



# 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 Fonet 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

- Síntesis del encuentro de dentistas sociales y teólogos/as: "La problemática del sujeto en el contexto de la globalización" del 6 al 9 de diciembre de 1999

### EDITORIAL DEI

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

# La Problemática del Sujeto en el contexto de la Globalización

*Síntesis del Encuentro de Cientistas Sociales, Teólogos y Teólogas, realizado en el DEI, San José, Costa Rica, 6 al 9 de diciembre de 1999*

## Introducción

En diciembre de 1999, nos reunimos en el Departamento Ecuménico de Investigaciones cerca de cuarenta científicos sociales y teólogos/as para reflexionar sobre una problemática que el actual proceso de globalización ha colocado en primer orden: la problemática del sujeto. Los procesos destructivos que produce la globalización (exclusión, destrucción de la sociabilidad y desastre ecológico) exigen respuestas de conjunto que no repitan los esquemas totalizantes y homogeneizantes vigentes. En América Latina cada día más las organizaciones, las comunidades y los movimientos sociales afirman querer ser sujetos, no objetos del sistema, de las izquierdas, de las iglesias, ni de sus propios dirigentes; hablan de empoderarse, ser protagonistas. No quieren identificarse como “pobres”, “excluidos”, “víctimas”, y no porque no lo sean ni lo sepan, sino porque quieren identificarse de un modo distinto, que invite a luchar y crear, que exprese mejor el camino emprendido, que permita salir del imaginario de desesperanza que promueven el sistema y los hechos del presente. Y el término “sujeto” parece tener esa virtud. También hay argumentos en contra de trabajar el tema. Por la carga androcéntrica, racionalista, instrumental, trascendental y dominadora acumulado por este concepto en la modernidad capitalista, y también por cierta visión marxista del llamado sujeto histórico, determinista y mesiánica, que implicó muchos errores y sacrificios en los propios proyectos alternativos.

Por tanto, el tema del sujeto no es un tema fácil. Tiene, además, su legitimidad en disputa. Nuestra apuesta fue entonces por replantear y relanzar el tema desde una perspectiva crítica y liberadora en un contexto dramático y opaco como el del mundo de hoy. Para ello se imponía construir,

no sólo un marco categorial crítico, sino que también potenciara imaginaciones fuertes de lo alternativo. En este sentido, era necesario analizar los procesos de resistencia que se dan en nuestro continente, y los cuestionamientos que plantea la intelectualidad crítica, para orientar la reflexión sobre el sujeto en un sentido político y propositivo.

En enero de 1999 realizamos una reunión preliminar a nuestro encuentro de diciembre, para situar el tema. Allí se analizó la problemática del aplastamiento del sujeto producido por el proceso de globalización y sus implicaciones. Esto llevó a radicalizar el análisis del sujeto en tanto ser humano vivo y corporal, que trasciende todas sus objetivaciones sociales. Y a partir de este enfoque se adelantó la crítica al sujeto pensante del racionalismo cartesiano, al sujeto de la racionalidad medio-fin, al sujeto social del determinismo histórico y al individuo propietario y de preferencias del sistema económico. Esta reunión ayudó a centrar el tema, identificar ámbitos comunes de reflexión y diferencias de enfoque dentro de un marco general compartido. Sin lo avanzado entonces hubiera sido imposible el nivel de discusión que tuvo este encuentro. Las aportaciones hechas entonces, se hicieron presentes ahora como un marco común tácito.

El presente encuentro no fue de ninguna manera conclusivo, ni pretendía serlo. Pero sentimos que avanzamos. A manera de recurso didáctico, señalamos algunos avances logrados:

- 1) El esfuerzo analítico deconstructivo (de crítica a las conceptualizaciones reductivas modernas del sujeto) prosiguió a partir de la complejidad, diversidad y pluralidad de dimensiones del sujeto viviente, real y concreto, y en sus interrelaciones. En esa línea fueron de gran aporte las referencias en torno a cultura, raza, género y ecología, así como la idea-imagen de red de redes como

referente de un enfoque relacional de totalidad con el cual trabajar la compleja relación entre unidad y diversidad que cruza toda la temática, y confrontar los dualismos maniqueos tipo sujeto-sistema como realidades externas independientes.

- 2) Una intencionalidad constructiva, en el sentido de relanzar la fuerza y creatividad en las acciones de resistencia y transformación. Se reafirma la connotación utópica del tema. Es trascender la visión de que hacerse sujeto es sólo emancipar demandas particulares legítimas, hacia una visión en la cual las problemáticas de otros sujetos y las globales, se hacen propias. De ahí la oposición a concebir al sujeto como individuo, como ente cerrado, autorreferente y autodeterminado de manera solipsista, instrumental, calculador, incapaz de percibir los problemas actuales cada día más globales o simplemente cínico ante ellos. Así mismo, la reacción contra tendencias espiritualistas y escapistas que interpretan la subjetividad como exclusivo cuidado de sí y desentendimiento de todo otro. Al respecto se anotaron las transformaciones en la concepción del bien común, y se situaron diversas posturas como el cinismo del sistema y su proyecto universalista totalizante, el escepticismo postmoderno frente a todo universalismo y emancipación, los enfoques emancipatorios centrados en los intereses particulares y nuestra búsqueda de un proyecto de bien común que paralelamente enfrente todo universalismo abstracto y la fragmentación a partir del reconocimiento del otro en su diferencia y diversidad. Insinuamos, también a este respecto, algunas discusiones en torno a la bondad, la felicidad, el goce, la sensualidad y la construcción de una nueva espiritualidad como elementos centrales de las nuevas concepciones y estrategias de resistencia.
- 3) Se incorporaron dimensiones más concretas y particularizadas en cuanto a movimientos sociales específicos, pensamiento latinoamericano, procesos políticos,

movimiento feminista, teología negra, culturas originarias, juventud, coordinación de acciones internacionales de organizaciones no gubernamentales (ONGs), desarrollo de economías solidarias, etc., todo lo cual abre un campo muy amplio de trabajo que apenas esbozamos. Esta apertura abre todo un programa de desoccidentalización, desandrocentralización, etc., de la categoría de sujeto. Se abre el camino de pensar el sujeto en sus diferencias y construirlo a partir de sus especificidades, superando la fragmentación, a partir de categorías no homogeneizantes que rescaten la universalidad sin la cual no es posible pensar un proyecto emancipatorio. Logramos identificar no solamente un marco común general de crítica al sistema y de búsqueda de caminos de resistencia y liberación desde una clara opción por los excluidos y oprimidos, sino también una gran diversidad de enfoques y matices a nuestro interior (modos distintos de comprender la categoría sujeto), algunos de ellos incluso escépticos a la potencialidad de la propia categoría de sujeto como herramienta heurística e interpretativa de la vida social y la política popular.

- 4) Finalmente, se abre un campo muy amplio de elaboración de una teoría del sujeto mucho más compleja (con muchos niveles y formas de manifestarse el sujeto) y dinámica (procesual e histórica, biográfica e interbiográfica), que a manera de marco categorial permita la reinterpretación de los fenómenos sociales, la racionalización de las experiencias, de los sectores populares. Se insistió en:
  - a) la historicidad de la acción social y de las concepciones de la subjetividad;
  - b) la comprensión del sujeto como un llamado (ausencia que grita) que interpela a todo ser humano a responder crítica y constructivamente a las diversas formas de opresión que impiden a los seres humanos, comunidades, grupos sociales, naciones o mayorías pobres del planeta, sobrevivir o desarrollarse atendiendo sus necesidades, sueños y

esperanzas. Un llamado histórico, concreto, diverso, plural y complejo, que demanda repuestas también complejas, diversas, plurales, específicas, cambiantes;

c) la concepción de las respuestas a ese llamado diverso y plural como procesos de organización y acción comunitaria y social tendientes a mejorar las condiciones de vida de los afectados.

En síntesis, un concepto no ontológico de sujeto, sino un proyecto de hacerse sujeto en tanto apertura crítica a la realidad desde la perspectiva de la vida humana corporal y concreta de los invisibilizados o excluidos.

Es de destacar el ambiente fraterno y comprometido de la reunión, la gran apertura y respeto a la diversidad de posiciones, el espíritu constructivo de una discusión que antes que imponer puntos de vista se desarrolló en la lógica de construir juntos una problemática para su posterior desarrollo. Y principalmente, ajena a todo academicismo, al tratarse de una reflexión sobre la realidad concreta y los procesos sociales en curso, con la intención práctica de enriquecer los movimientos de resistencia y construcción de alternativas al sistema globalizado neoliberal.

Hace un poco más de veinte años, en pleno contexto de dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina, el DEI promovió un encuentro de teólogos y científicos sociales para reflexionar sobre los cambios ocurridos en el continente y sus implicaciones para los proyectos de liberación. Ese fue un paso crucial que enriqueció el análisis social y teológico, así como los propios movimientos sociales y eclesiales en el continente. Se trató del eje de análisis economía-teología, que vincula la teoría del fetichismo de Marx y la crítica teológica a la idolatría. Ante la sacrificialidad del sistema, se levantó la denuncia correspondiente y se formuló una teología cuya tarea central es el discernimiento entre los ídolos y el Dios de la Vida, con el aporte del análisis social crítico. Las reflexiones de dicho encuentro quedaron plasmadas en la obra colectiva *La lucha de los dioses*.

En 1983, esta vez bajo el impacto de la revolución sandinista y la coyuntura del área centroamericana, se profundizó esta línea de reflexión. Fruto de tal análisis fue la *Crítica a la*

razón utópica, texto fundante de toda una nueva concepción sobre la utopía y la liberación en América Latina. El año 1989 abrió una coyuntura de profunda crisis en los movimientos alternativos, no sólo por el terrorismo de Estado de los años setenta y ochenta y el derrumbe del socialismo, sino también por la debilidad de los instrumentos de interpretación de los cambios sociales desarrollados en el continente. En medio de dicha coyuntura de crisis emergió el zapatismo con nuevos modos de entender y promover la lucha emancipatoria. Es la recuperación de la voz de los más olvidados, que reivindican el grito último de dignidad del más aplastado, que apela a la conciencia y sensibilidad de los “humanos del mundo”, y que reclama no un modelo de sociedad, sino algo más sencillo y difícil al mismo tiempo: una sociedad donde quepamos todos. Este reclamo toca la fibra última de humanidad de quienes creemos aún que el derecho de vivir no precisa legitimación o justificación alguna.

Es esta situación de casi total aplastamiento, interrumpida por este grito lanzado desde los límites mismos de la dignidad, en la que se plantea con nitidez la problemática del sujeto. En el grito del sujeto como clamor por la vida, en su expresión más ruda y literal. A partir de ese grito, aparece la necesidad de recuperar la voz del sujeto en este nuevo contexto de mayor complejidad. La negación y el aplastamiento del sujeto a partir de los cuales surge el grito, la respuesta a este grito, las resistencias y nuevas imágenes e ideas que las potencian, ese es nuestro tema. Hoy podemos ver con mejor claridad, que este tema del sujeto es precisamente la otra cara de la idolatría, el fetichismo y la insensibilidad hechas hoy, ya no tendencias latinoamericanas sino orden mundial. Pero una cara utópica que ha pasado ya por la crítica a la razón utópica de los proyectos de liberación precedentes. La reflexión del tema del sujeto hoy, del modo más interdisciplinar y complejo como se desarrolla, completa un ciclo de acción y pensamiento de liberación.

En lo que sigue, presentaremos una síntesis de las distintas aportaciones realizadas durante los cuatro días de discusión, en el mismo orden en que éstas se realizaron. En ella, el lector encontrará la diversidad de entradas y temáticas que posibilita

una reflexión sobre el tema del sujeto, y sabrá identificar las pistas para su posterior elaboración.

El encuentro fue organizado alrededor de cuatro grandes temas:

- 1) Actualidad y entradas diversas al tema del sujeto;
- 2) Enfoques del sujeto a partir de las ciencias sociales y la filosofía;
- 3) El sujeto en la Teología de la Liberación; y
- 4) Movimientos sociales, política y subjetividad.

