esos poderes imperiales han embarcado a las sociedades contemporáneas, para recuperar la política como arte de lo posible, es decir de construcción de sociedades posibles (Hinkelammert, 1984).

La construcción de sociedades posibles desde América Latina en la actualidad, implica un ejercicio de la política como "filosofía por otros medios", perspectiva que supone una relación crítica tanto con la imposibilidad tendencialmente instalada, como con la imposibilidad utópica de una sociedad absolutamente otra. La perspectiva de un saber crítico-normativo capaz de orientarse en la tensión entre la normatividad de lo fáctico y la normatividad de lo utópico.

El lugar de ese saber crítico-normativo, articulador de un actuar crítico-normativo, es el *sujeto* que se constituye autónomamente sobre los referentes de la dignidad y la justicia. Es el *sujeto democrático* en proceso nunca acabado de construcción, condición de posibilidad de *la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Lechner, 1986). Recordemos con Rousseau "que no ha existido nunca una verdadera democracia, y que no existirá jamás" (Rousseau, 1762).

No obstante, el saber y el actuar crítico-normativo del *sujeto democrático* a través de sus comienzos y recomienzos en los sucesivos contextos de su emergencia, entre los cuales el actual de las postransiciones a la democracia en América Latina; cumple el fundamental papel democratizador consistente en denunciar la naturalización o legitimación de los crímenes que recurrentemente se han realizado y se realizan en nombre de la democracia, aportando a la construcción de *sociedades posibles*, en que la paz no sea solamente la ausencia de la guerra, sino que sea la *paz con justicia* (Bobbio, 1982), en las que *el crimen no esté legitimado*, por la relación a la *utopía democrática* universalmente incluyente de *un orden en que el crimen no fuera posible*, operando como su idea reguladora.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Acosta, Yamandú, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2003.
- Aínsa, Fernando, *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2004.
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.

- Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- Boron, Atilio, *Tras el búho de Minerva, Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- Brunner, José Joaquín, *Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile 1973-1982*, FLACSO, Documento de Trabajo N° 151, Santiago.
- Cavarozzi, Marcelo, *Más allá de las transiciones a la democracia*, Revista Paraguaya de Sociología, Asunción, 1991.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, CCYDEL – CRIM – Miguel Angel Porrúa, México, 2000.
- Gallardo, Helio, *Actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de la década de los noventa*, en *id. et al. "América Latina: resistir por la vida"*, DEI, San José de Costa Rica, 1994, 57-85.
- Hinkelammert, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1981.
- Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984.
- Hinkelammert, Franz, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1990.
- Hinkelammert, Franz, *Mercado total y democracia: la democracia y la nueva derecha en América Latina*, en *id. "La fe de Abraham y el Edipo occidental"*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1991, 65-79.
- Hinkelammert, Franz, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995.
- Hinkelammert, Franz, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro- mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1998.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, (1651), Altaya, Vol. 1, Barcelona, 1994.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Colección Herramienta – Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002.
- Huntington, Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1991.
- Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, 2ª ed., 1990.
- Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM, Santiago de Chile, 2002.
- Lesgart, Cecilia, *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del '80*, Homo Sapiens ediciones, Santa Fe, Argentina, 2003.
- Martí, José, *Nuestra América*, (1891). En *José Martí, obras escogidas en tres tomos*, Colección textos martianos, Editorial de Ciencias Sociales, Tomo II, La Habana, 1992, 480- 487.
- Moulian, Tomás, *Chile actual. Anatomía de un mito*, LOM-Arcis, Santiago de Chile, 8ª ed., 1997.
- O'Donnell, Guillermo, *Las fuerzas armadas y el estado autoritario del Cono Sur de América Latina*, en *id. "Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización"*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, 2002.
- Roig, Arturo Andrés, *Necesidad de una segunda independencia*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Argentina, 2003.
- Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social*, (1762), Altaya, Barcelona, 1993.
- Weffort, Francisco, *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica, 1993.

# 19. CIUDADANÍA INSTITUYENTE EN AMÉRICA LATINA\*

## **Democracia, desarrollo y ciudadanía: del Estado al mercado.**

En el Cono Sur de América Latina, luego de las experiencias dictatoriales que con antecedentes en la década de los sesenta, se extendieron y profundizaron al punto de caracterizar a la región en la de los setenta del siglo pasado, las transiciones desde las dictaduras a las democracias que se inician en la década de los ochenta, han desembocado, institucionalmente hablando, en democracias pretendidamente consolidadas a partir de la década de los noventa. Del estado de hecho de las dictaduras se ha transitado al estado de derecho de las democracias desde entonces vigentes, no obstante la persistencia de enclaves autoritarios al interior de la institucionalidad democrática de algunas de las “democracias consolidadas” y de efectos del disciplinamiento autoritario a nivel cultural en todas ellas, que en el sentido profundo de la expresión son entonces “democracias posautoritarias”. El discurso de la consolidación democrática, independientemente de constituir un modo de registrar la empirie posttransicional de la región, opera con un sentido de legitimación institucional, que conjuntamente con la disolución de todo horizonte de amenaza dictatorial, parece congelar las democracias realmente existentes en su dimensión jurídico-política, en una correlación en la que lo jurídico instituido parece predominar sobre lo político instituyente. Si bien esta consolidación no significa poca cosa frente a la memoria viva de los horrores del terrorismo de Estado, resulta insuficiente como facticidad y perspectiva democrática, a la luz de la interpelación que la creciente extensión y profundización de la pobreza, la inequidad, la desigualdad, la injusticia, la fragmentación y la exclusión social, plantean sobre la pretensión de legitimidad de la referida consolidación institucional y por lo tanto, la legitimidad por legalidad de lo instituido.

Convenimos con la observación de Daniel García Delgado “sobre la necesidad de revisar la ecuación de los '80 de la teoría de la transición (O'Donnell, Przeworsky), que afirmaba que la democracia era condición del desarrollo. A la luz de la experiencia reciente,

---

\* Texto correspondiente a las ponencias efectuadas sucesivamente en: 1) Seminario Internacional “Cambios en democracia: nuevos sujetos políticos y sociales”, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo 3-5 de noviembre de 2004, 2) X Coloquio de Investigación del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos “Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas”, CCYDEL, UNAM, México, 9-12 de noviembre de 2004 y 3) Encuentro de Teología y Ciencias Sociales “Sujeto, estado de derecho y culturas políticas”, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 8-12 de diciembre de 2004.



sería plausible otro planteo: el desarrollo es la condición para impedir que la democracia se vacíe o se vuelva ingobernable”<sup>1</sup>. Al efectuar nuestra revisión de la ecuación de los ochenta de la teoría de la transición, podemos permitirnos señalar que, entendiendo por *democracia* un *orden institucional en el que todos pueden vivir, no porque el crimen no sea posible sino porque no está legitimado*, el desarrollo “inclusivo y/o humano”<sup>2</sup> y ecológicamente sustentable, adquiere el rango de inexcusable condición de posibilidad del orden democrático. En este sentido, la relación entre desarrollo y democracia no puede ser planteada en términos de una relación lineal, externa y mecánica de causa - efecto: ni la democracia ha producido desarrollo como surge de la experiencia postransicional, ni el desarrollo ha desembocado en la democracia, tal como lo mostró la crisis del desarrollismo.

La relación entre democracia y desarrollo, en los sentidos ya indicados para cada uno de los términos de la ecuación, no tiene la exterioridad de la relación causal mecánica, sino que la democracia es una trascendentalidad inmanente al desarrollo y el desarrollo, una trascendentalidad inmanente a la democracia<sup>3</sup>. No puede haber democracia sin desarrollo, ni desarrollo sin democracia. Parafraseando a Kant: *democracia sin desarrollo es vacía, desarrollo sin democracia es ciego*<sup>4</sup>.

En América Latina, en el período 1940-1980, el modelo de sustitución de importaciones o nacional-desarrollista, supuso en su ortodoxia extrema la afirmación de la tesis “todo al Estado”. En la década de los setenta en el Cono Sur, la crisis del modelo y con ella, la crisis del desarrollo, en función de su condición de trascendentalidad inmanente, implicó la crisis de la democracia. El Estado, dictaduras mediante, sustituyó sus políticas intervencionistas con sentido de inclusión económica, social, política y cultural, por las del terror y el horror, declarándole la guerra a la ciudadanía que había contribuido fuertemente a construir, desde su omnipresencia en las sociedades nacionales, transformando a los ciudadanos en súbditos de un poder arbitrario. El Estado desarrollista constructor de ciudadanía, derivó en el Estado terrorista destructor de la ciudadanía por aquélla construida, destruyendo con ella los grados de universalidad e igualdad, que no obstante sus limitaciones tanto constitutivas como históricas, la misma había llegado a consagrar en la región. En el Uruguay, desde los aparatos del poder cívico-militar de la dictadura, con los aportes de sus servicios de inteligencia, los ciudadanos resultaron categorizados en A, B y C: limpios, con reparos e indeseables. En toda la región se construyó la figura del “criminal ideológico”; aquél que sin haber empuñado un arma ni atentado contra la vida de alguien en concreto, no obstante, por haberse manifestado críticamente contra los valores de fundamentación última del sistema capitalista que se condensan en la propiedad privada,

---

<sup>1</sup> Daniel García Delgado, “Democracia, Política y Sociedad Civil frente a los desafíos del Desarrollo, con énfasis en el caso argentino”, en *Democracia, Gobernanza y Desarrollo en el Mercosur. Hacia un proyecto propio en el siglo XXI* (Compiladores: Gerónimo de Sierra y Manuel Bernal Alvarado, UNESCO, CLACSO, Montevideo, 2004, 129-146, p. 131.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>3</sup> “Trascendental” en el léxico kantiano remite a lo que oficia como condición de posibilidad. “Trascendentalidad inmanente” en la lógica argumentativa de Hinkelammert desde Kant, pero más allá de él, quiere indicar que, respecto de lo que lo trascendental es su condición de posibilidad, este no es trascendente sino inmanente; estando dentro de sus límites y siendo en este respecto constitutivo y determinado, al mismo tiempo los rebasa, por lo que en esta otra relación es determinante. Esta idea de la “trascendentalidad inmanente” es clave fundamental en la teoría crítica de Hinkelammert, no obstante está presente explícita o implícitamente a lo largo de su obra, es particularmente focalizada en “Leyes universales, institucionalidad y libertad: El sujeto humano y la reproducción de la vida real”, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1990, 229-275.

