



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

**Se autoriza la reproducción de los artículos
contenidos en esta revista, siempre que se cite la
fuente y se envíen dos ejemplares de la
reproducción.**

Contenido

- Las tendencias de la ecología
Leonardo Boff
- Democratización y democracia en
América Latina
Helio Gallardo
- La posible dulzura de una derrota.
Consideraciones praxeológicas en
torno a "una sociedad en la que
quepan todos"
Heinrich W. Schäfer

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

Las tendencias de la ecología

Leonardo Boff

Diversas tendencias ecológicas se disputan la hegemonía en su discurso y en su capacidad de incidir en la sociedad, influyendo en sus decisiones, formando opinión pública, caracterizando los actos culturales y marcando a la propia cultura con su visión ecológica.

Una primera tendencia puede denominarse *conservacionismo*. Se trata, en lo fundamental, de conservar a los seres vivos amenazados. Es una política de corto alcance y de corto aliento, pero llamó la atención de la humanidad sobre la amenaza que experimenta la biosfera esto es, los seres vivos, sobre todo en virtud del gran proyecto industrial que es hoy mundial, que presupone tecnologías sucias causantes de contaminación atmosférica, envenenamiento de las aguas y los suelos, relaciones sociales sumamente tensas como las que se producen en los procesos de urbanización acelerada y salvaje, en las ocupaciones, favelas, villas miseria, donde se aglomeran personas que no tienen otra opción de vivienda.

El conservacionismo es especialmente importante en los países nórdicos, donde se crean grupos que defienden a las ballenas, que alquilan naves y van al Polo Norte a defender a las focas, que ejercen presión sobre hábitos culturales nocivos para la preservación de las especies como, por ejemplo, el de los italianos que, al llegar la época de las migraciones de las aves, arman grandes trampas para aprisionar a los pájaros, que vienen por millares del norte del Atlántico, para preparar sus platos predilectos de esa estación.

Ese es el lado positivo del conservacionismo: contribuye a la preservación de las especies amenazadas. Pero es muy limitado, porque aparte de esa preocupación, todo es válido. Continúa el proceso acelerado de industrialización, con la contaminación del aire, el envenenamiento de las aguas y otras consecuencias desastrosas.

Una segunda tendencia ecológica es el *ambientalismo*, que es típica de Inglaterra y los países nórdicos. Esta tendencia viene acompañada de una especie de perspectiva antihumanista. La misma aspira a la preservación del ambiente. de la

vegetación, de las aguas, del aire, de las selvas, y cuanto menos gente, mejor. O sea, no ve al ser humano como parte de ese ambiente, sino como agresor. Se preocupa por la preservación de los recursos naturales, por una explotación que no afecte el habitat humano y, fundamentalmente, por la creación de reservas forestales donde se preserven los pájaros y los animales, los especímenes raros de la fauna y de la flora. Se entiende a la Ecología como una creación de reservas. En Europa se hace mucho turismo alrededor de esta cuestión: las personas alimentan su espíritu ecológico visitando las reservas de Francia o de Alemania; o viajando a la Amazonia para tener la experiencia de conocer una selva virgen. Esta tendencia, como la anterior, tiene su lado positivo, pero también es muy limitada, porque aquí también la Ecología es válida sólo en los espacios que le están reservados.

Esa es la tendencia que está en la base de las políticas oficiales de gobiernos como el brasileño en el caso de las reservas indígenas; políticas que presuponen un concepto típicamente occidental, cartesiano, blanco, de la tierra, según el cual la tierra es únicamente una cuestión de geografía, de metros. Esta concepción no toma en cuenta que, para la visión indígena, la tierra no es un objeto que se ocupa y se explota, sino una prolongación del cuerpo. Los indígenas necesitan de la tierra para su identidad como tales. El espacio continuo de la tierra, el sentido de las vertientes de las aguas, de los frutos, de los ciclos biológicos de las semillas, de los vientos y las lluvias... Esa dimensión más compleja y global de la Ecología es fundamental para el indígena. Cuando se delimitan las reservas indígenas, se suele cortar el espacio que les resulta sagrado, donde están enterrados sus ancestros, donde la geografía está preñada de valor simbólico.

Nuestra cultura oficial no entiende que esa acción es vivida por los indígenas como una profunda agresión. Ese es el motivo principal del suicidio de los tupí-guaraníes del Mato Grosso. Al perder sus tierras, se afectó su salud mental y corporal. Ya no logran realizar su gran mito cultural de que cada persona sea un héroe. Para ellos, el

héroe no es el que realiza grandes hazañas, el que vence, el capitalista exitoso o el intelectual famoso. No, cada quien es un héroe en la medida en que consigue especializarse en su profesión, sea ésta hacer arcos o cestas, o sembrar yuca. La realización personal radica en la perfección de lo que se hace. Cuando esto se frustra por la invasión del blanco, por la obligación de aprender portugués, de olvidar la memoria de sus antepasados y no poder seguir realizando el ciclo de sus fiestas, es decir, de la ritualización de su mundo en los tiempos cronológicos que les son significativos; cuando todo esto desaparece, desaparece el horizonte, el sentido de la vida, la razón de ser. Y como la muerte es el otro lado de la vida, al matarse no salen de allí, pero sí salen de la amargura, de la persecución, de la opresión a que los somete el hombre blanco.

Resulta ridículo el gobierno cuando manda a un equipo de psicólogos freudianos para analizar la tipología del indio, cuando las neurosis son de los blancos, de la cultura blanca, que no tiene nada que ver con la indígena. Se trata de un caso de etnocentrismo, de la incapacidad de comprender al otro, de salir del continente propio al encuentro de la alteridad; ése es el gran vicio de la cultura blanca hasta nuestros días, trátese de la cultura tecnológica, la política o la religiosa. Es nuestra incapacidad de acoger al otro con su alteridad.

Además, esa política ecológica de crear más y más reservas está relacionada con el hecho de que las inversiones se concentran en esas áreas y no en las ciudades, en la atención a los niños, en la recuperación de las aguas contaminadas del río Tiete o de la bahía de Guanabara.

Este es un concepto no integrado, no holístico de la Ecología. Es necesario entender que todos los sistemas de seres vivos son sistemas en interdependencia. La tendencia ambientalista es propia de los europeos, refleja la actitud noratlántica de Europa, de los Estados Unidos, y, en el fondo, encierra una aversión a las personas. "Abajo el ser humano". Los animales sí, el animal-hombre, no. Es una versión antihumanista que excluye al ser humano de esa totalidad. Al ser humano, que, cultural y éticamente, es el más preñado de sentido, pero que biológicamente está en pie de igualdad con los demás seres, de los cuales depende.

Una tercera tendencia es la llamada *Ecología Humana*, desarrollada en los años cuarenta por

varios antropólogos norteamericanos y europeos. La misma representa un avance en relación con las anteriores, pues en lugar de considerar aisladamente al medio ambiente, su objeto es el ser humano inmerso en aquél. De ahí la importancia de definir cuál es el tipo de relación que el hombre establece con su ambiente; en qué medida el ser humano dialoga con la Naturaleza; descubrir la singularidad de nuestro modo de relación con la Naturaleza.

Hoy, nuestro modo de relación está plagado de agresividad, pues el ser humano se define no sólo como externo a la Naturaleza, sino también como dueño de ella. Degrada a la Naturaleza, se apropia de ella como de un inmenso baúl de recursos, de conformidad con su proyecto político, su perspectiva de bienestar, sus ansias.

La Ecología Humana considera al hombre en su medio ambiente y también en su perspectiva cultural. Por ejemplo, Emilio Moran demuestra que la Amazonia no está totalmente deshabitada, como pregona el gobierno, y en función de lo cual se realizan allí inmensos proyectos inversionistas de naturaleza agrícola, industrial, hidroeléctrica, medicinal, de extracción de minerales. Los antropólogos, que conocen la cultura indígena, afirman que toda la selva amazónica está profusamente habitada por las culturas indígenas. Las fronteras existentes son biológicas y ecológicas, no geográficas. Cada tribu sabe hasta dónde puede o no puede ir; si traspasa sus límites, tendrá guerra con el vecino. En su espacio elabora un tipo de cultura que es diferente para cada tribu. Cada cultura indígena es una inmensa síntesis del ambiente, sea en la elaboración de los mitos, o en la de las obras de arte, en la dieta o, particularmente, en la cosmología, en la visión del mundo.

Durante su visita al Brasil, el príncipe Carlos de Inglaterra, quien es un gran especialista en Ecología ya que ha realizado cursos especializados de Biología, Física cuántica y Antropología, indagó sobre las maneras de discutir con los yanomami, teniendo en cuenta que conocemos apenas unas catorce especies de yuca y ellos conocen cuarenta mil, conocimiento que han desarrollado durante centenares, o mejor, millares de años, porque la suya es una cultura que acumula siete mil años de historia, de tradición ecológica y de hábitos culturales.

Nosotros poseemos un código alfabético con el cual leemos el mundo; ellos lo leen por el código de las tradiciones, del conocimiento de la naturaleza, de su ciclo, de cada planta para qué sirve, de cada ruido, de cada viento, de cada movimiento de los animales o los árboles. Ellos saben descifrar ese código, en el cual somos absolutamente analfabetos.

Emilio Moran demuestra que toda la selva amazónica está habitada. Quien sabe leer la selva amazónica sabe reconocer dónde hubo agrupamientos humanos por el tipo de plantación, por el conglomerado de palmeras o de castaños de Brasil, debido a la sabia costumbre de los indígenas de hacer plantaciones ecológicamente adecuadas a esa Naturaleza, pensando en las generaciones futuras. Por ejemplo, cuando siembran millo o yuca y después emigran, no dejan el terreno abandonado, sino que plantan árboles frutales de distintos tamaños para poder recibir cierta cantidad de luz que mantiene la vitalidad de las plantas, ya que se preocupan de que los árboles más altos les den sombra a los más bajos para que no se quemen, y todos estos árboles frutales servirán a las futuras generaciones que en los próximos sesenta u ochenta años volverán a aquel lugar y, al pasar de nuevo por allí, tendrán qué comer.

Claude Levi-Strauss, el gran antropólogo que estudió principalmente a los amerindios¹ y que fundó el estructuralismo, fue profesor en Sao Paulo durante quince años: él formó a toda una generación de sociólogos e historiadores brasileños. Pasaba sus vacaciones investigando las culturas indígenas brasileñas, con lo que reunió abundante material que constituye la base de su teoría sobre el estructuralismo. En su más famoso libro, *Tristes trópicos*, muestra cómo un gran científico francés, graduado de La Sorbona, se mete aquí, en el Tercer Mundo, y a medida que va penetrando en las culturas ingenuas de la selva va sufriendo una profunda crisis existencial, porque se da cuenta de que aquellas culturas son antropológicamente mucho más sabias, mucho más ricas, que el salvajismo occidental, cartesiano, blanco, urbano, industrial,

tecnológico. Y enfrentado a esta evidencia, tiene que tomar una decisión: o asumir totalmente aquel universo, sumergirse en aquel mundo, o decidirse por nuestra cultura, servir de puente entre el mundo indígena y la cultura blanca, traducir aquellos mitos e incentivar actitudes ecológicas de protección de esos indígenas como expresión de una humanidad posible.

El opinaba que la comprensión filosófica de los bororos es mucho más compleja que la de la metafísica de Aristóteles; la visión del mundo de los bororos, con sus mitos, es mucho más rica que la mitología griega. Y no tenemos interés en socializar esa experiencia de la humanidad, no sólo en lo que respecta a la cultura de los bororos, sino en lo tocante a otras culturas indígenas.

Es sumamente importante que preservemos esas culturas, porque pesa sobre ellas un decreto de muerte expresado en la política de integración del Gobierno, según la cual ellas deben integrarse a nuestra cultura, aprender nuestro alfabeto, nuestra vida política, nuestra lengua. Esa política significa la muerte para los indígenas, porque los desenraíza de sus largas historia y tradición, al obligarles a entrar en nuestro universo. En el Brasil, en el 1500, había siete millones de indígenas: hoy apenas alcanzan el número de doscientos cincuenta mil. Y cada lengua encierra una interpretación del mundo, es un diccionario de la realidad. ¿Por qué fueron exterminadas? Porque la confrontación con la cultura blanca es totalmente desigual. La lucha por la preservación de las culturas indígenas es una lucha mística, espiritual. Aunque sepamos que van a ser derrotadas, exterminadas, por el carácter sumamente agresivo de la cultura blanca, *vale la pena luchar por ellas, porque cada cultura revela la capacidad que tiene el ser humano de ser diferente, de organizar una nueva forma del misterio humano, de hacer una síntesis con todo lo que le rodea, de organizar su imaginario.*

Por eso los hermanos Villas Boas, profundamente ecológicos, nos legaron aquella famosa sentencia:

Si queremos aprender cómo ser ricos, si queremos realizarnos económica y tecnológicamente en los términos de la cultura dominante, nada tenemos que aprender de los indígenas. Ahora bien, si queremos ser

¹ Boff hace referencia a una tribu en particular, la de los *caribéus*. Fue imposible encontrar su nombre en español. ¿Se corresponderá con los caribes, a los cuales se denomina caribes también en portugués?

humanamente felices, saber cómo integramos con la naturaleza, cómo equilibrar las generaciones, los jóvenes y los viejos, los casados y los solteros, cómo combinar la vida y la muerte, cómo articular el trabajo con el ocio, cómo transformar el diálogo con la divinidad en algo más evidente, que pertenece a la respiración del ser humano, entonces escuchemos a las culturas indígenas, porque son sabias y tienen mucho que enseñarnos. Es importante que ellas existan para mostrar que no estamos condenados a ser lo que somos, que es posible ser radicalmente humanos, mucho más felices.

Hace algún tiempo participé en una reunión organizada por IBRADES. A ella asistieron varios indígenas, entre ellos Krenak, de la Unión de Naciones Indígenas, y asistió también un yanomami. Todos esperaban ansiosos oír al indio yanomami. Este sólo habló el último día y muy brevemente:

He pasado estos días aquí escuchando todo lo que ustedes han hablado. Me resultó difícil y todas las noches estuve atento para ver si soñaba. No soñé, así que vuelvo a mi tribu, voy a soñar, y cuando sueñe tendré algo que decir. Nos quedamos pasmados. ¿Qué era eso del sueño?

Todo nuestro saber, todas las canciones que recita el jefe indígena, las grandes fiestas, toda la sabiduría que le comunico a la tribu viene de un sueño. Los antepasados me lo explican todo y entonces yo lo digo. Mientras no viene el sueño nada puedo decir.

El indígena nos contó dos sueños.

Hace unos dos meses soñé que allá en el fondo de nuestra tierra yanomami había materiales que si quedaban allí no eran peligrosos. Pero había máquinas enormes que estaban sacando aquel material, que irradiaba luz y mataba todo a su alrededor. Y un anciano me dijo que dejara los materiales allá abajo, en el corazón de la tierra.

El sueño del indígena mostraba su profunda intuición con respecto a la existencia de un proyecto

de explotación de materiales radiactivos, especialmente uranio, en la región yanomami, a partir de su detección por un satélite estadounidense.

El otro sueño que nos contó fue el siguiente:

Años atrás soñé que había un hueco grande allá arriba, y que el Sol tiraba flechas y mataba a mucha gente aquí abajo. Y el gran anciano me dijo que tapara aquel hueco, porque iba a matar a mucha gente.

Meses después fueron descubiertos los agujeros de la capa de ozono. Esos mismos agujeros que les permiten a los rayos ultravioleta atacar la vida. El sabía de ello antes de que la ciencia los hubiera descubierto. Lo sabía por comunión con la naturaleza. Según un antropólogo, los indios saben de esas cosas porque están tan unidos al ciclo de la totalidad del universo que la razón de la realidad se combina con la razón humana con total naturalidad, intuición y comunión.

Eso los hace ser portadores de una gran sabiduría. Y nosotros, en nuestra arrogancia, lo consideramos magia, tradiciones oscurantistas. Lo que poseen los indígenas son formas distintas de hacer una síntesis de su mundo, de ascender a lo real, de comprender la realidad.

La Ecología Humana está atenta a esa diversidad cultural, a esa riqueza.

No somos rehenes de nuestro modelo, no estamos esclavizados por nuestro encuadramiento occidental y blanco, no estamos condenados a tener el tipo de ciencia que tenemos, el tipo de medicina miserable que tenemos, que es una inmensa maquinaria de hacer dinero con los enfermos, con las medicinas, con las infraestructuras hospitalarias. No sabemos cómo integrarnos a esa realidad en la cual la enfermedad es una desintegración de la sintonía con la vitalidad, y la curación es la recuperación de la sintonía con la totalidad. Por tanto, no hay órganos enfermos, sino existencia enferma.

La Ecología Humana, entonces, trata del desarrollo del ciclo cultural del ser humano, de las tecnologías naturalmente apropiadas. A cada ser humano según el ambiente en que vive. Esa es la visión de una Ecología Humana que subsume en el medio ambiente a lo que, desde el comienzo, debía estar dentro de él: al ser humano. Cuando el ser

humano se descubre dentro del mundo, se ve obligado a perder su arrogancia, su pretensión de ser la cima de la creación, de ser la culminación en la que desembocan todas las líneas de la evolución. La evolución tiene muchos caminos y el ser humano es uno de los seres biológicos, no la totalización del universo de la vida ni el destino de toda la vida.

En los seres vivos hay una simultaneidad en la cual cada uno de ellos posee una autonomía relativa y está relacionado con los demás. De cierta forma, cada uno de ellos es una culminación del universo, de las múltiples formas de vida que fueron avanzando, que fueron ascendiendo hasta llegar al día de hoy. Y, generalmente, la lógica de la vida no es la del más fuerte. La ley de Darwin, propuesta en su libro *El origen de las especies*, era ésta: que las especies más fuertes triunfan y las más débiles sucumben en la Historia. Una visión más biológica, más ecológica de la Tierra, no concuerda con ese postulado. Triunfa el ser más relacionado, el más articulado. Generalmente el más frágil es el que necesita de los otros, el que es capaz de más flexibilidad.

Los dinosaurios, que eran inmensos, sucumbieron porque eran muy grandes y fuertes, y no consiguieron adaptarse a las grandes transformaciones, en especial a las glaciaciones, que ocurren infaltablemente cada sesenta mil años.

Por tanto, la ley ecológica fundamental es la de que el ser más capaz de relacionarse es el que sobrevive, el que lleva en sí el sentido de la creación. Un recién nacido al que se abandone a sí mismo no sobrevive ni dos días. Le resulta necesaria una larga juventud para poder formar su cerebro, sus neuronas, para poder incorporar hábitos culturales que le permitan sobrevivir.

Nosotros, los seres humanos, no tenemos ningún órgano especializado en la defensa, a diferencia de los animales. cada uno de los cuales tiene el suyo, con el que ya nace. Nosotros no: necesitamos de la cultura para garantizar la sobrevivencia.

En los años setenta surgió la *Ecología Social*, expresión creada por los uruguayos y después mundialmente incorporada.

Se trata de un producto latinoamericano que trasciende la Ecología Humana. Parte de la idea de que el ser humano no cayó de las nubes ni fue arrojado al azar en la naturaleza. El mismo está organizado en sociedad, es profundamente social.

Nace en una microsociedad, que es la familia: el padre, la madre, el hijo y el entorno familiar formado por los abuelos y tíos, en el que estos últimos no son sólo los humanos, sino también, como en el caso de las culturas totémicas, plantas y animales.

Un hecho que viene a demostrar lo anterior ocurrió cuando Carl Gustav Jung visitó a los indios sioux en los Estados Unidos, poseedores de una gran riqueza en integración ecológica, y que son conocidos por el famoso texto del jefe indígena Seattle en respuesta al presidente estadounidense cuando éste quiso comprarle sus tierras:

¿Cómo me propone una cosa tan absurda como comprarme tierras? ¿Quién es el dueño del viento? ¿Quien es el dueño de la lluvia? ¿Quién es el dueño de la savia de las plantas? ¿Quién puede comprar o vender el perfume de las plantas, los colores de las hojas; qué pueblo es ése que quiere comprar lodo eso? Nadie es el dueño de esas cosas.

Jung pasó unas dos semanas con ellos. No conseguía hacerse entender de los indios. Un día, cuando subía la escalera de una casita indígena, todo el mundo gritó: "¡Es un oso, es un oso!". Cuando lo vieron subiendo la escalera con torpeza, todo el mundo entendió. Hasta ese momento, Jung era un animal no clasificado. Al identificarlo, establecieron el parentesco. Esa es, por tanto, otra forma de estar relacionado con la familia.

En África, el sentido tribal del parentesco no es el mismo que para nosotros. Por ejemplo, el hermano y la hermana son para ellos los hermanos tribales. Son adoptados por la tribu. No tienen las relaciones de parentesco de sangre que tenemos nosotros. Es otra línea genealógica, en la que también están presentes los animales y las plantas. Es una relación mucho más ahorcadora, que nos lleva a sentenciar de forma incluso peyorativa: "son animistas", porque para ellos, las plantas tienen alma y los árboles hablan. ¿Dónde se ha visto eso?, nos preguntamos. Somos nosotros los que hablamos, los que dominamos el lenguaje.

La verdad es que los tontos somos nosotros, que no conseguimos entender el otro alfabeto. Somos analfabetos, víctimas de nuestro único alfabeto. No entendemos el discurso de las plantas, de los

animales, de las piedras. Ellos lo entienden y, por eso, los incluyen dentro de su mundo, de su hábitat, con profundo respeto. Por eso, el nivel de agresión y de conflictos entre ellos está mucho más diluido, porque la sociedad está mucho más relacionada en términos simétricos, ecológicos, no sólo con el ambiente humano, sino también con el ambiente natural.

La sociedad humana se organiza, primeramente, en términos del acceso que ella establece con los bienes fundamentales que necesita para la producción y la reproducción. La dieta es una realidad profundamente ecológica. Por ejemplo, cuando se viaja a China se suele quedar impresionado con la forma como los chinos comen poco de muchas cosas. Una comida común tiene diez, doce o quince platos. Un banquete, un poco más sofisticado, puede tener casi cuarenta platos. Se come poco de muchas cosas. Y los chinos saben para qué sirve cada alimento. De aquí que alimentarse no signifique meramente matar el hambre, sino alimentar un principio de vida, una relación ecológica con la Naturaleza.

Por tanto, la Ecología Social aborda el tipo de relación que el ser humano establece con la Naturaleza. Todas las culturas tildadas de ingenuas o autóctonas, que consideramos primitivas, son culturas de integración, esto es, tienen una profunda relación mística, espiritual, viva, con la naturaleza.

Nosotros tenemos categorías en la fe que pueden explicar esta relación: la presencia del espíritu de la vida dentro de la creación, una forma de respeto a la ahondad de las cosas. Las cosas existen por sí mismas, tienen valor en sí mismas, con independencia de su relación con el ser humano. De aquí que la primera actitud deba ser la de respeto a la diferencia, y la segunda, la de complementariedad.

Por proceder de la cultura de la identidad, en la que todo tenía que ser igual, todo tenía que pasar por la circuncisión blanca, todo tenía que volverse cultura blanca y europea, hicimos de nuestra cultura moderna una cultura de la diferencia (la mujer es diferente al hombre; el blanco, el negro, el indígena, la Naturaleza, son diferentes). Esta cultura se expandió por el mundo entero. Diseminamos la ciencia, la tecnología. Nuestra cultura dominó, le impuso su identidad a todo el mundo, desestructuró las culturas, las eliminó. Avanzamos mucho al

aceptar la diferencia, al aceptar al otro. Pero no basta con aceptar al otro. El otro no está ahí porque yo no consiga eliminarlo, sino porque lo necesito, porque él me complementa. Este es el discurso de la complementariedad. Porque Juntos, en esta interrelación, vamos construyendo nuestra existencia. Y no sólo en la complementariedad, porque existe una reciprocidad, una apertura a todos los seres de la creación. Estamos ligados a la realidad por todos los lados: hacia adentro, hacia arriba, hacia abajo.

Mientras más criemos una cultura de la complementariedad y de la reciprocidad, más reduciremos las tasas de iniquidad social, de conflictos producidos por la exclusión, porque lo que causa los procesos de desgarramiento social son los procesos de exclusión. En la cultura de la exclusión, el sujeto excluye y monopoliza a los demás, se niega a ser enriquecido, a enriquecer al otro, se niega la reciprocidad y se mata simbólicamente al otro.

Lo más frustrante para el ser humano es ser excluido. Afectivamente equivale a ser asesinado, a ser cortado. Ese es el sentimiento más desestructurador del ser humano. Porque el ser humano es el ser de la participación. Vive de la participación y todos los seres se loman cómplices de nuestra existencia.

Todo se conjuga para que podamos respirar, comer, resistir, entendemos. Se trata de la conjugación de millares de factores, cuya fórmula no hay matemático que consiga descifrar, ya que se trata de una inmensa complicidad de todos los factores. Y quien piense en los términos de una biología moderna se da cuenta de que la vida es fundamentalmente un juego de caracteres vivos que reaccionan a los ácidos y los elementos químicos, y que nosotros somos fruto de eso, de los noventa mil millones de células que componen nuestro ser vivo, y de los treinta mil millones de neuronas que componen nuestro entendimiento, con Irradiaciones que emiten y que nos permiten captar el mundo como comprensión, evaluación y sentimiento. Todo eso tiene que funcionar con exactitud milimétrica para que la existencia humana pueda ser una existencia equilibrada dentro de esa inmensa sinfonía universal. Si pensamos en todo eso, nos damos cuenta de que el ser humano está dentro de esa realidad no sólo como individuo, como persona, sino como grupo, como sociedad.

Las sociedades organizan su inserción en la totalidad del medio ambiente de mil formas, y la nuestra es una forma trágica, porque el discurso que hemos desarrollado en los últimos cuatro siglos es el discurso de la violencia sobre la realidad. Como y a decía Descartes uno de los fundadores de ese pensamiento en el *Discurso del método*,

...debemos tratar a la naturaleza como si fuese nuestra esclava, descifrar su lenguaje, acaparar su energía y someterla a nuestros pies como una esclava que nos sirve.