A manera de cierre aparecen algunas reflexiones acerca de lo discutido, así como las proyecciones.

## **Día primero**

### **Actualidad y entradas diversas al tema del sujeto**

#### **1. La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización. Franz Hinkelammert**

Que el ser humano sea sujeto, es una determinación moderna. Esta conceptualización del ser humano como sujeto pasa por importantes cambios en el transcurso de una modernidad que, finalmente, niega al sujeto de modo real y también conceptual.

El concepto del sujeto surge en la relación sujeto-objeto, tal como la fórmula Descartes, que ve al sujeto humano como un sujeto del pensamiento enfrentado al mundo de los objetos y que ve toda corporeidad (la naturaleza externa, otros seres humanos), incluida la propia, como objeto. Es un sujeto trascendental, punto de vista exterior a toda realidad corporal de la cual se erige en juez, y que se afirma sólo por autorreflexión.

Este sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es, en términos de acción, una relación de dominio y posesión del individuo sobre el mundo, incluido su propio cuerpo.

En los últimos cien años más o menos, ese sujeto como sujeto del pensamiento fue atacado desde diversas perspectivas, e inclusive abandonado. Sin embargo, esta negación no afectó a su contrapartida, el individuo poseedor que, de

hecho, lo sustituyó. Este se ve como sustancia calculadora que, en un mundo de puros objetos, calcula su posibilidad de acceder a ese mundo consumiéndolo y acumulando como propiedad partes crecientes de él. Al sujeto calculante, el individuo, no lo afecta la negativa al sujeto trascendental.

Sin embargo, en cuanto que el ser humano se afirma como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de ella, se hace presente como sujeto viviente frente a otros sujetos vivientes que también enfrentan el mundo compartido como seres vivientes. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. Aquí la pregunta clave no es, si existo. Es, si puedo seguir viviendo. Cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: “Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo”, habla como sujeto. Si alguien dice: “No quiero ser tratado como simple objeto”, habla también como sujeto. Si dice: “Desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como objeto para sobrevivir”, habla como sujeto aplastado que todavía se reconoce a sí mismo como sujeto viviente. Pero cuando dice: “Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos”, entonces ha renunciado a ser sujeto y el aplastamiento es total. La sociedad del mercado promueve típicamente esta última posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, es presentado ahora como libertad y salvación.

Para hacer ver con nitidez este sujeto viviente, hay que partir del individuo que el sistema ha puesto en el centro de todas las relaciones sociales.

El individuo poseedor calcula sus intereses materiales en función del consumo y la acumulación de ingresos. En su visión todo se transforma en capital y se habla incluso de capital humano, en cuanto el ser humano es visto desde su posibilidad de acumular.

Esos intereses materiales son ante todo, en el sistema actual, intereses particulares calculados que persiguen utilidades calculadas. Estas pueden ser satisfacciones por el consumo o ganancias por la acumulación. Es el ideal del llamado homo economicus.

El cálculo de intereses y utilidades es un cálculo medio-fin, o insumo-producto. Presupone que todo el cálculo se efectúe en dinero, a fin de

comparar medios o fines en los términos cuantitativos necesarios para el cálculo. La acción calculada se considera racional y es la perspectiva dominante en el sistema actual. La eficiencia y la competitividad como los criterios máximos del sistema, surgen de esta perspectiva de la acción racional.

Todo se transforma en un gran engranaje de funcionamiento. Todo es insumo para un producto, y el producto tiene que crecer con tasas máximas. La educación, la salud, la cultura, la ética y la propia religión se transforman en ámbitos y medios de creación de capital y de funcionamiento del sistema de cálculo y acumulación. Aparece entonces el nihilismo en una sociedad que termina siendo un movimiento sin finalidad, que se perpetúa y pone al servicio de este movimiento todos los esfuerzos y valores humanos, socavándolos.

Un sistema así puede percibir un sujeto humano solamente como entorno, dice Luhmann. Pero el sujeto es más que un entorno si consideramos las consecuencias del movimiento del sistema que, al constituirse a partir de la persecución de intereses materiales calculados, deja de lado los efectos de la acción sobre los conjuntos vitales (sociales y naturales) en los cuales la acción acontece. Esto es típico del orden del mercado.

Estas distorsiones de los conjuntos reales las experimentamos como crisis. No son crisis del sistema. Son crisis de los conjuntos sobre los cuales actúa el sistema, y que éste no toma en cuenta. Estas crisis hoy son obvias: la exclusión de cada vez mayor parte de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente.

Estas crisis se transforman en verdaderos jinetes apocalípticos. A la postre, el propio sistema está amenazado por ellas, como subproducto inevitable de su persistencia irrestricta en reproducir el orden a partir del cálculo de los intereses materiales. Es decir, el orden desarrolla tendencias a su propia destrucción y se hace autodestructivo.

Lo que vale para el sistema, también vale para todos sus subsistemas. Todos se subvierten a sí mismos en cuanto se constituyen como orden a partir de la imposición irrestricta del cálculo de los intereses materiales.

Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, no obstante el cálculo se revela como irracional si se consideran los efectos no-intencionales que inevitablemente produce como subproducto. Esta irracionalidad es inevitable si se insiste en la constitución del orden del sistema por el cálculo de los intereses materiales.

En este punto se produce un quiebre en la propia persecución calculada de los intereses materiales, los cuales se socavan a sí mismos en tanto se persiguen sin límites. Este quiebre hace necesaria una reacción. No se trata de una reacción desde fuera del campo de estos intereses, sino desde dentro. El ser humano, como ser natural, necesita orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesita la satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Se necesita una racionalidad que responda a la irracionalidad de lo racionalizado, que revela este quiebre.

Existen en la actualidad muchas resistencias a la irracionalidad de lo racionalizado. Sin embargo pocas veces se hace notar que esa irracionalidad trata de efectos no-intencionales de la propia acción racionalizada por el cálculo medio-fin. Por eso la resistencia muchas veces no tiene cómo orientarse.

Por consiguiente, hay que cuestionar el cálculo del interés como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales: no sólo a nivel del sistema global, sino también a nivel de todos sus subsistemas. El argumento, sin embargo, proviene del propio campo de los intereses materiales, los cuales necesitan ser sostenibles y no pueden serlo sin poner el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario.

Se trata de una ética de los intereses materiales, necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea posible. Surge del campo de lo útil, no obstante enfrenta la utilidad calculada cuya lógica autodestructiva destruye todo lo útil. En este sentido, no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es condición de la posibilidad de la vida humana frente a amenazas debidas a la autodestructividad de los intereses calculados.

Cuando hablamos hoy de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano en tanto sujeto de esta racionalidad que enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva, la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. Si la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando las lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera, frente a estas consecuencias autodestructivas, la consideración del conjunto y la defensa de la vida misma.

En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, y sin embargo actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés que cada uno tiene de que el conjunto sea respetado para poder enfrentar las tendencias autodestructivas que se derivan del cálculo totalizado de los intereses parciales. Este sujeto tiene un lugar real, al saber que el respeto del conjunto es condición de su propia vida. No se “sacrifica” por otros, sino descubre que únicamente en el conjunto, con los otros, puede vivir. Por eso, no sacrifica a los otros. Es precisamente el individuo calculador el que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros.

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red que incluye a la propia naturaleza externa al ser humano: que el otro viva, es condición de la propia vida.

Por eso, tampoco el ser humano es sujeto de por sí. El ser humano está llamado a hacerse sujeto. Hay un proceso en el cual se le revela que no puede vivir sin hacerse sujeto. No habrá sobrevivencia, porque el proceso que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, el cual cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Si quiere vivir tiene que oponerse a la inercia del sistema y, al oponerse, se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, ser sujeto no es un a priori del proceso, sino un resultado. El ser humano como sujeto no es una sustancia ni un sujeto trascendental

a priori. Se revela como necesidad en tanto se hace evidente que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces que ser sujeto es una necesidad y una potencialidad humana, y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero como ausencia. Como tal, solicita. Hacerse sujeto es responder positivamente a esa ausencia que a la vez es una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia.

Esta respuesta es el bien común. Es una propuesta o alternativa que surge a partir del sujeto. Interpela al sistema, para transformarlo. No contiene ni un valor a priori. Abstractamente o a priori, jamás se podría decir lo que exige el bien común. Lo que se puede afirmar es que el bien común y lo que exige, se revela a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia. El bien común formula positivamente lo que es implícito en la solicitud del sujeto ausente. No tiene ninguna verdad absoluta previa, sino surge a partir de una interpretación de la realidad a la luz de la solicitud del sujeto ausente.

Esta concepción es diferente a la concepción estática y apriorista del bien común en el tomismo medieval, el cual lo entiende como exigencia de una ley natural anterior al orden positivo y que lo juzga, y cree saber lo que exige el bien común independientemente del orden positivo y su desenvolvimiento.

En nombre del bien común se exige la transformación del sistema y, por tanto, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas se pueden volcar de nuevo en contra del sujeto humano, en cuanto el sistema se desarrolla otra vez en su inercia. La exigencia del bien común, entonces, tiene que cambiar. La presencia del propio ser humano como sujeto nunca es positiva.

Por eso, el ser humano como sujeto no tiene valores explícitos: es criterio sobre todos los valores. Su afirmación como parte de conjuntos de la humanidad y de la naturaleza, frente a la acción particularista y calculada en función de intereses materiales calculados, parte de un juicio de base: una vida feliz no es posible sin que el otro — incluida la naturaleza — la tenga también. La felicidad no es posible si hay que destruir al otro

para que uno viva. Eso desata procesos autodestructivos que hacen imposible cualquier tipo de felicidad.

No se trata de un cálculo a largo plazo, sino de exigir la transformación del sistema de modo tal que todas y todos quepamos, incluyendo la propia naturaleza externa al ser humano. Esta exigencia trasciende todo cálculo de intereses materiales, pero cumplirla es la base de la propia vida humana. En este sentido es útil y necesaria, aunque esté en conflicto con el cálculo de la utilidad. Es a la vez la condición de un respeto realista de los Derechos Humanos, los cuales deben ser respetados como derechos del ser humano en cuanto sujeto. Es a la vez una exigencia ética. No obstante se trata de una ética que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy, sin afirmarla.

### Algunas reacciones

- Ese individuo propietario se lanza a la conquista del mundo porque antes ha realizado una empresa mayor que es la de la autonomía. Y en ese sentido, parte central de la racionalidad moderna es el autodomínio.
- Si ese ser o hacerse sujeto es una potencialidad a priori, percibida a posteriori, ¿no es meter por la puerta trasera un sujeto trascendental?
- Si la respuesta al sistema de cálculo de los intereses materiales se da desde dentro de los intereses materiales criticando el cálculo, ¿en qué queda el amor al prójimo?
- Si Hume es fuente en el análisis de los efectos no-intencionales, su idea de la religión como ámbito de la psicología de los deseos y temores humanos manipulables deja ver una coherencia fuerte y temprana dentro del sistema en relación con lo religioso.
- ¿Es posible una epistemología no dualista manteniendo el concepto de sujeto? Afirmar un sujeto supone un objeto, y alguien que determina quién es sujeto y quién objeto. Y si para disolver el dualismo se afirma que todos podemos ser sujetos, incluida la naturaleza, eso significaría la destrucción de la categoría de sujeto como tal.

- ¿Es posible realmente disolver la relación sujeto-objeto? Habría que ver si de lo que se trata es de disolverla o subsumirla y en qué enfoque. Porque en el ámbito de la acción aparecería entonces un gran problema.
- En el texto hay siempre el esfuerzo de no caer en sustancialismos, de ver la perspectiva del sujeto como irrupción de una necesidad y demanda de vida.  
En coherencia con eso, ¿es posible hablar de “hacerse sujeto”?