<sup>4</sup> Escribe Kant en la Lógica Trascendental, bajo el título “De la lógica en general”: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas”; I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* (1781), Losada S.A., Tomo I, Buenos Aires, 5ª ed., 1967, p. 202.

se había convertido en un enemigo de la libertad, de la tolerancia, de la democracia y de la humanidad, justificando la represión sobre él en los términos de “ninguna humanidad para los enemigos de la humanidad”. La condición de “criminal ideológico”, más allá del angostamiento o la negación de la ciudadanía, implica la negación de la humanidad. El enemigo de la humanidad, que se ha convertido en tal por reivindicar derechos humanos frente a valores de fundamentación última del sistema imperante, que en su totalización impiden su efectivo respeto y cumplimiento para él y crecientes mayorías, ha renunciado de hecho a la humanidad, por lo que, de derecho puede ser tratado como una “fiera” o un “animal salvaje” en la línea de la clásica argumentación de John Locke<sup>5</sup>.

El Estado desarrollista fue el gran constructor de la ciudadanía en el Cono Sur de América Latina. El Estado terrorista significó entre otras cosas un esfuerzo por acotar aquella construcción ante las amenazas de un universalismo y un igualitarismo que parecía pretender rebasar los límites que el sistema de dominación podía tolerar. Al destruir la ciudadanía y con ella la democracia, sobredeterminó las condiciones ya en curso del fracaso del modelo desarrollista al provocar su ceguera.

El fracaso de un modelo fue ocasión para la implementación de otro o, tal vez, la imposición del nuevo modelo desde la orientación dictatorial en tanto sustitución y supresión de la orientación democrática, precipitó aquél fracaso. El Estado terrorista fue la punta de lanza para forzar el nuevo modelo de desarrollo, o, como bien señala Daniel García Delgado, de “ilusión del mismo”<sup>6</sup>. El modelo de la ortodoxia monetarista o neoliberal incurrió en una totalización de sentido opuesta a la del desarrollismo. En lugar de “todo al Estado”, la tesis pasó a ser “todo al Mercado”<sup>7</sup>. La ilusión de desarrollo que según el señalamiento de García Delgado singulariza al modelo neoliberal es la que ha sido identificada como propia del capitalismo utópico<sup>8</sup>: la creencia respecto a que acciones fragmentarias que respetan las leyes del mercado, maximizando la consecución de los intereses privados, con el concurso de “la mano invisible”, logrando el interés propio, producen igualmente el interés común. La tesis “todo al Mercado”, no puede invisibilizar el nuevo papel del Estado. Del Estado terrorista, también definido como “Estado de Seguridad Nacional”<sup>9</sup>, se transitó a un Estado de Seguridad Mercantil, de las “Dictaduras de Seguridad Nacional”<sup>10</sup>, a las Democracias de Seguridad Mercantil. Como el mercado totalizado no desarrolla y como las Democracias de Seguridad Mercantil sobredeterminan esa totalización reforzándola, la dirección opuesta al desarrollo supone el profundo vaciamiento de las democracias. El súbdito del Estado terrorista se internaliza resignificándose en el ciudadano elector-consumidor de relevo, quien es ahora súbdito de las exigencias y las leyes del mercado, para hacer respetar las cuales, se apela a la violencia “legítima” del Estado que viene a reforzar la “justicia” del

---

<sup>5</sup> El análisis crítico de la categoría de “criminal ideológico” y su vinculación con algunas líneas argumentales de John Locke en su filosofía política, está desarrollado por Franz Hinkelammert en “Democracia, Estructura Económico- Social y Formación de un Sentido Común Legitimador”, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica, 1990, 133-165. El mismo asunto es objeto de distintas aproximaciones en muchos otros trabajos de Hinkelammert.

<sup>6</sup> Daniel García Delgado, *ibid.*, p. 130.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>8</sup> Franz J. Hinkelammert caracteriza al capitalismo utópico para distinguirlo del capitalismo cínico o nihilista que constituye la última conformación del mismo en “El capitalismo cínico y su ideología: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1998, 227-245, esp. pp. 229-231.

<sup>9</sup> Franz J. Hinkelammert, “El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina”, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 1990, 211-228.

<sup>10</sup> *Ibid.*

mercado. Este nuevo ciudadano, como elector es igualmente consumidor. Se limita a elegir entre las opciones que el mercado político presenta en términos de partidos y candidatos. Una ciudadanía de súbditos-electores-consumidores, instituida por la potenciación de las lógicas anti-universalistas y anti-igualitarias que surgen de la nueva asociación entre el Estado y el mercado, por la que el primero se pone al servicio del segundo implicando el necesario desamparo de aquella población territorializada que no logre conquistar o sostener su inclusión en el marco de las imposiciones de la lógica mercantil desterritorializada.

Reconocidas las virtudes del Estado de derecho a la luz de la historia reciente, deben señalarse y reconocerse también sus limitaciones a la luz de la experiencia en los tiempos que corren, en términos de consolidación de un orden institucional efectivamente democrático, al modo como lo hemos presentado. Del reconocimiento de los efectos negativos, tanto para la democracia como para el desarrollo, de las totalizaciones del "todo al Estado" del modelo desarrollista o del "todo al Mercado" del modelo neoliberal, tampoco debe pasarse a soluciones abolicionistas, negativamente totalizantes, en términos de "nada al Estado" o "nada al Mercado"; ya sea uno como otro en sí mismos o en sus relaciones, necesariamente tendrán algún protagonismo en la construcción de la democracia con desarrollo y del desarrollo con democracia.

La experiencia histórica indica que es necesario un protagonismo ciudadano que suponga orientaciones, controles y rectificaciones, tanto al Estado como al mercado y a las lógicas de su articulación. Ni el Estado ni el mercado, ni sus articulaciones constructivas, son condición suficiente para producir y garantizar democracia y desarrollo. La producción y reproducción de democracia y desarrollo, no obstante la mediación del Estado y el mercado suponen el protagonismo de la ciudadanía, por lo que la construcción y ampliación de la ciudadanía se constituye en imperativo estratégico central, sin dejar de ser por ello un imperativo categórico de primer orden en el registro de la ética política.

Ahora bien, la construcción o ampliación de la ciudadanía, sobre la cual parece haber consenso, requiere un discernimiento. Si la misma tiene lugar en los términos de la lógica cultural de los súbditos-electores-consumidores, producto de la potenciación del Estado y el mercado, nos encontraremos en la perspectiva de la consolidación de una democracia vacía y un desarrollo ciego.

Para no reforzar la consolidación de una democracia vacía y un desarrollo ciego, en lugar del protagonismo del Estado, el mercado y su articulación en la construcción y ampliación una ciudadanía a la medida de lo instituido, se requiere la perspectiva de una *ciudadanía instituyente*.

*Ciudadanía instituyente*, es aquella para la cual el Estado, el mercado y su eventual potenciación en lugar de constituir el fundamento y la finalidad de sentido respecto de la cual la ciudadanía en tanto instituida es un medio, pasan a cumplir el papel de mediaciones para esta afirmación instituyente de la ciudadanía como fin. En relación, sea al Estado, al mercado o al sistema político, la lógica de construcción de la *ciudadanía instituyente*, reproduce en su nivel de significación y sentido, la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano: *obra de manera tal que tomes a la ciudadanía tanto en tu persona como en la persona de los otros, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio*<sup>11</sup> La inevitabilidad de la ciudadanía como medio, desde que la afirmación de la condición de ciudadano en cada uno y por lo tanto en todos no puede producirse ni

---

<sup>11</sup> La segunda fórmula del imperativo categórico de Kant enuncia: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Colección Asutral, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 3ª edición, 1967, p. 84.

sostenerse sin la mediación de instituciones, entre las cuales las del estado, el mercado y el sistema político se presentan particularmente significativas; el sentido *instituyente* de la ciudadanía se contraponen al *instituido*, poniéndose siempre a sí misma al mismo tiempo como fin, en uno mismo y en cada uno de los otros, realizando por lo tanto la igualdad y la universalidad, al menos en esta determinación de lo humano, la de la ciudadanía.

La condición de posibilidad de una *ciudadanía instituyente* no puede encontrarse dentro de los estrictos límites de la *ciudadanía instituida*, desde que esta última es producida y reproducida desde las instituciones a su imagen y semejanza, como medio para su propia reproducción. La condición de posibilidad supone para esta ciudadanía instituida la perspectiva de una trascendentalidad inmanente a las instituciones. La misma se encuentra en principio, en la determinación de la *sociedad civil*.

La *sociedad civil* en sus plurales expresiones, como trascendentalidad inmanente a las diversas lógicas institucionales atravesadas por la división y tensión de lo público y lo privado, lo local y lo global, se presenta como el espacio social de construcción y ampliación de ciudadanía en perspectiva instituyente.

Si la democracia es una trascendentalidad inmanente al desarrollo y este lo es respecto de aquella, si el Estado es una trascendentalidad inmanente al mercado y este también lo es respecto de aquél, la *sociedad civil* es una trascendentalidad inmanente a la democracia, el desarrollo, el Estado y el mercado y a sus procesos de articulación, en el marco de las tensiones público- privado y local- global, por lo que en cuanto condición de posibilidad de los mismos, es también y fundamentalmente condición de sentido.

Democracia, desarrollo, Estado y mercado para la sociedad civil, además de sociedad civil para la democracia, el desarrollo, el estado y el mercado. Sociedad civil siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio.

En América Latina, sea frente al Estado autoritario, ante el mercado totalitario, o frente a su asociación, la sociedad civil a través de procesos de resistencia, construcción, extensión y reforzamiento, aporta la experiencia y la perspectiva práctica de una ética de la articulación propia de una *ciudadanía instituyente*, portadora de una cultura política capaz de revertir el vaciamiento de la democracia y ese desarrollo ciego que se conceptualiza como "crecimiento".

### **El Estado en América Latina: normatividad de lo fáctico y estado de derecho.**

La perspectiva de la construcción de una *ciudadanía instituyente* desde ella misma, proceso en el cual el Estado y el mercado, dejando de ser los lugares de su producción, sean las mediaciones de la misma, supone en los actuales procesos postransicionales, singulares tensiones en y con el estado de derecho.

Desde el punto de vista conceptual, *Estado de Derecho*, constituye la "formulación moderna, más abstracta y sofisticada, del mito político burgués"<sup>12</sup>, que frente a tradiciones como la inglesa del *rule of law* o la francesa de *séparation des pouvoirs*, en lugar del Parlamento o el pueblo, coloca al Estado como el lugar de la soberanía y desde una concepción formalista de la ley, impone el criterio de la legalidad como fundamento de legitimidad<sup>13</sup>.