O como afirmaba Francis Bacon, el inventor del método experimental en la ciencia:

Todo saber es poder, y poder es dominio de la Naturaleza, de las fuerzas de la Naturaleza, de las aguas, de los ríos, de las tempestades. Debemos dominar a la Naturaleza, uncirla a nuestros deseos.

Esta es la lógica que subyace a nuestro principio cultural.

Cuando hablamos de paradigmas nos estamos refiriendo al conjunto de ideas, de proyectos, de sentimientos, de procesos culturales, de tecnología, de diálogo con la realidad. en el que la tónica dominante es siempre la violencia, el pillaje, la agresión a la Naturaleza.

Cuando hablamos de Ecología Social queremos decir que es imprescindible un mínimo de justicia ecológica para que exista la justicia social. Si maltrato a la naturaleza, si la agredo y la someto a pillajes es porque tengo estructuras sociales y mecanismos con los cuales agredo también a las clases sociales, a las razas diferentes, a las miñonas. Con la misma lógica con que se agrede a la clase obrera se agrede también a la naturaleza. La justicia social tiene que ir de la mano con la justicia ecológica. En otras palabras, hay que respetar el ciclo biológico de las plantas, respetar los árboles, respetar el suelo. El incendio de las selvas devasta poblaciones de microorganismos que son fundamentales para la fertilidad del suelo. El suelo está vivo, como están vivas las montañas, que crecen y decrecen. Según la Mecánica cuántica, una montaña es una cristalización intensísima de energía. Vista en términos atómicos, es el extremo

movimiento de los átomos, una densidad de energía que queda allí cristalizada. En el fondo, se trata de la fórmula de Einstein sobre la reversibilidad materia/energía, masa/ energía, según la cual un gramo de materia transformado en pura energía puede evapora 28 mil millones de gramos de agua, lo que equivale a 24 millones de litros de agua. Un gramo de materia transformado en energía puede hacer ese portento. Estas no son categorías de la física clásica, que mide, pesa, ve los tamaños, sino de la física que comprende los elementos atómicos y subatómicos, que afirma que, en realidad, no existe materia, o sea, que la materia existe tendencialmente. Según Einstein, la materia no es más que energía cristalizada. Ella obtiene su equilibrio, lo que puede demorar millares o millones de años. El universo está compuesto de ese equilibrio materia/energía, de esa inmensa carga de energía que recorre su inmensidad.

La Ecología Social trata de captar esas dimensiones, considerando que estamos en una sociedad que no se limita a la sociedad humana. La democracia es una democracia cósmica, las estrellas también son ciudadanas, el Sol y la Luna conviven con nosotros. Las radiaciones que provienen del Universo son las cuatro grandes energías. La energía gravitacional: no sólo el Sol o los planetas vecinos, sino que todo el Universo vive con la energía gravitacional. La energía electromagnética, los rayos que viajan, la luminosidad del Sol, de todas las estrellas, que alimentan el principio de la vida, atraviesan todo el Universo. Los neutrinos no son atraídos por nada, sino que atraviesan la Tierra con la misma velocidad con que vienen del espacio cósmico y siguen su camino. Viajan a la velocidad de la luz. La energía nuclear, fuerte, que mantiene al núcleo con sus neutrones y sus protones internamente relacionados y que impide su explosión; la energía nuclear débil, que mantiene a los protones (sic) circulando alrededor del núcleo. Esas son las cuatro grandes energías que componen todo el Universo. Nosotros estamos dentro de ellas, recorridos por ellas. Somos fruto de ellas. Cada ser humano, cada objeto de la naturaleza una piedra, las estrellas más distantes está ligado a nosotros y entre todos componemos esa sinfonía enorme de la energía. Cuando hablamos de Ecología Social partimos de la sociedad humana y descubrimos la sociedad afuera. Si la convivencia humana es

democrática en el sentido de que todos pueden participar, entonces participan hasta los seres del Universo. Puede ser que no tengamos conciencia de eso, pero la Ecología es una cultura de la conciencia de todas esas relaciones. Nosotros estamos aquí conversando y no sentimos la sangre que nos corre por las venas, no sentimos las neuronas, no sentimos nuestra estructura linfática. Sin embargo, todo está funcionando para que tengamos este momento de lucidez, de atención, de aprendizaje, de inserción en el Cosmos.

La Ecología Social intenta captar eso y buscar el equilibrio, al tiempo que denuncia cómo el tipo de sociedad que organizamos bajo la hegemonía del capital es profundamente agresivo y causante de la quiebra de los ecosistemas. Comienza por quebrar el sistema de la familia humana, al distinguir entre quienes tienen y quienes no tienen capital, quienes tienen y quienes no tienen poder, quienes mandan y quienes obedecen, dividiendo a la sociedad en clases, y creando clases oprimidas, subalternas. En otras palabras, quiebra la ecología en el nivel humano y lleva esa misma estructura de ruptura al interior de la Naturaleza. De ese modo quiebra todos los ecosistemas en su voracidad por realizar el proyecto que consideramos de infelicidad, que consiste en tener una superabundancia cada vez mayor de bienes de consumo. En cualquier *shopping* se puede verificar que el 99% de lo que allí se ofrece no es necesario para la vida humana, sino que se destina a satisfacer el mercado. El mercado es quien dicta lo que debe ser producido, consumido, lo que circula. No es la vida. La vida humana no tiene grandes requerimientos: el arroz, el frijol, el agua, un poco de carne, una aceptable relación humana. Pero el mercado, profundamente dispendioso, desperdicia las energías. Como decía Gandhi: "La Tierra puede satisfacer el hambre humana, porque es generosa, pero no puede satisfacer la voracidad humana". Producimos un exceso de bienes, un inmenso cúmulo de basura. Lo que más nos impresiona a los latinoamericanos al llegar a los Estados Unidos es darnos cuenta en cualquier casa, en cualquier restaurante, de la cantidad de basura que se acumula. Los estadounidenses, que son apenas el 6% de la humanidad, consumen un tercio de toda la energía mundial. Y la cultura nortatlántica, que reúne al 13% de los habitantes del planeta, consume, desperdicia, dos tercios de la energía

mundial. Un niño que nace hoy en Europa consume cincuenta veces más que un africano. Por eso es bueno que la tasa de natalidad de Europa sea mínima, porque los europeos desequilibran el Universo.

Estos son los problemas a los que se enfrenta hoy la Ecología. No se trata meramente de decir: "Las fuentes de energía se están acabando, no son renovables. Debemos utilizar las que la Naturaleza renueva". Es preciso verificar hoy por hoy quién está acumulando el desequilibrio, dónde se está produciendo la mayor cantidad de basura. Es el Norte quien la produce. No somos nosotros. El Norte nos impone un tipo de tecnología, un tipo de desarrollo altamente destructivo de las relaciones ecológicas, y nos exporta una tecnología sucia. Produce tecnología de punta, limpia, ecológica, y nos exporta la oír. Es por aquí que sepultan sus desechos atómicos, como los ingleses y los franceses, que se empeñan en olvidar dónde han sepultado el plutonio que va a durar 128 mil años, como un peligro fantástico para toda la Tierra si llegaran a explotar algún día los depósitos de concreto y plomo sumergidos en el Atlántico Sur.

Para concluir: la Ecología Social comienza por analizar el tipo de sociedad que creamos, que para los pobres se traduce en una pésima calidad de la vida y para los ricos en infelicidad. Se trata de una cultura centrada en el individuo, que excluye al otro; una cultura cuya riqueza está construida sobre la base de un sistema internacional extremadamente injusto y desigual.

La Ecología Mental, planteada por un sabio antropólogo norteamericano ya fallecido, Gregory Paterson, sustenta que la Ecología no es sólo un problema externo, de nuestra relación con la Naturaleza, sino que está dentro de nosotros, ya que nuestra estructura psicológica no está compuesta sólo por la conciencia con sus conceptos y prejuicios. Esa estructura incluye también a todos nuestros ancestros, los millones y millones de años de experiencias acumuladas por la psique humana, que resultan las responsables de muchos de nuestros sentimientos de agresión, exclusión y miedo. Nuestros antepasados primates, prácticamente desaparecidos, eran herbívoros, vivían en las selvas como los simios y eran agredidos por animales mayores. Por eso tenían que defenderse, trepar a lo alto de las montañas y de los árboles y crear

poblaciones de autodefensa con los más jóvenes. De ahí que muchos sueños ancestrales, pesadillas, miedos nuestros no son un resultado del complejo de Edipo ni de que nuestra madre nos suspendiera la lactancia materna en la infancia. Esa explicación resulta poco ecológica, es de corto aliento, considera que el ser humano comenzó a existir al ser concebido por su madre, olvida que su relación con el Universo lleva en sí millones de años.

Por tanto, según la Ecología Mental una buena parte de nuestra agresividad hacia la Naturaleza no procede sólo de la cultura de los últimos cuatrocientos años, durante los cuales hemos inventado la ciencia y la técnica como formas de enriquecimiento. Hoy en día la tecnología es la gran arma para someter a los pueblos. La debilidad del pueblo latinoamericano es que no tiene el control sobre el ciclo tecnológico, no produce saber. Para fabricar cualquier objeto tenemos que comprar los *royalties*. La ciencia y la técnica son producto de la voluntad de dominación, y han activado las dimensiones del cerebro más vinculadas a la autodefensa y la agresión.

Un gran biólogo francés que trabajó durante varios años con biólogos y antropólogos norteamericanos dice que en los últimos ciento cincuenta años, con el proceso de urbanización y el crecimiento de la socialización, están comenzando a desarrollarse las dimensiones del cerebro humano de las neuronas donde se elaboran la solidaridad, el control de la agresividad, la sociabilidad. Eso implica que como somos seres ecológicos estamos adaptándonos a una nueva situación humana. Al ser mucho mayor el crecimiento poblacional, el ser humano lentamente va adaptándose, activando dimensiones que permanecían ocultas.

En mi opinión, la gran gloria del socialismo, por la cual no debe morir, es el intento de rescatar las energías ancestrales del ser humano que van en el sentido de la solidaridad, de la colaboración, de enfatizar lo social, lo colectivo, y no lo individual; no la afirmación de unos contra otros, sino de los unos junto a los otros. Es una tentativa de animar esa dimensión que está presente en el ser humano: no estamos condenados a ser lobos, aunque exista en nosotros un lobo que los capitalistas han alimentado de manera fantástica. La voracidad capitalista desarrolla en nosotros todo lo que es agresividad. El sistema capitalista es profundamente agresivo y

quien no está en el mercado no existe. El mercado tiene esa lógica, es excluyente.

La Ecología Mental quiere demostrar que poseemos estructuras que nos conducen a una mayor solidaridad y una mayor colaboración. En esa Ecología global debemos recrear nuestra subjetividad, en contraposición con la subjetividad colectiva creada por la maquinaria capitalista. Marx, en la discusión clásica, nos habló en términos de ideología, lo que nos parece hoy demasiado logocéntrico y racionalista. Prefiero hablar de subjetividad colectiva creada tanto por el sistema capitalista como por el socialista o la Iglesia católica. Esa subjetividad capitalista colectiva es una manera de sentirse capitalista, de relacionarse con los bienes privados, de comprar, de enamorar, de amar, de vivir, de organizar la familia, de hacer deportes. Es toda una manera que el capitalista organiza y que tiene más que ver con los sentimientos humanos profundos que con las ideas. Las grandes sacerdotisas son las estrellas de los programas infantiles ². Al danzar desde por la mañana hasta el mediodía en la pantalla están creando la subjetividad colectiva de los niños, vinculada a los productos comerciales; están conquistando el imaginario infantil, su fantasía, y canalizándolo hacia el consumo. Trabajan todo el universo simbólico y nos conquistan para el sistema del capital. Este nos entra por los poros y no sólo por las ideas. Allí donde existe un modo de producción capitalista, existe un modo de producción de ideas y sentimientos: un modo de producción de subjetividad capitalista. Es por eso que debemos atacarlo por todos los poros, negar todo lo que propone así sea alternativo o exótico, negamos a penetrar en la subjetividad que nos impone.

Para el sistema capitalista ser pobre es una patología, una disfunción; el pobre es excluido. En el sistema del capital no existe salvación para el obrero. Y la clave para el mantenimiento de ese sistema es la creación de una Ecología Mental vinculada a él, con todo ese universo de valores, de

² Boff hace referencia a dos, Xuxa y Angelica, que conducen programas infantiles con las características que él menciona.

sensibilidad, de subjetividad que hace que nos sintamos dentro del sistema capitalista.

La Ecología Mental considera todas estas cuestiones. Debemos explorar profundamente nuestra ancestralidad. Y, como decía Jung, tenemos en nosotros a los demonios luminosos que nos ayudan, a los demonios tenebrosos y al gran anciano que nos habita y que es el sabio que acumula la experiencia ancestral de la humanidad, como lo que fortifica la vida, la solidaridad, la capacidad de perdonar, de rehacer lo roto. Descubrimos así que el Sol, la Luna, la Naturaleza toda no están fuera de nosotros, sino en nosotros, como valor, como brillo; nos encantamos con la Naturaleza porque toda ella está en nosotros como arquetipo, como irradiación del "alma".

En esa Ecología Mental tiene mucha importancia la relación masculino-femenino, que es fundamentalmente ecológica: lo masculino y lo femenino que existen en cada persona como dimensiones de profundidad. Lo femenino se vincula al misterio de la vida y a la intuición. Lo masculino a la apertura al mundo, a la construcción de un proyecto, a la superación de obstáculos. Toda mujer tiene que desarrollar su dimensión masculina: ser valiente, tener su proyecto; todo hombre tiene que tener su dimensión femenina, su atención a la vida, su veneración, la posibilidad de acoger lo misterioso, lo profundo, lo vital. Integrar esas dos dimensiones forma parte del equilibrio humano, para superar la extrema fragilidad que sobredimensiona lo femenino, así como la violencia patriarcal, la rigidez en las relaciones sobredimensionadas por lo masculino. Tenemos que combinar la ternura con el vigor, con el proyecto humano.

La integración del ser humano con la Naturaleza supone una armonización con ella, capaz de compasión, porque la tierra no está fuera de nosotros, sino dentro de cada uno, como la Gran Madre. Al agredir a la Naturaleza estamos agrediendo arquetipos de nosotros mismos. Por eso todo opresor se reprime a sí mismo. Para oprimir al otro, para reducir al otro a la condición de cosa, tiene que recalcar en sí mismo la dimensión de humanidad. Tiene que hacer como hacía el esclavista: no hablaba del esclavo como de un ser humano, sino como de un objeto, porque sólo un objeto puede maltratarse, venderse y comprarse.

Por último tenemos la *Ecología Radical y Holística*, que intenta articular todas las tendencias anteriores: la ambiental, la mental, la social, la conservacionista. Todas tienen su grano de verdad, de lo que se trata es de saber relacionarlas. El ser humano tiene esa cadena de significación, de valores, de conmociones, conceptos, dentro de sí. Por tanto, la Ecología Radical es una propuesta de lectura del mundo, de una nueva cosmología, una cosmovisión, una manera nueva del ser humano de relacionarse consigo mismo, con el otro, con la Naturaleza, pero siempre una relación incluyente, no excluyente, que considere los lazos, los sistemas, los tejidos.

El gran físico atómico austriaco Fritjof Capra, que participó en el Movimiento de la Juventud de 1968 y vivió un gran proceso espiritual en contacto con la mística del Oriente y del Occidente, escribió tres libros básicos: *El tao y la física*, *El punto de mutación* y *La sabiduría del mundo*. En este último cuenta cómo escribió los dos anteriores. En él intenta trabajar de forma ecológica, integrada, toda esa gama de conocimientos que proviene de la Física, de la Biología, de la Medicina, de la Psicología, de la Teología. Gran conocedor de la mística oriental y occidental, trata de vivir el nuevo paradigma ecológico, analiza esa cultura de la integración, de la inclusión, como condición de sobrevivencia y de garantía de una vida mínimamente humana para el ser humano.

En el último capítulo, titulado "Nueva visión de la realidad", habla de una concepción sistémica del universo, de un gran sistema interconectado de relaciones, donde todo está vinculado, autorregulado, todo es holístico y está dirigido por la capacidad del ser humano de asumir esa dimensión. Hoy en día todo depende del ser humano, porque éste ha desarrollado una maquinaria de muerte que puede desestructurar todas las cosas. Pero la ciencia y la tecnología, que pueden traer la muerte, también pueden traer el antídoto de la muerte. No es posible sustentar que acabaremos con la ciencia y la técnica. Tenemos que asumir el desafío de cambiarles el rumbo.

Debemos oír con la misma veneración al vendedor de la esquina que al sabio universitario, porque ambos son portadores de saber. Es por eso que el ser humano tiene dos orejas y una sola boca: para oír mucho más de lo que habla. La Naturaleza

muestra así que las estructuras del oído, de la digestión, de la asimilación, de la simbiosis, obedecen a la gran ley del Universo: la de la retribución y el intercambio.

Todo está relacionado vinculado con todas las cosas y en todos los puntos, porque ésa es la ley del Universo. Tenemos que redescubrir nuestro camino de vuelta, aquello que naturalmente somos.

No vivimos en un mundo que nos amenaza, sino en un mundo que es cómplice de nuestra vida. Debemos hacer una revolución para rescatar los eslabones perdidos que nos vinculan a la piedra del camino y al caracol que se arrastra penosamente, a las flores y a las estrellas más distantes.

Tenemos que escuchar, captar, digerir y elaborar siempre una imagen, una cosmovisión, un tejido de la totalidad donde encajen todas las cosas. Nos enfermamos cuando perdemos esa totalidad. Estamos sanos cuando nos integramos a ella, sea a partir de la mística, del fútbol, de la religión, de la ciencia o de cualquier realidad desde la que construimos nuestra totalidad.

Democratización y democracia en América Latina

Helio Gallardo

Preliminar

Distingo, por su alcance, entre las expresiones "democratización" y "democracia". La primera hace referencia o designa *procesos histórico-sociales* determinados, sus instituciones e institucionalizaciones. La segunda, es un concepto/valor, es decir una *categoría* que forma parte de un discurso analítico, conceptual o teórico.

Las sociedades latinoamericanas y caribeñas asisten generalizadamente, desde la década del ochenta, a procesos de democratización. Estos procesos poseen antecedentes de diverso tipo. Dominan a veces, en países y regiones, como la centroamericana, factores geopolíticos¹. En otros, por ejemplo en Chile, se articulan aspectos como la administración de la deuda externa, los costos en imagen de las violaciones sistemáticas a los derechos humanos y prácticas específicas de resistencia y movilización populares. La forma y ritmo de la democratización puede tener componentes casuísticos, como es la situación de derrota de los aparatos armados argentinos en la Guerra de Las Malvinas (1982). En todos los casos, sin embargo, está presente el *componente geopolítica* que, en el período, busca regímenes civiles y electos que impidan la articulación de una sola oposición y deslegitimen las formas armadas o no liberales de reemplazo político².

Los procesos de democratización incluyen, asimismo, situaciones peculiares, como es el caso de México. La democratización mexicana, un proceso orientado contra el dominio unilateral del Partido de Estado (PRI), posee antecedentes y bases sociales

específicas, propias de su historia. Su peculiaridad, sin embargo, podría resolverse dentro del marco de los procesos de democratización (instituciones e institucionalización) comunes para el área. Distinta sería, en cambio, la situación colombiana, una sociedad cuya reproducción ha exigido de los sectores dominantes un Estado de Sitio o de Conmoción Interior desde hace cincuenta años, fenómeno por el cual difícilmente podría hablarse en ella de procesos de democratización.

No podría obviarse, tampoco, que, para muchas sociedades de la zona, el antecedente institucional inmediato de su actual proceso de democratización es un régimen de Seguridad Nacional, es decir de *práctica sistemática del terror de Estado*. Es la situación, con variantes, de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, por citar los casos mas conocidos³. Conviene recordar que los regir Seguridad Nacional constituyeron y extendieron *político*⁴ de Seguridad Nacional, uno de cuyos aportes a la convivencia es la institucionalización de la impunidad de los poderosos. En relación con la puesta en marcha de procesos de democratización debe considerarse, asimismo, que los regímenes de Seguridad Nacional y el clima político que potencian son socialmente regresivos. Los sentimientos y prácticas antidictatoriales y por los derechos humanos, las diversas expresiones de reclamo social y la acción de las ONGs, que se multiplican como espacios de refugio y solidaridad durante el clima de Seguridad Nacional, son antecedentes de los procesos de democratización. Dentro ya del despliegue de ellos,

³ Tras las dictaduras militar-empresariales, Argentina accedió a un gobernante civil en 1983, Brasil y Uruguay en 1985, Chile en 1990.

⁴ Un clima político es una sensibilidad (percepción y valoración) básica o matricial acerca de la sociabilidad y su reproducción. O'Donnell hace referencia a este clima como "la gran ola de autoritarismo que barrió a América Latina después de 1964" (G. O'Donnell: *Transiciones desde un gobierno autoritario*, pág. 31). Este autoritarismo es anticomunista, antipartidos, antisindicatos y anticivil.

¹ El derrocamiento del régimen somocista y la puesta en marcha de un proceso con base popular en Nicaragua fueron considerados por el gobierno norteamericano factores de desequilibrio en una de sus fronteras estratégicas, la del mar Caribe. Dentro de su contraofensiva, generaron una 'democratización' del área destinada a aislarla experiencia sandinista como un manchón totalitario rodeado de democracias. La situación demandó, asimismo, la democratización de Haití.

² Esto implica que los golpes de Estado no están a la orden del día en la agenda latinoamericana. Pueden producirse, pero corren el riesgo ciego de ser internacionalmente aislados y colapsados.

los ejércitos pierden protagonismo en la escena política sin debilitarse como factores de la dominación. Esta última situación es claramente visible en sociedades como Guatemala, Honduras, Perú y Chile.

Ya al finalizar la década del ochenta, es posible poner en relación los procesos de democratización regionales con el colapso de las sociedades del socialismo histórico este europeo y la autodisolución de la Unión Soviética. Este colapso facilitó la identificación ideológica entre *victoria del mercado* (capitalista) y *victoria de 'la democracia'*. El resultado es que la crisis de acabamiento de esas formas de socialismo —con sus efectos sobre las diversas regiones y planos del marxismo— ha permitido sostener el triunfo (que equivale a instauración final) del capitalismo democrático, es decir del capitalismo y los regímenes políticos 'democráticos' efectivamente existentes. En el límite, se señala el triunfo de la democracia "sin apellidos". En América Latina y el Caribe esta corriente de ideologización se refuerza por la presencia en la zona de la experiencia cubana.

Los procesos de democratización coinciden en la región con movimientos estructurales de diverso carácter. En un ángulo, la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL) describió la década del ochenta como una "década perdida" y "de doloroso aprendizaje". La primera imagen hacía referencia a un proceso de empobrecimiento y acentuación del retraso regional y a la pérdida de peso de la zona dentro del comercio internacional. La segunda, al hecho de que la región, y especialmente sus gobiernos, no debían esperar más "ayuda para el desarrollo", sino que tendrían que orientarse a realizar "buenos negocios". En relación con estas imágenes, la CEPAL lanzó sus tesis acerca de la transformación productiva con equidad. Tanto la 'década perdida*' (pobreza/miseria/exclusión) como el 'doloroso aprendizaje' suponen diversos y complejos desafíos para la democratización de las sociedades latinoamericanas.

Independientemente del diagnóstico y proposiciones de la CEPAL, los procesos inherentes a la globalización con esquema neoliberal (mundialización bajo la lógica del mercado) hicieron impacto durante la década del ochenta en las economías y sociedades latinoamericanas. La forma

de incorporación de estas sociedades a la mundialización (ajustes estructurales, privatizaciones y equilibrio macro-económico; reforma del Estado, acentuación de la segmentación cultural, regionalización) es diversa y con distinto ritmo. Sin embargo, puede señalarse que los procesos de democratización coexisten con procesos de transnacionalización e internacionalización de las decisiones políticas, reforma neoliberal del Estado, acentuación de la polarización social, precarización de los mercados laborales, feminización falsa de la oferta laboral, generación de excluidos, descampesinización y auge de un emporio cultural altamente segmentado.

Todavía, convendría considerar como antecedente de los procesos de democratización actuales de las sociedades latinoamericanas, la gestión y resonancia de los *nuevos actores sociales* ⁵. Orientados hacia la producción de identidad y la autoestima, suelen dar importancia a la participación, en el sentido de *aportar*, de todos o la mayoría de sus componentes y, también a la conducción democrática de sus procesos de lucha. Por supuesto, esto no evita que en estos movimientos puedan brotar los protagonismos y caudillismos de fuerte presencia en la tradición social y política de las sociedades latinoamericanas.

Más específicamente, los procesos de democratización se inscriben en contextos más amplios de *corrupción* de lo político, la política y la escena política latinoamericana y caribeña, tendencias que no conducen al caos o anomia en cuanto son suplementados por mecanismos de *recomposición degradada*. El marco político básico de las prácticas de democratización está dado, entonces, por estos procesos de intensa corrupción y

⁵ La expresión "nuevos actores" es equívoca. No se trata de adores que emergen por vez primera al protagonismo social, sino de actores que se expresan de una forma distinta a su tradición reivindicativa. Es el caso del nuevo feminismo, ligado desde la década del sesenta no al reclamo de la igualdad de las mujeres sino a requerir la legitimidad de su diferencia, sostenida por una leona de género. Otros de estos nuevos actores son los grupos ecologistas. Uno, específicamente surgido en América Launa, es el movimiento indígena de nuevo tipo gestado alrededor del Quinto Centenario.

recomposición degradada. COTI viene, por ello, examinarlos aunque sea sumariamente.

1. Corrupción y recomposición degradadas de lo político, la política y la escena política latinoamericana

Para efectos de análisis, distingo entre *lo* político, *la* política y *la escena política*.