**Franz Hinkelammert.** Si existe esa irracionalidad de lo racionalizado, hay que introducir una racionalidad complementaria a la racionalidad de cálculo. ¿Quién es este sujeto del cálculo? El individuo. ¿Quién es el sujeto de esta otra racionalidad que responde a esta irracionalidad de lo racionalizado? El sujeto. El individuo es lo positivamente dado, y el sujeto una solicitud frente a una irracionalidad en curso. Sin embargo ahí ocurre algo curioso. Este sujeto que trasciende el sistema, pero que no es un a priori deductivo sino un surgimiento a posteriori como resultado de la necesidad de actuar sobre la irracionalidad de lo racionalizado, se descubre que es realmente el a priori de todo el proceso. Su condición. No es a posteriori. No obstante, se revela como tal a posteriori. Como el existenciario en Heidegger, que es también un a priori que resulta. Es en el proceso que descubro que eso era el a priori del proceso, no lo podía saber antes. No había ninguna manera de deducirlo, pero ahora, una vez descubierto, hay que respetarlo.

## 2. Sujeto, subjetivación e intersubjetividad. Enrique Dussel

En la globalización no se da una desaparición (Touraine), sino que se impone una reducción (Hinkelammert) del sujeto, que lo aplasta. El sistema define su sujeto: un propietario y comprador, participante de un mercado, que actúa por preferencias. Un sujeto abstracto, en un mercado abstracto, que calcula y cuantifica todo (incluso su vida).

Frente a esta reducción hay que reinterpretar al sujeto recualificándolo a todo nivel. Hay que reconstruir todo aquello que ha sido negado,

reducido o aplastado, y que se manifiesta como ausente. Para tal efecto se desarrolla un esquema expositivo, reiterando que es un orden de exposición que parte de una cierta estructura del sujeto, muestra su negación y a partir de allí plantea los momentos y condiciones de los procesos de subjetivación que son el modo de enfrentar las distintas reducciones y negaciones. La recualificación del sujeto es ante todo un proceso ético de subjetivación.

- 1) El sujeto primordialmente es corporalidad viviente. Esto ya es una primera recualificación. Sin embargo esta recualificación no es unívoca, porque la corporalidad viviente (inclusive pensando en las mayorías) puede ser subsumida en el cálculo, como sucede en el utilitarismo, la gran ética vigente hoy, especialmente en EE. UU.

La ética utilitarista parte de la corporalidad e indica que el criterio ético es placer-dolor, felicidad-infelicidad. Su máxima es: la mayor felicidad para el mayor número. Para esto tiene que haber un sistema adecuado de producción y distribución de bienes. Y calcularse la distribución. El placer y el dolor se subsumen en preferencias de mercado y el cálculo de la distribución. Un cálculo cuyo ideal es proporcionar la felicidad. El cálculo se da dentro de un mercado capitalista que es considerado cuasi-naturaleza.

Este intento de recuperar la corporalidad y sensibilidad humanas y con pretensión de bien universal, cae en la lógica del cálculo propia del sistema. Marx capta el problema cuando en *El Capital* dice: “igualdad, fraternidad, libertad y Bentham”.

Marx habla de un sujeto corporal, viviente, y necesitado, que necesita comer, beber, vestirse, etc., y que tiene necesidad de reproducir su vida. Esto constituye una ética. Una ética que no afirma verdades a priori en el sentido que no se puede saber de antemano de qué manera el sujeto va a ser negado, y por tanto cuál será su grito. Pero que afirma a priori la vida como criterio ético de verdad.

- 2) El sujeto no es solamente corporalidad viviente, sino también libertad y autonomía. El liberal se levanta contra el Estado y presuponiendo su corporalidad viviente, afirma su libertad y autonomía frente a ese Estado. El sujeto es aplastado también porque no puede ser libre partícipe simétrico de las decisiones. Es el problema de la democracia. Hay que repolitizar el sujeto, pues el único poder que puede regular el capital financiero transnacional es el Estado. Esto plantea el problema del sujeto ciudadano, participante simétrico libre y autónomo de una comunidad política, que se opone al sujeto reducido sólo a comprador. Sin embargo, el enfoque liberal es también reductivo puesto que presupone la corporalidad y no problematiza las desigualdades materiales existentes. La política formalista entrega todo al procedimiento y pierde de vista criterios materiales válidos independientemente del proceso discursivo. Esta visión formal es igualmente reductiva.
- 3) Para reproducir la vida, el sujeto, en comunidad, teniendo maneras formales de consenso y sistemas de reproducción de la vida, se enfrenta a un sinnúmero de sistemas concretos (el familiar, educativo, político, económico, cultural, etc.). En la realidad, el sujeto debe cumplir con la disciplina de la funcionalidad en un número grande de sistemas. La disciplina de la corporalidad es opresiva, señala Foucault. No obstante, sin ella no es posible el proceso de trabajo básico para la reproducción. Freud dice: “la cultura es el deseo postergado”. Pero a la vez, si no hay cultura no hay deseo. Entonces, el sujeto es siempre inevitable y necesariamente un sujeto cumplidor de roles-funciones. Hay una racionalidad instrumental sin la cual no funciona el sistema, y si el sistema no funciona tampoco hay reproducción de la vida. Sin embargo, cuando ella se absolutiza niega una realidad más amplia y compleja, niega que cada miembro funcional es un sujeto de dimensiones cualitativas cuasi-

infinitas al que la función nunca responde del todo.

Entonces, hay un sistema funcional, hay un sujeto que tiene que aprender a utilizar y limitar la racionalidad instrumental medio-fin, y hay una realidad compleja que trasciende la racionalidad instrumental y la dimensión sistémica.

En el primer nivel material hay una razón práctico-material (o reproductiva) que capta la realidad como mediación para la reproducción de la vida; en el segundo nivel se precisa de un consenso sobre los modos de reproducción de la vida; en este tercer nivel de los sistemas concretos, rige la razón instrumental. Esta última es constantemente sometida a la vigilancia de las dos anteriores, la racionalidad práctico-material y la discursiva.

- 4) Segunda parte. Que es el primer momento de la realidad pero segundo en el orden de exposición. Las cosas se dan ya siempre dentro de sistemas concretos efectivos. El sujeto está siempre situado dentro de un sistema.

En el sistema actual, el sujeto, no subsumido por el capital, es pobre, entendido como alguien que no puede reproducir su vida. Para Marx, el ser humano, trabajo vivo, fuente de todo valor, corporalidad humana, persona, sujeto, es negativamente, un pauper. Marx describe el sistema en que el sujeto humano como trabajo vivo, fuente creadora de valor, es en lo concreto una mediación alienada del sistema, bajo la razón instrumental.

En Marx hay además un sujeto militante, revolucionario, que se va a colocar junto al alienado en el proceso de producción. Y aquí aparece el tema de la toma de conciencia.

Por tanto, el sujeto puede ser:

- a) el negado en el sistema por una lógica funcional,
- b) el que grita en el martirologio de la fábrica, y también
- c) el crítico al sistema.

El trabajo explotado es la negación del sujeto ya que siendo un trabajo vivo es ahora un trabajo alienado, y siendo una persona libre, ahora es una mediación del capital. Esta negación es el punto de partida de la interpelación (el grito) y la crítica.

Aquí aparece también el tema ético de Levinás. El sostiene que el ápice de la ética es el momento en que alguien, ante el sujeto aplastado, descubre su responsabilidad. En la parábola del samaritano, el levita y el sacerdote pasan junto al sujeto aplastado y siguen de largo. El samaritano, en cambio, lo ve fuera del camino (significa ausente) pero se siente responsable por él. Levinás se pregunta: ¿y por qué yo me siento responsable por el otro? Porque ése que está ahí delante, ya me constituye como subjetividad. Es como una piel debajo de mi piel. Cuando lo encuentro tirado fuera del camino ya soy responsable. Desde que lo vi soy responsable por el otro a priori, y mi respuesta a esa mi responsabilidad es a posteriori, es un concreto, según los valores o circunstancias que se presenten. Hay un a priori constitutivo y hay un a posteriori histórico que lo llena de sentido siempre diferente, y en ese siempre diferente nada está escrito antes.

La razón crítica descubre y analiza los efectos negativos que el proceso funcional produce ciegamente. Ante un efecto negativo no intencional, la regulación del sistema no tiene manera de actuar y ahí surge una teoría crítica, un pensamiento de liberación, etc. Y un sujeto antes negado, ausente de su afirmación.

El otro son muchos rostros, tantos como sistemas constituidos de calculabilidad práctica. En relación al sistema económico es el rostro del pobre, en el patriarcal hay el rostro de género, en el educativo hay el rostro respectivo, y así sucesivamente. Y entonces, las diferencias de rostros del otro son asimismo las maneras de mi propia pluridimensionalidad, de mi propia subjetividad comunitaria.

- 5) Ese sujeto ha emprendido su proceso de subjetivación. El yo, negado, surge como un sujeto que se afirma en su corporalidad, que no puede reproducir su vida y que ha sido excluido del consenso, construye una comunidad o se vincula a ella. Son los movimientos sociales. El proceso de subjetivación consiste en que un sujeto aplastado y ausente, y que no sabe que es sujeto, devenga sujeto. Eso es concientización (no conciencia), de ser un humillado que, en comunidad, intenta salir de la situación. Aparece ahora el tema del consenso crítico de los aplastados devenidos sujetos y que irrumpen en la historia como un movimiento que ahora tiene rostro y reclama derechos.
- 6) Ultimo momento. El sujeto deviene actor ejecutivo de una acción transformativa. Es el momento en que ese movimiento, usando la razón estratégica, o política, repolitiza al sujeto, lo hace miembro de una realidad política, entra a constituir un movimiento que irrumpe en la historia como una fuerza que ahora hay que acallar. Es el momento también en que el sistema se lanza contra el sujeto, lo reprime e intenta eliminarlo. Se da una lucha política por el reconocimiento. Y aquí el comprador del mercado deviene ciudadano dentro de una comunidad política, un movimiento feminista, un movimiento ecologista, o de la clase obrera y su sindicato. Y entonces es un sujeto subjetivado. Son seis momentos. Hay que tomarlos en cuenta a todos y en su complejidad diacrónica.

## Algunas reacciones

- No solamente respondemos a una reducción. Pensamos también en las posibilidades, en lo que podríamos ser y no se nos deja.
- ¿Al reducir los modos de actualización del sujeto y los procesos de subjetivación a las opresiones de los distintos sistemas, no queda el sistema como estatuto del sujeto?
- Se afirma la necesidad de la racionalidad instrumental, aunque su insuficiencia. Y se

afirma la necesidad de limitarla. Pero, ¿cómo hacerlo si no hay conocimiento de muchos de los límites? Entonces, la racionalidad reproductiva tiene que tomar decisiones en medio de análisis que no son unívocos. ¿Con qué criterios lo hace y cómo una ética de la reproductividad integra la racionalidad instrumental?

- El sujeto es un sujeto de deseos y temores. Hay que dedicar más espacio al mundo imaginario simbólico, puente o agente de deseos o temores.
- Según Forbes, en las primeras quince capitales más grandes de mundo se encuentra gente que nada tiene que ver con sectores de producción y reproducción de la vida. Esta crítica toca realmente a esa realidad, o más bien se enfrenta a concepciones que se vuelven poco a poco obsoletas respecto a quiénes controlan la economía mundial.

— **Enrique Dussel.** El tema del sujeto, es el del sujeto ético. Un sujeto de acciones, aplastado, que toma conciencia y surge. La ética es el tema más profundo del tema del sujeto. Una ética no opcional sino obligatoria, como dice Hinkelammert. No puede haber una ética obligatoria en el sentido de que únicamente sea posible su cumplimiento. Es obligatoria, y por ello mismo puede no cumplirse. No obstante, el no cumplimiento no le quita obligatoriedad en el sentido de que es necesaria para la reproducción de la vida. Puede que nos suicidemos. Y eso es posible, aunque no es lo conveniente ni estamos obligados a eso.

No es posible un acto completamente bueno. Siempre en todo acto, sea cual fuere, hay efectos que escapan a la intencionalidad del actor. Y por esto el tema interesante es el del mal que se produce queriendo o creyendo hacer el bien. Eso es lo central a descubrir y criticar. El mal producido por un sistema no es obra de un malo o un grupo de malos.