Perspectivas desde la investigación sociológica en la línea funcionalista renovada por N. Luhmann, han caracterizado al estado de derecho como "fórmula ideológica de tránsito" que hace a la funcionalidad del Derecho en las tensiones Estado – sociedad civil

<sup>12</sup> Roberto Bergalli, "Estado de Derecho", en *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Supervisión de Torcuato S. Di Tella, Hugo Chumbita, Paz Gajardo y Susana Gamba), Emecé Editores, Buenos Aires, 2001, 238-240, p. 238.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

en lo que refiere a “la relación entre función normativa y procesos propiamente políticos de producción del Derecho”<sup>14</sup>. Por su parte, L. Ferrajoli en el marco de las discusiones sobre las transformaciones y la crisis del Estado de bienestar, ubicaba en 1983 la crisis del estado de derecho en el marco de la crisis del estado social. Desde la Argentina, Roberto Bergalli registraba en 1989 las razones de la crisis del estado de derecho y sus perspectivas, especialmente para la región: “Las contradicciones en que se debate actualmente el concepto de Estado de Derecho han nacido de su propio desarrollo, y de su incapacidad para frenar el deterioro de las garantías individuales e intereses colectivos agredidos por la restricción que imponen al estado social y democrático los avances del neoliberalismo económico. La contención de la conflictividad social, traducida en desocupación laboral, marginación social, aumento de la criminalidad, etc., sólo ha podido hacerse a costa de la violación del Estado de derecho (Ferrajoli, 1983) en los países del centro del sistema capitalista; en los de la periferia, donde aquella agresión está ínsita en la propia estructura de explotación humana y expropiación de recursos, en rigor se ha impedido la realización del concepto. Sólo en contados casos ha podido hablarse de vigencia del Estado de Derecho, y actualmente en la mayor parte de los países latinoamericanos, pese a la insistencia en restablecerlo (a veces más voluntarista que realista), se choca con obstáculos insalvables levantados por la propia división internacional del trabajo, por el imperialismo y por las minorías privilegiadas; igualmente graves son las limitaciones impuestas por ciertos poderes fácticos, como el poder militar en la Argentina”<sup>15</sup>.

No obstante la adecuación en la pasada década de los ochenta, -para América Latina la llamada “década perdida”- de las lecturas de Ferrajoli y Bergalli, respecto a que la crisis del estado de derecho, a juicio del primero se resuelve en los países centrales a través de su violación y a juicio del segundo la resolución para los países periféricos oscila entre la violación y la ausencia de implementación en la realidad de dicho concepto; desde una lectura situada en el marco de referencia de la globalización en el año 2004, puede señalarse una inflexión regional a partir de las consolidaciones democráticas posautoritarias en la década de los noventa, sobredeterminada por radical inflexión global, marcado por el fin de la Guerra Fría, cuyo epicentro está constituido por los atentados terroristas del 11 de setiembre de 2001 en EEUU.

A partir de entonces, la crisis del estado de derecho tiende a resolverse desde las orientaciones dominantes del poder global propias de la articulación de los “Estados Privados”, “sin fronteras” y “sin ciudadanía”<sup>16</sup> con el Estado que detenta y ostenta en asociación con otros el nuevo poder imperial post Guerra Fría, a través de la radical negación de las instituciones del derecho internacional y la producción de las primeras guerras del siglo XXI que anuncia un horizonte de “guerra infinita”.

Esa facticidad y ese horizonte de destrucción, procuran luego legitimarse por la transformación del violentado estado de derecho internacional, en los términos de una nueva institucionalidad, que se pretende sea justificatoria de la violación de los derechos humanos inherentes a la vida humana en su corporalidad concreta y su subsiguiente afirmación, como institucionalidad rigORIZADA, globalizada y totalizada.

El poder global hoy, como el poder dictatorial en América Latina en la década de los

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp.239-240.

<sup>16</sup> Wim Dierckxsens, “Globalización: la génesis de los Estados Privados sin fronteras”, “Globalización: la génesis de los Estados Privados sin ciudadanía”, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, San José de Costa Rica, Cuarta edición ampliada, 1998, pp. 79-106 y 133-162.

setenta, destruye a través del ejercicio ilegítimo de la violencia el estado de derecho hasta entonces existente, para construir otro a la medida de los intereses en defensa de los cuales ejerce la agresión, que incluya la legitimación de la violación de los derechos humanos de quienes presuntamente constituyen una amenaza para la humanidad.

En el mundo globalizado, esta lógica de negación de lo instituido y afirmación instituyente desde los centros del poder global, viene a sobredeterminar las tensiones en la definición del estado de derecho en los estados nacionales en general y, muy en particular, en los de la periferia del orden capitalista, como lo son los de América Latina. En particular en estos últimos, en lugar de la violación o de la no realización del estado de derecho en razón de las presiones y demandas desde el estado social, se asiste a una consolidación de un estado de derecho que se impone por sobre las presiones y demandas en la perspectiva del estado social. En lo que al Estado se refiere, la contracara de la realización de un estado de derecho rigORIZADO y totalizado por las imposiciones del poder global con la mediación del poder del estado nacional sobre la sociedad territorializada, es la violación o la no realización del estado social. Se trata de que a través de un proceso de *facto* la nueva relación de poder establecida desde el Estado de Seguridad Nacional primero y luego desde las estructuras y centros del poder global con el concurso del Estado de Seguridad Mercantil, llega a desarrollarse 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"<sup>17</sup> y en carácter de "violencia institucionalizada" complementa, sin sustituirla sino aparentemente, a la coacción física directa, en tanto *última ratio* siempre presente<sup>18</sup>.

### **Poder normativo de lo fáctico y vaciamiento de la política y la ciudadanía.**

"Poder normativo de lo fáctico" es un concepto especialmente adecuado para describir y explicar los fundamentos del nuevo orden post - Guerra Fría, tanto mundial como regional.

Si la política dejó de ser un espacio de redención como lo fuera en la década de los sesenta, para pasar a ser un espacio de negociación de intereses y conflictos, este espacio de suyo acotado, se angosta aún más en lo que se refiere a la defensa y promoción de las necesidades, derechos e intereses de los dominados. A la naturalización y consecuente deshistorización de los procesos histórico - sociales, que llevan a imponer el sentido común legitimador respecto de la consagración de lo dado, en el sobreentendido de que es lo real y lo racional, por lo que ni los políticos ni la política pueden arrogarse fundadamente el derecho para meter sus manos en la rueda de la historia e intentar cambiar su rumbo real y racional, se suman las amenazas de la violencia pretendidamente legítima a los utópicos e irracionales que pretendan promover alternativas a lo real- racional.

La política pierde su condición moderna de arte de lo posible, en su sustitución por su condición posmoderna de administración de lo existente identificado como necesario. La reivindicación del realismo desde la cual la política hegemónica quiere invalidar las perspectivas alternativas, descalificándolas como expresión de utopismo, por su propio apegamiento a lo dado y el compromiso con su reproducción, al negar lo posible, niega la política en nombre del realismo político.

---

<sup>17</sup> Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 55.

<sup>18</sup> *Ibid.*

La negación o vaciamiento de la política, lo es en particular de la democracia política o política democrática. Si bien la dimensión deliberativa de la democracia política, seguramente debe ser extendida y profundizada, como idónea para transformar la cultura de la negación del otro en una cultura de su reconocimiento, que es condición del diálogo y la deliberación especialmente en el espacio público y por lo tanto de construcción de una cultura política democrática<sup>19</sup>, resulta insuficiente para la perspectiva democrática de construcción de un orden democrático en el sentido en que aquí lo hemos caracterizado. Hay otro nivel de reconocimiento del otro, pensando ahora no en el otro de los distintos lugares del escenario, espacio o sistema político, en tanto integrado a los mismos y por lo tanto en condiciones presumibles de argumentación en un proceso deliberativo, sino del excluido, no solamente de estos lugares relativos a lo político, sino de los correlativos y fundantes propios de lo económico, social y cultural, sin la inclusión en los cuales su participación en la democracia deliberativa, siendo esta una figura de la democracia participativa, resulta bloqueada. Para que tenga sentido considerar a este otro como sujeto de argumentación en una democracia participativa en su dimensión deliberativa, debe primero ser reconocido como sujeto de necesidades e intereses correspondientes. Sin la satisfacción de las primeras y sin perspectiva razonable para la promoción de los segundos, la participación en la deliberación no será posible o, de llegar a serlo no tendrá sentido. La democracia participativa tanto en la producción como en la satisfacción de necesidades humanas a través de la participación universal en el producto socialmente producido, es condición de la democracia participativa en su dimensión deliberativa en la perspectiva de la efectiva universalización de la ciudadanía. Recurriendo nuevamente a Kant: *democracia política sin democracia económico-social es vacía, democracia económico-social sin democracia política es ciega*.

Justamente se observa que la hegemónica posmodernización de la política ha conducido, con distintos acentos en los diferentes países de América Latina, en función de diferencias en los regímenes constitucionalmente establecidos, en los correspondientes sistemas de partidos y en las respectivas historias y culturas políticas, a una *crisis de representación*. En el marco de la totalización del mercado, en la que el Estado ha devenido "Estado de Seguridad Mercantil", el sistema de partidos al transformar la política en administración de lo dado como lo necesario, sea por honesta convicción o por deshonesta corrupción, ha sustituido de hecho en buena medida la representación de los intereses de los "localmente sujetos" que son los más, por la de los intereses transnacionales y eventualmente de los "globalmente móviles"<sup>20</sup> que son los menos.

Si en la visión teórica, para cada sociedad determinada, la sociedad civil constituye el momento de lo particular y por lo tanto de intereses particulares o corporativos, mientras la sociedad política constituye el momento de lo general y por lo tanto, supuestamente, del interés de todos, la reducción de la política a la administración de lo dado como lo necesario, ha llevado a que de hecho los intereses particulares de las corporaciones transnacionales sean los que el sistema político ha impuesto en términos de representación en desmedro de los intereses de la sociedad nacional, especialmente en referencia a las mayorías constituidas por los "localmente sujetos". Representación de los intereses privados transnacionales contra la representación del interés común nacional, y paradójicamente, muchas veces en nombre de este último. Lo propio de la totalización del mercado es que todo es convertido en mercancía

<sup>19</sup> Cfr. Fernando Calderón Gutiérrez, *La reforma de la política. Deliberación y desarrollo*, Ildis, FES-Bolivia, Nueva Sociedad, Caracas, 2002.