Lo político hace referencia al ámbito de la *sociabilidad fundamental*. La sociabilidad fundamental está dada por las relaciones o de mera cooperación o de reconocimiento mutuo (gestación de comunidad) que establecen los seres humanos tanto para producir su existencia material, que incluye una o varias espiritualidades, como las condiciones de su sostenibilidad como grupo humano/biológico (reproducción y sensibilidad ambiental). La sociabilidad fundamental indica hacia la división social del trabajo y las instituciones que la condensan y sostienen (la propiedad privada o cooperativa o comunitaria, por ejemplo) y hacia las formas y funciones sociales de la familia. Una sociabilidad fundamental constituida enteramente por *relaciones mercantiles* (contractuales), v.g., *no favorece el reconocimiento mutuo entre sujetos humanos*, sino exclusivamente la cooperación — entre personificaciones del capital y de la fuerza de trabajo— con vistas a beneficios privados o particulares. Estas relaciones contractuales tienen que ser supeditadas, por tanto, a valores sociales (ético-políticos), si lo que se busca es producir comunidad. Igualmente, una familia constituida tanto por la *discriminación de género* (dominación patriarcal) como por la *discriminación generacional* (dominación adultocéntrica) no puede ser considerada como una *instancia de reconocimiento mutuo entre sujetos* que se *auto constituyen mediante relaciones de solidaridad* (acompañamiento para crecer, interpenetración). El grupo familiar, gestado mediante estas prácticas asimétricas, se configura como un espacio de cooperación⁶ (en el que inevitablemente algunos de sus componentes son tratados como medios y objetos) que ideologiza intereses y beneficios particulares como si fuesen generales.

⁶ Un referente opuesto sería un "espacio de encuentro".

La corrupción del ámbito de la sociabilidad fundamental se pone de manifiesto privilegiadamente en la *vida, cotidiana*⁷. La gestualidad sexista, la mirada que rebaja al trabajador manual, la grosería, ansiedad e indiferencia urbanas, la despreocupación por el mantenimiento de los espacios públicos, la proliferación de una agresividad cuasidelincuencial en la calle o en los medios masivos, la estupidización colectiva, el racismo, la chabacana multiplicación de la oferta eclesial, etc., son señales del deterioro de la sociabilidad fundamental. Su internalización e institucionalización como patrones regulares o normales de comportamiento e identidad señalan hacia una recomposición degradada de esta sociabilidad⁸. La estética del lumpen⁹ y de la informalización y la cultura como espectáculo forman parte, asimismo, de esta recomposición degradada. La recomposición degradada de la sociabilidad fundamental potencia la resonancia de tesis como la de una "sociedad sin alternativas".

La política hace referencia a las *instituciones* e *institucionalizaciones* que, teniendo como referente central o axial al Estado, se encargan de la

⁷ Entendida como ambiente que se presenta a cada cual como algo ya dado, espontánea y pragmáticamente apropiable por 'cada quien', y que es representado mediante lugares comunes u opiniones y cuya particularización práctica (heterogeneidad) opaca los referentes de totalidad (Cf. A. Heller: *La revolución de la vida cotidiana*, págs. 8-9). La vida cotidiana es el medio en el que la reproducción más o menos ordenada de cada cual potencia y facilita la reproducción global.

⁸ Un ejemplo dramático de esta corrupción y recomposición degradada es el fenómeno de los "desechables", gestado inicialmente en Colombia. Nombrados así originalmente por para militares derechistas para indicar a quienes debían ser eliminados (asesinados) para que pudieran existir el orden, la verdad y la belleza, la expresión se socializó aceleradamente pasando a formar parte Junio con las prácticas de eliminación, del conjunto 'regular*' de la sociedad colombiana. Hoy en Colombia un "desechable" puede serlo desde muy variados puntos de vista e intereses.

⁹ Un dibujante. Palomo, ha hecho la crítica de esta estética. En uno de sus dibujos, dos miserables realizan el siguiente diálogo: "...hora de comer y estoy que ladro de hambre!". "¡Igual que yo!", retruca el otro. Y el primero: "...aaah, pero todo sería distinto si tuviera dinero. A esta hora no tendría hambre". "¡Por supuesto que no...", dice el otro. "Eso es de pero-grullo! Bah!". "... tendría *apetito*}", culmina el primero (Palomo: *El Cuarto Reich*, 2).

reproducción del orden social o del 'orden bueno'. Los aparatos armados, la escuela, la legislación penal, el sufragio, las asambleas legislativas y más generalizadamente, el Gobierno, son ejemplos de instituciones. La credibilidad o legitimidad de ellas, de institucionalizaciones. La *corrupción de los aparatos armados y de las policías* en América Latina, mediante el ejercicio del terror de Estado o el amafiamiento, y la corruptela delincencial que les es inherente, no les hace perder peso político, sino que las torna únicamente más ominosas. Los civiles y sus políticos aprenden a coexistir con estos aparatos y cuadros armados militares y policiales como con el cólera o el síndrome de inmuno deficiencia adquirida, aunque para estos últimos cuentan con mayores posibilidades de prevención y remedio. En otro ángulo, el *colapso de la escuela* es resuelto mediante la acentuación de sus expresiones privadas ¹⁰. El aparato central del Estado *traslada* parcialmente *funciones de legitimación* (hegemonía) a los *medios masivos* y a las *iglesias* transformando así el carácter de esta legitimación en cuanto estos últimos no remiten imaginariamente al 'Bien Común'. En un país como Costa Rica, el deterioro de la sociabilidad fundamental (economía, familia, medio humano) hace proliferar las pandillas de delinquentes juveniles e infantiles, así como un degradado trabajo de menores de ambos sexos. Sus políticos resuelven estos auges redefiniendo la legislación penal de modo que los adolescentes y niños puedan ser 'secados' en la cárcel y declarando no aplicable o suspendida la normativa que cautelaba o impedía el trabajo infantil. La opinión pública, es decir las diversas identidades particulares, no se inmuta o, peor, respira aliviada ante estas soluciones. El pertinaz amafiamiento de la seguridad y el control policiales, el indudable peso del narcotráfico en las estructuras y personificaciones de los diversos poderes estatales, el deterioro impúdico de la seguridad social y el desprecio por los pobres y los viejos, el abandono de

¹⁰ El paralelismo entre escuela pública y privada no es la única discriminación que 'resuelve' los problemas educativos en nuestras sociedades. También se dan discriminaciones entre escuelas capitalinas y provincianas, entre urbanas y rurales y en función de características internas específicas (escuelas unidocentes, por ejemplo).

los niños, la manipulación de la religiosidad, el recurso permanente a la extraordinario degradado ('Chupacabras', extraterrestres, vírgenes que sangran, etc.), la abstención electoral y la pérdida de legitimidad de los mandatos electorales son expresiones, en distintos niveles, de este sistemático deterioro y recomposición degradada de la política.

Un desplazamiento especial de la degradación de la política y de su recomposición degradada está constituido por la corrupción del *ámbito político* —determinado por oposición al ámbito económico-social o sociedad civil—. Este movimiento consiste en su independización de las necesidades, intereses y control de la población y en su refuncionalización como *mercado de transacción de privilegios* desde posiciones de poder, mercado en el que opera la norma "hoy por mí, mañana por ti". La perversión del ámbito político es la matriz fundamental de la *corruptela delincencial* (malversaciones, tráfico de influencias, peculados, desviaciones de fondos, etc.) de los políticos. Sin embargo, la que atrae la atención de los medios masivos y de la opinión pública es esta última. La observación sobre el ámbito político como mercado de transacción de privilegios nos indica, desde un punto de vista analítico, las interrelaciones existentes entre sociabilidad fundamental, la política y los escenarios políticos, según insistiremos inmediatamente.

La *escena política* hace referencia a los ámbitos o escenarios que constituyen, con su práctica, los *actores* y *protagonistas* políticos. Los partidos políticos, por ejemplo, generan escenarios de la política. En la coyuntura larga que experimentan las sociedades latinoamericanas —que podría describirse como de globalización inducida bajo esquema (s) neoliberal (es)— los partidos se proclaman 'realistas' y pragmáticos en el mismo movimiento en que declaran muertas las utopías y las ideologías. En realidad, los partidos devienen fundamentalmente tanto *maquinarias electorales*, que refuerzan antiguos clientelismos y gamonalismos y crean otros nuevos, como *administradores de la cosa pública*, asunto que debe asumirse como saqueo sistemático de los fondos fiscales e integración al ámbito político como *mercado de transacción de privilegios* desde

posiciones de poder ¹¹. Debe entenderse, asimismo, como un signo de corrupción de la escena política la ausencia de articulación constructiva entre los nuevos actores y movimientos sociales y las organizaciones políticas más tradicionales ¹².

La distinción entre estos planos y regiones —lo político, la política y la escena política— es analítica. Desde un punto de vista conceptual, su categorización combate la frecuente reducción y focalización del fenómeno político al juego de sus protagonistas más publicitados (líderes, partidos e instituciones ostentosas, como el sufragio) y contiene la tesis de la *omnipresencia de lo político* ¹³ como factor de reintegración de las diversas y encontradas prácticas que constituyen lo societal. En relación con estas distinciones y articulaciones es que se discuten aquí los procesos de democratización y, más fundamentalmente, el tema conceptual del régimen democrático.

2. Contexto inmediato: globalización bajo esquema neoliberal

Resulta útil distinguir entre *globalización*, un proceso objetivo, y *neoliberalismo*, la principal ideología tecnocrática de ese proceso en el final del siglo. Como ideología, el neoliberalismo es un mecanismo de autoatribución de identidad y, consecuentemente, de determinación de las identidades de 'otros'. Es también un agresivo programa ¹⁴ y un proyecto de sociedad.

¹¹ El mercado *de-* transacción de privilegios como institución condensa adecuadamente la articulación de lo político, la política y los escenarios políticos y su corrupción y recomposición degradada. Al mismo tiempo, es un signo de la dificultad para legitimar estas instituciones degradadas.

¹² Esta articulación destructiva comprende los esfuerzos de cooptación con que los partidos intentan manipular electoralmente a los nuevos actores y movimientos, el paralelismo político, un sectarismo de nuevo tipo, el ensimismamiento y la voluntad de los nuevos actores por ser partidos.

¹³ Uno de los efectos prácticos más significativos de la tesis de la omnipresencia de lo político es la superación de la separación metafísica y maniquea entre lucha social y lucha política (partidaria), lucha reivindicativa y lucha política (por el poder del Estado), lucha microsocia y lucha macrosocia.

¹⁴ Sus publicistas hablan de una "revolución de la libertad" (Cf. B. Levine: *El desafío neoliberal en América Latina*). M. Vargas Llosa, por ejemplo, opina: "...la alternativa liberal supone una revolución para este continente nuestro de las esperanzas siempre postergadas. Una revolución que purifique

Como *proceso objetivo*, la globalización se sigue del impacto de las tecnologías de punta — comunicaciones, informática, nuevos materiales y conductores, miniaturización, robotización, reemplazos energéticos, en una primera fase; biotecnología e ingeniería genética, después— en la necesaria constitución material de un mercado mundial, diferenciado y asimétrico, exigido por la maximización capitalista y monopólica de esas mismas tecnologías. En estas condiciones, las tecnologías de punta determinan efectos de diverso carácter y alcance. La globalización supone un nuevo énfasis en la *transnacionalización e intenacionalización* de la economía bajo la forma de la constitución de bloques regionales no cerrados como la Comunidad Europea o el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Esta concentración de riqueza y poder ¹⁵ tiene como correlato la conformación de polos y sectores de miseria, desagregación e impotencia. Estos últimos espacios pueden ser entendidos como continentes o subcontinentes, como economías y sociedades, como culturas o pueblos y naciones (las originarias de América, por ejemplo) o como frentes específicos y sectores sociales de una economía o sociedad. La globalización asimétrica permite hablar, entonces, de *globalizadores y globalizados*, es decir de segmentos y personificaciones protagonistas y segmentos y personificaciones inducidos y reactivos. La economía norteamericana, por ejemplo, globaliza, pero no todos sus frentes económicos lo hacen, ni todos sus sectores sociales y culturales mundializan. *La globalización asimétrica se expresa como diferenciación y oposición de poder/impotencia al interior de cada economía y sociedad*. Esto no es sino una condición de una economía mundial capital isla que empieza a

este vocablo de connotaciones de sangre, muerte, demagogia y dogmatismo que tiene entre nosotros y lo impregne de ideas, creación, racionalidad, libertad política, pluralismo político y legalidad" (Levine, *op. cit.*, págs. 34-35).

¹⁵ La inversión extranjera directa, porejemplo.sereali7.acn más de un 80% en los países centrales y sólo en un 19,8% en los países de la periferia. América Latina recibe el 7,6% de esa inversión (N. Minsburg y oíros: *El impacto de la globalización*, pág. 35). Porcentajes semejantes se expresan en el comercio mundial. América Latina participaba de este comercio, en 1992, con sólo un 3,4% mostrando un descenso de 3,2 puntos en relación con la década del sesenta (*ibid.*, pág. 69). La caída de esta participación expresa una tendencia.

carecer efectivamente de exterior y que por su carácter no es universalizable y hoy incluso ha renunciado a ser generalizable (integración sistemática de mayorías). Consideradas como unidades, las economías y sociedades latinoamericanas son globalizadas, es decir no pueden imprimir caracteres ni dotar propiamente de ritmo a la globalización. *Carecen de control sobre el proceso*. Su manera de ser el "mercado mundial" ¹⁶ es básicamente inducido y reactivo. Obviamente, esto no impide el despliegue de adaptaciones con mayor o menor fuerza económica y cultural ¹⁷.

Consideradas internamente, las economías y sociedades latinoamericanas viven la globalización como una transición inducida con espiritualidad, o antiespiritualidad más bien, *nortecéntrica*, es decir concentradora de poder y opulencia destructivos, y potenciadora de la fragmentación, precarización y exclusión sociales ¹⁸ como referentes de la desesperanza.

Esta antiespiritualidad, en cuanto se trata de una lógica orientada hacia la destrucción y la muerte,

encuentra hoy su principal forma ideológica en el *neoliberalismo* ¹⁹.

El neoliberalismo de hoy es una *ideología tecnocrática*. Descrita en referencia al sistema, es la principal ideología de la globalización y sus cultores y diseminadores son personeros de instancias internacionales: el FMI, el BM, el BID, por nombrar los núcleos financieros más importantes de la región, y las élites políticas y tecnócratas que administran nativamente el poder en las sociedades latinoamericanas y caribeñas. El neoliberalismo no es sólo una ideología. Con rapidez ha ganado terreno como *sensibilidad dominante y de dominación*. Mientras una ideología determina identidades particulares —la propia y la de los otros— desde una práctica de poder, una sensibilidad de dominación es una forma generalizada de ver y juzgar lo real y, por tanto, de comportarse funcional aunque fragmentariamente en los términos necesarios para la reproducción del sistema. Una sensibilidad de dominación supone una internización, más o menos acabada, de un repertorio de conceptos/valores.

Como ideología y sensibilidad, el neoliberalismo se propone como un discurso práctico de *crecimiento económico* sostenido sobre la base de la desregulación de los mercados y el castigo a la fuerza de trabajo ²⁰. Los valores políticos y culturales asociados a esta percepción son la competitividad ²¹, eficiencia y racionalidad mercantiles (tendencia al mercado total: *que todo tenga precio*) que pueden ser extrapolados a todas las instancias sociales. De aquí resultan su rechazo a la política como dirección colectiva y consciente y su antiestatismo retórico, su

¹⁶ El 'mercado mundial' no es algo exterior a cada economía/sociedad hoy. Cada sociedad y economía es, a su manera, el mercado mundial. Este es uno de los efectos de la globalización.

¹⁷ Hasta el momento, y para América Latina, una reacción emergente significativa es el Mercado Común del Sur (Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y, recientemente, Chile), un tipo de acuerdo de complementación económica que ha evolucionado hacia una creciente aumento de sus exportaciones hacia Europa y América Latina, en lugar del mas tradicional mercado norteamericano. Igualmente su comercio recíproco como porcentaje de sus exportaciones totales pasó desde el 8,9% en 1990 al 19,1% en 1994 (A. Di Filippo: *La globalización y los desafíos de la integración en América Latina*, pág. 32).

¹⁸ Esto se deriva tanto de la ausencia de control como del carácter del modelo. Puede hablarse así de "provisoriedad" para designar la situación de los sectores o empresas que logran ocupar nichos en el mercado transnacionalizado, y de "precariedad" y exclusión para quienes sobreviven mejor o peor incluidos/excluidos del mercado local. Entre estos polos, los sectores medios, multiempleados, frustrados, endeudados y temerosos de perder sus trabajos.

¹⁹ No considero aquí el eventual alcance del neoconservadurismo en la práctica de las democracias restrictivas latinoamericanas (Cf. J. Pinto: *El neoconservadurismo y su proyección ideológica*).

²⁰ Sólo una referencia: discutiendo las medidas que podrían restringir los métodos de producción, señala F. A. Hayek: "... limitar las horas de trabajo o imponer ciertas disposiciones sanitarias es plenamente compatible con el mantenimiento de la competencia. La única cuestión está en saber si en cada ocasión particular las ventajas logradas son mayores que los costes sociales que imponen" (*Camino de Servidumbre*, pág. 66). Es decir que si no hay ganancia empresarial, es impropio limitar las horas de trabajo y proteger la salud del trabajador.

²¹ Determina F. A. Hayek: "El liberalismo económico se opone (...) a que la competencia sea suplantada por métodos inferiores para coordinar los esfuerzos individuales" (Hayek, *op. cit.*, pág. 65).

antiigualitarismo²², sus tesis acerca de que la mejor política social es no tener ninguna, su desconfianza por la plena participación democrática, y su adscripción a un falso universalismo cultural (emporio cultural universal de alta segmentación, sin raíces histórico-sociales y humanas).

La expresión 'ideología tecnocrática', para caracterizar al neoliberalismo, hace referencia a que en ella se privilegia los *procedimientos* o *medios* y se desdibuja los fines o ellos aparecen como efecto de la corrección de los procedimientos —énfasis en las reglas del juego y no en los resultados—. En América Latina esto se advierte en la sobrevaloración de los "ajustes estructurales" o del 'crecimiento económico'. El último es presentado con frecuencia como un fin en sí mismo, con independencia de sus costos sociales. La finalidad del crecimiento, por ejemplo, debería ser una vida más plena, más satisfactoria y digna para toda o la mayor parte de la población. Desde luego, esta finalidad *no es independiente de los procedimientos* mediante los cuales se consigue el crecimiento. Bajo la sensibilidad neoliberal dominante, el discurso independiza procedimientos de finalidades y, en el caso del crecimiento, tiende a desplazar e invisibilizar la meta presentando al medio como un valor o finalidad por sí mismo.

En cuanto ideología tecnocrática, el neoliberalismo propone un *modelo de crecimiento con horizonte de desarrollo*, por oposición al modelo de desarrollo que dominó la sensibilidad de las sociedades latinoamericanas y caribeñas después de la Segunda Guerra Mundial. El crecimiento aparece fundado en el equilibrio macroeconómico, la desregulación, en particular del mercado de la fuerza de trabajo, que potencia la eficiencia

microempresarial, y la convocatoria de capitales en el marco de una inserción fluida en el mercado mundial (economía de exportación, globalización). "Horizonte de desarrollo" indica la relación perversa existente entre medios y fines en esta ideología tecnocrática. Es sabido que cada paso que se da hacia el horizonte lo desplaza. Esto implica que los medios (pasos) no guardan relación o coherencia con la meta (el horizonte). El neoliberalismo no ha tenido éxito en ninguna parte del mundo cuando se trata de mostrar que sus procedimientos, los ajustes estructurales, v.g., conducen el desarrollo, entendido este último como elevación generalizada e incluyente de la calidad de la vida.

Globalización y neoliberalismo no se exigen el uno al otro. El neoliberalismo emergió como una ideología de éxito, de la mano política del neoconservadurismo, en la década del setenta (A. Pinochet, 1977, M. Thatcher, 1979), pero sus planteamientos básicos datan de la década del cuarenta²³. Esto quiere decir que entre globalización y neoliberalismo no existe una relación lógica o necesaria. Es posible imaginar, perfectamente, globalización con neofascismo. Y, también, con valores evangélicos. Recientemente, un dirigente político japonés, E. Sakakiraba, ha rechazado la necesidad de la pareja globalización/ neoliberalismo para proponer una globalización que prescinda del mito del progreso e incluya la coexistencia de civilizaciones, de modo de tornar compatible la globalización con la diversidad cultural²⁴. El único requisito para una ideología que acompañe a la globalización es que sus representaciones y valores puedan ser políticamente generalizados, más que universalizados²⁵. El neoliberalismo predica la competitividad, la eficiencia mercantil y su correspondiente racionalidad formal como valores generales para la existencia humana y el progreso. El neofascismo practica la voluntad de discriminación y odio contra el débil, a quien se debe destruir para que sean efectivas la verdad y la belleza. El cristianismo evangélico afirma la

²² En opinión de Hayek, existe una libertad liberal, que se levanta contra la coerción y el poder arbitrario de otros seres humanos, y una libertad socialista, que aspira a la resolución de la indigencia, a la superación de las trabas económicas. Esta última es una forma de igualitarismo, un ataque a la capacidad de elección de los individuos: "A lo que se reducía realmente la promesa (de libertad) era a la desaparición de las grandes disparidades existentes en la capacidad de elección de las diferentes personas" (Hayek, *OD. cil.*, págs. 53-54).

²³ La sociedad *Moni Pélerin*, una especie de transnacional del neoliberalismo, se funda en Suiza, en 1947.

²⁴ E. Sakakibara: *El fin de la fe en el progreso*, pág. 44.

²⁵ Esto quiere decir que se trata de un asunto que se resuelve en términos de fuerza política.

necesidad del reconocimiento mutuo entre sujetos necesitados para que Dios se haga presente en la historia y confirme su promesa de vida plena, sin muerte. Estas distintas ideologías podrían acompañar, de diversa forma, desde luego, a los procesos de globalización. Y tendrían, sin duda, distinto efecto sobre ella.

Desde el punto de vista del análisis político, la distinción entre despliegue objetivo de la globalización e ideología neoliberal, en perspectiva popular latinoamericana, permite *asumir críticamente el primero*²⁶ *y rechazar las prácticas, instituciones y asignación de identidades de la segunda*. No es éste un punto, sin embargo, para ser tratado aquí.

En relación más directa con los procesos de democratización, es posible indicar que el despliegue de la globalización genera desafíos que exigen cada vez una mayor participación de todos y de cada uno para su comprensión y resolución²⁷. Esta *lógica incluyente* podría ser entendida como la tendencia a una convocatoria democrática sobre fines y procedimientos elementales de convivencia sobre el planeta. Por su parte, el neoliberalismo, contiene una ética en la cual el pobre (el precarizado, el excluido, la víctima) es *culpable*. Esta ética es coherente con la potenciación unilateral de la lógica del capital en la sociedad civil (es decir, empresarial, para el discurso neoliberal) y la consiguiente fragmentación/despotenciación de las personificaciones de la fuerza de trabajo. Estamos aquí ante una *lógica excluyente* si se lo desea, de no

participación, o antidemocrática²⁸. Luego, en los procesos de globalización bajo esquema ideológico neoliberal se despliegan lógicas que se contraponen y descartan mutuamente.

3. Procesos de democratización y democracias restrictivas

Es un lugar común (o debería serlo) resaltar que la globalización como proceso objetivo gesta condiciones para la fragmentación y despotenciación sociales en las economías/sociedades latinoamericanas y caribeñas. Esta fragmentación se relaciona con la precarización —flexibilización, en el lenguaje oficial— del mercado de trabajo, la exclusión y recaracterización de la fuerza laboral, su feminización falsa, la acelerada concentración de riqueza y de poder, la transnacionalización e internacionalización de las decisiones políticas y el desarraigo mercantil y segmentado de las representaciones culturales. La principal ideología de la globalización. el neoliberalismo²⁹,

²⁸ Hayek acepta sólo la democracia capitalista, es decir la institucionalidad política que reconoce en la economía un ámbito autónomo de los individuos sobre el cual la mayoría social no debe pronunciarse. La característica del ejercicio democrático no es la fuente de su poder, la voluntad de la mayoría, sino su autolimitación para intervenir en la economía de libre empresa (Hayek, *op. cit.*, pág. 102). El régimen democrático es sólo un medio para salvaguardar la paz interna y la libertad individual: "...bajo el gobierno de una mayoría muy homogénea y doctrinaria el sistema democrático puede ser tan opresivo como la peor dictadura" (*Idem*). Estos criterios de Hayek. a los que acompaña con elogios para regímenes autoritarios: "Tampoco debemos olvidar que a menudo ha existido una libertad cultural y espiritual mucho mayor bajo un régimen autocrático que bajo algunas democracias" (*Ibid.*, p&g. 101), son antecedentes ideológicos de las actuales democracias restrictivas latinoamericanas.

²⁹ "Neoliberalismo" se dice en las sociedades latinoamericanas en referencia a tres prácticas distintas: neoliberalismo como ideología de desarrollo nacional, como ideología de la globalización y como acciones de adaptación de las

²⁶ Ante la globalización se plantean tres tipos de actitud: quienes la valoran como un momento de oportunidades. En el otro polo, quienes ven en su despliegue el apocalipsis, en el sentido de final de los tiempos. Lo correcto es valorarla como un período de desafíos que tienen que ser ética y políticamente transformados en problemas.

²⁷ Se trata de desafíos mundiales que deben ser transformados en problemas mundiales. El más urgente, si se desplaza la existencia de armamentos de destrucción planetaria, es el triángulo con figurado por el modelo económico, la polarización social/devastación ambiental que el modelo provoca, y la relación altamente inadecuada entre población y medios de existencia. Este último es lo que los dirigentes de los países centrales llaman "problema demográfico". Las tres situaciones constituyen un nudo único de problemas.

retóricamente antiestatista³⁰, acentúa esta fragmentación reclamando la liquidación del salario social (fin a los "privilegios" de los trabajadores) y la descampesinización vía el mercado de la tierra, y afirmando que la competitividad y eficiencia mercantil/empresariales individuales, con sus inevitables ganadores y perdedores, constituyen las premisas, mediaciones y fines de la existencia social. La fragmentación social en el clima de un "sálvese cada cual" potencia las tendencias a la desagregación, transforma la valoración de lo que es público, particular o privado y de sus relaciones y, básicamente, contiene la reconfiguración del ciudadano en un *productor eficiente y consumidor opulento*.