La reducción del sujeto es a la vez una reducción de la naturaleza. La naturaleza como explotable. La explotabilidad como un insumo dentro de la producción. De tal manera que si ahora se produce Seattle, es porque el capitalismo no

quiere tener una relación con la naturaleza que no sea de explotabilidad y de insumo. No respeta su dignidad. La naturaleza no tiene derechos pero tiene dignidad. Es la dignidad de la vida a la que nosotros mismos estamos ligados. Derechos tiene el sujeto, y parte de sus derechos es el respeto a la dignidad de la naturaleza como fundamento de la propia vida humana. Denigrar al sujeto es, entonces, también una denigración de la naturaleza. No hay necesidad de volver a las concepciones místicas orientales, aunque no viene mal a nivel de la religiosidad. Pero sobre todo, hay un nivel de la dignidad de aquello que si lo destruyo, también me destruye.

En la sociedad occidental no está en el centro el sujeto sino el sistema. Cuando el sujeto humano está en el centro, se cuestionan todos los sistemas y entonces poco a poco van apareciendo todos los derechos, producto de la lucha por el reconocimiento de todos los sujetos negados. Van apareciendo a posteriori, porque no existe una lista a priori de derechos humanos. Lo que hay son derechos positivos y luchas por nuevos derechos históricos, y esto nos lleva a una teoría no relativista y universalista de los derechos humanos, sin nada de derecho natural.

### **3. Globalización, política y ciudadanía. *Wim Dierckxsens***

Los hechos recientes de Seattle, así como el fracaso de la reunión de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en París, muestran que hay un sujeto que se está levantando, y un Estado-nación que de nuevo está perfilándose para decir no a la globalización.

En París en 1998, en la reunión anterior de la OMC, 28 estados naciones pusieron alto a la profundización neoliberal y echaron atrás el AMI, un acuerdo propuesto por las burocracias privadas transnacionales para liberar el flujo de inversiones y capitales de toda intervención de los estados. Se entendía esa propuesta como una Carta Magna en la que las transnacionales estarían jurídicamente por encima de los estados nacionales.

Detrás de este rechazo hubo cientos de organizaciones no gubernamentales (ONGs) haciendo lobby internacional en contra del AMI. Tanto en París como en Seattle, las calles de Internet estuvieron muy ocupadas por denuncias de

las ONGs contra el AMI, primero, y ahora contra la OMC y su agenda neoliberal.

Por su contenido, la reunión de Seattle no era tan significativa. Trataba de definir una agenda de la OMC para los próximos tres años. Se creía fácil definir dos puntos centrales: los subsidios agrícolas y los derechos laborales. En el primer punto, Europa se sentía confrontada. En el segundo, los países del Tercer Mundo. No hubo alianza posible que permitiera avance alguno en la reunión. Y la protesta en las calles de Seattle terminó de ayudar al fracaso de la reunión.

Esto es un punto de inflexión, porque significa un no a profundizar el neoliberalismo. Y tiene que ver con el sujeto, pues expresa la conciencia de que las naciones, los pueblos, las etnias y los grupos sociales, sólo pueden atender sus problemas atendiendo los problemas de todos. Este es, por decirlo así, el sujeto político que emerge en Seattle y París.

¿Qué perspectivas podemos pensar a partir de aquí?

La globalización neoliberal es un modelo que no aspira al crecimiento, sino al aumento de las ganancias vía la redistribución concentradora de la riqueza. Suprime los aranceles en el Sur, para dar libre entrada a los productos de las transnacionales que copan el mercado existente, sin incrementar la producción mundial. En vez de invertir en cosas nuevas que acrecienten las riquezas, promueve nuevas adquisiciones para controlar el mercado. Estos dos hechos hacen que el pastel no crezca, pero sí que las transnacionales lo acaparen de forma creciente. La exclusión, por consiguiente, está inscrita en el propio modelo. Eso significa que los triunfadores tienden a ser altamente cotizados en la bolsa, aunque su ingreso creciente no sea producto de aumentos de la riqueza sino de una redistribución concentradora. El modelo tendencialmente se agota, y la exclusión ya no es un problema sólo de los pobres y los países del Sur, sino también de las propias transnacionales. Si se profundiza el modelo neoliberal no habrá lugar para todas ellas.

Ahí surge la pregunta: ¿quién tiene más derecho a sobrevivir en este mundo? Es una pregunta no solamente de los pueblos, sino también

de las propias transnacionales.

Cuando se agota el espacio de implantar el proyecto neoliberal por la vía económica, se pasa entonces a la vía política. Si no se logra subyugar el Estado-nación y la soberanía nacional por la vía económica, hay que hacerlo por la vía política y eventualmente militar. Esto significa la posibilidad de un cuadro más agresivo del neoliberalismo para imponer sus leyes por una vía más antidemocrática de lo hecho hasta ahora, que va de la exclusión a la eliminación, y del neoliberalismo hacia el neofascismo. Este es un escenario posible.

El otro camino, siguiendo a Seattle, es recuperar una mayor participación de un sujeto por decirlo así mundializante, una ciudadanía mundial que se perfila y exige una nueva regulación económica mundial, ya no tanto por medio de los estados-nación sino regulando directamente el comportamiento de las empresas transnacionales. Ante esto, la pregunta es por las condiciones objetivas para que el sujeto político, una ciudadanía mundo, pueda llevar a cabo esta regulación. Seattle es esperanzadora en el sentido de que decir no queremos esta agenda, no queremos negociar estos puntos, significa que puede ponerse un alto al neoliberalismo, recuperar la voz del Estado-nación y preparar una ciudadanía mundo que enfrente al neoliberalismo.

No podemos, sin embargo, descartar una profundización neoliberal más agresiva, capaz de preparar escenarios de guerra e intervención armada a fin de someter los estados al proyecto globalizante de las transnacionales.

### **Algunas reacciones**

- El Estado es una instancia muy necesaria. Es el horizonte primero de la soberanía. Es interesante pensar una soberanía de la ciudadanía mundo, no obstante eso está muy en sus inicios. Lo inmediato sería justamente lo intermedio. Las grandes masas concretas, así como todo ciudadano del mundo, son parte de un municipio, un estado, un país, y deben fortalecer políticamente todas sus instancias políticas, porque lo que puede y va a regular a estas transnacionales tan poderosas van a ser los estados y no los ciudadanos. Se ha mostrado muy bien cómo en Seattle los ciudadanos

del mundo han hecho una especie de llamado de atención, pero finalmente quien va a regular esto son los estados. Entonces, es importante discutir más sobre el Estado y la manera de repolitizar la participación del sujeto en la soberanía concreta. Una ciudadanía mundial puede pensarse en relación con ciudadanías concretas estatales. Y el sujeto, ¿dónde va a tener su campo concreto de acción: en Internet como ciudadano mundial o como ciudadano en su Estado?

- Justamente se ve que el Estado estadounidense tiene frente a todos los estados de la Tierra, incluidos los europeos, un estatus único. Es el Home State de toda esa burocracia internacional privada. El último recurso que tiene el poder transnacional es el Pentágono, pero como el ejército de un país que es EE. UU. Los estados europeos no tienen ese privilegio. Habría también que distinguir la situación de los estados del Primer Mundo, y la de los del Tercer Mundo.
- Para la construcción de una política popular habría que considerar que el imaginario popular no se ha desprendido de la idea del Estado-nación. Los elementos de una conciencia mundial surgen en medio de estructuras profundamente arraigadas de nación, y sobre todo márgenes de acción concreta que antes que mundiales son locales, regionales y nacionales.
- Parece pertinente destacar la ciudadanía mundo más allá de la mundialización, que tiene que ver con esa razón reproductiva, referente categorial desde el cual pensar una ciudadanía mundial que no sea la mera contrapartida del proceso de mundialización.
- Se ve el modelo como agotado. Sin embargo da la impresión de que esta idea de agotamiento del modelo es muchas veces más un deseo que una realidad. ¿Realmente toca fondo?

**Wim Dierckxsens.** Es interesante ver que ante la exclusión se imponen luchas de distinto nivel: local, regional, nacional, mundial. A distintos niveles el

modelo genera crisis y motiva alianzas diversas que aportan de modo distinto a la reconstrucción del tejido social en la lucha contra las transnacionales. La ciudadanía mundo es conciencia mundial en torno a las transnacionales. Las únicas beneficiadas del modelo neoliberal son ellas, no el Tercer Mundo ni los trabajadores del Norte. La ciudadanía mundo es conciencia de que sólo puede salirse de esta situación con un proyecto alternativo que no se puede plantear ya a partir de los estados-nación. Los estados-nación no pueden controlar a las transnacionales. Ellas supeditan cada día más a los estados-nación. Hay que crear no un Estado mundo sino una organización mundial con una reingeniería completa. El Fondo Monetario Internacional no fue siempre neoliberal, se hizo neoliberal a partir de los años ochenta. Era keynesiano. Así como una institución puede ser keynesiana y luego neoliberal, así mismo puede pasar a ser una institución orientada al bien común, y eso ya no puede hacerse desde los estados nacionales.

Después de la crisis de los años treinta, es claro que no hay lugar para ninguna nación fuera de la suerte del resto de naciones. Para las transnacionales todo nacionalismo es negativo. Entonces, EE. UU. no es un Home State de las transnacionales. Estas tratarán de fomentar no un fascismo nacionalista, sino un fascismo antinacionalista, pues reprimir todo nacionalismo o regionalismo es su bandera actual.

#### **4. El sujeto viviente, “racializado” y “generizado”. *Elsa Tamez***

La intención es racializar y generar al sujeto viviente. No hay un sujeto originario, sin condicionamientos, “sobretemporal”, en el que sus predicados aparezcan como segundo momento o ropaje externo. Cada sujeto, nudo de la red, representa y refleja lo múltiple. Las líneas de la clase, el género, la etnia y la cultura constituyen al sujeto.

Hay también un sujeto con una subjetividad múltiple. Las personas desarrollan una subjetividad compleja que expresa de forma cambiante y dinámica su vivencia racial, de género y de clase, por su relacionamiento con su entorno. Hablamos de una subjetividad múltiple, pero también de la pluralidad de sujetos.

Esta trilogía (transversalidad, subjetividad múltiple, y pluralidad de sujetos) está presente en cada sujeto. En cada sujeto se cruzan una raza, una clase, un género, una cultura. Se manifiesta una subjetividad múltiple, no solamente en cuanto experimenta vivencias cruzadas por la condición de género, raza, clase, etc., sino en cuanto su discurso y vida expresan una vida compleja y dinámica que es única. Todo esto lo sabemos todos.

Hinkelammert habla del sujeto aplastado como resultado de la irracionalidad de lo racionalizado. Dussel lo llama reducido. Parece que no hay más salida que hacer un llamado al sujeto viviente pero sin predicados, para que se oponga a esta lógica autodestructiva del sujeto. No se visualiza la importancia de la pluralidad de dimensiones del sujeto, y la pluralidad de sujetos parece que queda de nuevo relegada como en los tiempos del sujeto histórico. Y por eso tenemos discursos feministas por un lado, teología negra o india por otro, como reflexiones paralelas y no de manera orgánica e integral.

¿Hay alguna forma de ver al sujeto viviente racializadamente o generizadamente? ¿Es importante la percepción plural del sujeto en las situaciones límite? Para responder a esto habría que analizar la figura de la red de redes, y ver si la red de redes es también generizada y racializada.

La red de redes de que habla Augusto Serrano es producida por los sujetos, y a la vez esta red es constructora de subjetividades diversas en los sujetos. La dominación es aquí nombrada como potencial de despliegue en todos los seres humanos, que es posibilitado u obstaculizado en las propias relaciones recíprocas articuladas en la red. Si analizamos la relación de género a varios niveles (macrosistema como la ideología y los valores patriarcales, exosistema como su legitimación institucional, y microsistema como el modo cotidiano y familiar en que todo ello se concretiza y reproduce), y tomamos, por ejemplo, el problema de la violencia doméstica, vemos cómo todas las instancias del esquema de niveles cierran el paso a la mujer que quiere liberarse y la inducen a continuar soportando la violencia. Una red muy densa de opresión que se manifiesta en lo cotidiano e interpersonal del nivel micro, como al nivel institucional y macrosistémico. Se trata de mujeres

atrapadas en su propia red de relaciones. Sujetos generizados negados no sólo por sus maridos, sino por toda la red de redes que es patriarcal.