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización, consecuencias humanas*, FCE, São Paulo, 1999, p. 116.

y que toda relación se mercantiliza. En esta lógica, la corrupción se ha hecho cada vez más visible en los políticos y los partidos políticos en América Latina, y lo anecdótico de los casos personales ejemplares constituyen el emergente que ilustra el carácter estructural de la misma: la sociedad política llega a definirse como "espacio de corrupción"<sup>21</sup>. La corrupción es la forma en que se expresa la mercantilización de la política.

La *crisis de representación* se resuelve en la tendencia hegemónica de la *delegación* y en la tendencia contrahegemónica de la *participación*. En el marco de regímenes políticos que en América Latina pueden ser identificados en la letra de las normas fundantes como *democracias representativas*, se presentan líneas de tensión y eventualmente de escisión entre el hecho de la *democracia delegativa* en lo que hace referencia fundamentalmente al espacio político tradicional (escenario y sistema político) y su contraparte de *democracia participativa* en el espacio de lo social, que desde sus propias lógicas de articulación opera en aquél espacio, a través de sus luchas constituyentes del campo político. De predominar la escisión y con ella la delegación en complementación con la corrupción en el espacio político tradicional, la *democracia* habrá quedado consolidada como *partidocracia* representativa de intereses particulares y corporativos: de las corporaciones transnacionales, de los "globalmente móviles" y de la clase política. En esta dirección se consolida el vaciamiento de la democracia. De imponerse la tensión por sobre la escisión, irrumpiendo la *participación* desde la sociedad, se abre la posibilidad para una superación de la *crisis de representación* y con ella, de una recuperación de la *representatividad* de los partidos políticos. La *participación* no atenta contra la *representación*, sino al contrario, al evitar su desnaturalización en términos de *delegación*, la hace posible en términos de legitimidad por la recuperación del sentido de la representación, en términos de los intereses de la sociedad, que la participación ciudadana reivindica y por cuyo cumplimiento puede velar desde sus prácticas de empoderamiento.

La posmodernización de la ciudadanía acompaña como su complemento a la posmodernización de la política. En la sobredeterminación de los estados nacionales por parte de los Estados privados sin fronteras, por la que aquellos se convierten en Estados de Seguridad Mercantil, se produce un vaciamiento de la ciudadanía. Por las imposiciones del Estado privado sin fronteras o burocracia privada, mediado por el Estado de Seguridad Mercantil, el *ciudadano* es transformado en *cliente*. Siendo los derechos humanos de emancipación, una construcción de la ciudadanía, éstos se ven sustituidos por los del "cliente", que implica la negación de su sentido fundante universalista e igualitario, proyectándose en términos de legitimación de la exclusión social<sup>22</sup>. El *ciudadano* transformado en *cliente* expresa la posmodernización de la ciudadanía, esto es la colonización de la dimensión ciudadana y de los derechos humanos por la lógica mercantil totalizada. La construcción o ampliación de una cartera de clientes puede entonces ocupar el lugar de un proceso de construcción o ampliación de la ciudadanía.

Si la construcción y ampliación de la ciudadanía requiere discernimiento, es porque la misma noción de ciudadanía lo requiere.

### **Ciudadanía en América Latina: ¿ciudadanía moderna o ciudadanía instituyente?**

En América Latina, reflexiones y debates impulsados por la Comisión Económica para

<sup>21</sup> Helio Gallardo, *Notas sobre la sociedad civil*, Revista Pasos, N° 57, San José de Costa Rica, 1995, 16-28.

<sup>22</sup> Franz J. Hinkelammert, *El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto*, Revista Pasos N° 79, DEI, San José de Costa Rica, 1998, 23-28.



América Latina y el Caribe (CEPAL) a partir de 1990, bajo el concepto de “desarrollo productivo con equidad” buscaron promover en la región un horizonte de desarrollo que implicara la compatibilización de “la transformación y modernización de las estructuras productivas” por un lado y “el incremento sostenido de la equidad social por el otro”<sup>23</sup>. En 1989, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), a través de una amplia convocatoria, promovió un espacio de investigación orientado a su vez a conciliar la “democracia política” con la “autoafirmación de una amplia gama de actores socioculturales dentro de las sociedades nacionales de la región”<sup>24</sup>.

Los señalados análisis de CEPAL y CLACSO “coinciden en que los procesos de transformación productiva con equidad deben impulsarse mediante un amplio consenso de agentes y en un escenario democrático. Por ende, la construcción y la extensión de una “ciudadanía moderna” aparece como un aspecto esencial de la propuesta, y merece un esfuerzo reflexivo y propositivo en sí mismo”<sup>25</sup>.

Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone, asumen la cuestión del desarrollo y la ciudadanía en la convergencia de los planteos de CEPAL y CLACSO, definiendo para la misma una perspectiva crítica de la modernidad desde y para América Latina y el Caribe, que plasman en su libro *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, de 1996. Fernando Calderón continúa algunos de los ejes de reflexión y propuesta allí planteados, en su libro de 2002 *La reforma de la política. Deliberación y desarrollo*.

La perspectiva crítica de la modernidad que Calderón, Hopenhayn y Ottone deciden “actualizar”, evitando incurrir en “ánimos apocalípticos” a fin de que la misma “provea un poco más de oxígeno conceptual a las perspectivas del desarrollo futuro de América Latina y el Caribe”<sup>26</sup>, a nuestro juicio y sin incurrir por ello necesariamente en ánimos apocalípticos, -la referencia a los cuales parece bloquear la radicalidad de la crítica-, además de “actualizada”, puede y debe ser profundizada como crítica radical.

El lugar de la crítica radical, en América Latina o en donde sea, es el *sujeto* en tanto trascendentalidad inmanente a estructuras, sistemas e instituciones, a través de las cuales se constituye y afirma, pero que libradas a su propia lógica, especialmente cuando se apuesta a ella (“todo al Estado” o “todo al mercado”), terminan finalmente negándolo.

En esa inevitable relación con las instituciones que hace a la constitución del *sujeto*, que implica la tensión instituido-instituyente, el mismo se expresa y autoidentifica en este extremo de hipermodernidad que es la posmodernidad, como *sociedad civil*. La *sociedad civil* como lugar histórico-social del sujeto en la posmodernidad, transita por conflictivos procesos de afirmación, profundización, articulación, extensión y reforzamiento, elaborando tensiones ético-políticas o práctico-estratégicas que hacen a las dificultades, complejidad y riqueza de las mismas y por lo tanto de la *sociedad civil* como construcción histórico-social: autonomía y heteronomía, particularismo y universalismo, diferencia e igualdad, pluralidad y unidad, inclusión y exclusión<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Fernando Calderón, Martín Hopenhayn, Ernesto Ottone, *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, UNESCO, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, p. 9.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Yamandú Acosta, “Problemas éticos en la articulación de la sociedad civil”, en *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2003, pp. 209-243.

La elaboración de estas tensiones ético-políticas o práctico-estratégicas hacen a la perspectiva de la crítica radical a la modernidad, la cual encuentra particulares condiciones en las sociedades periféricas como las de América Latina.

El horizonte de desarrollo que la CEPAL pretende para América Latina, por la superación del divorcio entre “transformación y modernización de las estructuras productivas” e “incremento sostenido de la equidad social”, podría decirse que es una actualización de la ilusión trascendental de la modernidad. Ello porque, a nuestro juicio, la transformación de las estructuras productivas en el sentido marcado por la modernización, supone como su misma condición de posibilidad la generación, extensión y profundización de la inequidad social. La inequidad social no es algo que pueda resolverse en términos de distribución como una variable independiente de la producción. La “transformación y modernización de las estructuras productivas” y por lo tanto las relaciones de producción de la posmodernidad capitalista que configuran la matriz de las relaciones sociales hoy globalizadas en la relación global-local, son esencial y constitutivamente inequitativas, lo cual se verifica en la profundización de la inequidad en las últimas décadas entre regiones, países y también en las propias sociedades nacionales. La transformación de las estructuras productivas en el sentido de su modernización en los términos vigentes de la lógica del capitalismo, sobredeterminada por las relaciones de dependencia centro – periferia, produce inequidad social, profundizándola. Hay consenso en que no siendo América Latina la región más pobre del mundo, en cambio es la más inequitativa<sup>28</sup>.

La CEPAL aspira tal vez a realizar un matrimonio imposible. En América Latina, a mayor modernización de las estructuras productivas, mayor extensión y profundización de la inequidad social. De hecho la referencia a la “equidad” de los noventa, como sustitución la “justicia social” de los cincuenta y sesenta, supone el acotamiento a los términos de la “justicia distributiva” que en los actuales procesos de modernización compulsiva de las estructuras productivas, tiende a ser reducida a mínimos exigibles fuertemente distanciados de los máximos deseables y seguramente también de los máximos posibles. Para que la equidad, con sus mínimos de justicia distributiva exigible, pueda enlazarse con una “modernización de las estructuras productivas”, que haga posible un desarrollo humano inclusivo y sustentable, se requiere una *modernización con modernidad*<sup>29</sup> es decir

---

<sup>28</sup> “El 5% de la población de América Latina es dueña del 25 % del ingreso nacional. Del otro lado, el 30% de la población sólo tiene un 7.5 % del ingreso nacional. Es la mayor brecha social del planeta. Superior aún a la de África, 23,9% vs. 10,3%, y muchísimo mayor a la de los países desarrollados, 13% vs. 12,8%. Para medir desigualdad se usa con frecuencia el llamado coeficiente de Gini. Cuanto más se acerca a 1, peor es. El de los países más equitativos del mundo, como los nórdicos, está entre 0,20 y 0,25, el de los países desarrollados en 0,30, el promedio mundial, considerado muy malo, en 0,40, el de América Latina es 0,57, el peor del orbe” ( Bernardo Kliksberg, *Hacia una economía con rostro humano*, Desarrollo, Instituto de Capacitación y estudios, Asunción, Paraguay, 7ª ed., 2003, p. 30. ).