Es posible verificar de un modo indirecto estas tendencias a la desagregación social y su impacto en las identidades personales y grupales constatando la *prolifera-ción*, al parecer sin término, de la *oferta eclesial* en las sociedades latinoamericanas. Múltiples iglesias singularizadas y usualmente espiritualizadas³¹ (deshistorizadas) ofrecen hoy

élites políticas a los desafíos de la transición. Estos últimos desafíos se relacionan con la sostenibilidad de su mandato, con la lucha entre sus segmentos por dirigir nativamente el proceso y con las presiones de los grupos subordinados lesionados en sus derechos e intereses por el carácter antipopular del modelo. Estrictamente, el neoliberalismo es la principal ideología actual de la globalización.

³⁰ El antiestatismo neoliberal está dirigido, en realidad, contra el Estado de Bienestar y sus prácticas impositivas y de redistribución de la riqueza. Desde luego, y sobre todo, contra el Estado planificador socialista. Pero el Estado, en opinión de Hayek, puede proveer servicios si no los monopoliza, si los financia con impuestos regresivos y esos impuestos no sirven para una redistribución de la renta, y si esos servicios llenan necesidades del colectivo y no de grupos de interés particular (Cf. E. ROJO Y OTROS: *El neoliberalismo en cuestión*, pág. 127).

³¹ Una iglesia espiritualizada orienta sus prácticas por un discurso que opone excluyentemente alma y cuerpo, individuo y sociedad, vicario y base, iglesia y sociedad, fe e historia. Reino e historia. Las diversas combinatorias de estas oposiciones conforman la deshistorización de la iglesia y le entregan un papel dentro de la reproducción del *statu quo*. La multiplicación de la oferta eclesial no supone, por consiguiente, una reanimación del Espíritu ni de la fe o de lo sagrado.

identidad (y salvación) a quienes no pueden encontrarla en sus relaciones de familia, en el ámbito del trabajo o en la cultura sin raíces cuyo referente es un siempre-mayor-consumo inalcanzable incluso en el punto de partida. Esta multiplicación de la oferta eclesial está ligada, no siempre consistentemente, con una vigorosa ampliación del campo de lo religioso. La espiritualizada fragmentación de la oferta eclesial es, desde luego, factor de la reproducción social. Una forma material de alienación, para decirlo en términos clásicos.

El segundo lugar común consiste en indicar que *entre este proceso objetivo y subjetivo de fragmentación y el avance y consolidación de procesos de democratización en todo el subcontinente, existe una tensión o conflictividad*. En efecto, las prácticas de democratización, aun reducidas al rito electoral, suponen procesos regionales y nacionales de activación y movilización sociales e, inevitablemente, de organización, al menos ciudadana, y de participación. Diciéndolo esquemáticamente, mientras la globalización potencia el individualismo insolidario o las solidaridades de mera sobrevivencia (excluidos, informales, transición del plano barrial o municipal al plano familiar ampliado), y conduce a los partidos a declararse realistas y pragmáticos, las prácticas de democratización potencian la organización, participación, expresión de intereses y movilización sociales más allá del campo micro o local aun cuando estén focalizados en la operación de torneos electorales. Asimismo, durante la contienda por los sufragios, los partidos se ven obligados a funcionar, al menos, como maquinarias electorales.

No interesa aquí las respuestas ideológicas que se han dado a este conflicto³², sino la constatación del desencuentro o tensión existente entre procesos de globalización, neoliberalismo y régimen democrático, entendido este último como uno que posee como referente no sólo un Estado de derecho, sino un sistema ciudadano de opinión pública —que puede ser entendido como soberanía del pueblo—, libertades civiles, juego de partidos ideológicos,

³² La más extrema, contra toda evidencia, reclama que la libertad del mercado se proyecta necesariamente en el régimen democrático, es decir en la libertad política.

electividad y responsabilidad de los actores políticos y división funcional del poder público.

En las sociedades latinoamericanas y durante este periodo de transición —sin que ello implique que estemos ante una respuesta que se desee coyuntural—, el conflicto ha sido paliado o 'resuelto' mediante la configuración de instituciones propias de "democracias restrictivas". Este tipo de regímenes democráticos posee, como hemos señalado, antecedentes geopolíticos comunes y se materializa y despliega de acuerdo a las peculiaridades de la historia política de cada país. La *democracia restrictiva* es, pues, el referente de una tendencia y no existe en su forma pura. Comprende regímenes autoritarios con respaldo electoral, constitucional y armado, como el peruano, y gobiernos constitucionales de partido, con base electoral coalicional y vigilancia militar, como el chileno. También, regímenes autoritarios departido, con un frágil o inexistente Estado de derecho, respaldo militar y corporativo y movilización de masas o clientela electoral, como en el caso mexicano.

Un régimen democrático restrictivo opera como democracia *restringida* aun cuando se resuelva el concepto/ valor 'democracia' en términos puramente procedimentales. El énfasis está puesto en el esfuerzo de los sectores dominantes por lograr la institucionalización o legitimación de prácticas limitativas o que estrechan y desfiguran lo que se ha entendido por régimen democrático. Sin considerar detalladamente los aspectos constitucionales³³ y de

procedimiento³⁴, las democracias restrictivas operan y se expresan mediante las siguientes situaciones, prácticas e instituciones:

- a) un énfasis unilateral en la relación entre democracia y *elecciones* y la focalización e identificación de las instituciones democráticas y de sus premisas y sistema con los *torneos electorales*. Esta reducción e identificación ideológicas resultan aún más precarizantes en cuanto los partidos políticos han perdido su función de agentes del conflicto social y los torneos electorales están dominados por el mercadeo (*marketing*) de imagen más que por la exposición de diagnósticos y programas sociales; todavía, y en el mismo movimiento, la corrupción de la política y del ámbito político potencia la autonomización y tecnocratización de sus prácticas (ejercicio), sustrayendo funciones y estructuras del juicio del sufragio directo e independizando o elitizando a los protagonistas políticos de sus representados (sociedad civil, necesidades sociales y humanas);
- b) en muchas ocasiones las justas electorales se realizan mediadas por el *chantaje* del retomo a la guerra civil (en El Salvador, por ejemplo) o a la dictadura (Chile) o en el marco de presiones desestabilizadoras (Haití, Nicaragua) o en relación con contextos de fraude (México) o de

³³ La Constitución chilena de 1980, por ejemplo, garantiza la existencia de senadores vitalicios, no electos, y de otros escogidos mediante instituciones del sistema (artículo 45), el carácter deliberante y tutelar de las Fuerzas Armadas mediante la configuración de un Consejo de Seguridad Nacional (artículo 95-96) reforzado por un Tribunal Constitucional cuyo objetivo es limitar severamente el poder político civil (capítulo V U). Según la misma Constitución, el Presidente de la República tiene que solicitar al Consejo de Seguridad la aprobación de un eventual llamado a retiro de los más altos mandos de las FF. AA. y policiales (artículo 93). Esto último garantiza la independencia y 'superioridad' de los aparatos armados ante el poder civil. En opinión de Lopreite y Tula, éstas y otras disposiciones constitucionales "impiden implementar reformas de fondo que generen una expansión de las oportunidades democráticas" (D. Lopreite y M. S. Tula: *Cambios y continuidades en la política y economía chilenas*, pág. 321). Las autoras caracterizan al régimen chileno como una 'democratadura' (*Idem*, pág. 322).

³⁴ Para Brasil, indica E. Llenderrozas: "Este sistema electoral (Cámara de Diputados) ha agudizado la competencia intrapartidaria, ha favorecido el incremento de un número excesivo de candidatos. El alto índice de votos anulados puede explicarse por el grado de apatía o como una forma de protesta, pero también es producto del grado de complejidad que tiene el régimen electoral. El sistema fragmenta de tal forma los votos que 'aún el candidato más exitoso es incapaz de obtener el apoyo de más del 5% del electorado en sus estados. De este modo los vínculos entre electores y elegidos son débiles y el control democrático está severamente comprometido'" (E. Llenderrozas: *Brasil: democracia e instituciones en la década del 90*, pág. 341).

extremada descomposición interna (Colombia). Estamos aquí ante 'democracias' *sin una cabal legitimación del Estado*, plena o parcial, situación a la que puede agregarse la abierta intervención desinformadora de los medios masivos más potentes (Brasil, México). Sin Estado de derecho, tiende a oscurecerse la convocatoria al ciudadano, protagonista central tanto de una apelación al Bien Común como de la vigencia de los derechos humanos. Se descubre así la figura de una 'democracia' *sin ciudadanía efectiva*. Este régimen se presenta como una variedad de la 'sociedad sin alternativa', puesto que el chantaje se expresa bajo la fórmula "o esto o el caos";

- c) los torneos electorales no presentan opciones ideológicamente caracterizadas³⁵, de modo que se trata de *democracias sin proyectos alternativos*, incluso en su sentido débil (opciones diferenciadas dentro de un mismo sistema). Los partidos, antes ideológicos, hoy "realistas" y pragmáticos", funcionan básicamente como *maquinarias electorales*, es decir en relación con clientelismos tradicionales y nuevos, y *administradores públicos* no demasiado lejanos del reparto y saqueo del Estado. En este marco degradado, la opción electoral se personaliza, los partidos acentúan la pérdida de sus caracteres de convocadores, educadores y mediadores sociales, y se debilita su función de agentes integradores de la sociedad, excepto formalmente por su observancia

³⁵ Un partido o actor electoral propone una opción ideológica si ofrece un diagnóstico social contrastado con un deber ser e indica mediante un programa cómo transitará desde el primero al segundo sin dejar de lado las instituciones y costos de esta transición. El programa de acción se inscribe con mayor o menor precisión en un proyecto social. ideológicamente a una "soberanía popular" y al protagonismo personal, las élites *autonomizan* el espacio de la política y tienden a operar *aulocráticamente*;

de las reglas restrictivas del juego. La integración social se desplaza de esta forma a un *pragmático engarce entre partidos*, ya como coaliciones electorales y de Gobierno, ya mediante la constitución de un espurio bipartidismo actuado en función de la sostenibilidad del dominio de élites. El pragmatismo fortalece la fragmentación política, desplazando el carácter propio de los problemas de la sociabilidad fundamental, y la desideologización/ personalización electorales potencian la aparición tanto de mesianismos pintorescos e irresponsables como la abstención, indiferencia y cinismo ciudadanos;

- d) la electividad no implica responsabilidad política para los electos, es decir supone 'democracias' *sin representatividad y sin sanción* efectivas. Muchas instancias de decisión, en particular las macroeconómicas, son puestas tecnocráticamente fuera de la competencia y control de la sociedad global. El *debilitado ciudadano vota, pero no decide*. Bajo estas condiciones, el dominio gubernamental de élites —que en América Latina puede entenderse como sostenibilidad oligárquica— se caracteriza por la combinación de oferta electoral con rasgos casi hereditarios (Costa Rica y Chile han elegido en la década del noventa a hijos de expresidentes, Venezuela a un ex-presidente, Argentina y Perú reeligen a sus mandatarios) y ausencia de control ciudadano y civil. En la *sobrepersonalización del mandato presidencial*, como en los casos extremos de Argentina (Menem) y Perú (Fujimori), se encuentra no una responsabilidad delegada, sino la fragilidad e impotencia de la sociedad civil y la inevitable corrupción del ámbito político. Tras la opacidad del torneo electoral, que remite
- e) en el marco anterior, *reformas* y determinaciones *legales* enfatizan la discriminación (Chile), unilateralidad y uniformidad ideológicas de los regímenes de democracia restringida o

procedimentalmente aseguran el dominio de los partidos mas tradicionales (Uruguay) o pavimentan el triunfo de las candidaturas valoradas como menos riesgosas o conservadoras (sistema de doble vuelta, como en el caso reciente de República Dominicana, por ejemplo). La *excluyente trama jurídica es complementada por la descomposición histórica de la sociedad civil*. En Brasil, por ejemplo, esta descomposición hace que el 33% de la población potencialmente hábil carezca del título de elector, sin el cual no puede sufragar³⁶. Es bajo estas condiciones de precarización política que se producen las '*alianzas estratégicas y concertaciones* entre los actores partidarios o las figuras políticas y sociales más disímiles, siempre en nombre de una actitud realista y no confrontacional. Las restricciones "democráticas", implican, así, tanto *exclusiones reglamentadas como estructuras y situaciones de exclusión prácticas* que son utilizadas políticamente para la sostenibilidad (reproducción) del sistema;

- f) las elecciones no vigorizan la participación ciudadana y social fuera del marco de las convocatorias electorales. Con ello, contribuyen a la *desmovilización de la sociedad civil* entendida incluso como sociedad burguesa bien ordenada. El alcance de esta situación puede ser entendido mediante una ilustración. Sometidas a los procesos de globalización bajo esquema neoliberal, las economías latinoamericanas y caribeñas ven acentuarse el deterioro de su hábitat natural, tanto por la depredación empresarial, que maximiza la búsqueda de ganancia, como por la polarización social que contamina y destruye mediante la irresponsabilidad consumista de su frente opulento y las urgidas prácticas de sobrevivencia de su frente precarizado o

excluido. En este contexto, y con referentes internacionales, prosperan los *movimientos ecologistas* que expresan necesidades y preocupaciones de la sociedad civil³⁷. Las prácticas ecologistas, con su diversidad³⁸, poseen un sentido original *contestatario*. Este sentido contestatario es debilitado por la generación de un ambientalismo oficial y gubernamental que, además, divide y enfrenta a los grupos ecologistas en cuanto ellos apoyan (ecologismo 'bueno', responsable) la reproducción del sistema, o lo cuestionan y buscan bloquearlo (ecologismo 'malo', radical). Dispuesto así el escenario social, *las elecciones recaracterizan el desafío ecológico* introduciéndolo como temática electoral de un torneo sin alternativas y en referencia con una sociabilidad fundamental degradada que apunta directamente a prácticas de poder que, por definición, no pueden ser resueltas electoral o procedimentalmente. Incorporada a la agenda partidaria y electoral, la cuestión ecológica puede ocupar la atención ciudadana porque ha sido despojada de su urgencia civil³⁹. Su focalización en las prácticas oficialmente

³⁷ La sociedad civil es un espacio social que media entre dos ámbitos: las necesidades humanas y las proposiciones ciudadanas. El sistema dominante, y el imaginario moderno, anula el primer espacio y resuelve la sociedad civil en deseos y aspiraciones particulares y proposiciones ciudadanas. De cierta forma esto es lo que caracteriza a la sociedad burguesa bien ordenada.

³⁸ A grandes rasgos, provienen del conservacionismo, el ambientalismo o reservacionismo, la ecología humana, la ecología social, la ecología mental y la ecología radical (Cf. L. Boff: *Dimensión política y teológica de la ecología*).

³⁹ En las situaciones más generosas, esta urgencia civil o humana puede ser presentada en el escenario electoral por grupos minoritarios (es decir que carecen de poder de interlocución). Aceptados como "perdedores naturales" del torneo 'democrático' estos grupos refuerzan, con independencia de su motivación, la opacidad ideológica del sistema. Es decir 'prueban' con su presencia que todas las opiniones están en juego, pero sólo algunas son correctas y elegibles.

³⁶ Las cifras brasileñas son siempre espectaculares: las últimas elecciones arrojaron un 15,4% de votos nulos o en blanco.

políticas implica su despolitización humana y facilita su retomo desagregador a la sociedad civil mediante el argumento de que la preocupación ecológica o ambientalmente "sana" es la voluntad de la mayoría que rechaza el ecologismo 'malo*' de los grupos contestatarios. Las necesidades humanas son resueltas mediante su desplazamiento por preferencias y "deseos" cívico/ciudadanas que no son tales, *sino prácticas inducidas* desde posiciones de poder o *lógicas de estructuras* no inmediatamente visibles. El desafío ecológico efectivo se transforma así en cuestión de minorías aisladas (fragmentación, puntualización, desmovilización) y, al mismo tiempo, en convocatoria partidista/electoral y en unilateral resolución gubernamental. Lo que se ha deteriorado, en este conjunto de desplazamientos, es el carácter político radical del desafío y, con ello, la capacidad práctica de la sociedad civil para tomar conciencia y ser interlocutora vigorosa de sí misma —producción de tejido social e identidad— y para interpelar cuestionadoramente y con efectos transformadores su ámbito político. Electoralizado, el desafío ambiental aparece resuelto como un complemento del "crecimiento sostenible". La sociedad civil, como espacio en el que se expresan las necesidades particulares de los diversos grupos e individuos, queda desdibujada y anulada en su carácter directa e indirectamente político. Una cuestión originalmente humana (universal, cósmica), civil (particular) y ciudadana (política) queda resuelta en una práctica oficial y unilateral de Gobierno (democrático restrictivo);

g) los torneos electorales han sido transformados en *operaciones de mercadeo*. La *imagen* del agente y actor político —personalidades, partidos o Gobierno, sus enredos, su capacidad de

disputa—⁴⁰ alcanza mayor significación en el imaginario social que sus ideas o prácticas y que los debates e interlocución políticos. La forma y el carácter de la incidencia política tiende a desplazarse *desde los partidos* (instancias de conflicto e integración sociales) *hacia los medios masivos*, en especial la televisión. En el mismo movimiento en que la sociedad civil y el ámbito político son despolitizados, la sobreexposición en los medios masivos genera un efecto de naturalización (confianza/irritación) sobre la *omnipresencia de los protagonistas políticos* en la vida diaria. De esto se encargan los medios, consciente o inconscientemente. Los escenarios políticos, y la política misma, asumen así la forma 'natural', antiética, del *espectáculo*. Las prácticas de los regímenes de democracia restrictiva exigen esta ampliación sistemática de la cooperación de los medios de comunicación para efectos de *institucionalización y hegemonía*;

h) centrando su interés en las justas electorales, las democracias restrictivas invisibilizan el fenómeno de *internacionalización y transnacionalización asimétrica de las decisiones políticas* y continúan usando como referente de conceptos/valores como soberanía y consenso, responsabilidad de gobierno y ciudadanía, al Estado-nación. Considerando la situación deprimida de las economías y Estados latinoamericanos en las relaciones *internacionales y transnacionales*⁴¹ (geopolítica, sistema

⁴⁰ En opinión de M. Edelman: "La información cotidiana sobre el espectáculo político refuerza sistemáticamente el supuesto de que los líderes son esenciales para el curso de la acción gubernamental" (*IM Construcción del Espectáculo Político*, pág. 56).

⁴¹ 'Internacional' hace referencia a las relaciones entre Estados y organismos internacionales. 'Transnacional' a la relación con corporaciones transnacionales. El discurso de la dominación

financiero, globalización mercantil, industria cultural, por ejemplo), la cuestión democrática debe ser discutida, al menos, en relación con una *economía mundial accidentalizada*, con predominio de compañías multinacionales y de las transacciones financieras, en relación con las *organizaciones internacionales*. como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y en relación con un *sistema de Estados*. La invisibilización de estas relaciones, complejas y de diverso nivel y alcance, acentúa el carácter ideológico no sólo de las prácticas propias de las democracias restrictivas, sino que extiende la mistificación al Estado que las sostiene y que ellas expresan. Una referencia como la de soberanía popular, v.g., debe ser tensionada con las exigencias de una economía globalizada bajo esquema neoliberal que resuelve las necesidades humanas como operaciones de productores eficientes/consumidores opulentos en el marco de una lógica mercantil que castiga a la fuerza laboral en procura del equilibrio y eficiencia macroeconómicos. Dicho sucintamente, en las elecciones latinoamericanas y caribeñas el FMI debería hacer directamente campaña en favor de sus tesis y prácticas, someterlas a análisis y discusión y a la prueba del sufragio. El FMI (o el Banco Mundial o el BID) *no pueden ser representados por el discurso de los candidatos nativos* porque la decisión internacionalizada supone una *constelación de poder político* en el cual el elemento nacional es uno de los factores, no necesariamente el decisivo, en la configuración de matrices de decisión e incluso de determinaciones específicas de gobierno. No se afirma aquí la total dependencia o sumisión de los Gobiernos latinoamericanos a los Estados poderosos, organismos internacionales c intereses

transnacionales, sino su integración en una *orgánica de decisión* en la que no siempre constituyen el factor decisivo y, sobre todo, en la que las necesidades humanas de la población y de la Naturaleza no pueden hacerse presentes sino bajo su forma mercantil.

Un efecto específico de la internacionalización de la decisión política es la *militarización*, o tendencia a la militarización, de la política hacia el narcotráfico, las migraciones no deseadas e, incluso, la devastación del medio natural. La función antiinsurgente de los aparatos armados locales, que ya incluía la fragmentación y amedrentamiento de sectores de la sociedad civil (campesinos, v.g.), se desplaza así, en beneficio de las élites de poder de las sociedades centrales, desde lo ideológico/político, directamente hacia situaciones propias de la sociedad civil y de la *sociabilidad fundamental*. La directa militarización de esta última es una forma de su recomposición degradada.

Los rasgos señalados varían y se combinan de país en país, de acuerdo al diverso despliegue de las condiciones políticas internas. Las *democracias restrictivas*—compatibles con las violaciones a los derechos humanos, con la ausencia de opinión pública, con la manipulación e invisibilización ciudadanas, con la abstención del sufragio, con la impunidad política y tecnocrática, y funcionales con los procesos objetivos de concentración y transnacionalización de riqueza y poder e internacionalización estatal, y su correlato, la fragmentación social— *materializan un tipo de respuesta* a los desafíos de precarización/exclusión y provisoriedad, inherentes al modelo de acumulación fundado en la exportación en las condiciones latinoamericanas y caribeñas, *procurando institucionalizar contextos de elección partidista/personalizados/tecnocráticos* hasta cierto punto flexibles y de una relativa, aunque falsa, movilización ciudadana en condiciones de ausencia de alternativas y de transnacionalización e internacionalización de las decisiones políticas. Estas democracias se constituyen así en nuevas formas de invisibilizar/revisibilizar lo político (la sociabilidad fundamental) focalizando y sobredimensionando la superficie de los escenarios políticos locales, y sus protagonismos, bajo

resuelve esta trama completa de interacciones bajo la fórmula de "interdependencia".

condiciones de una censura no admitida y presentada como necesaria y positiva.

Resuelto en una frase, los procesos de democratización latinoamericanos y caribeños, condensados mediante instituciones y prácticas de *democracias restrictivas*, buscan ser básicamente interlocutoras y funciones de *una eficiencia mercantil mundializada*. La práctica de esta eficiencia *desnaturaliza* primero y recompone sesgadamente después la *figura del ciudadano*. Al velarse esta figura, se desdibujan referencias como las de participación, opinión pública y soberanía popular. Opacado el ciudadano, ya originalmente una construcción ideológica, *no existe espacio legítimo en las democracias restrictivas para las necesidades humanas*. Por decirlo así, la institucionalidad democrática restringida se niega a reconocer su papel en la producción de miseria material y espiritual y remite la conflictividad que se deriva de ellas a la imagen de la "ingobernabilidad". Una segunda discusión se ocupará de las organizaciones conceptuales que determinan la ausencia de las necesidades humanas y del ciudadano en las instituciones de las democracias restrictivas.

Bibliografía

Boff, Leonardo: *Dimensión política y teológica de la ecología*, Consejo Ecuménico de Cuba. La Habana, Cuba, 1994. *Constitución Política de la República de Chile*, Publibey. Santiago de Chile, 1994.

Di Filippo, A: *La globalización y los desafíos de la integración en América Latina*, mimeo, s.p.i.

Edelmann, M.: *La Construcción del Espectáculo Político*. Manantial, Buenos Aires, Argentina, 1991.

Gallardo, Helio: "Elementos de política y de antipolítica en América Latina", en *Pasos*, NQ 65, mayo-junio 1996. San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio: "La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe" en *Pasos*, No 15. enero-febrero 1988. San José de Costa Rica.

Hayek, Friedrich A.: *Camino de Servidumbre*, Universidad Autónoma de Centroamérica. San José de Costa Rica, 1986.

Heller, Agnes: *La revolución de la vida cotidiana*. Península. Barcelona, España, 1982.

Lepreite, Débora y Tula, María Susana: "Cambios y continuidades en la política y economía chilenas", en *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades* (J. Pinto, compilador). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, 1996.

Levine, Barry B. (compilador): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*. Norma, Santafé de Bogotá, Colombia, 1992.

Llenderrozas, Elsa: "Brasil: democracia e instituciones en la década del '90", en *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*. Pinto, compilador). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, 1996.

Minsburg, Naumy otros (editores): *El impacto de la globalización. La encrucijada económica del sigloXXI*, Letra Buena, Buenos Aires, Argentina, 1995.

O'Donnell, Guillermo y otros: *Transiciones desde un gobierno autoritario. América Latina*, Paidós, Barcelona, España, 1994.

Palomo: *El Cuarto Reich*. 2. Nueva Imagen, México, 1980.

Pinto, Julio: "El neoconservadurismo y su proyección ideológica". en *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades* (J. Pinto, compilador). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, 1996.

Rojo E. y otros: *El neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, Barcelona, España, 1993.

Sakakibara, Eisuke: "El fin de la fe en el progreso", en *Envío*, Año 15, No 174, septiembre 1996, Managua, Nicaragua.

La posible dulzura de una derrota

Consideraciones praxeológicas en torno a una sociedad en la que quepan todos

Heinrich Scháfer

Luchen y derrótenos. Nunca será tan dulce la derrota como si el tránsito pacífico de la democracia, la dignidad y la justicia resulta vencedor.