Este esquema permite analizar las relaciones de clase, de raza y de género. La red de redes es un orden extenso en el que convergen lo económico, lo genérico y lo racial. El sistema económico actual no es un sistema paralelo a las relaciones de género.

Es un sistema racializado y generizado.

Igualmente el sistema político.

Luisa Shottroff encuentra que en autores clásicos de la cultura occidental, como Cicerón, todo el orden social y político es discernido en analogía con el dominio del padre en el hogar. Hay una relación explícita: el poder en la casa y la sociedad entera. Se ve claro que la cuestión del patriarcado no tiene que ver únicamente con el gobierno de los padres en las casas, sino con la dominación de una élite que utiliza la figura del padre y construye una imagen de dominación social bajo el patrón patriarcal.

Así como es importante considerar el individuo calculador de sus intereses materiales como punto de partida de la reflexión, la figura privilegiada del orden económico es el padre, a quien todos deben obedecer y de quien todos dependen. El mercado se erige en padre, la red de redes tiene tejido patriarcal. Esta patriarcalidad de la red de redes no solamente afecta a las mujeres, pues en el patriarcado la desigualdad en el mando es algo natural, y la igualdad absurda. En el paradigma superioridad-inferioridad entran también el sexismo, el racismo y las culturas.

Los neoliberales están contra de toda ley que intervenga las actividades de los individuos regulándolas. De acuerdo con esto, toda ley promulgada para equilibrar la distribución de los ingresos o dar oportunidades para las mujeres, sería condenada. Pero al mismo tiempo están a favor de otro tipo de ley superior que se forma espontáneamente a través de los hábitos, las tradiciones, las costumbres, etc. No toman en cuenta que esta ley superior está impregnada por la cultura patriarcal y sexista, según la cual hay unos superiores y otros inferiores. Se refuerza así la cultura patriarcal vía la ley económica que se impone para ser seguida ciegamente. Ambas concepciones de ley impiden una salida a las mujeres.

Cuando hablamos de globalización asimétrica no sólo hacemos alusión a la polarización entre países ricos y pobres, o entre ricos y pobres dentro de un mismo país, sino también a la ideología jerárquica patriarcal y racista que comporta. Obedecer el orden espontáneo del mercado es seguir la ideología patriarcal y discriminatoria. Esto explica por qué la pobreza tiene rostro de mujer y piel oscura.

Estamos frente a la negación del sujeto. Pero también frente a una propuesta de modelo de sujeto y de cuerpo homogeneizado ofrecida por el mercado total. En su proceso de aniquilación, la lógica globalizada de consumo y acumulación desfigura y transfigura los rostros del sujeto plural y la diversidad de las culturas. Impone un modelo de cultura para todos los seres humanos y vende un modelo de cuerpo creado al servicio del mercado. Se dice que en España hay trescientos mil casos registrados de anorexia entre las jóvenes, lo que sucede en muchos otros países también. Esas jóvenes van camino a la muerte, sin embargo, no pueden salir del círculo ya que todos los medios de comunicación y su círculo social alaban lo delgado y la belleza de su cuerpo. Los ejemplos de aniquilación de identidades son múltiples.

Esta transfiguración del sujeto plural en un sujeto virtual para ser imitado, es un argumento más para tomar en serio la diversidad de los sujetos. Porque si hablamos del grito del sujeto viviente sin racializarlo ni generizarlo, podríamos caer en otra homogeneización. De manera que la defensa de la heterogeneidad del sujeto es una contestación directa no solamente al desfiguramiento del sujeto plural, sino a la lógica misma del mercado.

Por eso, el grito del sujeto tiene que ser igualmente un grito plural, puesto que el grito sale del alma misma y ésta también es racializada y generizada como todo cuerpo humano. Y por eso una de las preocupaciones fundamentales es la articulación de los gritos entre sí para poder defender mejor la vida y la casa de todos, y también para que salga a la luz el carácter racista y sexista de la lógica oculta del mercado neoliberal globalizado.

Pensar en un nuevo orden económico implica repensar la alteridad desde nuevos ángulos, pues un nuevo orden sin nuevas relaciones humanas

de respeto mutuo a las diferencias de los sujetos que gritan, llevaría en su seno las raíces del mal de la dominación de unos sobre otros. Si la pobreza tiene cara de mujer y piel oscura, las propuestas de alternativas también deben tomar en consideración el género y la raza.

## 5. El sujeto en la filosofía moderna europea. *Juan José Tamayo*

El sujeto está en el corazón del pensamiento moderno europeo. Es su tema y horizonte. Se da un proceso de construcción, reconstrucción y deconstrucción del sujeto. El objetivo de todo el movimiento de la Ilustración era la emancipación de las opresiones que impedían ser humano, ser sujeto. Emancipación de toda autoridad que no fuera la razón, de la tradición, de los poderes trascendentes y de todo dogmatismo filosófico o religioso.

Otra gran aportación del pensamiento moderno europeo del sujeto, es que el ser humano toma conciencia de ser sujeto con identidad propia y plena autonomía. Y se concibe como ser libre, autónomo y único responsable en la construcción de la historia y de sí mismo. En un proceso de continua autoconstrucción, autocrítica e insatisfacción. Kant dice: “La Ilustración es la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad”. La minoría es la incapacidad del sujeto de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Luego dirá que en el uso público de la razón, el ser humano se constituye sujeto. Pues en la política y la religión vigentes hay fuertes resistencias a ello.

Todo este programa o proyecto tiene dos consecuencias. La primera, una ética autónoma del ser humano devenido sujeto. La segunda, un giro antropológico en filosofía y teología. A partir de este nuevo escenario que se plantea la modernidad europea, la subjetividad moderna sigue una serie de direcciones distintas, divergentes, complementarias, etc.

- 1) Una afirmación del sujeto que pasa al individualismo y desemboca en la negación del sujeto. Esta dirección se insinúa ya en la distinción entre individuo y sociedad en Descartes. El individuo es pensado fuera de la sociedad, y la sociedad independientemente del individuo. La racionalidad se piensa independientemente

de la política, y el ser humano se define como un yo racional no determinado ni espacial ni temporalmente. Se termina en el individualismo. Este individualismo lleva a la disolución del sujeto. Esta dirección, por tanto, no hay que seguirla, ya que conduce a la disolución del sujeto.

- 2) Surge con la literatura utópica del Renacimiento hasta nuestros días con los filósofos y teólogos de la esperanza, fuertemente encarnada en los movimientos sociales utópicos de la modernidad, aquejados algunos de ellos por la ingenuidad utópica (Hinkelammert). En esta línea el sujeto es definido como animal utópico y ser en esperanza. La esperanza es aquí considerada un principio constitutivo del ser humano. Esta línea ha sufrido con fuerza los más diversos embates del antiutopismo del sistema, como el cientificismo popperiano, los conservadores, y más recientemente el postmodernismo.
- 3) Una línea de afirmación comunitaria del sujeto. El individualismo liberal eliminó la comunidad tradicional, pero pudo crear la comunidad de iguales que propugnaran algunos utopistas modernos. Dos tradiciones aportan a esta línea de subjetividad comunitaria: el cristianismo y el marxismo.
- 4) Define al sujeto como dueño y señor de la naturaleza. Termina siendo este sujeto el mayor depredador de la naturaleza, que usa y abusa de ella, y produce la destrucción de su entorno y con ello, de sí mismo.
- 5) Un sujeto que se construye patriarcalmente. Una subjetividad que tiene al varón como medida y modelo de lo humano y el depositario de la razón y de la lógica. La mujer es producto imperfecto en esta visión. Esto se da tanto en la tradición ilustrada como en la cristiana. La construcción social de género, dice Amelia Valcárcel, se consolida con la Ilustración. Simone de Beauvoir afirma en *El segundo sexo*:

No se nace mujer. Se llega a ser. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la

sociedad la hembra humana. Es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto al que se califica de femenino.

## Algunas reacciones

- Habría que revisar la originalidad de la modernidad justo en el punto de la subjetividad. La modernidad no es tan moderna como cree. Ya en Bruno y Sade hay un ambiente de reflexión profunda sobre la subjetividad. Lo justamente moderno, y ahí sí original, es que el sujeto sabe que es sujeto. Sin embargo no le basta la verdad de ese saber. El sujeto moderno, he ahí su problema, quiere que esa verdad sea su certeza, quiere estar cierto de que ese estar cierto de ser sujeto es sujetarse a un yo. Es el problema de la autonomía.
- ¿De dónde surge esa conciencia de culpabilidad de la que habla Kant? De la razón pura. El sujeto corporeizado no se siente autoculpable porque es un sujeto que discierne la ley. El sujeto kantiano no puede discernir la ley porque al ser un sujeto trascendental, es la ley misma. En Descartes y Kant no hay sujeto, sino idea de sujeto. En el cristianismo y el marxismo sí encontramos un sujeto vivo, corporal.
- En la historia de la filosofía no se ha dado importancia al mito de Osiris (2.500 a. C.), donde el muerto, con nombre y apellido, es decir un sujeto concreto, se presenta ante Osiris y es juzgado en una gran sala, donde toda la humanidad está contemplada. Es justo el tema del sujeto. El muerto es juzgado en sus actos económicos y políticos de gran importancia corporal, como si dio comida al hambriento, de beber al sediento, vestido al desnudo y una barca al peregrino. Más aún, es el mito de la resurrección, que no es judía sino egipcia. Todas las grandes tumbas egipcias en las pirámides, son un gran monumento no a la muerte sino a la vida, pero no a una vida cualquiera sino a la vida eterna. Hay una muy interesante revuelta campesina en Egipto en el segundo proceso dinástico, donde se lucha para que todos tengan la resurrección que era

atribuida al Faraón. Y en cierta manera se les concede. Entonces, en el Libro de los muertos, que es una colección de papiros en el que cada uno anota los actos buenos realizados en vida para el día del juicio, empiezan a aparecer pequeños papiros de las tumbas de los campesinos. Nos habla justamente de un sujeto que no es un alma, sino que es una corporalidad con nombre y apellido, que va a resucitar y dar cuentas ante una comunidad, de sus actos. Aquí está ya la subjetividad, y mucho antes de los hebreos.

## Día segundo

### El sujeto en las ciencias sociales y la filosofía

#### 6. Para una crítica a la crítica al sujeto en los años sesenta-setenta.

*Raúl-Fornet Betancourt*

Subjetividad, es un proceso abierto y centrado en algo llamado biografía. Es un proceso práctico, reflexivo, de conversión —en sentido sartreano— biográfica. Cada ser humano manifiesta que su biografía es, desde su comienzo, interbiográfica. La biografía personal es resultado de muchas biografías. Hay una base interbiográfica. Hacer de esa interbiografía una autobiografía es posibilitar la biografía de los demás. Subjetividad es practicar la convivialidad de la vida, como biografía. En este sentido se entiende aquí sujeto y subjetividad.

En la globalización neoliberal estamos sujetos, pero no somos sujetos porque el engranaje del sistema, desde la propaganda comercial hasta las campañas militares, produce mecanismos de sujeción personal, nacional, etc., que entierran la memoria de que podemos ser sujetos e impiden los procesos de subjetivización. La sujeción impide la subjetivización: es la situación en que estamos. ¿Qué significa preguntarse por el sujeto en una situación de ese tipo? Significa aclarar, primero: ¿quiénes preguntan o preguntamos por el sujeto?, y ¿con qué interés? ¿En vistas a sujetarlo o a liberarlo? Primero hay que precisar quiénes son los sujetos que preguntan por el sujeto. La segunda

pregunta parece la más fundamental: ¿Por qué sujeto preguntamos? ¿Cuál es el sujeto que nos interesa que regrese?