<sup>29</sup> En referencia a la imposición de la hegemonía británica durante el siglo XIX, escribe Aníbal Quijano:

“...significó también la hegemonía de las tendencias que no podían concebir la racionalidad de otro modo que como arsenal instrumental del poder y de la dominación. La asociación entre razón y liberación quedó de este modo oscurecida. La modernidad sería, en adelante, vista casi exclusivamente a través del enturbiado espejo de la “modernización”” (p. 32). Agrega más adelante: “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”” (pp. 32-33). Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, en Edgardo Lander (Editor), *Modernidad & Universalismo*, UNESCO, UCV, Nueva Sociedad, Caracas, 1991, 27-42.

una racionalidad instrumental sometida a los criterios de una racionalidad práctica, cuya referencia sea la igual dignidad de la vida en todas y cada una de sus expresiones, entendida la vida digna no como un valor abstracto, sino como corporalidad concreta. Pero la “justicia distributiva” del discurso de la “equidad” queda por debajo de la “igual dignidad” de la vida de todos y cada uno, que sí tiene lugar en el de la “justicia social”. El referente de la “equidad” con la acotada “justicia distributiva” que supone, y el consecuente desplazamiento del referente radical de la “justicia social”, no obstante su aparente intención de promover una *modernización con modernidad*, puede tal vez proveer a la fundamentación de una *modernización con rostro de modernidad*<sup>30</sup> que probablemente terminará consolidando y legitimando una *modernización sin modernidad* y por lo tanto al *statu quo*.

En cuanto al pretendido matrimonio entre “democracia política” e identidades culturales de la región, adolece de presuponer la vocación universalista de la primera y particularista de las segundas.

La “democracia política” a la que el discurso de las transiciones a la democracia se ocupó de divorciar de las estructuras económico-sociales, al trasladar el debate político del nivel del cambio estructural al del cambio institucional<sup>31</sup>, supone de hecho la consagración de las estructuras vigentes, que resultan profundizadas en su lógica de modernización.

Resulta entonces que bajo la pretensión de pura procedimentalidad volóricamente neutra, las formas de la democracia política expresan los contenidos de las estructuras productivas de la modernidad capitalista o de la posmodernidad capitalista que es su forma extrema, y por lo tanto sus valores de fundamentación última: la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. En la posmodernidad capitalista en curso, en que los ejes anti-universalistas, anti-emancipatorios y nihilistas de la modernidad se profundizan, la afirmación de esos valores de fundamentación última se efectúa también por su negación desembozada a nivel mundial o regional, desde los lugares del poder cuya fuerza tiene un

---

<sup>30</sup> Al utilizar “modernización con rostro de modernidad”, aludimos notoriamente a la muy difundida expresión “capitalismo con rostro humano” o, como el título del libro de Bernardo Kliksberg ya citado, “economía con rostro humano”. La argumentación crítica sobre la primera, puede trasladarse a las otras. Por aquél dicho de la sabiduría popular “se ven caras pero no se ven corazones”, la transformación de la modernización como la del capitalismo o de la economía, debería operarse en su corazón y su cerebro, de manera tal que el *pathos* y el *logos* de la modernización, el capitalismo y la economía fundamentaran y desplegaran el *ethos* de un desarrollo humano inclusivo y sustentable. Por supuesto que la perspectiva propuesta abre fuertes interrogantes: ¿Es posible cambiarle el corazón y el cerebro al sistema? ¿Cómo producir el cambio? ¿Si el cambio se produjera se tratará de un “capitalismo o una economía con corazón y cerebro humano” y de una “modernización con modernidad” o de un proceso y un sistema radicalmente otros?

Ensayemos algunas respuestas: 1) El cambio de los órganos vitales no puede ser a través de la cirugía: no hay de donde tomar órganos para los trasplantes y si lo hubiera, sería una operación que pondría en riesgo de colapso al conjunto de la humanidad. 2) El cambio posible solamente puede provenir desde la transformación en los modos de sentir (*pathos*), pensar (*logos*) y actuar (*ethos*) de los sujetos individuales y colectivos que son los que en definitiva en la compleja red de sus relaciones, constituyen al sistema. Aunque los efectos no intencionales de la acción sean una permanente amenaza para el sentido de la empresa, ella parece constituir la única alternativa a un sistema y proceso cuyos automatismos se revelan destructivos de la humanidad y la naturaleza. Ese argumento es suficiente para intentar la empresa que supondrá mediaciones institucionales en la tensión instituido – instituyente, para incidir en los centros neurálgicos de las estructuras del sistema. 3) Si el proyecto de transformación pudiera verificarse como proceso produciendo transformaciones significativas, habría que controlar nuevos automatismos destructivos a través de la evaluación y el control permanentes. A la luz de las efectivas transformaciones podría fundamentarse una adecuada identificación conceptual del proceso y el sistema, que siempre sería producto de debate y lucha, dada la constitutiva tensión dominación - liberación de los procesos histórico-sociales.

En todo caso, de lo que se trata es de la construcción de un mundo en el que todos puedan vivir en el sentido de que el crimen no esté legitimado, mundo que puede estimarse como históricamente posible, en referencia al proyecto utópico de un mundo en el que todos puedan vivir, porque el crimen sea imposible.

<sup>31</sup> Cecilia Lesgart, *Usos de transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del '80*, Homo Sapiens, Colección Politeia, Santa Fe, Argentina, 2003.

efecto legitimador tal que logra representar sus violaciones como afirmaciones. Queda claro que los valores de fundamentación última son de cumplimiento universal, con la sola excepción de que esto pudiere afectar los intereses particulares de la dominación. De estas maneras moderna y posmoderna, no solamente desde el punto de vista político, sino también económico, social y cultural, el pretendido universalismo consiste de hecho en la imposición de un particularismo frente a otras identidades culturales ante las que buscará legitimarse como universalismo.

La "democracia política" en cuanto pretendidamente pura procedimentalidad exenta de contenidos valóricos, sin renunciar en los hechos a los contenidos valóricos de la particularidad cultural que expresa, al imponer sus formas y procedimientos "universales" a otras identidades culturales "particulares", les impondrá de hecho sus contenidos valóricos, transformando su pretensión de universalidad en la imposición de su particularidad, con la consecuente negación o transformación de las otras particularidades.

Pensado el eventual matrimonio entre "democracia política" e identidades culturales de acuerdo a estas consideraciones, la "democracia política" implicaría una lógica opuesta a la posibilidad de la "democracia cultural", sin la realización de la cual estaría fuertemente condicionada la pretensión de democracia para América Latina.

Para viabilizar ambos matrimonios, Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone, en sintonía con los planteamientos de CEPAL y CLACSO, entienden que "la construcción y extensión de una "ciudadanía moderna" aparece como un aspecto esencial de la propuesta, y merece un esfuerzo reflexivo y propositivo en sí mismo"<sup>32</sup>.

Calderón, Hopenhayn y Ottone, al hablar de *ciudadanía moderna* hacen "referencia a la existencia de actores sociales con posibilidades de autodeterminación, capacidad de representación de intereses y demandas y en pleno ejercicio de sus derechos individuales y colectivos jurídicamente reconocidos"<sup>33</sup>.

La propuesta de una *ciudadanía moderna*, tanto desde el punto de vista léxico como conceptual, está tensionada por el sentido de la *modernización* y por el de la *modernidad*, por el de la razón instrumental y el de la razón práctica, por el de la dominación y la emancipación. Por lo tanto está inevitablemente amenazada por la *modernización* que en América Latina ha desplazado a la *modernidad* y que en el contexto de la posmodernidad dependiente por el que transitamos, que como ya queda dicho, es la profundización de los sentidos nihilistas, anti-ilustrados y anti-emancipatorios de la modernidad, ese desplazamiento se ha radicalizado en términos de *modernización sin modernidad*.

Reivindicar para América Latina la condición *moderna* de la ciudadanía que queremos construir o ampliar, requiere profundizar las distancias entre una *ciudadanía moderna* que sea producto de la *modernización* y otra que sea expresión de *modernidad*<sup>34</sup>.

*Ciudadanía moderna* supone como concepto determinado por la modernidad en cuanto modernización, tanto una construcción de ciudadanía como una autodeterminación del ciudadano relativa a los marcos jurídico-políticos que responden al imperio de la racionalidad

<sup>32</sup> Fernando Calderón, Martín Hopenhayn, Ernesto Ottone, *ibid.* P. 9.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Aquí explícitamente elijo escribir "modernidad" y no "la modernidad". "La modernidad" es el proceso que tiene sus raíces en el Renacimiento europeo y que con su sentido de *modernización* se impone en el Nuevo Mundo, configurando la racionalidad de la dominación que con distintas formas epocales, por su propia lógica y por la emergencia de lógicas de resistencia y liberación, ha configurado las realidades hoy vigentes de América Latina. En este sentido, "una expresión de la modernidad" en América Latina, tiene las más altas posibilidades de reducirse a una expresión de la modernización. En cambio, "una expresión de modernidad" enfatiza como actitud, una relación autónoma respecto de la *modernidad* y por lo tanto, respecto a la lógica de la *modernización*.

instrumental. Se trata de una autodeterminación y capacidad de representación de intereses y demandas que se ejerce dentro de los marcos establecidos del estado de derecho. Si tenemos presente que el estado de derecho es la derivación instituida de la normatividad de los poderes fácticos, que son los poderes globales y regionales ya señalados, la ciudadanía como *ciudadanía moderna* de acuerdo a una lógica de comportamiento por la que la autodeterminación sea siempre dentro de la ley y las instituciones y nunca frente a ellas, aparecería afirmando y reproduciendo la dominación y consecuentemente negando e impidiendo la emancipación.

La *modernidad* nace y se construye en esa tensión entre dominación y emancipación: *autodeterminación dentro de las leyes* del sistema o *autodeterminación frente a ellas*.

La primera forma de la autodeterminación es propia de los “actores” o de los “operadores”. Ambos siempre se definen dentro del sistema. La actuación del actor se pondera por la creatividad puesta en juego para desempeñar su papel. La operación del operador por su eficacia en la consecución de las metas habilitadas por el sistema. De distintas maneras “actor” y “operador”, están sujetos a las leyes propias del sistema en el que uno actúa y el otro opera. Para esta primera forma de la autodeterminación, *ciudadanía moderna* puede resultar suficiente.

La segunda forma de la autodeterminación es propia de los “sujetos”. Estos se definen por un *plus* de exterioridad respecto del sistema, no obstante su pertenencia al mismo. Por lo tanto está dentro de sus posibilidades su autodeterminación respecto del sistema y sus leyes, en función de esa exterioridad que de alguna manera es fundante y que ya hemos caracterizado como *trascendencia inmanente*. Esta segunda forma de la autodeterminación, dada la tensión *modernidad / modernización* que con acento en la segunda, atraviesa en América Latina a la noción de *ciudadanía moderna*, no puede ser expresada adecuadamente por ella. Procurar la *ciudadanía moderna*, puede implicar imposibilitarla. Para esta segunda forma de la autodeterminación, preferimos hablar de *ciudadanía instituyente*.