De esta forma, el Subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Chiapas, México, señala que su movimiento no busca el poder. Con ello, este ejército guerrillero se distingue radicalmente de las organizaciones político-militares que se han visto en las últimas décadas en el continente. A diferencia de experiencias anteriores, el subcomandante puede decir que "...aprendimos que no se puede imponer un tipo de política a la gente, porque tarde o temprano se termina haciendo lo que se criticó" ¹. Estas palabras indican lo que la práctica de los zapatistas corrobora: fue cuestionado el sujeto revolucionario único, la clase obrera como sujeto que torna en su objeto a la(s) otra(s) clase(s) social(es) y persigue instalar una dictadura del proletariado. En esos procesos fueron derrotadas muchas esperanzas. Hoy, los zapatistas y otros movimientos de resistencia ya no hablan de victoria y poder, sino de "pluralismo" y democracia. En términos filosóficos, se puede decir que la praxis política zapatista supera o derrota la distinción básica entre el sujeto y el objeto, pero no pierde la distinción y tensión entre los dominantes y los dominados. Por eso, este "pluralismo" no puede ser aquél que siempre ha ornado el escudo del noratlántico. Los zapatistas manejan una fórmula que permite acercarse, desde un punto de vista de la filosofía social, a su planteamiento: lo que se busca es "una sociedad en la que quepan todos".

La fórmula de los zapatistas se discutió en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

en la segunda mitad de 1995 ², siempre con miras a lograr un criterio universal (pero no universalista) ³ para actuar éticamente. El referente central fue la demanda

² Esta ronda de discusión incluyó a investigadores del DEI y profesores del Seminario Bíblico Latinoamericano. Se pueden mencionar los siguientes artículos como referencia a oírás posiciones presentes o discutidas en el diálogo: Assmann: *Sociedad*; Gallardo: *Notas*; Hinkelammert. *Sociedad* Este artículo se nutre naturalmente de las discusiones en la ronda mencionada (lo que no significa que los participantes estén de acuerdo con todas mis conclusiones). Agradezco a Franz J. Hinkelammert el haber leído y comentado la versión original de este artículo.

³ Si bien es claro para todo el mundo, aquí se recuerda que es recomendable distinguir los términos universalismo/universalista de universalidad/universal y particularismo/particularista de particularidad/particular. Los "ismos" indican una pretensión consciente, hecha programa, mientras la "-dad" denota un hecho, sea concreto o abstracto. En este sentido, una posición universalista pretende ampliar su campo de efecto (esto es, su poder definitorio y coercitivo) sobre todas las otras posiciones existentes: el modo de actuación social es el de la integración por dominación. Por tanto, el término 'universalismo' significa que una posición social específica pretende la *dominación* universal. Negar la validez de planteamientos universalistas, sin embargo, no equivale a negar la posibilidad de un planteamiento universalmente válido, o sea, a negar la posibilidad de *universalidad*. Por el otro lado, una posición particularista define su campo de efecto por exclusión de otros y se adjudica la verdad absoluta a sí misma; su modo de actuación social es la de la expulsión (ejemplo: los serbio-bosnios). Por consiguiente, el término particularismo significa que una posición social específica pretende la exclusividad (sobre todo territorial) de sí misma. Negar la validez de planteamientos particularistas, sin embargo, no equivale a negar la legitimidad de posiciones particulares. De estas definiciones resulta que

¹ El Subcomandante Marcos en una plática con Medea Benjamín: "Entrevista al Subcomandante Marcos", en Elaine Katzenberger (ed.): *First World, ja, ha, ha. The Zapatista challenge*. San Francisco: City Lights, 1995, pág. 61, citado según Semo: *EZLN*, pág. 61.

zapatista por "una sociedad en la que quepan todos". Franz J. Hinkelammert fue el primero que investigó y precisó esta fórmula ⁴. La siguiente frase puede entenderse como una guía para la discusión en curso:

*Crear una sociedad en la que todos quepan presupone, por consiguiente, disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos que terminan por imponer una sociedad en la que nadie cabe...la disolución de estas fuerzas descansa sobre una ética de la solidaridad... La solidaridad se ha transformado en condición de posibilidad de la sobrevivencia humana, y por ello también en condición de posibilidad de la acción racional*⁵.

Partimos aquí de las condiciones de la solidaridad en la actuación de los movimientos sociales de ahora, para discutir sobre este trasfondo la relevancia de la fórmula de "una sociedad en la que quepan todos" para la ética. La cuestión de la solidaridad se plantea en el contexto de los *movimientos sociales*, que en los últimos años han ganado una importancia creciente en el seno de la llamada sociedad civil. Estos movimientos sociales no son "nuevos", si bien se habla mucho de nuevos movimientos. En la historia ha habido muchos movimientos étnico-nacionales o movimientos religiosos de salvación y cambio social, y hasta movimientos feministas. En América Latina también existieron por ejemplo los Quilombos, las sublevaciones indígenas, los movimientos étnico-religiosos "sincréticos", la larga tradición de la organización de los trabajadores del campo, etc. Probablemente sea nuevo, en el sentido de novedoso, el movimiento ecologista y, quizás, el

movimiento por la paz ⁶. En vista de los procesos actuales en América Latina consideramos decisivo, más bien, que son transformadas las perspectivas de las acciones y las formas de organización de los actores políticamente relevantes: "De la revolución al movimiento social" ⁷. Las instituciones religiosas, sociales y políticas pierden su fuerza integral! va. Discursos y prácticas de larga data se mezclan de maneras nuevas y con mucha rapidez. Los movimientos se tornan pluriformes, heterogéneos y hasta contradictorios en sí y entre sí, sin que se presuponga alguna necesidad de unidad o de una organización unificada. Con ello no cambian apenas las formas de acción. Cambia también la lógica de la acción y, con ello, cambian las condiciones sociales de la solidaridad y de la ética. Mientras que hasta hace poco la izquierda favorecía a la lógica occidental de la exclusión —(o/o), sujeto/objeto, verdad como unidad, necesidad de la unificación y, en consecuencia, luchas en las propias filas—, ahora parecen desarrollarse al mismo tiempo diferentes lógicas prácticas en diversos movimientos; lógicas que son parcialmente homologas y parcialmente contradictorias. Si uno mira este desenvolvimiento desde el punto de vista de la lógica occidental de la exclusión y de la unificación, podrá tender a captarla por medio de la contraposición unidad/verdad versus diversidad/arbitrariedad. Entonces uno comenzará a hablar sobre el peligro de la arbitrariedad postmoderna, sobre la ausencia de principios acerca de la autenticidad de diversas praxis ⁸, o bien sobre

⁶ André Gunder Frank: *Widestand*, pág. 171.

⁷ *Ibid.*, pág. 163

⁸ Es quizás la correspondencia de la filosofía del "uno" la razón por la que la lengua española no ofrece la posibilidad de hablar de "praxis" en el plural. Sin embargo, me tomo la libertad de hacerlo. Hablar de "prácticas" en vez de "praxis" tendría una connotación racionalista demasiado fuerte: se podría entender que las prácticas son meras aplicaciones de algo premeditado, manteniéndose así la división entre espíritu y materia como oposición básica del pensamiento sociológico y ético. Si se sigue hablando de "praxis" solamente en el singular, se connota que sólo hay *una* praxis, mientras que justamente queremos resaltar que hay una gran diversidad de "praxis". El concepto de "praxis" —en el singular y en el plural— se refiere, por lo tanto, a

los universalismos se basan tácitamente —en términos de posicionalidad y auto-evaluación— en un particularismo y que los particularismos conllevan —en términos de adscripción de legitimidad y de auto-evaluación— un universalismo velado. Pero no es necesario que tales planteamientos que pretenden validez universal —y que no sean universalistas— nieguen las posiciones particulares. Todo lo contrario: un planteamiento universal podría entenderse a lo mejor como condición de posibilidad de que existan posiciones particulares sin excluirse una a la otra. Este último problema es el que se toca en las discusiones mencionadas y en el presente artículo.

⁴ Ver Hinkelammert: *Sociedad*.

⁵ *Ibid.*, pág. 325

pérdida del conocimiento acertado —entendiéndose "acertado" como "absoluto", en términos de los discursos filosóficos de fundamentación—. Consideramos que la problemática expuesta cuestiona también al concepto del "sujeto". Si se habla, por ejemplo, de "nuevos sujetos históricos" se usa, por lo menos, un concepto que requiere más explicaciones que las que brinda (y el que, además, muy pocas personas que protagonizan los movimientos entienden o comparten, además de que en algunos casos contradice su lógica, como es la situación de los indígenas mayas⁹).

Aquí, sólo queremos discutir algunas preguntas que se levantaron en las sesiones de trabajo del DEI. Nuestra propuesta, sin embargo, parte de un vocabulario descriptivo diferenciado y que se entiende desde la sociología de la cultura de Fierre Bourdieu¹⁰. Si uno habla acerca de los mismos

la totalidad de acciones y pasiones, de percepciones, juicios y prácticas (!) de una determinada posición en el proceso social y, claro, abarca la teoría y las prácticas.

⁹ Sobre esto último véanse los análisis gramaticales de Carlos Lenkersdorf: *Sujeto*, sobre este asunto en el *tojolabal*. Lenkersdorf afirma que ese lenguaje, sobre todo el manejo del caso del *ergativo*, demuestra que la lógica indígena ni siquiera conoce la relación sujeto versus objeto. Si bien Lenkersdorf usa el término —intersubjetividad—, lo ve únicamente como una construcción provisoria y además insuficiente para expresar cómo el *tojolabal* conceptualiza las relaciones entre los seres. Según Lenkersdorf, el término—intersubjetividad—no debe ser de ninguna manera identificado con la intersubjetividad entre dos sujetos como lo conoce la filosofía occidental en general. El concepto occidental de "sujeto" es obsoleto no sólo para lenguajes indígenas, sino también en el lenguaje coloquial de la gente. "Sujeto" es un "sujeto sospechoso" o un criminal; un Upo que tendría que "sujetarse" a las leyes. Por otra parte, la noción de sujeto tiene una carga filosófica del idealismo europeo tan fuerte que necesita una tremenda re-interpretación y divulgación de ésta, para que le quite ese uso. Yo, por lo menos, no me quiero sujetar a este trabajo que considero poco útil y hablaré, por tanto, de "actores" —lo que no quiere decir que adhiero a Parsons.

¹⁰ Bourdieu no reflexiona explícitamente sobre cuestiones éticas como tales, lo que aquí sí se hace. No obstante, me ubico con las próximas reflexiones en el estilo de pensamiento de Bourdieu. Si aparecen en el texto conceptos como relación (o relacionalidad), campo, juego, actor, disposiciones, hábitos, intelectuales, posición, homología y qui7.ás

problemas, pero de una manera diferente de lo usual, posiblemente algunas preguntas se puedan hacer de manera novedosa también. Con este vocabulario, cuyo interlocutor es el pensamiento de Bourdieu, se puede enfocar la situación por interpretar según el propósito del joven Marx, y diseñar una filosofía de la praxis. Al mismo tiempo se puede dejar atrás el bagaje idealista que producen las filosofías del sujeto y de la conciencia. Para la ética, esto significa una ética tópica. El interés fundamental queda en la solidaridad y en la búsqueda de un mundo en el que todos puedan vivir.

Este estudio es parte de un esfuerzo más amplio que pretende discutir en lenguaje praxeológico la pregunta mencionada. Aquí se analizará únicamente algunos problemas éticos implicados por el lema zapatista. Nos preguntaremos, en qué sentido podría ser obligatorio y, a la vez, útil para movimientos sociales de resistencia.

Se tratarán los siguientes problemas: ¿Cómo se puede entender la frase de "una sociedad en la que quepan todos" frente a la diversidad, comprensible y necesaria, de los movimientos sociales, así como ante el hecho de que esos movimientos tienen prácticas parcialmente contradictorias? Esta pregunta se hace más candente si, según un análisis praxeológico, la diversidad y la contradictoriedad de los movimientos se entienden como un resultado de estrategias contextuales de resistencia. Si, de acuerdo a la tradición occidental, la unidad de la razón simplemente se contrapone a esta diversidad y a la contradictoriedad parcial, ya se está produciendo el primer desvío hacia un camino que no lleva a los movimientos. La percepción de las praxis particulares de la resistencia puede con

alguno? cuantos más (salvo contexto), se entienden sobre el trasfondo de la leona social de Bourdieu. Hay quienes piensan que la teoría social de Bourdieu no sirve para la ética, ya que es una sociología a partir de la presuposición radical de la historicidad de la razón y de su sometimiento a las condicione-: sociales de poder y de las falacias epistémicas que estas condiciones conllevan. ¿De dónde tomar la certeza de sus normas éticas, si éstas m siquiera se examinaron en vista de su probable posicionalidad y de las estructuras sociales de poder, en breve: en vista de sus condiciones objetivas de validez?

facilidad verse bloqueada por el axioma del pensamiento que liga la universalidad a la unidad, comenzará a buscar criterios para aplicarla, o sea buscará 'axiomas medios*. Con ello perderá el sentido de la frase como una afirmación sobre las condiciones de posibilidad de la convivencia social.

El que los movimientos sociales sean diversos y actúen parcialmente de modo contradictorio, conlleva problemas para la ética. Estos problemas ya emergen cuando la ética está buscando validez universal. Se hacen mucho más candentes, cuando una ética se concibe a sí misma como una ética de principios universalistas. En consecuencia, Hinkelammert no concibe de esta manera la frase de "una sociedad en la que todos quepan". El la entiende como "criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad"¹¹, con el que justamente no se combina "saber cuál es la forma en la que los seres humanos tienen que vivir y lo que es la 'buena vida'"¹². Si uno comparte esta opinión, la pregunta ¿cómo es que movimientos diversos y parcialmente contradictorios se comunican y se entienden sobre tal condición? se vuelve interesante. Al compartir este punto de vista, uno puede seguir leyendo, donde se comienza a discutir esta pregunta¹³. Pero si se quiere tratar aquella frase como un principio, es posible que también deba leer las páginas que siguen, porque podrían ser una lectura, si no interesante, por lo menos controversial.

1. Razón única — única razón

Si alguien alega que hay principios éticos universalmente válidos y que, por lo menos en principio, puede haber algo así como un conocimiento objetivo e irrefutable (en el sentido de fundamentación objetiva), entonces tiene que discutirse el problema de la universalidad versus la particularidad. Este problema se agudiza al tratar de comprender la universalidad a partir del *postulado de la unidad de la razón*, o sea, que la razón es una y autosuficiente. Este postulado conlleva que se busca deducir los principios o criterios (las proposiciones verdaderas, pues) desde las operaciones reflexivas de la razón. Bajo esta

presuposición y con las condiciones en que se encuentran los movimientos opositores en el presente, se lamentará por la pérdida del "saber cierto". No obstante, al querer obtener este, uno se encuentra en medio de la lógica del racionalismo dominante, que busca universalizar sus absolutos particulares a toda costa¹⁴. De este modo, ya no se nota que la aseveración de un "saber cierto" es

¹⁴ Este problema se discutió en el marco de una propuesta de discusión desde Brasil (CESEP: *Crise*, págs. 2ss.).

Hinkelammert: *Comentario*, págs. 4ss., critica la observación de los colegas brasileños de que existe una "crise da idéia do conhecimento certo", diciendo que el sistema dominante y filosofías cercanas a él sí mantienen esa idea: "nuestro tiempo es dominado por la idea del conocimiento absolutamente cierto..." (pág. 4). La observación de que el sistema económico y cultural del Occidente en su proceso de globalización conlleva la apariencia de un conocimiento completamente cierto, es importante para no perder el referente dominante en las relaciones sociales de poder. Pero esta observación se puede absolutizar tan poco como la de que ya no existe la idea de un conocimiento absoluto. Primero, muchos fundamentalismos reafirman su resistencia contra el fundamentalismo occidental de la razón instrumental con el reclamo de que ellos tienen un conocimiento absoluto. Segundo, si se absolutiza el hecho de que el sistema dominante pretende el universalismo tratando de auto-absolutizarse, fácilmente puede conllevar que ya no se aprecian posibles estrategias de resistencia. En este sentido, yo no descartaría de antemano que la pluralidad cultural entre tantos movimientos de resistencia (unos que se identifican a partir de la música negra, como Olodúm en Salvador da Bahía, otros a partir de religiones indígenas, otros a partir del pentecostalismo, etc.) puede leerse como la "condición postmoderna" desde abajo. De este modo sería una fuente de estrategias de resistencia. Entendido de esta manera, los intelectuales podrían introducir con la crítica histórica a la idea del "conocimiento cierto" (comprobando que de veras no hay el conocimiento cierto en forma de "grandes relatos" de la razón, sea soviética, sea capitalista) el germen de la duda en las pretensiones a la universalidad que tienen los dominantes.

¹¹ Hinkelammert: *Sociedad*, pág. 312.

¹² *Ibid.*, pág. 313, quien se distancia explícitamente de Kant.

¹³ Véase más adelante.

justamente la estrategia de los universalismos dominantes, a la que los diferentes y diversos movimientos de resistencia no pueden simplemente contraponer otro universalismo. Por ello, si se habla de "globalización desde abajo" (Xabier Gorostiaga) es importante no entender esta fórmula como una afirmación universalista, sino más como referencia a una red de organizaciones muy poco homogéneas. Si quisiéramos declarar una "contra-universalización". por decirlo así, esta propuesta acabaría restaurando más o menos el antiguo estado de confrontación entre dos bloques universalistas¹⁵. Además, tal intención sería una "posibilidad imposible", ya que justamente la diversidad que se necesita para que los movimientos sociales propongan soluciones viables en sus contextos, se contrapondría a tal universalización desde abajo. Tal juego de pensamiento se basaría en la idea ilusoria de que con base en la razón reflexiva se puede visualizar una posición particular. Además, con frecuencia sucede que al mirar desde los altos principios de la razón, lo táctico se confunde con lo normativo: las descripciones llegan a leerse como el establecimiento de una norma; se considera normativa una posición particular o. por lo menos, se la ve objetivamente interpelativa.

Una variante especial del pensamiento principalista utiliza el dolor como vehículo de universalidad. Se busca universalidad por una toma de posición un tanto ilusoria: uno se ubica a sí mismo (por "identificación") como partícipe de un dolor universal, de un sufrimiento generalizado de la realidad; y a partir de esta posición se formula una crítica universal¹⁶. Esto, sin embargo, significa sobre todo sufrir de una falta de distancia para consigo

mismo; o sea, sufrir de la incapacidad de ubicarse socialmente con algo de, realismo y autocrítica. En consecuencia, esto también significa no percibir la diferencia entre uno mismo y los otros. Y, finalmente, no lleva a nada más que a estar demasiado seguro de las "normas" propias¹⁷. El gesto de identificación puede percibirse como útil y al servicio de la causa de los excluidos (o de alguna otra causa). No obstante, la pura voluntad (y ni la voluntad más pura) de identificarse con los excluidos no lleva a la plena identidad con ellos¹⁸. La idea misma de la unidad de la razón, la que genera esa precipitada pretensión de universalidad y de conocimiento absoluto, produce también la ceguera de nosotros, los intelectuales, frente a los hechos de que también estamos trabajando y viviendo como intelectuales¹⁹ en un contexto muy específico, y que existe una diferencia real entre intelectuales y excluidos (...la cual notan los excluidos siempre primero).

Además, la idea de la unidad de la razón también genera la ilusión de que los principios éticos deducidos de la reflexión de la razón son válidos para todos los excluidos. Pero los excluidos se encuentran en muy distintas posiciones sociales y tienen intereses muy diversos (un mestizo trabajador de campo no se identifica "de por sí" con un pequeño campesino indígena, y los intelectuales parecen como sujetos sospechosos para ambos). El axioma de la unidad de la razón desconoce sistemáticamente la mediatización de la razón por medio de las disposiciones del habitus socialmente constituidas. En consecuencia, ante la gran diversidad necesaria entre los movimientos sociales, el axioma de la unidad de la razón no lleva a la unidad o unificación, sino más bien agudiza las contradicciones y eventualmente produce controversias.

Este problema básico de una ética que opera a partir de principios *a priori*, no puede eliminarse

¹⁵ Cf. Hinkelammert, *Sociedad*, págs. 311 s.

¹⁶ Este tipo de auto-ubicación significa en muchos casos estar acompañado de un compromiso convincente y concreto. En términos de identificar el propio lugar hermenéutico, sin embargo, queda en lo abstracto. Si se vuelve, en sentido filosófico, el fundamento para criticar, por principio, a todas las afirmaciones, comienza a introducir de nuevo la universalidad pretendida por los intelectuales, si bien voladamente. Con su reflexión del principio del sufrimiento los intelectuales están, de este modo, siempre (y por principio) algunos pasos más allá e los movimientos, en cuya praxis naturalmente se mezclan la afirmación y el sufrimiento. Vea sobre esta problemática Maaser: *Ethik*, pág. 341, quien utiliza el término "sufrimiento apriorístico" para esta figura de fundamentación ética.

¹⁷ Esta aproximación mezcla, de todos modos, las funciones

descriptiva, normativa y legitimatoria (meta-ética) de la reflexión ética.

¹⁸ Más abajo, más sobre el tema.

¹⁹ Si su iglesia les facilita el tiempo para la reflexión y no tienen que realizar un trabajo no-pastoral, los pastores también tienen la posición social de intelectuales.

simplemente partiendo de *criterios de verificación y de aplicación* de los principios. Este tipo de propuestas se mantiene dentro del esquema de pensamiento apriorista, finalmente platónico, que entiende la praxis como aplicación: los especialistas formulan el principio (lo prescriben prácticamente), y los actores lo "aplican a la praxis" o, como se dice con más frecuencia, "lo ponen en práctica". Este punto de vista presupone una relación entre teoría y praxis, con la que no se puede consentir desde el punto de vista praxeológico. El campo de la praxis específica, en el cual los teóricos contemplan sus principios, se entiende de este modo como el campo de lo puramente racional y, por tanto, de lo común y de lo universal —es el campo, pues, de la "visión teórica"—. Los diferentes movimientos, sus campos de vida y de lucha, se asumen entonces como meras áreas en las que se emplean los principios con la ayuda de criterios de aplicación y verificación. En la discusión ética se conocen tales criterios como axiomas medios, que supuestamente sirven para mediatizar principios éticos y contextos de acción. No obstante, una ética de principios y la noción de "axiomas medios" presuponen mucho en cuanto a los actores de los "contextos de aplicación": primero, presuponen que los actores comprenden los principios de la misma manera que los intelectuales; o sea, que no se cuenta con que existen diferencias culturales o contradicciones objetivas de intereses suficientemente grandes para que los actores interpreten los principios (supuestamente claros y evidentes) de distinta manera. Segundo, los actores tienen que estar de acuerdo con los principios; y esto puede resultar problemático a causa de intereses contradictorios. Tercero, los actores sociales tendrán que aceptar que son los intelectuales quienes tienen la autoridad y a quienes compete formular principios válidos para la praxis de estos actores. Cuarto, los actores tendrán que reconocer la competencia y autoridad de los intelectuales para "aplicar" tales principios a través de axiomas medios. Quinto, de este modo es fácil reconocer que en el marco de una ética de principios son los expertos quienes deciden, y los actores sólo "ponen en práctica" esas decisiones²⁰. Puede ser que no estemos de acuerdo

con estos efectos, pero bajo la condición de una ética de principios resulta muy difícil evitarlos.

Más aún, la misma ética de expertos se puede concebir como un efecto de la lógica según la cual funciona el campo académico: la idea de la universalidad de la razón está incorporada al *habitus* de los intelectuales. Que la ciencia occidental se concentrara desde muy temprano en cuestiones de la lógica (y con ello en el juicio) provocó que las cuestiones de la retórica (y con ellas la habilidad práctica de encontrar soluciones prácticas) se marginaran del interés académico. La habilidad, más bien sapiencial, para encontrar (según la equidad y la lógica práctica) soluciones a problemas que se plantean en contextos concretos, no contaba con gran reconocimiento en los cánones de la academia occidental. El objetivo de la ciencia y del quehacer propiamente académico eran más bien las verdades universales²¹. De este modo, los intelectuales nos concebimos con frecuencia como especialistas de lo universal. Sin embargo, somos actores en un campo de praxis muy particular, en el cual una forma especial de la lógica (orientada a la conclusividad formal, la prohibición de la contradicción, la generalización y la universalidad) ha logrado establecerse como la lógica práctica de campo. Además, los intelectuales estamos sujetos a coerciones objetivas, propias del campo académico, y a las coerciones económicas y sociales de lo cotidiano. La opción por lo universal engaña sobre todo cuando los intelectuales no reflexionamos críticamente nuestra propia posición social como intelectuales.

Esto tiene consecuencias para el papel de los intelectuales en las luchas sociales. En el sentido expuesto, la identificación con los excluidos podría resultar engañosa, si no se toma en cuenta que, a pesar de la buena voluntad y de las acciones en común, se mantienen distinciones considerables y que la posición específica de los intelectuales en la sociedad sigue siendo diferente a la de la mayoría de

contrario de Duchrow, quien parte de los movimientos; vea Robra: *Sozoalethik*, capítulo 7.1.2 y 7.1.3.

²¹ Esta diferencia marca a la historia de la filosofía occidental como la diferencia entre la lógica y la retórica. De esta manera se puede leer la diferencia entre Descartes y Vico, igual que la que hay entre Hegel y Kierkegaard.

²⁰ Esto lo clarifica la discusión ética desde los años sesentas. Se resalta, sobre todo, en la opinión de Paul Abrecht acerca de la lógica contextual de los llamados "pactos" en Seúl (JPIC); lo

los movimientos sociales. La distinción real se acentúa de manera especial, cuando los académicos siguen concibiéndose como los especialistas en preceptos universales. Sólo la reflexión crítica de la propia posición (con relación a la distribución objetiva de poder en la sociedad) permite, según el criterio praxeológico, actuar con eficacia como académico en las luchas sociales. Esta distancia reflexiva para con la propia posición social permite percibir los condicionamientos sociales de la propia praxis, así como los de otros actores. Son estas condiciones las que limitan y orientan objetivamente la percepción, el juicio y los actos de cualquier actor.