En los años sesenta-setenta aparece la crítica postmoderna o neoestructural del sujeto, en Levi Strauss y Michel Foucault. Levi Strauss hace una crítica al sujeto moderno desde la antropología cultural estructural; Foucault desde una perspectiva arqueológica filosófica y también psicoterapéutica. Esas son disciplinas muy importantes para llegar al núcleo de la crítica al sujeto. No obstante ambos se centran en la crítica al sujeto cartesiano. Esto define el alcance de su crítica. Se centran en un sujeto centrado en el yo trascendental. En el cogito centrado y visto como fuente de unidad, identidad y sentido, que por eso se torna totalitario porque interpreta el conocer como un someter, un asimilar. La crítica se centra en mostrar que ese cogito no es origen de nada sino resultado. Ese es el punto medular.

Ellos muestran de manera muy evidente que lo que la modernidad pone como el origen de todo, es resultado de una formación epistémica. De una forma, histórica, de organización del saber histórico. Foucault dirá que la crítica al sujeto es una ruptura epistemológica. Es la excusa para romper con un paradigma de ciencia, de saber antropológico. Esa ruptura supone una parte constructiva, no todo es destrucción, que consiste en re-aprender a pensar y hacer cosas sin sujeto. Despidámonos del concepto de sujeto. Pensemos sin sujeto.

Hay una crítica fenomenológica anterior y más radical a la crítica postmoderna. Empieza con Heidegger, en textos preparatorios a *Ser y tiempo*, y culmina con las obras del primer Sartre. Sartre demuestra que el dualismo sujeto-objeto puede ser superado en el marco del paradigma de la conciencia. Para él, la conciencia centrada en el yo es conciencia derivada, y el yo es un producto tardío y bastardo de la conciencia. Lo menos evidente de la conciencia es el yo y mucho menos las evidencias de ese yo. La conciencia es un estar con la cosa. Antes de la reflexión hay un nivel pre-reflexivo, de la acción, de la experiencia, donde no hay sujeto-objeto. Sujeto-objeto es el producto de una conciencia cómplice con el yo cartesiano que se

apodera de las experiencias para hacerlas a su manera. Ese es el punto de la crítica de Sartre.

En la modernidad, sostiene Sartre, se impone la conciencia cómplice unida al yo, y no la conciencia pre-reflexiva. De ahí sale un proyecto ontológico que es la modernidad, y político que es el capitalismo. La modernidad y el capitalismo son resultado de la conciencia cómplice.

Hay una línea lógica entre la muerte de Dios, del hombre y el discurso ideológico del fin de la historia. Por eso es muy pertinente rescatar el sujeto para también rescatar la posibilidad de acción en la historia. Hay que apostar por el regreso del sujeto, pero de ese sujeto definido biográficamente, capaz de hacer biografía haciendo de la vida una convivencia, una convivialidad. Eso implica una autocrítica a la visión elitista de la subjetividad heroica aún latente. Ese sujeto biográfico está más bien en las prácticas cotidianas de la producción práctica de la vida. Y habría que ver que esa subjetividad que buscamos, aunque parezca un lenguaje muy tradicional y banal, es una subjetividad de conversión ética, que emerge por la conversión ética, y por eso no habría ningún reparo en llamarla subjetividad buena. Un sujeto bueno. Una subjetividad convertida y practicante de bondad. Muchos discursos teóricos pueden ser válidos, sin embargo, en última instancia de lo que se trata es de practicar la bondad en la historia. Ser sujetos de bondad.

## **7. La crisis del sujeto y las nuevas epistemologías.** *Rui Manuel Graça das Neves*

La teología de la liberación necesita entrar en diálogo con las nuevas epistemologías, no por moda, sino por las problemáticas, incluso más radicales, que se plantean hoy. Toda acción humana está mediada por una epistemología. La revolución epistémica es necesaria para un cambio, una transformación más amplia de la sociedad. Las críticas de evasiónismo contra algunas nuevas epistemologías se obvian en tanto partimos de un sujeto o de alguien que quiere ser sujeto, que es aplastado, oprimido, que tiene hambre, que no tiene espacios o protagonismos de poder, de realización. Esto remite a un concepto más integral. No puede

haber sujetos parciales. El sujeto es integral o no es. No basta ser sujeto económico, necesita ser también sujeto político, cultural, epistémico, sujeto humano.

Sin embargo, cuando hablamos de la realidad siempre hay un sujeto que nombra algo como objeto y se autodefine sujeto. El objeto puede ser la naturaleza, los diferentes, otros seres humanos que son nombrados y no tienen la capacidad ni poder de entrar.

Las preguntas actuales no giran sólo alrededor de la crítica a este dualismo sujeto-objeto. Están situadas en el punto de qué es la realidad. Estos cuestionamientos se dan en las ciencias sociales, pero igualmente en las ciencias llamadas duras. La física relativística puso en claro que no hay un sistema de referencia absoluto, todos los sistemas de referencia son relativos y es posible pasar de un sistema de referencia a otro. No hay sujeto absoluto y tampoco una partícula última de la realidad. Hay una única realidad que aparece de diversas maneras. Entonces, hay este intento de leer la realidad última de una manera más relacional y flexible, más blanda, más de incertidumbre también, lo cual impacta a las ciencias sociales.

Hay que pasar a visiones más holísticas, las cuales consideran que todo está en relación con todo, e interpretan la realidad como múltiples relaciones. Al interpretar un posible sujeto se entrelazan diversas determinaciones, de género, clase, étnicas, étnico-culturales, etc., y se cuestiona la idea de identidades fijas. Esto lleva a identidades más flexibles, blandas, a pensar que no hay un yo terminado sino múltiples yoes.

El sistema niega toda emancipación o enriquecimiento. Los sujetos sociales podemos entenderlos como espacios de libertad, emancipación, construcciones, siempre en proceso, flexibles; espacios en que podemos siempre experimentar algo nuevo, nuevos circuitos, económicos por ejemplo, alternativos, relaciones en la familia un poco menos machistas, una relación con la naturaleza no como con algo que está allá afuera, sino que también me constituye y hasta plantearnos, ética y ecológicamente, por qué como especie tenemos derechos especiales sobre las demás especies. Pensar cómo poder ser sujetos todos con la naturaleza, el medio ambiente, con el

diferente, la diferente, en un pensamiento más holístico.

El sistema no está afuera. Realizamos múltiples obedencias al sistema y lo interiorizamos en nuestras maneras de pensar, en nuestras relaciones de poder en lo cotidiano, que es lo que finalmente reproduce al sistema. Nosotros alimentamos el sistema. No obstante también podemos ser fuentes de resistencia y crear cosas diferentes desde nuestro cotidiano caminar.

Foucault nos permite superar una visión objetualista de la política reducida al marco de las instituciones y el Estado, y permite ver cómo en lo cotidiano se atraviesan todos los múltiples poderes que son los que reproducen el sistema como tal. Cualquier relación de género, clase, étnica, con la naturaleza, puede llevar una opresión. Pero es posible vivir con otra lógica que apunte a este sentido más cósmico, holístico. Las culturas indígenas lo enseñan. Se relanza el problema de la democracia. El tema de las democracias directas y autogestionarias es un reto presente en los movimientos sociales hoy. La crisis de la representatividad puede tener salidas desde lo que aportan los movimientos sociales, ecologistas, indígenas, negros, feministas, es decir, intentar hacer democracia desde la base. No hay que ser ingenuos, hay también un poder estructural. Sin embargo hay que fortalecer la sociedad civil.

Mi propósito, entonces, es plantear epistémicamente la posibilidad de reconceptualizar la categoría de revolución como revolución de lo cotidiano, de nuestras relaciones diarias, y la resistencia micrológica que no es reducirnos al espacio de lo pequeño. Hay que llegar a donde hay que llegar, esto es, al espacio cósmico. Pero no olvidar que eso cósmico no debe ir en contra, que lo sistémico no debe ir en contra de lo microsistémico, sino que lo microsistémico es el sistema ya encarnado en sus relaciones

No hay antes y después. Hay simultaneidad. A veces hay la tendencia a decir: ¿por dónde empezamos: por lo estructural o lo personal? Todo está relacionado. En la medida en que luchamos por mejores condiciones de vida con las poblaciones de los asentamientos, también aprendemos muchas cosas, nos liberamos de los egoísmos y complicidades con el sistema y podemos aportar

mejor. Porque, en definitiva, yo soy los demás, los demás soy yo. El buen samaritano es quien cree que el otro es él. Podemos sentir que el otro soy yo, que el árbol soy yo. Podríamos intentar, entonces, una nueva espiritualidad y esa espiritualidad podría ser revolucionaria.

## Algunas reacciones

- El tema de la bondad remite al de la defensa de los inocentes. El primer planteamiento se encuentra quizá en Cristóbal Colón, cuando distingue entre los indios buenos, dóciles, y los caníbales. La defensa del inocente se convierte en el fundamento de toda legitimidad, que permite entonces convertir y salvar al inocente y reconstituir una sociedad entera. Esa teoría tiene un larguísima trayectoria de nefastos efectos. El problema es cómo distinguir el acto bueno o bondadoso de esa tradición de la defensa de los inocentes.
- La teoría feminista y las teorías postcoloniales han retomado en una forma, si se puede decir, positiva, el postmodernismo. La muerte del sujeto moderno facilita que nazcan nuevos sujetos que no son el sujeto occidental, el varón blanco, dominador del resto del mundo. El pensamiento postmoderno no da prioridad a lo individual o personal sobre lo institucional o lo colectivo, y tampoco niega la posibilidad de hacer historia. Quizá no se hace historia en el sentido individual de la palabra, la Historia, pero sí se hacen historias. Lo que hay es una crítica a pensar la historia como historia universal.
- El capitalismo es posible sobre la base de un individuo autónomo. Y el individuo autónomo pretende tener una ética autónoma. Sin embargo, una vez que se desarrolla a partir del individuo autónomo el sistema, se descubre que esta ética no es autónoma. Es autónoma para el individuo y aplastante para el sujeto humano. Se presenta al individuo como emancipación. Pero no así al sujeto. Por eso, en el siglo XIX el sentido de la emancipación cambia radicalmente. Es emancipación frente a un

sistema creado por el individuo autónomo. Y ahí empieza la emancipación de la mujer, los esclavos, los obreros, las culturas, los países. Eso es emancipación frente a una ética que pretende ser autónoma, y que es heterónoma y se descubre que es aplastante. Ahí aparece el problema con el postmodernismo. Este pone todo en un mismo saco. Todas las emancipaciones. Se dirige entonces en contra del individuo autónomo como emancipación, aunque casi no lo nombra, pero igualmente, y ahí sí de modo muy explícito, contra casi todos los movimientos de emancipación y les niega cualquier sentido. El ataque a la modernidad se transforma en negación de toda emancipación humana. No obstante la modernidad no es negada; sólo se enfrenta a las emancipaciones, y eso brutaliza. Lo que ha resultado es el sistema brutalizado por esta crítica de la emancipación, y eso en sus dos ángulos: la emancipación como individuo autónomo, y la emancipación como reivindicación del sujeto frente a un sistema creado en nombre del individuo autónomo.

- Rescatar la conciencia como algo imprescindible de la subjetividad parece algo bastante occidental. Desde una perspectiva intercultural eso sería poco relevante. Son muy interesantes las dos preguntas planteadas: ¿por qué y quiénes nos interesamos por el sujeto? Y ¿por qué sujeto preguntamos?. Parece haber dos líneas de respuesta. Una, el sujeto como centro de protesta y reivindicación, y otra, la convivialidad. No parece claro por cuál inclinarse. Son dos acentos diferentes. La segunda línea se abre más a las nuevas perspectivas de interculturalidad.
- No hay que olvidar los límites de la intencionalidad en la realización de un acto bueno. El tema de la subjetividad trasciende la intencionalidad del individuo, incluso del grupo. Hay que pasar al análisis institucional y de sistema. Una biografía que se convierte en autobiografía en el marco de una interbiografía, pasa así mismo por una

reflexión de lo institucional y no puede pensarse únicamente en términos de intersubjetividad. En la biografía hay más que relaciones intersubjetivas. Y ahí viene el tema de la conciencia. La pregunta no es ¿por qué defender la conciencia? Sino, ¿por qué no? Eso sí, reconociendo sus límites. El problema es cómo salir de un paradigma intencionalista y voluntarista de la realidad y, al mismo tiempo, no perder la única dimensión en la que es posible por lo menos articular esta complejidad. De lo contrario, sería un poco como el automatismo de la complejidad.