*Ciudadanía instituyente* recupera la autodeterminación propia de la modernidad en su mayor radicalidad, justamente aquella por la cual se instituye como ciudadanía al tiempo que también interpela a las instituciones vigentes en tensión con las cuales procede a su afirmación y construcción a través de cambios institucionales. En ella, el sentido de la emancipación priva sobre el de la dominación, porque instituye desde la crítica y superación de lo instituido que de alguna manera implica siempre dominación. Su condición instituyente implica novedad institucional y por lo tanto novedad en la dominación, pero la recreación de su identidad sin la cual dejaría de ser lo que es, supone nuevos discernimientos de la dominación que ella misma ha institucionalizado por la nueva afirmación de su sentido liberador – instituyente.

Si buscamos el paralelismo con los contenidos de la *ciudadanía moderna*, tal como los han señalado Calderón, Hopenhayn y Ottone, podemos decir que cuando nos referimos a la *ciudadanía instituyente* hacemos referencia a la existencia de *sujetos humanos articulados y activados como sujetos sociales y políticos, con posibilidades de autodeterminación y capacidad de representación de intereses y demandas en relación a lo instituido, que desde el criterio legitimador de un universalismo concreto e incluyente, que supone responsabilidad por la afectación de los derechos humanos no reconocidos o no respetados, sea cuando la misma resulta de la violación de las normas del estado de derecho, sea cuando es producto de su totalización; en pleno ejercicio de sus derechos individuales y colectivos jurídicamente reconocidos, se activan social y políticamente en perspectiva instituyente, sea para incluir a los excluidos de tales derechos, sea para generar el reconocimiento jurídico de derechos hasta ahora no reconocidos, promoviendo su ejercicio y disfrute en términos de efectiva universalidad.*

Una *ciudadanía instituyente* no es una *ciudadanía pre-moderna* o *anti-moderna*.

En el actual clima posmoderno globalizado y en particular en América Latina, en donde la *modernización* totalizada ha desplazado a la *modernidad*, es la única alternativa en la construcción de una *ciudadanía moderna* cuya sentido de articulación y activación asegure de modo permanente el sometimiento de los procesos de *modernización* a los criterios de una perspectiva crítica, más que “actualizada”, profundizada de la *modernidad*. En la lógica de su construcción se expresa el sentido emancipatorio necesario a la construcción de ciudadanía en América Latina, si sus sociedades no quieren reforzar sus lazos de sometimiento al poder de la normatividad de lo fáctico constitutivo de las formas institucionalizadas de dominación de la modernidad, sea en sus expresiones globales o locales, por la imposición de la racionalidad de la *modernización* a la racionalidad de la *modernidad*.

*Ciudadanía moderna* parece no resentir las realidades de los actores u operadores políticos en tanto que tales, esto es por su adscripción a las lógicas del escenario y el sistema político. *Ciudadanía instituyente* recupera para la *ciudadanía moderna*, los referentes de universalidad, igualdad y libertad propios de la *modernidad*, como criterios para interpelar el sentido de dominación de la *modernización* y su profundización en los extremos anti-universalistas, anti-igualitarios y anti-libertarios de la posmodernidad.

De acuerdo al análisis propuesto, queda claro que cuando el actor o el operador se comportan como *sujetos*, ejerciendo la *ciudadanía instituyente*, no necesariamente están violentando la *ciudadanía moderna* que ellos mismos representan y ejercen. Simplemente la están interpelando, sometiendo la lógica de la modernización y dominación que la ha instituido, así como a las orientaciones emancipatorias de la modernidad de sentido instituyente al control crítico del ser humano como sujeto corporal de necesidades.

### **Los derechos humanos como criterio de discernimiento y el discernimiento de los derechos humanos.**

En América Latina, en donde la desigualdad social es cada vez más profunda y mayor que en otras regiones del mundo, hay consenso entre las perspectivas que se asumen críticas de la modernidad, en la necesidad de construir ciudadanía como alternativa que habilite reducir la desigualdad y construir la universalidad.

Esto es así desde Rousseau, para quien la condición de ciudadano supone en principio la afirmación de la igualdad –también de la libertad– al menos desde el punto de vista jurídico-político, para todos aquellos que de una u otra manera se supone que suscriben el pacto social fundante.

El diálogo con la propuesta de una “ciudadanía moderna” sustentada en el excelente trabajo de Calderón, Hopenhayn y Ottone, del que hemos apenas referido sus planteos iniciales, nos ha dado perspectiva para fundamentar la alternativa de una “ciudadanía instituyente”, en el entendido que la misma minimiza los efectos de dominación que pueden estar adscriptos a la noción de “ciudadanía moderna”, en particular en América Latina, atentos al desplazamiento que la “modernización” ha operado sobre la “modernidad”.

Nos proponemos ahora reflexionar a partir de algunos contenidos del capítulo *Construir ciudadanía*<sup>35</sup> del ya citado libro de Fernando Calderón de 2002, que actualiza análisis y argumentos de las posiciones compartidas con Hopenhayn y Ottone en el texto de 1996.

Comenzamos por hacer nuestra su afirmación “una relación fecunda entre ciudadanía

---

<sup>35</sup> Fernando Calderón Gutiérrez, “Construir ciudadanía”, en *La reforma de la política. Deliberación y desarrollo*, Ildis-Bolivia, FES, Nueva Sociedad, Caracas 2002, 91-112.

y derechos humanos fundamenta una nueva ética en la política”<sup>36</sup>, que vertebra el capítulo de referencia. Independientemente del complejo y valioso análisis que Calderón efectúa de esta afirmación, que aquí no podemos recorrer, coincidimos en que *es fecunda la relación entre ciudadanía y derechos humanos*, porque 1) justamente en la misma se fundamenta la perspectiva y el sentido de una *ciudadanía instituyente*, así como también en que 2) dicha relación fundamenta una *nueva ética en la política*, que entendemos es el *eje de referencia de una cultura política emergente alternativa* a la hoy hegemónica o dominante en América Latina, con capacidad para fundamentar *cambios institucionales* que signifiquen para el *estado de derecho* la superación de los límites de la legitimación por legalidad, en la *legitimación por legitimidad*.

Abordaremos ahora el primer asunto, para dejar el segundo para el siguiente y último apartado de la presente exposición.

Argumentaremos sobre la relación entre *derechos humanos* y *ciudadanía instituyente*, recogiendo la perspectiva de la conveniente integración entre derechos civiles y políticos, llamados a veces derechos de primera generación y derechos económicos, sociales y culturales, bautizados como de segunda y tercera generación<sup>37</sup>, como condición de la ciudadanía, en la conciencia en que esa integración implica vencer tensiones y contradicciones. La vigencia y respeto de esos derechos humanos integrados en forma integral es el sentido de la *ciudadanía instituyente* en América Latina, donde posibilitar “el acceso a los derechos económicos, sociales y culturales es tan complejo como evitar la violación de los derechos civiles o políticos de las personas y las comunidades”<sup>38</sup>. En particular la pobreza como matriz estructural de la negación de derechos económicos y sociales para las mayorías de la región, en el marco de una cultura política hegemónica para la que el *pobre* lleva una “marca de inferioridad”, por lo que no es igual y por lo tanto lejos de la ciudadanía, sobrevive en la “preciudadanía” como objeto de asistencialismo estatal o “filantropía privada”, con enormes déficits para afirmarse como sujeto de derechos y constituirse como ciudadano en todas las dimensiones de la ciudadanía<sup>39</sup>. Para esta *preciudadanía* la configuración de una *ciudadanía instituyente*, al mismo tiempo que una necesidad parece ser una imposibilidad.

La negación de los derechos humanos y por lo tanto de la ciudadanía de esta preciedadanía que es mayoría en América Latina, convierte a la *ciudadanía instituyente* en la perspectiva teóricamente consistente, cuya plausibilidad práctica requiere seguramente de la implementación de esa actitud y orientación desde sectores significativos de la *ciudadanía instituida*, cuyo *pathos* haga posible un *logos* y un *ethos* que impliquen sensibilidad, pensamiento y acción en la perspectiva del reconocimiento y la inclusión que hace a la identidad fundante del ser humano como *sujeto*.

Respecto del lugar y papel que en términos de cultura política juegan los pobres en la perspectiva de una sociedad instituyente, en el marco de las lógicas del estado de derecho uruguayo posdictadura, escribe recientemente Alvaro Rico: “...las posibilidades de oponer un *poder social* que limitara o hiciera retroceder los márgenes de acción y decisión de las políticas estatales han sido desarticulados o, al menos, fragmentados al máximo en la democracia posdictadura. A esto último, debe agregarse el crecimiento exponencial de sectores pobres y marginales de la población del país que operan como factores culturales

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 94-98.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

de conservación del *statu quo* y no de “alternativa popular”, sin voz ni demanda articulada hacia los centros de poder que así los “focalizan” y “asisten”.

Dicho de otra manera, el incremento de la injerencia de las decisiones estatales en las estrategias de sobrevivencia cotidiana de los uruguayos ha ido a la par con el debilitamiento de la capacidad instituyente de la sociedad, a través de fenómenos tales como la fragmentación, la desmemoria, la criminalización, la anomia, pero también, a través de fenómenos como el debilitamiento de la eficacia de la acción colectiva movilizadora y la aceptación de la postergación de las expectativas y demandas legítimas de origen social. En la construcción de esa subjetividad social negativa (el “no se puede”), también se ha desplegado el poder del estado en el Uruguay posdictadura, principalmente, a través de la imposición de un discurso económico monopólico que tiende a fetichizar la realidad del mercado y a infravalorar la dimensión social de la realidad”<sup>40</sup>.