Por la necesaria diversidad de los movimientos sociales, no es muy probable que éstos se sometan a la jurisdicción de expertos intelectuales y que perciban los principios éticos propugnados por los expertos como relevantes para sus propias luchas²². Según el punto de vista praxeológico, una propuesta de acción es relevante y evidente, cuando corresponde a las disposiciones de percepción, de juicio y de actuación de los actores en juego, o sea, a su hábitus; cuando se atiene a sus posibilidades objetivas de actuar; y cuando, al mismo tiempo, ayuda a generar nuevas opciones de acción. Esto remite a que los problemas con la teoría de los axiomas medios ya comienzan cuando se trata de apreciar las condiciones de un contexto dado. Cómo uno evalúa una situación depende de sus disposiciones de percepción y de juicio; y éstas dependen de su posición social. Y hay que tomar en cuenta que ni las posiciones sociales ni los campos de praxis, a partir de los cuales se constituyen las disposiciones centrales de percibir y juzgar, son iguales o igualables en todos los movimientos. Para unos, las condiciones contextuales se perciben y se evalúan según esquemas religiosos; para otros, los juicios se forman a partir de las relaciones étnicas, y todavía para otros a partir de las relaciones políticas o de las económicas. Los hábitus de los movimientos y la lógica práctica correspondiente surgen de contextos muy diferentes. Por ejemplo, se puede definir el contexto de una ética a partir de un análisis económico diciendo que

la gran mayoría de los seres humanos vive excluida de condiciones de vida dignas; juicio que compartimos en el DEI. Sin embargo, no es de por sí *necesario* que todos los movimientos de resistencia compartan esta descripción y la consideren relevante para su propia acción. Esto no quiere decir, que esta afirmación no pueda ser de inmediato evidente para otros movimientos o que no pueda volverse comprensible todavía para otros, cuando se ocupen de estudiarla. Lo importante es esto: se puede llegar a concluir una correspondiente orientación ética de dicho análisis: "incluir a los excluidos en condiciones de vida dignas"; y actores con suficiente poder social, por ejemplo, pueden llegar a tomar esto como un principio. Entonces buscarán criterios de aplicación para poner en práctica este principio en los excluidos y en los que excluyen. Y ya nos encontramos frente a relaciones paternalistas. Desde este punto de vista se puede evaluar, por ejemplo, el conflicto entre el gobierno sandinista de Nicaragua y los indígenas *miskitu*. El mero punto de partida de esta política de integración era problemático para los indígenas, aunque esto fuera un hecho prácticamente inconcebible desde el punto de vista de la unidad de la razón revolucionaria.

En este ejemplo no se trata tanto de discutir, si dicho análisis económico de las condiciones sociales es cierto o no lo es (el que se acaba de mencionar, no obstante, me parece apropiado y bien comprobado). Se traía más bien de preguntar, si en los nuevos movimientos sociales esta apreciación es tan evidente y relevante. Esta pregunta no puede responderse a partir de criterios de aplicación de algún principio ético; desde el campo académico, sólo podría responderse con base en el estudio de cada movimiento en su propio contexto y a partir del diálogo con él. Cada uno de los movimientos sociales ya tiene su propia apreciación de las condiciones, y ésta puede coincidir o no coincidir con una u otra apreciación científica. Además, a partir de su propia evaluación de sus condiciones contextuales los movimientos siempre vienen poniendo en práctica estrategias propias para mejorar sus condiciones de vida y de acción. Estas estrategias sociales se desarrollan, en muchos casos, en otros campos de acción que el campo económico o político, sobre todo en los movimientos religiosos y éticos; es raro que su discurso se presente en el vocabulario de las ciencias sociales; y las estrategias

²² Lo que cuenta aquí es que la frase "una sociedad en la que quepan todos" salió de un movimiento de resistencia. Sobre este hecho véase más abajo.

nunca se elaboran y se efectúan de manera completamente lógica, sino que con rupturas y contradicciones, según el estilo de la lógica práctica. Existe, por lo dicho, una diferencia (y con ella una distinción) constitutiva entre la praxis científica y otras praxis. Por esta diferencia, nos parece infructuoso para una praxis eficaz de la resistencia tratar de deducir de la "exclusión de las mayorías" principios éticos universales. De este modo, el "diagnóstico" científico simplemente se transformaría en una nueva gnosis académica.

Al tratar de construir un principio ético como un deber común a partir del juicio económico arriba mencionado (el de la exclusión), se corre el peligro de ignorar sistemáticamente las relaciones sociales de poder. Las siguientes líneas quieren, en este sentido, señalar la relevancia de este poder para las discusiones éticas. No se trata, ni mucho menos, de declarar obsoleto el argumento ético a partir dicho análisis económico como tal, sino de preguntarse por el condicionamiento social de su eficacia. ¿Cómo se podría fundamentar, entonces, con validez universal el deber de establecer para todos los seres humanos condiciones de vida dignas? Tal intento de fundamentación se contrapondría, a nivel de las estrategias intelectuales, simplemente a los intentos intelectuales de legitimar la exclusión; pero sólo los contrarrestaría con el puro postulado de que la "inclusión" es un deber. Una pretendida universalidad de tal "principio de la inclusión" podría plausibilizarse a los que sacan provecho de la exclusión con el siguiente argumento: ¡la inclusión de todos es lo único que puede preservarnos a todos de una catástrofe común! Pero este argumento no convencerá. Ni siquiera la amenaza por una catástrofe común es compartida por todos. Además no concluirá necesariamente que sólo la inclusión de todos bajo condiciones de vida dignas podría evitar la catástrofe común. Dadas las formas en que perciben y juzgan la mayoría de los que detentan el poder, simplemente es iluso querer evidenciar este argumento. Para los que actúan según la lógica del sacrificio, la solución más bien sería que una parte de la humanidad fallezca para que se alivie el sistema ecológico, etc. Tenemos que aceptar que bajo las condiciones de poder existentes un principio de inclusión, racionalmente diseñado y con pretensión universal, ni siquiera es universalmente *evidente*. Es decir, el postulado de que todos los

seres humanos tienen el derecho a una vida íntegra y digna, necesita de actores que la protagonizan. Estos siempre serán históricos y particulares, nunca trascendentales y universales; y están sujetos a las condiciones sociales de poder.

Además, tal principio de inclusión no se sostiene por sí mismo. Si bien se puede postular tal deber universal, tendrá que ser fundamentado con base en hechos y discursos ajenos a él. Precisamente la cuestión del poder demuestra que la frase de "una sociedad en la que quepan todos", como principio universal, no conlleva su propio fundamento. Que todos los seres humanos tengan una vida digna, se evidenciaría por ejemplo como una reclamación profética con fundamento religioso, pero no como un principio universalmente válido y evidente. Por tanto, el punto de partida para emitir un principio ético con pretensiones a la validez universal, en las condiciones de la lucha social no garantiza la universalidad. Más bien aparece como una posición particular en el campo académico, la cual trata de pensar "desde abajo". Pero los actores mismos no se dan cuenta de este hecho. De este modo, el principio apriorístico niega su propia pretensión a la universalidad. Al pretender validez de principio *a priori*, esta posición se priva aún de una comunicabilidad relativamente amplia.

De modo que de repente nos encontramos en un nivel pragmático, en el que la cuestión básica no es la universalidad sino la eficacia de la argumentación ética. La eficacia de los argumentos éticos no reside en que ellos están ligados a una pretensión universalista (la cual los situará, supuestamente, en algún espacio trascendental, por encima de las luchas sociales). Argumentos éticos más bien pueden engendrar resultados, cuando los actores que los esgrimen tienen conciencia de su posición en la sociedad y sacan las consecuencias para formarse juicios y argumentar. Cuando los actores —como el DEI en el marco de la discusión presente— pertenecen al campo académico y, a la vez, trabajan con movimientos sociales de los excluidos, resultan dos relaciones objetivas que son constitutivas para la construcción y la eficacia de los argumentos éticos: la relación con las posiciones sociales de poder y otra con los movimientos sociales. Ninguno de estos dos campos de acción es transparente para los éticos, por lo que deben analizar estos contextos, si quieren elaborar argumentos relevantes.

No hay garantía de que principios éticos sean, de por sí, evidentes y relevantes (ni hablar de universales) para los poderosos ni para los movimientos de resistencia. Desde el punto de vista praxeológico, lo válido del lema zapatista no parece residir en que la frase "una sociedad en la que quepan todos" nos muestre un nuevo camino hacia un principio ético universal. En vista de las problemáticas actuales, nos parece mucho más importante el que el lema enuncie un "*marco de validez*"²³ que circunscriba la vigencia relativa de diferentes praxis sociales. ¿Cuáles conclusiones surgen de ello para una aproximación praxeológica a la ética?

2. Praxis y proposición trascendental

Si bien se acepta todo lo que se dijo hasta ahora como cierto, queda por lo menos una duda: ¿no podría ser que se termina tratando la proposición trascendental de los zapatistas no como un marco de validez, sino como un principio? Esta duda puede discutirse preguntando por la articulación de la proposición trascendental y la praxis.

Si se postula la validez universal para la exigencia de "una sociedad en la que quepan todos", esto se hace bajo la dominación de un sistema que impugna por su puro funcionamiento la validez de esa exigencia. De este modo, quienes propugnamos esta exigencia ética estamos —si bien la exigencia sigue siendo universal— empujados a una posición en la lucha social. Las fuerzas sociales son objetivas y, por tanto, la posición no es cuestión de escogencia. La posición es particular, pero no particularista. Si se toma en cuenta cómo los sectores mexicanos dominantes reaccionan al intento zapatista de "hacerse oír", con unos pocos días de lucha armada y un largo período de negociaciones, es claro que se busca reprimir esa posición que está a favor de "una sociedad en la que quepan todos". Bajo este tipo de condiciones del contexto, la exigencia ética se vuelve, por lo tanto, incluso parcial. Pero no es parcial por principio, sino por razones del contexto, o más preciso: es parcial a causa de la contradicción objetiva entre el postulado universal y la dominación particular con pretensión

universalista. Se trata de una parcialidad por razones de circunstancias prácticas. Es más bien una solidaridad con una posición política que se debe a que el planteamiento ético es universal, pero tiene que articularse contra proposiciones universalistas que dominan el campo político. De este modo no es ni principio ni proposición universalista. Es la propuesta de un marco universal de validez desde una posición objetivamente débil y disputada en términos del poder político coercitivo.

El lema de los zapatistas corresponde a una *praxis concreta*, o sea, a un contexto de acción concreto, y es, al mismo tiempo, una *proposición trascendental*. En el conflicto de Chiapas, el lema de los zapatistas representa, antes de todo, la posición que tomó un grupo frente a una agresión determinada. Esta consiste en que, por los efectos del contrato de libre comercio entre los gobiernos de México y los EE. UU., se excluyen seres humanos de condiciones de vida dignas. La reclamación zapatista presupone un contexto conflictivo y, sobre todo, que los que la pronuncian tienen una posición definida en el conflicto. Exigir "una sociedad en la que quepan todos" significa en este contexto. antes de todo: ¡No queremos que se nos excluya! Sin embargo, esta frase también se refiere a todos los seres humanos. Para la reflexión ética su relevancia reside sobre todo en lo siguiente: esta fórmula da a entender que los zapatistas no quieren que se excluya a nadie, sino que se busquen modos de convivir bajo aquel lema; y, además, se extiende (a diferencia de la demanda de justicia económica) a todos los campos de praxis de la sociedad. A partir de este contexto concreto se formuló un marco universal para la validez de propuestas particulares. No obstante, esta reclamación tiene una normatividad implícita y limitada; pero ésta radica sencillamente en que ella corresponde al *etnos* del grupo que la pronuncia. La reclamación es legítima porque ese grupo no podrá vivir dignamente, si no se logra lo reclamado; y la reclamación puede pretender validez universal porque contempla que todos los diferentes grupos de la sociedad vivan dignamente y, a la vez, limita el interés propio de los actores que plantean la exigencia: los zapatistas no quieren llegar al poder, por lo menos no a través de procesos que no se basen en el consenso democrático.

²³ De este modo lo trata Hinkelammert: *Sociedad*.

De este modo, la exigencia zapatista es un *argumento* surgido de un conflicto social concreto. No abstrae la razón de su historicidad; no intenta postular un principio universal para legitimar una posición particular. El lema zapatista parte del contexto de los conflictos sociales para concebir un argumento de la *sabiduría* política ante el adversario: El respeto de esa exigencia será de mucho provecho, también para los adversarios, en un conflicto armado. De este modo, la exigencia zapatista se encuentra en la tradición de la retórica y de la tópica²⁴; formula un argumento ético a partir del análisis (necesariamente posicional) de una situación y se esfuerza por hacer propuestas aceptables. Se diferencia así de los procedimientos frecuentes que presentan sus propios principios con una supuesta validez universal (o que presentan una negación universal). El argumento zapatista va un paso más adelante, sin que, por ello, reniegue de sus intereses constituidos por las condiciones contextuales propias. El argumento formula la condición social de posibilidad de la *convivencia de posiciones parcialmente contradictorias* y la disposición de vivir con las tensiones correspondientes. La fórmula excluye, así, que se deduzcan de ella principios éticos —los que de por sí serán excluyentes—. Más bien la fórmula abre un campo para que las contradicciones sociales se discutan a partir de buenos argumentos y una praxis social convincente²⁵. El objetivo no es el de abolir las contradicciones como tales, sino encontrar soluciones viables a problemas concretos. Pero no obstante vale una condición: no se acepta que se excluya a seres humanos de las dignas condiciones de vida. La exigencia de "una sociedad en la que quepan todos" abre así el camino para una ética

²⁴ Como una posición clásica de la retórica quisiera mencionar solamente a Giambattista Vico, quien sirve para nuestro contexto sobre todo por su crítica al racionalismo de Descartes.

²⁵ Hay que estar claro —como subrayó Carlos Lenkersdofr. conocedor íntimo de los indígenas de Chiapas— en que la propuesta zapatista no se basa en una teoría occidental de la democracia representativa. Más bien se entiende a partir de una tradición comunitaria en la que las decisiones se toman como decisiones unánimes, después de procesos largos de deliberación y discusión en los cuales *todos* tienen que participar con su opinión. Esto tiene consecuencias éticas y polilológicas que aquí no se pueden discutir.

tópica que tome en serio la verdad de que la razón misma es histórica. Esa frase, al mismo tiempo, es una proposición trascendental, ya que formula la condición de posibilidad para la convivencia social de todos los seres humanos, la cual, a su vez, se puede regular con la ayuda de una ética tópica. Ni más, ni menos²⁶

Si el derecho de todos los seres humanos a vivir dignamente se acepta, la misma proposición trascendental conlleva su *evidencia*; pero no esta *fundamentada* en el sentido estricto de la palabra —ni puede ni tiene que estarlo—. De esta manera, la proposición trascendental formula una condición de regulaciones²⁷. Estas permitirán a su vez, que bajo las condiciones históricas concretas nadie sea excluido de una vida digna. La frase de "una sociedad en la que quepan todos" orienta de una manera similar que la Regla de Oro negativa: ninguna praxis particular debe provocar que otros sean sometidos a una condición que uno no aceptaría para sí mismo como humanamente digna²⁸. Si bien la regla es discursiva, no regula discursos solamente. Se emplea bajo la condición de que

²⁶ Visto así, la frase "una sociedad en la que quepan todos" no se puede combinar con una ética de principios. Pero, por la misma razón, tampoco se puede decir que la frase es demasiado abstracta.

²⁷ De este modo puede interpretarse lo que Hinkelammert: *Sociedad*, pág. 313, constata: el lema zapatista sirve como un "criterio universal de relativización de principios de sociedad" que "de ninguna manera sostiene saber cuál es la que los seres humanos tienen que vivir..."

²⁸ Esta fórmula se orienta según las consideraciones de Hinkelammert. El escribe: "Ya en la tradición judía antigua se puede descubrir un imperativo categórico de la acción concreta de este tipo. El 'no robarás'* es entendido en la tradición profética justamente de una manera que implica un 'no debes buscar tu buena vida de un modo tal que le quite al otro sus posibilidades de vivir'". Hinkelammert: *Sociedad*, pág. 313.

* En la versión española se lee "no matarás", toque es un error, debe leerse "no robarás". Esto justamente subraya que el problema en cuestión no es la contradicción absoluta entre vida y muerte, sino las contradicciones más cotidianas. De ahí se implica la utilidad de una ética tópica. Además me decido por una formulación recíproca similar a la de la Regla de Oro.

existen intereses particulares contradictorios, luchas de poder a todos los niveles de la vida social (incluyendo las luchas simbólicas) y una multitudinaria aniquilación de vidas humanas por el puro funcionar de un sistema económico. La regla negativa tiene pretensión universal, pero el significado que recobra, sin embargo, siempre depende de los contextos concretos, o sea particulares.

En la formulación de la regla misma, el concepto de *dignidad humana* conlleva un nexo cercano con los diferentes contextos; lo que es "digno" se decide según éticas tópicas en relación con el *ethos* del contexto concreto. La definición de lo digno no se refiere solamente a los bienes materiales, sino a la *praxis* humana; incluye, por tanto, la *percepción* del mundo por los actores y el papel que tiene la percepción para la praxis²⁹. Ya que la dignidad se basa en reconocimiento y, por ello, en percepción y juicio³⁰. Esta afirmación se hace todavía más patente en la referencia (reflexiva) que la regla de juicio hace a los que juzgan o evalúan una situación: "...que uno no aceptaría para si mismo como humanamente digna". Aquí se plantea el problema de que las relaciones relevantes para el juicio no son transparentes: tanto las condiciones de vida de los otros como la relación objetiva que se da entre ésta y

²⁹ De este modo, el pensamiento sociológico parte de que los actores actúan según su percepción del mundo social. Por ende, el mundo existe como mundo percibido. Esto no quita nada de su realidad; más bien termina con la tradición platónica que separa lo "espiritual" de lo "material", dándole (según sea la opción) la prerrogativa a lo material o a la espiritual y comprendiendo la relación entre estas dos "esferas" como "representación". La praxis humana, y con ella el mundo social, se comprende mejor sin esta separación. Las luchas simbólicas son luchas sociales y económicas, y las luchas económicas se libran en gran parte como luchas por el poder de definición. De este modo, y como subraya Bourdieu, las luchas de clases son, de igual manera, luchas de clasificaciones, sin que por ello dejen de existir clases sociales.

³⁰ Esto está fuertemente presente en Marx, aunque usted no lo crea. Tomemos por ejemplo el texto de la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel* (citado por Hinkelammert: *Sociedad*, pág. 314) con la afirmación de que hay un imperativo categórico, a saber: "...et imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Humillación, desprecio y, también, abandono, tienen muchísimo que ver con la percepción y el ser percibido; se trata de elementos de las luchas simbólicas formando parte de las luchas sociales en general.

la condición de vida de los que juzgan éticamente (por ejemplo, no es claro para todos que la relación económica entre ricos y pobres sea la de que los ricos *causan* la pobreza)³¹. Este hecho indica que un buen análisis de las condiciones sociales es imprescindible para una ética tópica.

Adicionalmente, la reciprocidad de la expresión mencionada, como la Regla de Oro misma, mantiene vigente que en la praxis social la estabilidad y la regularidad sólo se logran por medio de un mínimo compromiso mutuo que, aunque rige sólo implícita o tácitamente, es practicada por la gran mayoría de los actores. Tanto en la relación entre los diferentes contextos sociales y culturales como entre los diferentes movimientos sociales podría estar vigente la misma regla.

Como todo esto no se concibe como una ética de principios y no se trata de "aplicar" principios universales a contextos particulares, el problema de regular las relaciones *entre* diferentes contextos e intereses se plantea de una manera más seria. No se trata simplemente de la cuestión técnica de cómo comunicarse cuando los principios fundamentales ya están claros, sino de plantear regulación *entre* diferentes contextos es anterior a la aplicación de cualquier principio particular (ya que éstos son válidos sólo en sus propios contextos). La regulación misma se entiende como cuestión de una ética tópica.

Todos los que quieren vivir en sociedad o en contacto con otros tienen más o menos claro que esta convivencia tiene que regularse, sin que dicha regulación, o los conflictos que genera, hagan imposible tal convivencia. No obstante, hay que conceder de antemano: tal condición no excluye que siempre que sea necesario, podrá haber incluso

³¹ Lo mismo es el caso con otras afirmaciones. Hasta una frase tan clara como "no robaras" presupone el concepto de propiedad y que uno sabe lo que está haciendo. Pero lo último no se puede presuponer simplemente deduciéndolo de las relaciones macro-económicas. Hay que comprobaren casos concretos que un comportamiento determinado equivale a robo y les quita a otros sus posibilidades de vivir, antes de que se pueda culpar a alguien. Después de comprobarlo, sin embargo, sí se ha logrado una transparencia suficiente como para que la regla recíproca tenga validez.

cambios violentos en las reglas vigentes (aunque el empleo de la violencia no es nada deseable y queda como último recurso). Ya que las reglas vigentes en una sociedad dada o las que regulan las relaciones entre diferentes sociedades (o contextos culturales) son objeto de la lucha. Esta lucha se viene librando entre posiciones muy diversas y con muy distintas posibilidades de realizar sus intereses, además de que en esta lucha también se emplean los medios sutiles de la violencia simbólica. De este modo, la reclamación de "una sociedad en la que quepan todos" también es parte activa en los conflictos. Aunque describa de modo trascendental una condición de posibilidad de la convivencia social, no está siendo usada en un espacio libre de conflictos ni trata de aparentar —como lo hacen los "principios de la razón"— un espacio "por encima de" los conflictos sociales. Justamente, un marco de una ética tópica como éste no se concibe como espacio libre de conflictos, producto de una liberalidad ideal realizada en una supuesta comunicación sin dominación. Este marco más bien se concibe como un espacio de conflictos por el poder. Dicho esto, debería de estar claro también, que el pensamiento praxeológico no busca aniquilar la razón, ni tiende al desconstruccionismo o a un "postmodernismo de la arbitrariedad" (el cual sena una interpretación vulgar de la condición postmoderna)³². Más bien busca enfrentar la razón con sus propias condiciones de operación: los seres humanos somos seres sociales y naturales; por ello estamos viviendo en la condición de historicidad y en medio de luchas de poder y relaciones de dominación. La razón que cuenta con estas condiciones no se aniquila, sino que —al contrario— se hace más eficaz.

3. Ética tópica y praxeología crítica

La fórmula de los zapatistas puede usarse fructíferamente dentro del marco de *miélica tópica* que se basa en una *sociología praxeológica*³³. Para

³² Véase la nota 51 sobre Lyotard.

³³ En el contexto de la ética tópica no quisiera dejar de mencionar el excelente trabajo de Wolfgang Maaser: *Ethik*. Maaser analiza la vida y la teología del teólogo luterano conservador Wallher Ktinneth (quien tuvo su apogeo antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial) con los instrumentos

la reflexión ética, una ética tópica toma en serio el *ethos* (y la ética explícita) de los diferentes campos praxis y de las diferentes posiciones que existen en ellos. La praxeología apunta el hecho de que las estructuras sociales (de dominación) orientan y limitan la razón de manera que estas estructuras sociales se incorporan en los hábitos de los actores como disposiciones de percepción, de juicio y de acción; y que el hábito —como orientador de la razón y generador de percepciones, juicios y prácticas— a su vez produce efectos en las estructuras y prácticas sociales.

Para la *reflexión ética*, esto significa que las cuestiones éticas relevantes no se presuponen como dadas e iguales entre todas las posiciones sociales y culturales. Se diferencian según los diferentes contextos. De este modo, la heurística forma parte de la ética como condición de la reflexión. Además, a la percepción y a la descripción de los problemas éticos no se les puede atribuir objetividad. La identificación de las cuestiones éticas relevantes y la reflexión ética misma se dan en relaciones sociales, que —por lo menos para la ética social— son sobre todo relaciones de dominación.

Es esta *relacionalidad de la vida social*, a la que se refiere en última instancia la reflexión ética desde un punto de vista praxeológico. Si la praxeología se propone una ética filosófica (y no una ética religiosa, para la cual las opiniones particulares acerca de la fundamentación tienen valor, pero que no es el tema de este aporte), no se ocupa de cuestiones de fundamentación. No tratará de

fenomenológicos de la investigación de biografías y bajo los criterios del trabajo de Teodoro Adorno sobre el "carácter autoritario" Maaser saca conclusiones interesantes de los hechos de que no hay teología ni filosofía que no sea orientada y limitada por la biografía, o sea por la subjetividad que se ha formado en la historia de la vida de su autor respectivo. Me voy a referir en lo que sigue al capítulo sobre ética del libro de Maaser y retomar algunos estímulos de reflexión. Aunque indirectamente, la lectura de Maaser me ha confirmado que la praxeología según Bourdieu presta instrumentos teóricos excelentes (según mi entender, mejores que la fenomenología y muchas otras corrientes de las ciencias sociales)^ para trabajarlos problemas de la ética tópica.

contraponerle a la vida social un "afuera" absoluto, del cual se deduzcan los principios. En este sentido, el uso del lema "una sociedad en la que quepan todos" como proposición trascendental *no* trata de deducir principios, sino describe un marco común para la validez de éticas contextuales.

Una ética de principios trascendentales, de lo contrario, buscaría algún punto fijo fuera de la realidad social. Este "afuera" le serviría como punto de partida (supuestamente) absoluto para poder juzgar lo "adentro" y entenderlo como relativo frente a aquél absoluto externo. Esta creación artificial de un "absoluto" filosófico es la que desemboca en el problema de lo absoluto frente a lo relativo (o, como se suele decir: el problema del "relativismo", que no resulta ser nada más que la otra cara del "absolutismo"). Mientras que, de hecho, lo "absoluto" filosófico, enmarcado en las relaciones sociales de su uso, pertenece a un contexto y una posición definida en él y es, por tanto, particular. Sólo sirve para endurecer las posiciones existentes.

Por el contrario, la argumentación praxeológica busca un "afuera" en el *otro histórico y social*³⁴. Parte de la observación de que todo ser, todo grupo, todo movimiento, es percibido y juzgado por otros, tanto en la praxis como tal, como en los efectos de esta praxis sobre los que la perciben y la evalúan. Así, la distinción entre lo absoluto y lo relativo resulta prescindible³⁵. La observación decisiva para

³⁴ Aquí hay ciertas similitudes con la tradición de pensamiento judía, como está representada por ejemplo en el personalismo de Martín Buber: *Yo, o en la filosofía del "otro" de Emmanuel Levinas: Otro*. Una diferencia importante consiste en que la praxeología no (necesariamente) concibe a los "otros" como un "tú" personal e individual, sino como otros, históricamente generados y ubicados en sus posiciones en el espacio social. Los "otros", así como los que hablan de ellos como de los "otros", tienen hábitos. Estos son a la vez individuales y colectivos así como cognitivos, afectivos y corporales. De este modo, ya no es necesario concebir los "encuentros" y las relaciones como actos sin condiciones ni precedentes.