- No criticamos sólo la modernidad, sino también el intento de destrucción de los fundamentos de la reconstrucción del sujeto, que es lo que hacen los postmodernos. Destruyen los fundamentos, por ejemplo la racionalidad. Dicen que ahora solamente es posible hacer pequeños relatos; mientras el pensamiento neoliberal tiene el gran relato, nosotros tenemos que hacer pensamientos anecdóticos. No. El zapatismo tiene un gran relato. No es pequeño, pero es épico. Un relato de la originariación de un nuevo mundo que no es pequeño, es universal. No aceptamos la diferencia únicamente. No. La diferencia y también la universalidad. Esto plantea así mismo el tema de la realidad. Vattimo, siguiendo a Nietzsche, sostiene: no hay hechos, sólo hay interpretaciones. No. Hay hechos y están siempre interpretados. Es igualmente verdad que la realidad es construida. Pero si digo con Vattimo que todo es construido, se oculta la realidad. Hay referencia a una realidad extradiscursiva, que no es lo mismo que la referencia intersubjetiva de validez, y entonces hay que distinguir validez de verdad. Entraríamos al tema de la neurología y al pensamiento de Zubiri, ya que se come pan o veneno, no obstante uno da vida y otro mata y eso es de suyo, y me puedo morir si me equivoco, y ése es un tema grande.

**Raúl Fornet.** He expuesto conscientemente el tema de la historia. Tomo en serio el análisis marxista de la dominación, y es una de las grandes cosas que quedan y que hay que trabajar. La dominación es una realidad. Y la dominación es concreta, y hay niveles de dominación, y eso hay que trabajarlo. E implica intereses. Interés para mí es inter-esse. Lo digo cuando luego en el texto aparece el tema de la toma de conciencia. He dicho que la conciencia moderna nace enferma, y en ese sentido su desarrollo posterior es patológico. Y enfermedad en ese sentido es perder firmeza. Y eso acontece justamente cuando se traza el dualismo sujeto-objeto. Con el dualismo se pierde la seguridad. El aparato científico-tecnológico puede entenderse así mismo como proceso patológico. Una recuperación de la firmeza es fundamental.

**Rui Manuel Graça das Neves.** Hay dos modernidades. Y creo que no hay que hacerse víctima de los conceptos, ni pensar ahora que, por ejemplo, el postmodernismo es nuestro aliado, o enemigo, etc. Ha habido también la idea de si es posible crear nuevas institucionalidades. Las institucionalidades no son cosas fijas, se convierten en cosas fijas, pero son igualmente productos de prácticas, y es posible generar nuevas realidades, nuevos sujetos, nuevas institucionalidades.

## 8. El sujeto en la filosofía latinoamericana. Yamandú Acosta

Pensar en términos latinoamericanos es pensar en términos bolivarianos y martianos. Martí dice en Nuestra América de 1891: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”. Justamente lo contrario de lo que se intenta en la actual globalización, que podría decirse aspira a cortar todos los troncos. Podría entenderse el término “nuestras repúblicas” como nosotros mismos, nuestra sensibilidad, nuestro modo de pensar, sentir y actuar, desde el cual hay que asumir el mundo. No se trata de un rechazo al mundo, sino de su integración desde nosotros. Lo cual plantea desarrollar la cuestión del nosotros. El propio título del texto “Nuestra América”, remite a una realidad

empíricamente dada, es decir, la América como opuesta a la América sajona, tal y como Martí la diferenciaba en 1891. Una América que todavía no encuentra la autenticidad de sus raíces, y en ese sentido es también un significado utópico. Desde la topía vigente se funda una América que hay que construir. Y en ese sentido Nuestra América supone un nosotros y un nosotros heterogéneo, desarticulado, un nosotros a ser construido.

Martí, como hombre de su tiempo, visualiza la superación de las asimetrías para el reconocimiento de las diferencias, y señala particularmente la opción por los oprimidos en el sentido de afianzamiento de un sistema opuesto a los intereses de los opresores.

Arturo Roig caracteriza la filosofía latinoamericana como

*...un saber fundamentalmente normativo que se ejerce como autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, el sujeto latinoamericano,*

con lo cual el tema del sujeto no es un objeto para la filosofía latinoamericana, sino su esencia misma en cuanto interpela la tradición occidental en función de este proceso de autorreconocimiento y autoafirmación. En este sentido, el autorreconocimiento implica un nosotros (no un Yo) y otros reales nosotros con los cuales entrar en relación dialógica.

La filosofía latinoamericana puede ser considerada postmoderna antes de la postmodernidad, en tanto crítica de un paradigma fundante de la modernidad. También podría identificarse como contranarrativa moderna en el sentido de una modernidad alternativa o de una contramodernidad alternativa a la modernidad dominante.

Roig afirma que la filosofía latinoamericana tiene que ver con los modos de objetivación de un sujeto, y eso lo llama subjetividad, sin la “b”, con lo cual hablaríamos de una subjetivación que tiene que ver con los modos o códigos de articulación de normas o instituciones. La filosofía latinoamericana tiene

que ver además con la subjetivación, con la subjetividad.

En el contexto vigente de la globalización, ese macrosujeto no intencional (sistema) niega los sujetos concretos. Incluidos o excluidos, son negados como sujetos ya que se busca un reconocimiento alienado como consumidores como centro de la propia afirmación.

Si la modernidad pretendió colocar al hombre en lugar de Dios, el resultado ha sido crear el mito de la racionalidad que ha devenido en irracionalidad de lo racionalizado. La filosofía latinoamericana critica esa racionalidad, y en ese sentido ha sido postmoderna antes de la postmodernidad.

Otro elemento central en la filosofía latinoamericana ha sido la idea de la dignidad como criterio central de la construcción del sujeto. Roig habla de una moral de la emergencia al respecto. Caracteriza los movimientos sociales latinoamericanos como movimientos en dignidad, de una moralidad nueva en lucha contra las totalidades opresivas.

No hay por qué renunciar a la pretensión o la idea de la filosofía latinoamericana como un gran relato. No hay tampoco por qué renunciar a la noción de un imaginario nacional, simplemente que no hay que totalizarlo ni mistificarlo, pero eso cumple un papel en la articulación de procesos emancipatorios. La filosofía latinoamericana, en resumen, como un relato en construcción, es una manera de oponerse al gran relato del mercado total, que es el gran relato vigente. En ese sentido es una contranarrativa moderna, y esto no es un defecto sino que sería más bien una virtud.

Los movimientos sociales, en especial los nuevos, son movimientos identitarios fuertes. Dentro del movimiento social las personas encuentran fuentes de reconocimiento. Encuentran y producen un fuerte reconocimiento dentro de su organización. Entonces, hay una fuerte vitalidad dentro de los movimientos sociales para discernir críticamente el macrorrelato del mercado totalizado. En el nivel más profundo de la exclusión, como se señalaba ayer con esa imagen o idea del basurero, se encontrarían modos de reconocimiento desconectados del horizonte de consumo. Este reconocimiento, para posibilitar una viabilidad que

se desarrolle políticamente, implica no sólo el reconocimiento de los excluidos sino también el de los integrados. Al mismo tiempo, para los incluidos, este reconocimiento de los excluidos les hace posible obtener otro reconocimiento distinto del de consumidores. De esta forma, el reconocimiento de los excluidos como sujetos es condición de posibilidad del de los incluidos también como sujetos.

## **9. El individuo, ese sujeto vaciado y momificado. Maryse Brisson**

Para reflexionar sobre el sujeto, se impone el contexto de encuentro con el otro. Hablar de esto evoca una foto que dio la vuelta al mundo. Fue una foto que simbolizó este encuentro. Era un policía de la fuerza armada de Canadá, frente a un guerrero indígena canadiense. Sus caras estaban apenas a unos centímetros de distancia una de la otra. Se miraban a los ojos con gran intensidad y agresividad, y durante tanto tiempo, que fue posible a un fotógrafo captar la imagen y simbolizar con ella el encuentro. Este encuentro con el otro permite decir realmente que allí, en ese momento, el ser deja de ser problema, porque el estar se encuentra a descubierto. Y entonces, ¿qué dimensión tiene este encuentro con el otro? Es la oportunidad dada al ser humano para volverse sujeto. Lo cual exige una apertura al estar, al estando. Este encuentro es un encuentro en alteridad, el otro con su alteridad y pasiones. Y también es un momento denso de acción, transparencia y desafío. Lo interesante es que este encuentro tiene un desenlace, o bien de convivencia, o bien de ese deseo de destruir que se acompaña siempre de la ley del ¡No matarás!

Hay tres momentos sumamente importantes en este encuentro. Hay un primer momento que es lo que se llama la libertad de mi elección y mi incambiabilidad. Cuando encuentro al otro, estoy interpelada y debo responder. Debo definir mi respuesta, mi libertad está en juego ahí, y no puedo pedir a alguien más que asuma la responsabilidad que adquiero por el único hecho de encontrarme con el otro o la otra. Tengo que responder y no hay intercambiabilidad puesto que debo asumir la responsabilidad.

Puede responderse en la línea de la convivencia o de la destrucción, lo que significa

que siempre hay la posibilidad de ser bueno o ser malo. Ayer se habló de Paulo Freire, de su método de subjetivación, lo que significa que el ser bueno es algo que se adquiere. Hay un texto que lo dice muy bien:

*...la ética según Levinás no es un bien soberano, no es un dato inmediato de la conciencia, no es una ley impuesta por Dios o los hombres (y las mujeres), ni la manifestación en cada persona de su autonomía. La ética es ante todo evento. Algo tiene que ocurrir para que yo deje de ser una fuerza disparada. Algo tiene que ocurrir para despertar mis escrúpulos. Este golpe de teatro es mi encuentro con el otro o más precisamente la revelación de su rostro. Porque me mira a la cara y porque los ojos miran, el otro deja de ser objeto, para transformarse en prójimo.*

Ahora, otro acercamiento a la respuesta. El individuo entiende que no puede ser bueno porque ser bueno es la condición de su exclusión. Como también sé que el sujeto sabe por qué tiene que ser bueno. Es la única manera de disminuir el no-sujeto. El sujeto sabe que ser bueno es lo único que le permite protegerse y proteger al otro. Levinás dice: yo y el otro, exige un tercero. Cuando los rangos son iguales, todos los hombres tienen un mismo modo de pensar y sentir. Cada uno puede juzgar en un determinado momento las sensaciones del otro, echando una mirada muy rápida a sí mismo. Se trata de un yo y un otro muy restringidos, que dejan pocos espacios. Si nos limitamos a yo y el otro sin considerar un tercero, algo falta. Esto me parece interesante. Con esto entro al tema de la ley y el Estado.

Hemos dicho que en la pureza del encuentro el yo no es intercambiable. En la democracia representativa yo intercambio mi responsabilidad por la responsabilidad del Estado, que se vuelve receptáculo de mi responsabilidad y del control del poder. Pero hay una dificultad: él no puede desempeñar un papel signifiante. ¿Qué poner entre

el individuo y el Estado? La respuesta de algunos es la sociedad civil. Sin embargo hoy, con la diversidad y lo que pasa a nivel de las sociedades civiles, no es el mejor intermedario entre el Estado y el individuo. Las diversidades son tales que parece mejor pensar en muchas pequeñas agrupaciones auto-gestionarias entre el Estado y el individuo.

Alguien que ha pasado en un país donde la comunicación a gran distancia es oral (se grita de una montaña a otra, y así sucesivamente), comprende que el grito del sujeto es generalizable porque es rotatorio. Aquí donde el sujeto tiene posibilidad de gritar, su grito pasa a otros; va a ser debilitado, no obstante es retomado por otros que sufren o que pueden luchar por su subjetividad. Es un grito generalizado ya que es un grito rotativo.