Contrastando con esa apreciación que recoge ajustadamente la lógica de la dominación en el estado de derecho del Uruguay posdictadura, más recientemente, exactamente en la noche del miércoles 27 de octubre de 2004, en el acto de cierre de campaña política del Frente Amplio en vísperas del acto electoral del 31 de octubre siguiente, con una convocatoria de probablemente más de trescientasmil personas en el que ha sido el mayor acto político de la historia del Uruguay, el en ese momento candidato a la presidencia por la izquierda uruguaya Tabaré Vázquez, evaluó en su discurso frente a la multitud, que dicho acto expresaba una de las revoluciones políticas y sociales más importantes en América Latina, que la mayoría de la sociedad uruguaya se había sentido convocada ante la propuesta programática “que los más infelices sean los más privilegiados” proveniente del ideario artiguista, que el respaldo a ese criterio fundante de la convocatoria de la izquierda exhibido en la multitudinaria presencia, expresaba de suyo un cambio fundamental en la historia del país, que el cambio ya se había producido, antes e independientemente del resultado electoral de los próximos comicios. A la noche siguiente, el jueves 28 de octubre, en un importante programa periodístico de la televisión uruguaya, el mismo Tabaré Vázquez enfatizó la tesis de que la sociedad había producido el cambio anticipando al sistema político y que ella había encontrado en el Frente Amplio, cuyo programa había sido construido en amplio y fluido diálogo con la sociedad traduciendo en el mismo sus necesidades, demandas y expectativas a los términos estratégicos propios de la mediación política, por lo que la fuerza política de izquierda no era más que una herramienta para los cambios que la sociedad demandaba y se manifestaba dispuesta a transitar. Ante la pregunta de la periodista acerca de cómo administraría el poder, teniendo en cuenta que las encuestas de intención de voto le vaticinaban una votación oscilante entre el 51% y el 56 % de los votos emitidos, lo cual suponía la mayor concentración de poder en un presidente electo en toda la historia política del país, Tabaré Vázquez contestó reiterando una idea presente a lo largo de su campaña, en el sentido de convocar a todas las fuerzas políticas con la única condición de la honestidad de procedimientos para llevar a cabo las transformaciones que el país necesitaba y la sociedad reclamaba, lo cual suponía compartir el poder con el sistema político en su conjunto, señalando además que el poder era de la sociedad y que él era solamente el ejecutor firme y responsable del mandato popular.

Con independencia de los buscados efectos de persuasión propios de la retórica del discurso político al que el de Tabaré Vázquez tampoco escapará, el mismo implica la situación en que un actor político de primer orden sin renunciar a esta condición, ni al

---

<sup>40</sup> Alvaro Rico, *Los márgenes de la política y la política de los márgenes*, en *Relaciones. Revista al tema del hombre*, N° 245, Montevideo, octubre de 2004, p. 8.



sistema político en la que la misma específicamente se define, sino más bien destacando su importancia y protagonismo, apunta a discernir los protagonismos del actor y del sistema desde el protagonismo fundante de la sociedad como fuente, orientadora y destinataria del poder, del sentido de su ejercicio y de su legitimidad. La referencia a la sociedad como la gran protagonista de los cambios políticos y sociales condensados en la presencia masiva en el acto del 27 de octubre de muchos “infelices” pero también muchos “privilegiados”, convocados por la orientación reguladora “que los más infelices sean los más privilegiados”, nos coloca en la perspectiva de construcción y ampliación de ciudadanía en la perspectiva de la *ciudadanía instituyente*, desde que la opción por “los más infelices”, en una sociedad en que la desigualdad se profundiza, en que hay cada vez más pobres y en la que los pobres son cada vez más pobres, supone poner en un primerísimo plano el respeto de los derechos humanos jurídicamente reconocidos en términos de un universalismo incluyente y eventualmente la perspectiva de la ampliación del reconocimiento jurídico a otros derechos.

Frente a la subjetividad social negativa que se traduce en la cultura política del “no se puede” propiciada por la lógica de la dominación que el texto antes referido de Alvaro Rico describe con precisión, por la que la gobernabilidad democrática instituida, ha acentuado su condición de “gobernabilidad” y debilitado con la amenaza de su vaciamiento a su condición de “democrática”; las ideas aquí recogidas del discurso de Tabaré Vázquez y de sus posteriores consideraciones, pretenden expresar una nueva cultura política en ciernes, uno de cuyos ingredientes es el “se puede” y en ese sentido una eventual contrahegemonía en que la gobernabilidad democrática a la que explícitamente no se renuncia, por la afirmación del sistema político, la reiteración insistente del compromiso “dentro de la Constitución y las leyes todo, fuera de la constitución y las leyes, nada”, que al tiempo que trasunta la tensión sujeto – instituciones, supone reformular dicha “gobernabilidad” sobre la profundización y extensión de la “democracia” en especial referencia al respeto de los derechos humanos en atención a las necesidades y demandas desde la sociedad.

La pobreza, crecientemente extendida y profundizada en América Latina, determinante de la situación de la preciedadanía para las mayorías sociales, que posiciona tanto a los derechos humanos jurídicamente reconocidos pero no respetados, como a los aún no reconocidos jurídicamente como referencia para la construcción y ampliación de la ciudadanía en la perspectiva de una *ciudadanía instituyente*, hace lugar a un discernimiento según el cual la identificación en términos de derechos de primera, segunda y tercera generación, puede implicar una engañosa ilusión de continuidad en términos de linealidad. Sin claridad en este discernimiento, la pretensión instituyente de la ciudadanía, puede derivar en la construcción de una *ciudadanía moderna* en la cual la lógica de dominación de la *modernización* excluya las perspectivas emancipatorias de la *modernidad*.

La ciudadanía en su sentido jurídico-político fundante en la modernidad en la línea de Rousseau, supone la construcción de la igualdad y la libertad jurídico-política de todos los participantes en el hipotético pacto social: la igualdad de todos en el plano de referencia permite convivir con la desigualdad en lo económico y social, porque la libertad de los seres humanos en cuanto ciudadanos jurídico-políticamente iguales implica el sometimiento de todos ellos a la ley legitimada en el pacto fundante, por lo que desde el sentido común legitimador por legalidad, implica también el respeto de las desigualdades legalmente legitimadas de los propietarios y los no propietarios. El contrato entre ciudadanos jurídicamente iguales legitima el vínculo entre seres económica y socialmente desiguales, por lo que la igualdad de los derechos civiles y políticos opera legitimando por legalidad la desigualdad en términos de derechos económicos, sociales y culturales.

En el siglo XIX se asiste a luchas de emancipación en el seno de la sociedad burguesa, alcanzándose la conciencia crítica en Marx respecto a que la afirmación de la vida concreta

corporal y espiritual de todos los seres humanos no es posible por la inclusión de todos entre los hipotéticos firmantes del pacto social. La lógica del pacto social fundante de la modernidad implica la desigualdad económico-social y su profundización como inevitable contrapartida y sentido de la igualdad jurídico-política y la libertad contractual.

En el siglo XXI que comenzamos a transitar, fracasado el proyecto emancipatorio de una sociedad alternativa por la superación revolucionaria de la sociedad burguesa, en plena globalización y totalización de esta última, se replantea de modo actualizado, tal vez sea más correcto decir acentuado, la tensión entre derechos civiles y políticos (o de primera generación) y derechos económicos y sociales (o de segunda generación) a los que se suman los derechos culturales (o de tercera generación).

Señala Franz Hinkelammert que en la “primera emancipación” cuyo pensamiento reconoce las relaciones y resignificaciones en los pensamientos de Locke, Rousseau y Kant fundamentalmente, “es la del individuo propietario”, no obstante “resulta en una emancipación humana universal, aunque limitada al punto de vista individual”<sup>41</sup>.

La que identifica como “segunda emancipación” no es una continuación lineal de la primera, sino que sus tensiones implican un ejercicio singular de ruptura y continuidad: “Pero en el siglo XIX esta situación se modifica radicalmente. El concepto de emancipación cambia y aparecen la emancipación obrera, la emancipación femenina, la emancipación de los esclavos, y cada vez más, la emancipación de los pueblos colonizados, la emancipación de las culturas, la emancipación frente al racismo, que es diferente a la emancipación de los esclavos –la esclavitud es una cuestión normativa, mientras que la emancipación frente al racismo es diferente-. Esta nueva concepción de emancipación es una demanda frente a los efectos de la igualdad contractual, de la igualdad de Locke. Por consiguiente, ahora se entiende por emancipación la emancipación frente a los efectos de la igualdad de Locke en el siglo XVIII. Se trata aquí de la segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera, sin por ello abandonarla”<sup>42</sup>.

Esta segunda emancipación que tiene como referencia la defensa de derechos humanos que hoy son designados como de segunda y tercera generación, mantiene pues una relación de continuidad y ruptura con la primera emancipación construida con referencia a los derechos humanos identificados como de primera generación. Se trata de los derechos del ser humano como *sujeto corporal*, frente a los derechos del hombre como *propietario de su cuerpo*. Paradójicamente, la inclusión dentro de los derechos de primera generación que aparece como antecedente y condición de posibilidad para poder reivindicar el reconocimiento jurídico de los derechos de segunda y tercera generación, se presenta al mismo tiempo como condición imposibilitante de los mismos: la afirmación de la igualdad contractual fundante de la sociedad burguesa supone la negación de la igualdad económica, social y cultural (en los sentidos pertinentes a estas esferas) que la perspectiva de la segunda emancipación reivindica desde esta misma sociedad y frente a ella.

Este conflicto de derechos humanos hoy reinstalado, en cuanto los derechos humanos constituyen la referencia para la construcción de ciudadanía en la perspectiva de una *ciudadanía instituyente*, es indicativo de las tensiones de dificultosa resolución que internamente hacen a la constitución de la misma.

La igualdad contractual y la libertad dentro de la normatividad del pacto fundante permiten visualizar al orden normativo burgués como un orden de dominación: “Aparece

---

<sup>41</sup> Franz J. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, en *El sujeto y la ley*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003, 123-157, p. 129.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

un sujeto que no es individuo, que no se define por ser un individuo autónomo, sino que defiende su libertad frente a los efectos que la libertad contractual tiene sobre el ser humano. Se descubre una especie de quiebre interno en la expansión de esta libertad contractual, se descubre que en el interior de esta igualdad reaparece la dominación, de la cual se afirma que había sido abolida por la primera emancipación y, por tanto, por la propia lógica de la igualdad contractual. Se descubre, entonces, una dominación que brota desde adentro de la igualdad contractual y que no es violación de esta. El descubrimiento de la reaparición de la dominación del ser humano sobre el ser humano en el interior de la libertad contractual es lo que dinamiza los movimientos de emancipación que surgen en el siglo XIX”<sup>43</sup>.