³⁵ La posible crítica de que esto es "relativismo", la oigo con tranquilidad y la estimo poco útil. Cualquier absolutismo no hace nada diferente: percibir a otros desde su propia posición y juzgarlos desde allí. Peor todavía; hasta cree de sí mismo que *no* lo está haciendo. Para una ética, que trata de tomar a los

la ética es más bien, que ese percibir, juzgar y actuar se dan dentro de multifacéticas relaciones sociales de dominación. Y si se trata en este marco de que "todos quepan", será necesario mediatizar las luchas sociales de tal manera que esto sea posible.

Ahora se plantea el problema de la *capacidad crítica*. Si la praxeología no conoce nada más que el hábitus, socialmente estructurado, en diferentes posiciones sociales, ¿desde dónde se formulan las críticas?³⁶ Primero, se puede contestar con una pregunta: y *esta* crítica, ¿desde dónde se formula? Si la crítica proviene de una posición religiosa, se puede decir que la ética praxeológica, si uno la concibe como ética de la filosofía social, prescinde conscientemente de conceptos o alusiones religiosas o deducciones parecidas. Lo hace para que actores sociales dispuestos a la acción solidaria no sean forzados, casualmente, a alguna confesión de fe antes de poder actuar. Lo hace, entonces, en función de la posibilidad de una praxis solidaria lo más amplia posible³⁷. Si la crítica proviene de un dogmatismo filosófico, se puede contestar que tal posición dogmática es altamente relativa. Además no parece muy útil, cuando se trata de transformar la oposición contra relaciones de dominación en una acción solidaria que trascienda los límites posicionales. La contestación al dogmatismo sería

otros en serio en sus penas, luchas y fiestas, y que, además, le pone atención a la relación entre la posición propia y la de los otros (¿uno causa las penas del otro?, ¿hay intereses homólogos?, etc.) —para tal ética es suficiente decir: pues. así es como sucede entre seres humanos en sociedades.

³⁶ Recibo cuestionamientos similares acerca de mis trabajos sobre hábitos y praxis de iglesias peniecostales y neopentecostales. Se dice entonces mas órnenos lo siguiente: sólo se muestra la lógica de lo que pasa; ¿dónde está la crítica? Respondo: si la crítica ni siquiera se somete al trabado de un análisis detenido de lo que pasa (y no concede verdaderamente a las personas cuestionadas que son también personas que razonan)—¿dude dónde deriva esta crítica su propia legitimidad?—. Seguro que de alguna construcción apriorística. Además habla muy lejos de los criticados, ni siquiera puede entrar en diálogo con ellos.

³⁷ El hecho de que el enfoque filosófico prescinde de elementos religiosos no quiere decir que no se puede concebir una ética praxeológica de amplio alcance y apertura hacia la solidaridad hasta con la creación no-humana a partir de la teología cristiana. Para ello, me parece favorable que el discurso teológico (claro que: ¡contextual!) se desarrollara, algo similar a la? propuestas de Moitmann, en la lógica de una pneumatología trinitaria a partir de la participación del Espíritu en la creación.

pertinente también frente a una crítica según una posición de negatividad total, porque ésta niega su propia contextualidad volviéndola abstracta. Quien sólo afirma la negatividad total del presente y reclama la necesidad de una ruptura total con él, o sea, quien sólo dice que las cosas *no* pueden seguir *así*, se niega a responder la pregunta *¿cómo* pueden seguir de otra manera?³⁸. Esta última pregunta, sin embargo, es

exactamente la pregunta de los que tienen que mantenerse firmes en las luchas cotidianas por sobrevivir, a pesar de casi no lograrlo. Es la pregunta de los que quieren que su vida cambie. La negatividad total es un problema de los filósofos, pero no de los movimientos sociales³⁹.

Esto se puede ver muy bien en el hecho de que últimamente en América Latina (y probablemente en el mundo entero) se habla con más frecuencia de una nueva espiritualidad y de la importancia de la fiesta. Con la fiesta, primero, los oprimidos contraponen una *afirmación de la vida concreta*, aquí y ahora, a las amenazas que les presenta el sistema de dominación con sus efectos objetivos y con las

³⁸ WougangMaaser:Ethik,págs.344s, expone esta problemática, después de un análisis corto pero muy profundo de la aproximación a la ética de Teodoro Adorno, de la siguiente manera: "(Adorno) contrapone las consecuencias catastróficas de la lógica (de la cotidianidad), que aparecen como un rayo repentino, a la misma lógica cotidiana la cual, a su vez, sigue a la opinión *quasi-ontológica* de que 'así seguirán las cosas' (Sclutz./ Luckmann)." El hecho de que "sigue así", esto es la catástrofe' (Benjamín). Pero *¿cómo* ha de seguir *diferentemente*? Si se insiste permanentemente en que hay que romper radicalmente con el *éthos* se corre el peligro de ni siquiera percibir las posibilidades reales —si bien sean provisorias y limitadas— que se den en un marco de acción".

³⁹ A no ser que uno se refiera a la negatividad total apocalíptica que juega un papel importante en el premilenarismo de los pobres. Pero si se examina esta negatividad, no se presenta como una afirmación *quasi-ontológica*, sino más bien como una paradoja de la razón práctica: en una situación de grave tribulación anuncia que la historia ya no sigue adelante y produce precisamente con esto, por lo menos para los adeptos, un campo de acción en donde, de hecho, sigue la historia. Vea sobre esto Scháfer: *Señor*, en *Pasos* No. 64 y, en forma revisada, próximamente en *Mesoamérica* (Guatemala).

fechorías de sus protagonistas. Segundo, justamente por sus particularidades, las fiestas afirman una habitualidad crecida históricamente, en contra de la globalización de un sistema que uniformiza hasta la forma de hacer fiestas. Dado este arraigo de la espiritualidad y de la fiesta en una habitualidad históricamente crecida, la transformación paulatina de la "teología de la liberación" en una "teología de la vida"⁴⁰ debería de entenderse con referencia a

⁴⁰ Desde hace algunos años se habla entre teólogos latinoamericanos menos de "liberación" y más de "vida". Esto tiene que ver, según mi punto de vista, no con que la opresión haya cesado, como se podría suponer cuando se habla de democratización del continente, del ejemplo de Chile, etc. Al contrario, me parece tener que ver con la pérdida de un cierto tipo de posibilidades de acción política transformadora y de perspectivas de establecer alternativas al sistema dominante al nivel macro de los campos económico y político. Además influye en ello la globalización y totalización del economismo capitalista. Si uno toma en serio que en los últimos decenios la expansión de este modo de producción y de consumo resulta en la pauperización y la muerte prematura de la gran mayoría de los seres humanos en este planeta; si se descifra, en la comente del DEI, las teorías económicas o las teorías de la prosperidad correspondientes como discusión de legitimación del sacrificio de seres humanos; entonces se llega a ver este sistema de la muerte. También hay que ver que las estrategias económicas y políticas de liberación han ido entrando en condiciones difíciles a causa de las estrategias de contrainsurgencia practicadas por los regímenes de Seguridad Nacional y el servicio secreto estadounidense durante los años setenta y ochenta, así como por el derrumbe de la Unión Soviética. Ahora se trata de enfrentar un sistema que, por lo menos en América Latina, se presenta como carente de alternativas. De este modo, se trata de sobrevivir y de mantener vigentes el derecho a vivir y el valor de la vida frente a aquellos que subordinan ambos a la lógica de la producción económica. La teología de la vida se da a conocer de este modo como prueba de la capacidad de la teología latinoamericana para reaccionar flexiblemente y de acuerdo con los intereses de los más pobres a los cambios del contexto. Y no es que

esta habitualidad también. Si se entendiera como una simple negación de la negatividad (de "la muerte" como tal), resultaría nada más una teología de la vida *abstracta*: una teología de la "pura vida"⁴¹. Justamente, la teología de la vida necesita una

la perspectiva de liberación se haya perdido ahora; la perspectiva de la vida más bien la contiene. Sólo es que las condiciones del contexto han empeorado de tal manera que se impone la oposición semántica entre vida y muerte para interpretarla situación. Cuando se den posibilidades de actuación reales, el discurso teológico va a seguir transformándose. No obstante hay que plantearse la pregunta ¿qué se entiende con el concepto de "vida"? Un concepto abstracto de vida ni siquiera sería adecuado para malos sermones, ni hablar de teología acertada. En términos concretos, para muchos de los países más pobres de este continente el problema es la simple sobrevivencia. Pero a ésta tampoco puede reducirse el significado del concepto de vida. Por tanto, se habla mucho de la "vida en plenitud" o de la "vida plena" para señalar que el concepto de vida significa la vida que Dios quiere, o sea una vida feliz y digna de seres humanos dentro de los límites que se dan por el mismo hecho de ser criatura. Pero lo que esto significa no se puede definir para el concepto de la vida con tanta claridad como se ha podido hacer con el concepto de la liberación. La generalidad del concepto de vida no permite, al contrario, definir con claridad y en términos de un principio lo que significa "vida" concretamente en los diferentes contextos. El concepto de la vida plena, de este modo, traza más bien un marco general para la reflexión. Lo que significa vida en los contextos concretos, solamente puede decirse mediante una tópica teológica; o sea a través de un análisis de las diferentes praxis, la cual toma en cuenta de manera constitutiva el papel de las diversas relaciones sociales de dominación y de producción: las culturales, las económicas, las sociales y las políticas, así como los mecanismos de la violencia simbólica.

⁴¹ ...como reza una expresión irónica de Wolfram Suerte acerca de este tema. Tal teología abstraería de los buenos límites puestos a la proliferación de la propia vida de cada uno y cada una puestos por la co-existencia de otras criaturas; límites que la

ética tópica; necesita un análisis de los diferentes contextos de praxis y el reconocimiento del *ethos* de los diferentes movimientos populares. Sin la tópica (en oposición a la lógica o "dialéctica"), cualquier ética teológica se volvería una ética de principios con vestidura religiosa. La fórmula de la teología de la vida es una fórmula muy abierta. Abre posibilidades de resistencia desde la afirmación parcial.

Pero, ¿de dónde proviene, para la perspectiva praxeológica, la *capacidad crítica*? De que la resistencia es un hecho social. Los criterios son los mismos movimientos de resistencia. El hecho de que existan los movimientos sociales como críticos del sistema dominante y que lo critiquen a partir de perspectivas y campos de praxis muy diferentes, es suficiente para "fundamentar" la crítica. El hecho de que exista crítica es suficiente para que se trate con ella. Esto no equivale a decir que haya que aceptar como legítima cualquier posición que contraponga un determinado interés social contra algún otro. Sin embargo, por otro lado, los movimientos sociales no se pueden evaluar de forma acertada si se los examina demasiado rápido. Y es por ello que, de hecho, los movimientos sociales se encuentran en disputa durante mucho tiempo. Se necesita estudio detallado, diálogo y —si es posible— praxis conjunta. Bajo la premisa de que los intentos de una acción solidaria "desde abajo" siguen siendo algo precarios, ningún movimiento y ningún intelectual, interesados en esa acción solidaria, pueden darse el lujo de dejar de lado posibilidades de cooperación sin haberlas examinado a fondo. La gente intelectual que produce ética (y está ubicada sin duda *dentro* del espacio social y *no encima* de él) tiene, por consiguiente, la tarea de conocer los movimientos de la mejor manera posible y dialogar con ellos. Si, desde el punto de vista praxeológico, las relaciones sociales se ven como relaciones de dominación (incorporada e institucionalizada), el trabajo analítico tendrá que ver la praxis de los movimientos a partir de tales relaciones. En este contexto, la afirmación de una condición trascendental (como la frase zapatista) como marco general de entendimiento ayuda a comprender a movimientos y a entrar en diálogo con ellos; es así

teología del actuar creacional e histórico de Dios, por otro lado, siempre sigue recordando.

como sirve —finalmente— como regla ética de juicio: ¿Facilita aquella praxis la convivencia de todos o, por lo menos, no la impide? Al responder esta pregunta, cualquiera puede dar su opinión —salvo asesinos y suicidas, porque su praxis contradice fundamentalmente la condición de la misma convivencia—⁴². Ya esta limitación, al comenzar a discutir el asunto, demuestra que ni siquiera las cuestiones básicas de la reflexión ética se pueden discutir "afuera de" o "encima de" las luchas sociales, y mucho menos en forma abstracta. No sirve de mucho hablar de procesos históricos objetivos (marxismo dogmático) o estructuras universales del espíritu (Levi-Strauss) sin hablar de los actores; y no sirve más, hablar de sujetos trascendentales (Kant) o existenciales (Sartre) sin hablar de las condiciones históricas y sociales (y con eso ¡mentales!) de su praxis.

Si se presupone, por el contrario, que los actores sociales actúan en campos de relaciones de poder y que las relaciones son conflictivas, se puede deducir una especificación para la fórmula de "una sociedad en la que quepan todos". Los que son respectivamente más fuertes les disputan el lugar en tal sociedad a los que respectivamente son menos fuertes. Esto es exactamente lo que resalta el uso contextual de la fórmula que practican los zapatistas. Este uso revela el sentido de la expresión como una regla práctica: lo que significa "caber" sólo puede concebirse a partir de los respectivamente menos fuertes. De este modo se pueden evaluar las relaciones sociales: es necesario que la percepción, el juicio y la acción éticos se efectúen de acuerdo con la posición de los respectivamente más débiles. Pero no hay ningún grupo o posición social que se caracterice esencialmente como el más débil. "Los pobres", entendidos en este sentido, son, si mucho, sólo una clave cifrada de discurso; y las dificultades con ella salta a la luz, una vez que se comienza a preguntar por la situación de las mujeres de "los pobres" o por las diferencias étnicas entre "los pobres"⁴³. La pregunta ¿quién es el respectivamente

más débil?, se responde siempre tomando en cuenta las relaciones concretas. Un mismo grupo de actores sociales puede ser la parte relevante más fuerte en una relación y la más débil en otra. Así que el conocimiento de la praxis y del hábitus (*ethos*) concretos es la condición clave para una ética explícita.

Arriba dijimos que la fórmula "una sociedad en la que quepan todos" es una proposición trascendental, porque describe las condiciones de posibilidad de que todos los seres humanos convivan. Como tal puede pretender validez universal; y no la pretende por postular una meta concreta o un principio de acción para todos los seres humanos. Ni siquiera propone un vocabulario para describir tal sociedad deseable. Más bien se reduce a un vocabulario que recuerda la condición actual: no caben todos. Más exacto: la frase sólo puede pretender validez universal porque *como proposición trascendental* sigue siendo una *proposición contextual*: una frase que considera siempre las condiciones de poder de su propio contexto y, con ello, las condiciones prácticas de su validez *de facto*. Si fuera tan sólo una frase universal-abstracta —que no conllevara la memoria de su propia generación en un contexto de resistencia concreta— sería, por lo contrario, nada más que una afirmación sumamente particular: encubriría de forma sistemática las relaciones concretas de poder; tendría efectos prácticos de acuerdo a los intereses de aquellos que sacan provecho de ocultar las relaciones sociales de poder⁴⁴. Desde el punto de vista praxeológico, la frase cobra significado universal porque afirma la existencia de relaciones sociales de poder concretas (determinables y por determinar caso por caso) que tienden a excluir a los que son respectivamente más débiles. Entendida así y en términos de una ética tópica, la exigencia (!) zapatista declara también (si bien no muy específicamente), cómo se puede seguir adelante de una manera diferente: resolviendo los

afirmación de categorías socio-ontológicas que se utilizan como si fueran absolutas) descubre las relaciones de poder.

⁴⁴ Es precisamente en la concepción relacional a partir de los respectivamente más débiles dentro de contextos concretos de lucha —y no a partir de un principio "democrático" formal— donde parece residir la diferencia pequeña pero importante entre la frase zapatista y el concepto de la "sociedad abierta" de Carlos Popper.

⁴² Vea Hinkelammert: *Sociedad*, pág. 321 ss.

⁴³ Esto no quiere decir que no haya pobres, relaciones injustas, etc. Pero se trata justamente de *relaciones* y no de categorías de una ontología de la sociedad. Al contrario de algunas convicciones, son justamente las ontologías sociales y sus categorías las que encubren las relaciones sociales de poder; sólo el análisis de las relaciones, o sea de lo relativo, (y no la

problemas concretos. Pero esto lo afirma para todos. La crítica, entonces, se remite al análisis detenido de las condiciones de poder, y se propone en especial descubrir en las praxis de los actores sociales (en resistencia) cómo y dónde se puede seguir adelante de manera alternativa.

Las discusiones en el DEI parten hasta ahora, según entiendo, de la siguiente descripción de las condiciones sociales de hoy: un problema grande de la humanidad consiste en que el criterio formal de la eficiencia económica (como centro de la lógica dominante) conlleva que siempre se excluirán más seres humanos de dignas condiciones de vida y que, finalmente, se destruirán también las condiciones naturales de la vida. Una medida sensata para contrarrestar el criterio de la eficiencia económica formal es un actuar solidario y la subordinación del criterio económico a otros criterios de la vida buena. Bajo estas presuposiciones, una ética praxeológica concentrará su atención en tales condiciones y posiciones sociales y tales modos de acción que favorecen la solidaridad. Estas conforman el lugar (*topos*) principal de esta ética ⁴⁵. Para ubicar una ética tópica como tal (y no tanto para describir sus campos de interés material) en el marco de esta discusión, dos áreas me parecen importantes: el *ethos* de los movimientos sociales y la generación de la solidaridad; y el problema de la mediación entre diferentes praxis de resistencia parcialmente contradictorias. Comentaré de forma breve cada una de estas áreas en las próximas líneas.

4. *Ethos*, resistencia y solidaridad

El reavivamiento de muchos movimientos sociales, el nacimiento de agrupaciones novedosas y la creciente relevancia de la sociedad civil como foro de movimientos de resistencia son hechos que remiten a un *ethos*, el cual no puede estar lejos del sentido del reclamo de "una sociedad en la que quepan todos". Muy al contrario de aquella lógica que parte de la "unidad de la razón", estos movimientos *sé'* organizan de maneras muy

distintas, con discursos muy distintos, en campos de praxis muy distintos; y —en la mayoría de los casos— no se organizan en el campo de las relaciones económicas, donde la lógica práctica de la exclusión opera de la manera más rígida y contundente.

Una ética praxeológica no concebirá la diversidad de los movimientos como factor de su debilidad. Le dará más bien la bienvenida y la concibe como la disolución práctica de la ilusión de un conocimiento absoluto y de las posiciones inamovibles; porque la ideología del conocimiento absoluto sostiene a la lógica dominante. La diversidad de los movimientos, por el contrario, se puede entender como algo que se sustrae del control oficial y como un grano de arena en el engranaje de la dominación. Por ello, una ética praxeológica no tratará de reducir los movimientos a algún denominador común más pequeño, para derivar algunos principios de éste.

Más bien se trata de comprender, cómo se organiza la lógica práctica de la resistencia en los diferentes contextos; en favor de qué y en contra de qué se actúa; qué se percibe y qué no; cómo se estructuran las percepciones en la red de clasificaciones cognitivas y afectivas, y cómo se evalúan. Aquí se presupone, además, que los actores sociales que viven en un cierto contexto y lo conocen bien, saben actuar en él más sabia y prudentemente que los especialistas de la ética, que vienen de afuera y lo observan (si es que lo hacen) o participan en él (si mucho) como especialistas que ocupan una posición especial y reconocida. Además, se presupone que los actores sociales están interesados en su sobrevivencia o la mejora de sus condiciones de vida. Pero no se supone que los observadores ya saben que significa "una vida mejor" en los diferentes contextos. El conocimiento de éstos puede aportarles a los especialistas nuevas ideas acerca de cómo determinados actores quieren actuar en la sociedad, si logran conquistar el lugar que desean en ella. Llegar a conocer esto es la exacta presuposición de la pregunta (todavía no: el juicio), si la estrategia en cuestión dejará posibilidades de vida a otros.

La diversidad de los movimientos se debe sobre todo al hecho de que, mediante estrategias de reconversión, la resistencia se ha ido trasladando de los campos económico y político a diversos *otros*

⁴⁵ Esto no necesita ninguna fundamentación especial, más que el análisis de la situación. El mero hecho de que la solidaridad *se da* contra la competitividad, basta para fundamentarla.

campos de praxis. Resistencia y solidaridad se mediatizan en relaciones étnicas, religiosas, sociales, de género, etc., según diferentes modos, y las diferentes lógicas prácticas de cada uno de estos casos no pueden juzgarse ni coordinarse a partir de un criterio único. Pero la reconversión de la resistencia del campo económico a otros campos no es —bajo la condición de que se globalice un sistema económico como el único— un factor de debilidad, sino más bien el lado fuerte de la resistencia. Una ética praxeológica trata de comprender, por tanto, la praxis y los hábitos de los diferentes campos como relativamente independientes del campo económico. Sólo cuando se estudia las transformaciones de los hábitos como algo relativamente independiente, me parece, se puede llegar a ver también los posibles y reales efectos que ejercen estos hábitos —transformados por la resistencia en otros campos— sobre las prácticas económicas. Se trata de comprender el potencial de resistencia que conllevan las diferentes praxis, y de fortalecerlo —pero no de unificarlo.

Además, una ética praxeológica no les puede tomar a mal a los actores, el que actúen según sus intereses. Más bien, sostiene que las *prácticas solidarias* se generan de la asociación de personas con *intereses* que se dirigen según un mismo sentido y que apunten en la misma dirección, o sea: que sean homólogos. Los actores que actúan en forma solidaria normalmente se dan cuenta de que existen diferencias entre ellos mismos con sus intereses y otros actores con los intereses específicos de ellos; pero saltan las diferencias en favor de propagar los intereses comunes. Con ello puede suceder que un grupo específico (prisioneros políticos por ejemplo) se beneficie especialmente de la acción solidaria de otros actores (por ejemplo, manifestantes por su liberación). El interés común de ambos grupos de actores, sin embargo, está en la creación de condiciones políticas, en las que ya no se encarcela a nadie a causa de sus convicciones y acciones políticas ⁴⁶. La praxeología entiende la solidaridad

en los movimientos sociales simplemente como un modo de actuar, que crea relaciones de compromiso mutuo, las que proporcionan seguridad y (objetivamente) ayudan a defender y fortalecer las posiciones sociales oprimidas. Este punto de vista justamente no incluye que se experimente la amistad y se comparta gratuitamente, más bien toma en cuenta estas experiencias humanas ⁴⁷. No obstante permite, a la vez, que la solidaridad no se entienda necesariamente como un acto subjetivo y voluntarista, moralmente debido y —como tal— consciente e intencionalmente consumado.

La solidaridad, con todas sus facetas humanas, más bien se puede entender como una praxis objetivamente eficaz, enmarcada en ciertas orientaciones y limitaciones sociales y efectuada según el interés de determinados actores sociales. Uno de los resultados sociales de una praxis solidaria se puede ver en que ésta, nacida de la necesidad, con el trascurso del tiempo transforma los hábitos de los actores y facilita así que la disposición a prácticas solidarias se traslade a otros campos de praxis. Además, de este modo es posible explicarse los convenios (tácitos) de solidaridad o la acción homologa (sin coordinación explícita) entre posiciones sociales muy diferentes (como, por ejemplo, entre los estudiantes y los obreros). Esta praxis se entiende como efecto de la resistencia contra la dominación social a partir de posiciones diferentes, pero homológamente situadas frente a las posiciones detentadoras de poder. No es necesaria una legitimación unificadora de la resistencia y mucho menos una unificación de las formas de acción. Para aumentar el número de los actores que actúan de forma homologa y proporcionar a la vez elementos de juicio ético, lo siguiente es suficiente para la ética praxeológica: identificar una dirección

con la teoría economista del *rational choice*. Primero, no tiene siquiera el concepto del sujeto y, segundo, maneja un concepto de la racionalidad completamente diferente. Si uno lee (superficialmente), sin embargo, la praxeología de Fierre Bourdieu desde una perspectiva que presupone un concepto racionalista del sujeto, podría llegara suponer el *rational choice* detrás de ella. En este caso, se recomienda leer no tan rápido.

⁴⁷ Vea Assmann: *Sociedad*, pág. 387: "...que amar a los semejantes es rentable en términos humanos, aunque no lo fuera en términos de contabilidad financiera".

⁴⁶ Esto presupone sin duda que es necesario despojar al concepto del interés de sus connotaciones subjetivistas y moralistas. Además, no puede concebirse tan estrechamente como se lo concibe en una gran parte de la teoría económica: como interés material, intencional, consciente y calculado que tienen individuos puramente racionales. Por lo demás, hay que subrayar que la teoría praxeológica no tiene nada en común

homologa en las practicas de diferentes actores, describir las especificidades de las diferentes formas de resistencia, interpretar las prácticas de los actores en cuestión para otros actores y, finalmente, examinar si son prácticas a favor de los que son respectivamente más débiles o no lo son ⁴⁸. Una ética típica desde una perspectiva praxeológica intentaría de este modo, conocer las disposiciones específicas de los actores para la solidaridad, fortalecerlas y abrirlas hacia otros movimientos de resistencia para promover así el aprendizaje mutuo.