Esta irresuelta tensión entre derechos humanos de primera generación resultantes de la primera emancipación, producto de la revolución burguesa y los derechos de segunda y tercera generación que constituyen la referencia de la segunda emancipación que inicia en el siglo XIX y queda ostensiblemente trunca a fines del siglo XX, se traslada irremisiblemente a estos inicios del siglo XXI, con singular énfasis en los países de América Latina, en razón de su carácter periférico y dependiente.

La tensión entre estos derechos humanos, queda implicada en la perspectiva teórico-práctica de una *ciudadanía instituyente* y al estado de derecho vigente cuyas lógicas de constitución, especialmente para los países del Cono Sur, ya hemos bosquejado al menos en algunas de sus líneas fundantes.

El desafío para el pensamiento, desde que estamos en el momento del pensamiento y no en el de la acción, consiste en poder elaborar las tensiones de una ciudadanía instituyente capaz de generar tanto una nueva cultura política como un cambio institucional, en que la legitimación de las instituciones no se limite a la afirmación del principio de legalidad, sino que pueda encontrarla en la legitimidad del respeto de todos los derechos humanos de todos y todas sin exclusión.

### **Ciudadanía instituyente, nueva cultura política y cambio institucional: el estado de derecho entre la legalidad y la legitimidad.**

Frente al orden de la antigüedad griega clásica de carácter natural y necesario, y frente al orden de la cristiandad medieval fundado en la trascendencia de Dios, el orden moderno es fundamentado en un sujeto humano que se concibe trascendente respecto de la corporalidad y la naturaleza, capaz de crear al igual que Dios y en definitiva desplazándolo, un mundo a su imagen y semejanza. La dualidad fundante sujeto-corporalidad o sujeto-naturaleza, da fundamento teórico a su propio registro de la tensión dominación – liberación: el ejercicio de la liberación respecto de la naturaleza es al mismo tiempo de dominación sobre ella, ello se verifica en la relación de los seres humanos con su propia corporalidad, y en la de los seres humanos con otros seres humanos que al ser reducidos a naturaleza y corporalidad, se legitiman como el objeto de liberación-dominación por parte del sujeto liberador-dominador.

Aunque el sujeto reducido a objeto experimente exclusivamente como dominación, la acción que sobre él ejerce el sujeto liberador-dominador, este último pretenderá legitimar esa dominación como liberación. Aquí radica una de las paradojas del mito de la modernidad: produce dominación en nombre de la liberación.

Para que el ejercicio de esa racionalidad sea posible en un orden complejo, el sujeto moderno, dominador-liberador, construye instituciones a las que llega a pretender de funcionamiento perfecto por lo que llega a confiar en ellas para producir en su nombre, la

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 130.

función dominación-liberación. Aquí reside otra paradoja del mito de la modernidad: a partir de la constitutiva tensión dominación-liberación, tanto del sujeto como de las instituciones por él creadas para ejercer la racionalidad constructora del orden en su nombre, al delegar el sujeto en estas instituciones la construcción de ese orden, en el proceso de totalización de las mismas, su determinante posición de sujeto dominador-liberador resulta transformada en la condición de sujeto-objeto determinada por la lógica totalizada de las instituciones y por lo tanto de la dominación como pretendida liberación que las mismas producen.

En esta paradójica lógica institucional es que en la modernidad el pretendido sujeto instituyente, pasa a ser sujeto instituido desde las instituciones que él ha contribuido a crear y a las que ha delegado el ejercicio de la dominación-liberación necesarios a la construcción y sostenimiento del orden. Su vida como individuo-propietario en el ámbito de los intereses económicos privados encuentra su marco de posibilidad en el mercado, que se complementa en la esfera de los intereses políticos públicos en su definición como individuo-ciudadano, cuyo marco de referencia es el Estado.

El individuo-propietario y el individuo-ciudadano, que son el mismo sujeto-objeto de un mercado totalizado y sobredeterminado por un Estado juez y gendarme a su servicio, al delegar la construcción del orden al mercado y al Estado, han sustituido su hipotética identidad instituyente por una efectiva identidad instituida. La *ciudadanía moderna*, hipotéticamente instituyente resulta efectivamente instituida. El estado de derecho es el que expresa y respeta sus derechos como individuo-propietario-ciudadano, por lo que los derechos del propietario y del ciudadano ocupan el lugar de los derechos humanos.

Una *ciudadanía instituyente* que sea algo más que la hipótesis de un mito fundante, teóricamente requiere una crítica radical de la modernidad. Esta crítica tiene como centro la noción de *sujeto* elaborada desde los fundamentos filosóficos de la modernidad. El ser humano como *sujeto* no es trascendente respecto del cuerpo de cada individuo o del resto de las personas y cultura o de la naturaleza, sino que, como ya se ha argumentado es una *trascendentalidad* que en lugar de trascendente es *inmanente* a estas realidades que lo constituyen y, por lo tanto a la realidad como totalidad, en consecuencia también a las estructuras, sistemas e instituciones que produce e instituye en la perspectiva de su propia afirmación.

Mientras la *ciudadanía instituida* en la lógica de la modernidad, expresa un universalismo abstracto y excluyente y por lo tanto sostiene un orden antidemocrático, en cuanto la exclusión consagrada en el estado de derecho, implica un orden institucional en que el crimen está legitimado, la *ciudadanía instituyente* de modo estricta y críticamente *moderno* —porque el ser humano es sujeto, pero el sujeto deja de ser una abstracción para asumirse en su corporalidad y por lo tanto en su metabolismo con los otros y con la naturaleza— y por lo tanto quebrando la lógica de la modernidad para reformularla desde este nuevo fundamento, se orienta a transformar el orden institucional en la perspectiva de la inclusión de los hasta ahora excluidos y por lo tanto democrática, al pretender consagrar un estado de derecho en el que el crimen no esté legitimado.

Además, en razón de su identidad *instituyente* esta figura de la ciudadanía no limita su ejercicio a la promoción de un cambio institucional para volver a caer en una de las paradojas del mito fundante de la modernidad consistente en la apuesta al protagonismo de las instituciones instituidas como espacios de resolución de todos los conflictos y problemas. *Ciudadanía instituyente* supone una relación crítico-constructiva permanente, tanto con las instituciones heredadas de la lógica de la modernidad, que con su eje de modernización y dominación han matizado el orden institucional hegemónico en América Latina, como con las instituciones producto del cambio institucional que ellas mismas impulsan.

El centro del cambio en la cultura política que puede registrarse entre la *ciudadanía moderna* como *ciudadanía instituida* en el marco de las determinaciones de la lógica de

la modernización y la *ciudadanía instituyente* como reacción crítica y constructiva a la misma, pasa por los fundamentos éticos de esa nueva cultura política en ciernes.

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

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

La nueva cultura política emergente en América Latina, que desde esta profundización de la modernidad que en términos de la modernización, se identifica como posmodernidad, reacciona frente a ella y por lo tanto a su ética del sometimiento a las instituciones, sucedáneo de la ética de la responsabilidad por su mantenimiento, objetiva y subjetivamente legitimadora de la exclusión social, es una cultura de la esperanza, que sobre el eje de una ética de la responsabilidad por la vida humana concreta, genera la racionalidad práctica y estratégica de la construcción de una sociedad sin exclusión<sup>44</sup>.

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

La *ciudadanía instituyente*, sea en relación a los “Estados Privados sin Ciudadanía”<sup>45</sup>, sea en relación a los estados nacionales con *ciudadanía instituida*, se articula hoy desde

---

<sup>44</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995.

<sup>45</sup> Wim Dierckxens, *ibid.*

la modernización y la *ciudadanía instituyente* como reacción crítica y constructiva a la misma, pasa por los fundamentos éticos de esa nueva cultura política en ciernes.

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

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

La nueva cultura política emergente en América Latina, que desde esta profundización de la modernidad que en términos de la modernización, se identifica como posmodernidad, reacciona frente a ella y por lo tanto a su ética del sometimiento a las instituciones, sucedáneo de la ética de la responsabilidad por su mantenimiento, objetiva y subjetivamente legitimadora de la exclusión social, es una cultura de la esperanza, que sobre el eje de una ética de la responsabilidad por la vida humana concreta, genera la racionalidad práctica y estratégica de la construcción de una sociedad sin exclusión<sup>44</sup>.

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

La *ciudadanía instituyente*, sea en relación a los "Estados Privados sin Ciudadanía"<sup>45</sup>, sea en relación a los estados nacionales con *ciudadanía instituida*, se articula hoy desde

---

<sup>44</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995.

<sup>45</sup> Wim Dierckxsens, *ibid.*

la condición de *sujeto* que se afirma sobre el discernimiento de las distorsiones dualistas de la modernidad, a través de la mediación de la *sociedad civil* en cuanto figura moderna de lo real social en la que confluyen con sus relaciones y tensiones lo privado y lo público, lo local y lo global, la modernidad y las identidades, contribuyendo a la construcción y extensión de la ciudadanía con una ética, una cultura y una lógica alternativas a las de la modernidad como modernización y de la legitimidad como legalidad.

La perspectiva de la *ciudadanía instituyente* aporta un nuevo sentido al orden institucional, consistente en ponerlo al servicio de la afirmación de la vida de todas y todos sin exclusiones, por lo cual no delega al orden instituido la resolución de problemas y conflictos. No compite con las lógicas de representación, delegación, deliberación o participación ciudadana, sino que les aporta un fundamento de sentido.

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



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 sujeto viviente, corporal, empírico e histórico, se articula la perspectiva de construcción de un universalismo concreto. Desde ese referente categorial del *sujeto* elaborado en la primera parte, la segunda parte del libro 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 pretende contribuir en la perspectiva de su afirmación, en cuya realización se juega la del referido universalismo concreto.

En el marco de esas tensiones se ensaya la comprensión de los nuevos autoritarismos y la significación de su novedad en la identidad de las nuevas democracias, se trazan líneas de un proyecto nacional alternativo de democratización, se reflexiona sobre las dificultades de la democratización en la globalización en los contextos del capitalismo utópico, el capitalismo nihilista y los fundamentalismos, apuntando desde las nuevas democracias en relación a la utopía de *Nuestra América* a la revolución democrática como condición para la paz y la integración alternativa, a través de la construcción de ciudadanía desde el sujeto en perspectiva instituyente, lo cual supone deconstruir las construcciones de la subjetividad en los autoritarismos, el globalismo y el politicismo.



FACULTAD DE  
HUMANIDADES  
Y CIENCIAS DE  
LA EDUCACION



nordan  
comunidad