5. Mediatizar las contradicciones y permitir que sigan existiendo

Las praxis de los movimientos sociales o sólo son múltiples y diversas, sino también parcialmente contradictorias. (Basta recordar los problemas entre el gobierno revolucionario sandinista y los *miskitu* en Nicaragua o entre la guerrilla guatemalteca y los movimientos indígenas). Me parece que el desafío más grande que se presenta a una ética y hermenéutica solidaria es el de *mediatizar entre movimientos con prácticas parcialmente contradictorias*, con el fin de que las praxis se dirijan en una dirección (sean homologas), pero sin violentar las condiciones contextuales que produjeron las contradicciones por la aplicación de algún supuesto principio universal. Con la intención de desarrollar una ética tópica, la praxeología parte de las praxis particulares y fortalece en el análisis las respectivas lógicas prácticas para resaltar sus rasgos específicos. Esto ayuda para entender las diferentes lógicas prácticas y las visibiliza a los propios actores que son orientados y limitados por ellas. Aquí es donde las contradicciones se pondrán de relieve. Esto es bueno, ya que toda praxis se desarrolla según sus propias condiciones e intereses; no obstante, lleva en sí ciertas disposiciones de juzgar y de actuar, que pueden resultar contradictorias a las disposiciones y prácticas de otros movimientos.

Por ejemplo, si partes del movimiento indígena son escépticas ante la lucha de la guerrilla en pro de un cambio político y económico, y los cuadros ortodoxos de la guerrilla consideran la cuestión étnica como un impedimento para realizar las tareas

políticas y económicas, entonces se puede constatar una contradicción parcial entre dos movimientos enfrentados a un mismo contrincante social. Esta contradicción ha sido tan fuerte que ha provocado serias crisis dentro de la resistencia guatemalteca. Aun bajo una fuerte presión externa no se han podido mediatizar. Otro ejemplo sería el siguiente: algunos grupos cristianos no quieren prescindir de la afirmación *exclusiva* de Cristo como el *único* salvador; así disputan, en los barrios, el lugar y los intereses de otros grupos religiosos, igualmente compuestos de gente marginada (por ejemplo los que se definen étnicamente, como los del *candomblé*). Se trata también de una contradicción que es necesaria, si uno sigue las lógicas particulares, pero que sin embargo perjudica la solidaridad entre los marginados ⁴⁹. Generalmente, estas contradicciones se trabajan entre los movimientos sociales —si es que hay diálogo— según la lógica occidental de exclusión: si A es correcto, *no-A* no puede ser correcto. En consecuencia, la posición del otro se sujeta a la propia, si aquél no sabe defenderse bien; en caso contrario, la propia posición se sujetará a la del otro.

Frente a este tipo de situaciones, la frase "una sociedad en la que quepan todos" no se puede simplemente postular como un criterio que todos *tienen que* aceptar. Al nivel de la praxis científica es posible evidenciar que es necesario aceptar ese marco de acción. Pero al nivel de las praxis en otros campos no es tan evidente. Postularlo como algo obligatorio, entonces, sería considerar los resultados de la reflexión ética como argumentos concluyentes y evidentes. prácticamente coercitivos, que tienen un efecto determinante sobre todos los actores. Sería suponer que todos los actores sociales aceptarían la competencia de los especialistas académicos para resolver sus problemas. Y además, sería disputarles por principio a los actores su derecho de actuar según la lógica de sus contextos, que obliga prácticamente a aferrarse en ciertas ocasiones a posiciones que no pueden discutirse. Por ejemplo: justamente para cristianos económicamente excluidos la afirmación aparentemente

⁴⁹ La "lucha religiosa" entre los pentecostales y las religiones afroamericana en los barrios de las urbes brasileñas está impregnada por este problema Veia Soares: *Guerra*.

⁴⁸ ...o no, lo que conllevaría un análisis más a fondo.

fundamentalista⁵⁰ de su salvación exclusiva resulta ser la única arma frente al panorama apocalíptico desatado por el "nuevo orden económico". En su lógica, perderían su propia base de existencia, si tuvieran que estar de acuerdo con que la sociedad tiene que brindarle espacio a *todos* (lo que incluye a los ricos, los agresores, los incrédulos, los de una fe diferente...). Estos creyentes erigen por supuesto la alternativa entre "conversión o infierno", ya que no les queda de otra, si no quieren derrotarse a sí mismos en la lucha diaria por sobrevivir. Sería de poca ayuda treme a este problema retomar solamente la conclusión que saque del argumento de los zapatistas: que se trata siempre de proteger a los relativamente más débiles. Primero, cada grupo oprimido y excluido se vería a sí mismo como el más débil (o, por lo menos, como uno de los más débiles) y percibiría, juzgaría y actuaría precisamente según es lógica. Segundo, los cristianos de nuestro ejemplo mencionarían además, y con razón, que sus obras de caridad se dirigen a los que son tan débiles como ellos o más débiles.

La frase de "una sociedad en la que quepan todos" se puede identificar, al nivel de la reflexión ética, como una proposición trascendental. Pero la frase sólo ayuda en las diferentes praxis, si los respectivos actores saben utilizar la reflexión ética explícita o si las condiciones específicas del contexto permiten evidenciar el sentido trascendental de la proposición con facilidad. En las luchas diarias de los movimientos la frase no funciona de por sí sin más, como un marco común y evidente para la acción solidaria. Por ejemplo, no es plausible de por sí para cualquier bautista, por más compromiso y buena voluntad por un mundo mejor que tenga, porque en el vecindario de su congregación debería ser posible que una comunidad *candomblé* reúna a gente que bien pueda formar parte de la congregación bautista. Y no es de por sí aceptable para una combatiente negra anti-racista que en una nueva sociedad tendría que haber lugar para aquellos blancos ricos, que hasta el día de hoy influyen para que los hijos de aquella mujer terminen en la miseria. De hecho, la frase de "una sociedad en la que quepan todos" no funciona como

un criterio para una praxis solidaria que todos acepten. Ahora, esta condición es bastante similar a la que Francois Lyotard describe como punto de partida de "la diferencia", de la pugna: hay discursos, que están en pugna entre sí; pero no hay un discurso universalmente conciliatorio, y de ahí que ciertos discursos son víctimas de la injusticia⁵¹

⁵¹ Véase Lyotard: *Widerstreit*, págs. 10s. Yo leo la afirmación postmoderna de que ya no tenemos criterios éticos universalmente reconocidos, no como una proposición normativa, sino como una descripción de la situación en que está el mundo ahora. Como "mundo", también en siglos anteriores ha estado en esta condición. Quién afirmaría en serio que, por ejemplo, en la África y la China del siglo XVII hayan dominado los mismos criterios éticos. Hoy, en cambio, tenemos que enfrentamos a la situación de criterios diferentes y divergentes bajo una presión mucho más fuerte que antaño. Una afirmación como ésta, de que ya no hay criterios éticos universales, se puede entender—como cualquier otra—según su uso. Si suponemos que hoy un sistema social con su lógica práctica está buscando universalizarse, la tesis postmoderna llega a tener un interesante doble sentido: si uno la pronuncia desde la posición del sistema dominante, significa que dentro de los límites del sistema dominante, todos pueden hacer lo que quieran. De este modo, las relaciones de dominación se invisibilizan y la estructuración tácita de los hábitos (las disposiciones de percepción, juicio y acción) a partir de estas relaciones puede proceder inadvertidamente con su obra: debajo del discurso de la libertad se imponen las estructuras *de facto* de la coerción del economismo según la distribución de poder dada. De este modo no se trata de arbitrariedad individual, sino de reproducción de dominación social. Además, desde la perspectiva de los dominantes, sí existen criterios supuestamente universales (si bien no son percibidos por los actores mismos) que se imponen también a otros (sobre todo a los llamados "fundamentalistas"): son los principios de funcionamiento de la sociedad burguesa occidental. Dicho esto, las posiciones postmodernas, sin embargo, no son del todo obsoletas; obsoleta es su trivialización desde las posiciones de poder social. Uno puede leer de una manera bien distinta, por ejemplo, la afirmación de

⁵⁰ Sobre una definición del término fundamentalismo a partir de la cuestión del poder, vea Schafer: *Señor*, y sobre lodo, Schafer: *Power*.

Quiero subrayar que, a diferencia de Lyotard, para la praxeología no se trata sólo de discursos, sino de praxis bajo condiciones sociales de dominación. Ser víctima y sufrir tiene que ver con el cuerpo, el alma y el espíritu, y no sólo (si de veras es así en Lyotard) con los signos⁵². Pero si se presupone que una praxis social se está globalizando violentamente, entonces las consideraciones de Lyotard señalan que de este modo las otras resultan como víctimas. El sistema dominante victimiza a otros al imponerse como "universalmente conciliatorio". La injusticia resulta porque esta imposición se efectúa con violencia (física, económica, cultural, y con ello, simbólica) y porque este sistema no concilia sino que sofoca. Si no se lee la posición de Lyotard desde una posición de poder, también cambia el argumento: ahora se trata del derecho de lo particular en contra de lo violentamente universalizado. De aquí se deducen dos cuestiones a discutir: la relación entre los dominados y los dominantes, tanto como la relación de los dominados entre sí.

Para la relación entre dominados y dominantes se concluye que contra la violenta pretensión de universalidad "desde arriba", es posible argumentar que no puede llegar a ser universal por dos razones: que esta pretensión corresponde a una determinada posición social y a sus intereses de dominación. Y, segundo, los resultados de imponer la práctica de esta posición mundialmente prueba lo contrario de lo pretendido: aunque sus principios de organización se extiendan, más seres humanos son excluidos de la comunidad de los favorecidos. Esta globalización se legitima precisamente, cuando se afirma que existen principios determinantes y conocimiento absoluto. Una ciencia crítica, al contrario, es consciente de la historicidad de los sistemas humanos y, por ello, es una ciencia hermenéutica. Por eso va a señalar —contra los discursos de fundamentación principalistas del sistema dominante, que se basan en el postulado del conocimiento absoluto—, que no puede haber tal conocimiento. De lo contrario

Lyotard de que no hay discursos universalmente conciliantes y que, por ello, los discursos más débiles son víctimas de injusticia. Lo tratamos en el texto que sigue.

⁵² Los signos, además, no son "puros signos", ya que no existen sin uso. Los signos son formas de praxis.

afirmará (ahora según vocabulario praxeológico:) las praxis sociales específicas, que se incorporan en los hábitos de los actores respectivos, siempre limitan y orientan la razón y el conocimiento.

Por otro lado, se plantea la cuestión de las posiciones (según Lyotard: "discursos") que sufren injusticia bajo la posición que se globaliza. Estas posiciones dominadas no son de ninguna manera homogéneas, sino a menudo hasta se encuentran en pugna⁵³. Por tanto, el trabajo de formular una ética tiene que enfrentar el problema de la mediatización entre tales posiciones dominadas y, sin embargo, parcialmente contradictorias. Pero, dicho sea de nuevo, no se logra mediar si se concibe la frase de "una sociedad en la que quepan todos" como un principio y se buscan criterios para aplicarlo ("axiomas medios", principios subordinados, etc.), que se desarrollan en el campo académico para que se apliquen a los actores o los actores los apliquen.

6. Método de diálogo

En consecuencia, me parece que el trabajo científico puede aportar algo útil, no proponiendo soluciones completas sino acompañando inteligentemente a procesos de diálogo⁵⁴. La filosofía social tendría, como la filosofía socrática, una función *maiéutica*⁵⁵. Este arte de partera intelectual ayuda por medio de preguntas, y no por respuestas. En este sentido también es "terapéutico" y hermenéutico —un arte del diálogo.

Quizás sería recomendable buscar un método de diálogo que medie entre las culturas y entre los movimientos. La exigencia de "una sociedad en la que quepan todos" se mantiene como un axioma de trabajo en el campo académico. En este marco se desarrollan ahora, sobre todo, *reglas para el diálogo*

⁵³ Tradicionalmente se hablaría de contradicciones principales y subordinadas, connotando así, no obstante, que la meta fuera la de abolir todas las contradicciones. Pero esto no nos parece sensato ni necesario, y de ninguna manera un deber ético.

⁵⁴ Me parece claro que los diálogos no tienen lugar estrictamente *eniredoy* participantes, sino entre muchos. Porello no me parece necesario distinguir entre dialogo y /?ti/f1ogo como lo hacen algunos.

⁵⁵ Algunos cooperadores de la diócesis de San Cristóbal comparan el método "tijuáné" que emplean los indígenas tzotzties de Chiapas para sus reflexiones comunes con la *maiéutica* de Sócrates.

y la acción común. Estas podrían ofrecerse a los grupos (o sus representantes), que participen por ejemplo en encuentros o trabajen la misma área, como reglas que permiten hacer experimentos con el diálogo. De este modo se constituiría un nuevo campo de praxis⁵⁶, en el que a partir de diferentes reglas se facilitaría una praxis experimental, por lo menos parcialmente diferente. Primero sería importante, diseñar reglas adecuadas. La frase "una sociedad en la que quepan todos" podría ser mucho más que sólo un marco trascendental: podría funcionar como una instancia que medie en los diálogos; como un "diferencial" entre los contextos, si se quiere esta metáfora técnica. Habría que examinar, entonces, qué pasaría si se convirtiera en regla básica de comunicación en el grupo, y qué se podría esperar si los movimientos la usaran como regla para la comunicación con otros actores sociales⁵⁷. De igual importancia será identificar e interpretar las rupturas, que se dan en las disposiciones habituales a causa del diálogo y la praxis común entre los participantes en un grupo de reflexión. En el vocabulario etnológico se hablaría de la crisis de las presuposiciones etnocéntricas de los participantes. Estas crisis no deben pasar inadvertidas, ni armonizarse, ni asfixiarse con el humo sagrado del culto a alguna "santa meta común"; todo lo contrario, es preciso hacer las crisis y contradicciones objeto de la reflexión común⁵⁸. Es exactamente a partir de estas rupturas que se puede construir la apertura hacia la solidaridad. Pero son estas rupturas también las que, cuando se dejan sin atender, resultan fácilmente en un diálogo frustrante y una comunidad desanimada⁵⁹.

Además, es importante no perder en estos diálogos experimentales la relación con las praxis de los participantes en sus contextos de resistencia. Para ello se trabajaría junto con los participantes la relación entre las posibilidades de apertura experimentadas en el campo académico y las condiciones de trabajo en los contextos de la

resistencia. ¿Cuáles serían, en esos contextos, los impedimentos a una apertura para con otros, y cuáles oportunidades pueden descubrirse? Otra tarea de tal proceso *maiéutico* entre representantes de movimientos sociales consistiría en examinar este proceso mismo. Habría que analizar los procesos de comunicación y plantearse cómo mejorar las reglas inicialmente propuestas. Finalmente se presenta la tarea de una "evaluación reflexiva"⁶⁰, o sea la pregunta en

cuanto a los criterios que los participantes usaron para la evaluación del proceso comunicativo (es decir, durante el paso didáctico anterior). De esta manera, el trabajo *maiéutico* en el campo académico podría ayudar a los diferentes grupos para conocer mejor la propia praxis; para aprender a entender otras praxis, poniendo atención en las contradicciones; y para aprender a relativizar las diferentes praxis frente a sus respectivas condiciones, frente a otras praxis y frente a una condición trascendental en común: "una sociedad en la que quepan todos". Si todo esto ya está pasando, ¡mejor!

7. Para terminar

Desde la diversidad de los movimientos sociales en oposición a la globalización unificadora de un solo sistema socio-económico, no pareciera que la alternativa esté en una contra-unificación "desde abajo". La solidaridad se desarrolla, más bien, en los movimientos y entre ellos; y esto de manera que no siempre pueden entenderse fácilmente con la lógica del campo académico. Una ética de la solidaridad, por ello, no busca un término que determine la praxis correcta, no busca uniformidad. Desde el punto de vista de una ética tópica y praxeológica, más bien se trata de lo siguiente: primero se distinguirá la posición social de los especialistas éticos de las posiciones de los movimientos, para evitar falsas identificaciones; luego se buscará entender la diversidad de los diferentes movimientos, sus contradicciones y sus luchas dentro del espacio social y sus relaciones de poder. Tercero, se tratará de mediatizar hasta cierto punto

⁵⁶ Los talleres del DEI serían este tipo de campo.

⁵⁷ Se sobreentiende que este uso de la frase como una regla de comunicación no es igual que "aplicarla" como un principio.

⁵⁸ Véase Albert: *Ethnozentrismen* (etnocentrismos específicos de diferentes culturas y sus efectos sobre el aprendizaje intercultural).

⁵⁹ ...una experiencia que, según mi conocimiento, la hacen en América Latina sobre todo los indígenas.

⁶⁰ Véase Wesseler: *Evaluierungen* (el aprendizaje conjunto de evaluaciones a partir del método de la evaluación reflexiva).

las contradicciones entre los movimientos y, a través de ello, cooperar en la ampliación de redes de solidaridad, pero no sólo en términos de conceptos, sino por la praxis del diálogo.

Una ética praxeológica también concibe el trabajo de los especialistas de la ética como praxis ligada a un campo de producción específico, el campo académico. Como tal, esta reflexión está sometida a ciertas condiciones de trabajo. Con base en esto, los profesionales de la ética y otros académicos no pueden concebirse simplemente como especialistas para lo general. En vez de eso, será importante que los profesionales de la ética tomen en cuenta la propia posición en las relaciones sociales de poder, argumenten de manera relevante y le presten atención a las relaciones sociales de dominación en general. Al mismo tiempo queda claro que los académicos no somos idénticos a los afectados en los movimientos populares (aunque estemos de otra manera también afectados por las estructuras sociales de dominación). Podemos tomar una posición homologa en el espacio social y, así, actuar homológamente (o sea en la misma dirección) con los movimientos. Pero también así, en el campo académico se juega según regularidades relativamente independientes. Si se toma en cuenta este hecho, es posible evitar falsas identificaciones y principios abstractos. Al mismo tiempo, la relativa independencia del campo académico puede ser útil. Sus facilidades pueden, por ejemplo, ponerse a disposición de los movimientos, para entrar en diálogo de manera reflexionada. Por medio de esto los movimientos pueden interesarse en utilizar las oportunidades del campo académico, según sus propios intereses.

El campo académico y el pensamiento están sujetos a los efectos de la lucha entre las fuerzas sociales. El pensamiento no conquista ninguna posición fuera de estas luchas. Para la ética praxeológica, el "fuera" está más bien en el "otro" social. Partiendo de las condiciones sociales de dominación, esta ética desde ya es una ética comprometida y solidaria en el sentido de no dejar pasar inadvertidas las relaciones de poder. Esto vale también para el conocimiento mismo. Comprender que todo el saber es histórico y social lleva a la ciencia praxeológica a afirmar la imposibilidad de un conocimiento seguro en contra de las

pretensiones de universalidad (e implícita absolutización) del conocimiento dominante.

La ética praxeológica puede entenderse como variedad de la ética tópica, sobre todo en lo que se refiere a la investigación del *ethos*. Trata, sobre todo, de comprender los movimientos sociales. Parte, para ello, de los respectivos intereses de los movimientos y de sus afirmaciones particulares de la vida en medio de las relaciones sociales concretas, en las cuales se les niegan posibilidades de vida digna. Tomar en cuenta las afirmaciones concretas significa —a diferencia de una ética principalista del sufrimiento o de la negatividad total (Teodoro Adorno)— poder ver las alternativas factibles y usar las posibilidades concretas de acción, según se están dando. Desde esta perspectiva, la diversidad de los movimientos corresponde a la creatividad de los actores en resistencia, contextualmente arraigada. Esta ética está interesada en descubrir y fortalecer los potenciales de resistencia. Si se presta atención a que la diversidad de los movimientos es, en sí, una estrategia objetiva de resistencia contra la unificación del sistema globalizador, entonces ya no se enfoca la unificación de los movimientos, sino más bien su actuación homologa y la capacidad de una mutua crítica constructiva.

La frase "una sociedad en la que quepan todos" puede funcionar como un diferencial. Por medio del él pueden comenzar a dialogar tanto los movimientos como los especialistas de la ética sobre y con los movimientos. Y es universal en el sentido que señala una condición de praxis concretas; formula una condición para darse regulaciones. Las regulaciones posibilitan que nadie sea excluido de las condiciones de una vida digna. Las éticas tópicas y particulares ayudan a formular lo que es digno para los seres humanos a partir de los respectivos contextos culturales y sociales. La limitación que pone la frase "una sociedad en la que quepan todos" funciona según la Regla de Oro negativamente puesta: ninguna praxis particular debe producir que otros sean sometidos a una condición que uno no aceptaría para sí mismo como humanamente digna. La ética praxeológica asume, además, que es importante fundamentar filosóficamente la exigencia de "una sociedad en la que quepan todos". La frase se fundamenta en sí. Pero tampoco podría esperarse que la frase se hiciera evidente, o hasta obligatoria, bajo las condiciones presentes de dominación social.

Los que tienen suficiente poder para ello no necesitan ceder ante esta exigencia. Pero ella, puede cobrar relevancia general mediante una resistencia generalizada. Y la relación entre los movimientos se puede fortalecer mediante el actuar homólogo, es decir en una dirección. En relación con los poderosos, esto puede resultar en que hasta para ellos se haga evidente que ya no se puede negar tal exigencia. La acción homóloga ya no se consigue por medio de discursos de unificación; éstos más bien suelen revelarse con el tiempo como discursos de dominación y debilitan la solidaridad.

La solidaridad se genera salvando las diferencias y contradicciones existentes, pero manteniéndolas. Para ello no se necesita abolir las diferencias con la uniformidad, sino más bien definir reglas de cómo proceder ante las diferencias. La tarea ética es, entonces, incentivar el diálogo entre los movimientos, a pesar de sus praxis parcialmente contradictorias. La frase "una sociedad en la que quepan todos" puede servir aquí no sólo como una base común del diálogo y como diferencial, que mediatiza los discursos; como toma de posición contextual y particular por parte de los más débiles en una situación concreta (por ejemplo los zapatistas en contra de los gobiernos de México y de los EE. UU.), la frase nombra también un criterio relacional para cualificar las relaciones entre actores: el derecho de los respectivamente más débiles. De este modo, la frase anuda una disposición importante del hábitus de virtualmente cada movimiento en la resistencia: verse como los más débiles. Este criterio relacional no es universal, pero es evidente para la lógica práctica de los que están en la resistencia. En el diálogo se puede aplicar críticamente a la praxis de otros y la propia, y, de esta manera, puede descubrir particularismos problemáticos y ayudar a transformarlos. La ética praxeológica resulta una *maiéutica* del diálogo, la cual mantiene presentes en el diálogo a las condiciones sociales de poder.

A mí me parece una buena posibilidad para fortalecer desde el campo académico la solidaridad entre movimientos sociales. Para ello sería recomendable elaborar con detalle un método correspondiente de diálogo.

La ética praxeológica —esto formulado para el seguimiento de nuestras discusiones en el DEI— es el intento por comprender la lógica práctica de los que luchan por su derecho a una vida digna e,

igualmente, el intento por defender estos derechos en nombre del propio ser humano. La praxeología también trata de entender por ello las lógicas prácticas de los que luchan por su derecho a una vida digna y de los que buscan eternizar la dominación. La ética praxeológica les asigna un lugar importante a las condiciones concretas de la vida, ya que conlleva la convicción de que "ética" y "solidaridad", etc., se quedan en puras palabras si no se viven. Ética es necesariamente ética tópica, porque solidaridad es esperanza vivida. Y la vida lleva a gente diferente a diferentes opciones. Ya no es la meta que una guerrilla llegue al poder. Se han alcanzado otros niveles de la dialéctica: si la guerrilla debe ser derrotada para que se logre que todos quepan, la derrota será dulce. ¿Qué, entonces, podría proporcionar la ética y cómo lo diría de una manera convincente, si los zapatistas tuvieran éxito con su anhelo de "abrir espacios en la arena política para que la gente tenga realmente derecho a escoger"? ⁶¹.

Bibliografía

- Albert, Marie-Theres: "Kulturspezifische Ethnozentrismen und interkulturelles Lernen", en Renate Nestvogel (Hg.): *Interkulturelles Lernen oder verdeckte Dominanz?* Frankfurt: Interkulturelle Kommunikation, 1991, págs. 113-126.
- Assmann, Hugo: "Por una sociedad donde quepan todos", en José Duque (ed.): *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta Jornada Teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José: DEI-CETELA, 1996, págs. 379-391.
- Buber, Martín: *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- CESEP (Jung Mo Sung): "Crise de paradigmas" (Texto-provocativo). Sao Paulo, Brasil, o. D. (ca. VIII. 1995)

⁶¹ El Subcomandante Marcos en su plática con Medea Benjamín: "Entrevista a Subcomandante Marcos", en Elaine Katzenberger (ed.): *First World, ha, ha, ha. The Zapatista Challenge*. San Francisco: City Lights, 1995, pag. 61, citado según Semo: *EZLN*, pág. 61.

- Frank, André Gunder: *Widerstand im Weltsystem. Kapitalistische Akkumulation, staatliche Politik, soziale Bewegung*. Wien: Promedia, 1990.
- Gallardo, Helio: "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en *Pasos* No. 54 (1994), págs. 16-25.
- Hinkelammert, "Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos", en Franz Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 1995, págs. 309-325.
- Hinkelammert, Franz: *Comentario al texto provocativo presentado por el CESEP*. San José, 6. IX. 1995.
- Lenkersdorf, Carlos: *Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística del español y el tojolabal*. México D. F., 1987. pág. 31.
- Levinas, Emanuel: *El tiempo y el otro*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós. 1993.
- Lyotard, François: *Widerstreit*. München: Fink, 1989.
- Maaser, Wolfgang: *Teologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter Kunneth*. Bochum: SWI, 1990.
- Robra, Martin: *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Kaiser, 1994.
- Schafer, Heinrich: "¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra!" El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina", en *Pasos* No. 64 (1996), págs. 1-9.
- Schafer, Heinrich: "Fundamentalism: Power and the Absolute", en *Exchange* Vol. 23:1 (1994), págs. 1-24.
- Scmo, Enrique: "El EZLN y la transición a la democracia", en Andrés Barreda et al. (eds.): *Chiapas*. México: UNAM, 1996, págs. 59-74.
- Soares, Luiz Eduardo: A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil", en *Comunicações do JESER* Año 12, No. 44 (1993), págs. 43-50.
- Wesseler, Matthias: "Aus Evaluierungen lernen: Für eine Praxis der reflexiven Evaluation", en: Renate Nestvogel (Hg.): *Interkulturelles Lernen oder verdeckte Dominanz?* Frankfurt:
- Interkulturelle Kommunikation, 1991, págs. 127-138.