Ahora, sobre el individuo y su modo de ser subdividible e indivisible al mismo tiempo. No hay una forma de individualismo, sino muchas formas de individualismo que corresponden a muchas formas de sociabilidad. Entonces, el individuo puede ser muy emancipado a nivel intelectual pero muy egoísta en otro nivel, y a pesar de esta subdivisión ser reconocido como una mónada. Una mónada es una unidad y de pronto, sin dividirse, tiene “prolongaciones”, lo cual revela la inconformidad de ser individuo. Puede verse así cómo en muchos casos el individuo no cree o tiene certeza de un no-sentido.

Termino con esto. Baudrillard dice que si hay un estallido de las cosas hay que estar atento, ir más rápido y más lejos, pero desde dentro. Mejor ser la mala conciencia de ese estado de cosas. Si estamos en un mundo de partículas, mejor ser un agregado de partículas”.

## Algunas reacciones

- Al referirnos al otro y a la constitución del sujeto hemos dado por supuesto que el otro tenga una presencia como algo que está allí. Discutir la constitución del sujeto es discutir la constitución imaginaria del otro. ¿Cómo se produce el otro en ese constituirnos, además como sujetos? El otro no está allí. Me da la impresión de que a veces suponemos la presencia del otro como algo

que yo me encuentro en ese constituirme como sujeto.

- ¿Qué significa en este momento hablar de sujeto? ¿Quiénes están preguntando por el sujeto y con quién? Hace diez o quince años estábamos preguntando por el sujeto. Especialmente en grupos de negros, mujeres e indígenas, y ahí estaba una reivindicación del sujeto y ahí hablábamos del derecho a la diferencia y de la alteridad, de la diversidad. Tengo la impresión de que no estamos hablando de lo mismo. O puede ser que sean los mismos sujetos aunque trabajando con diferentes categorías, o que el momento histórico esté imponiendo preguntas distintas, pero que son preguntas que podemos contestar desde la misma emergencia de esos movimientos. Da la impresión de que el sujeto de que se habla aquí ya no es social, o lo social son movimientos sociales, viejos y nuevos. Como participante de esos movimientos del momento anterior del sujeto, me gustaría precisar las diferencias entre ese cuestionamiento anterior y el de hoy.
- Ese cara a cara puede muy bien ser una experiencia de dolor religiosa, sin embargo hay que tener en cuenta que en el mundo histórico se encuentran máscaras, y hay que saber descifrar esas máscaras, saber interpretarlas. Sobre el ojo que me ve: ¿cómo me ve ese ojo? ¿Me ve como un objeto, me ve como una persona a dominar?
- En los años setenta se abrió un debate sobre la teología de la liberación y la liberación de la teología. Me gustaría trasladar este tema a la filosofía de la liberación o latinoamericana. ¿No habría que proceder primero a una especie de liberación de la filosofía, una deconstrucción de la filosofía idealista y metafísica que de alguna manera está pesando sobre la propia filosofía de la liberación como constructo teórico?
- La misma palabra de latinoamericana es compleja. Habría que hablar tal vez de identidades indo-afro-latinoamericanas-caribeñas, etc. Creo que esa es la riqueza que debe pensarse en la filosofía. Iríamos a

las pluralidades que hay ahí. En ese sentido, el yo conquisto, yo domino, ha sido el aplastamiento de esa diversidad.

**Yamandú Acosta.** El sujeto desde el cual se ubica la discusión es un universal concreto; cada individuo, persona, cultura, que tienen relación con otros universales concretos, y en ese sentido ahí radica la radicalidad del pensamiento de que se habla. Con relación al sistema hoy establecido, al contexto de más amplios horizontes, la radicalidad del reconocimiento del sujeto se ubica en ese cara a cara en la situación más radical de la exclusión. En cuanto a la sugerencia de Juan José, de una liberación de la filosofía como condición de la filosofía de la liberación, no habría que identificar la filosofía de liberación con la filosofía latinoamericana, las cuales son primas hermanas pero que no necesariamente son lo mismo. La filosofía latinoamericana que no es necesariamente científica como la filosofía de la liberación, no obstante, a partir del modelo iniciado por Martí, tiene una vocación emancipatoria y desde ese modelo fundante tiene que liberarse de la filosofía, sin embargo sólo se libera de la filosofía si abandona el pensar desde el centro, con lo cual no sería solamente un liberarse filosófico. Hay que evitar que la filosofía latinoamericana sea un saber que se cierre, se totalice, o que deje fuera la globalidad, aunque esa apertura debe ser constantemente reactualizada.

**Maryse Brisson.** La mirada te recorre en toda tu historia, pasado y situación de explotación. La mirada va más allá del simbolismo religioso, de la mirada religiosa, si no el mundo fuese otro. Y la otra cosa es que no es posible encontrar al otro sin que eso no te devuelva a ti mismo. ¿De qué ley se trata? En cualquier encuentro, no se trata de entrada de violar la ley porque ningún encuentro te llama de por sí a violar la ley. Pero en cualquier encuentro frente al otro, tú estás en situación de decir que esta ley (cualquier ley) permite vivir al otro o no, y entonces yo tengo que pronunciarme frente a la ley, y eso frente a cualquier ley. En países con problemas políticos hay personas que saben muy bien que no pueden esconder a alguien en vista de

que la ley, al contrario, invita a que la atrapen. Sin embargo, tú tienes que decidir qué hacer.

## 10. El sujeto y la red. *Augusto Serrano*

Sobre la naturaleza primaria, previa al hombre, y la naturaleza secundaria, que llamamos sociedad, está surgiendo una tercera naturaleza. Si la segunda naturaleza (la sociedad) se caracteriza por originar relaciones y leyes que van más allá de las relaciones y leyes naturales (origina civilización, cultura), esta tercera naturaleza se engendra hoy al crear relaciones suprapersonales, supranacionales, que circulan sobre nuestras cabezas, que no respetan ni espacios ni tiempos convencionales y generan formas que amenazan a la segunda y primera naturalezas, pues las considera inagotables, como lo absolutamente disponible. Si en la segunda naturaleza los individuos llegaron a sentirse aplastados por el Estado, ahora no hay modo de señalar responsables de lo que acaece en esa tercera naturaleza. El ingenio que habíamos derrochado para exigir derechos y para plantear el malestar de nuestra cultura con ciertas esperanzas de éxito, se desvanece cuando nos hallamos ante relaciones de esta tercera naturaleza que van más allá de todas las fronteras convencionales y que asustan, ya que aún no las comprendemos. Todavía somos ciudadanos de países concretos, de naciones concretas, no ciudadanos del globo terráqueo —y mucho menos del financiero, especulativo o informacional—. La red se nos ha complicado tanto que, aunque sigue siendo una, nos queda muy lejos para percibirla como tal y, mucho menos, para entenderla o controlarla. Si las naciones se están quedando como descolgadas ante estas nuevas fuerzas y relaciones que se desatan, ¿qué no será de los sujetos humanos tan desvalidos siempre y tan débiles?

Esa tercera naturaleza tiene una racionalidad que oculta que es irracional. Que llevada al límite es imposible, en el sentido que es una naturaleza que exige la existencia de sujetos a los cuales en el límite excluye. Por tanto, puesto que vamos tendencialmente hacia allá, decimos: ¿qué otro sujeto podemos sugerir?

Para Spinoza, sujeto como sustancia es aquello que es en sí y se contiene por sí, esto es, aquello cuyo concepto para formarse no precisa del

concepto de otra cosa. Esta idea ha sido el modelo base del individuo burgués. Desde Leibniz, se puede trabajar otra idea de sujeto. En Leibniz no hay un sujeto originario, libre de determinaciones, idéntico a sí mismo, imperturbable, fondo sobretemporal al que más tarde sobrevengan como adorno predicados cambiantes. El sujeto es la integral de todos los predicados. No hay un sujeto sustancial sobre el que giren como satélites accidentes y más accidentes, que no tocan decididamente su esencia. Los accidentes, los predicados —en realidad relaciones—, no son un ropaje externo a los sujetos: cada sujeto es un centro de convergencia de las relaciones (llámeseles predicados o accidentes) que lo constituyen; cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan, y por ello, lo conforman. Cada sujeto es un nudo en la red del universo en la que todos y todo está prendido. Yo la llamo Red de redes en realidad, porque cada centro se ve cruzado por radios, dimensiones, vectores de diferente naturaleza.

La red no es anterior a los sujetos. Tampoco hay sujetos fuera de ella. Aun en el basurero no hay excluidos totalmente. Los verdaderos excluidos están dentro, están padeciendo una manera de inclusión. No hay exterioridad posible.

Se dijo que no hay sujeto sin encuentro, no hay posibilidad de una subjetividad sin el encuentro con otras subjetividades, y en el límite, precisamente en el choque, en el encuentro, se da todo, desde la subjetividad hasta el conocimiento.

La Red de redes es el tejido en que cada sujeto humano está constitutivamente imbricado, porque lo cruzan las líneas de lo físico, de lo vivo, de lo cultural, etc. Cada sujeto representa el mundo a su modo, pero no con independencia de los demás ni de lo demás. Representar en Leibniz, precisamente, tiene sentido ontológico, no sólo psicológico o gnoseológico, es constituyente. Representar el mundo es hacer mundo. Multirrelación activa que involucra al ser entero con todo lo que ha sido, es y será, pues todo ser viene preñado de futuro y trae consigo una tendencia o potencial para desplegar su ser, mientras otros seres no se lo impidan. El mundo es limitado y el despliegue de unos tiene el límite allá donde aparece el despliegue del potencial de otros. El despliegue desmesurado de unos puede llevar

consigo el repliegue de otros. Repliegue que puede llegar incluso a la inhibición absoluta: a la muerte de otro sujeto. La red es inmensa, las posibilidades son enormes, aunque finitas. El otro sujeto reclama desde siempre sus derechos a desplegar su propio potencial y no es la red la que se lo negará, puesto que la red no es sino un resultado de relaciones que se van gestando.

Gandhi tenía razón al decir que la India tenía suficiente para cubrir las necesidades fundamentales de todos los hindúes, sin embargo no tenía bastante para satisfacer la codicia de unos pocos. De donde, en la red real de este mundo en que vivimos, la sobrevivencia pasa por la convivencia, y no por un principio piadoso, sino ontológico.

No se puede no estar en la red, no obstante se puede estar, y de hecho se está, en ella de muy diferentes maneras. No hay primero individuos, nudos, que un día llegarán a ser sujetos. El sujeto, cada sujeto, lo es desde que aparece como centro de relaciones constituyentes, como nudo de la red. El sujeto vive por y en la red, como la red lo es por las relaciones entre los sujetos que la forman. Ese es el mundo del sujeto: la red desde la que vive, se desarrolla, percibe, se reconoce, comunica, hace cultura.

Hay muchas formas de subjetividad. Dice Leibniz: otros seres también tienen derecho a decir yo. Hay igualmente múltiples formas humanas de estar en la red. No hay exterioridad en la red, pero se puede vivir como si no se estuviera en ella y se puede llegar a padecerla hasta la muerte. El sujeto puede verse negado por la red. La mayor parte de la población vive como si no estuviera en ella, o peor, vive amenazada por ella.

La globalización modifica la forma, el contenido y el sentido de la producción de los medios de vida, su distribución, intercambio y consumo. No ha sido, inicialmente, lo político, lo cultural, lo ideológico, ni lo religioso lo que han tendido sus líneas envolventes alrededor del globo, sino lo económico. El capital rompe las fronteras políticas, culturales, ideológicas, los marcos de referencia espacial y temporal de nuestras culturas.

Al sujeto se le está desdibujando el rostro del otro que lo domina, porque el otro no es ningún sujeto al que pueda recurrir, al que pueda echarle en cara sus impertinencias; porque lo que lo domina no

tiene rostro al que pueda exigirle derechos, porque la globalización no es un alguien: el globo no es un alguien. Y, como todo rostro no lo es sino por la mirada del otro, también él mismo está perdiendo el rostro, la cara, y está dejando de ser sujeto. O está desdibujándose. Ya no puede reflejar el mundo, que es lo que lo define como sujeto. Sin ese reflejo del mundo, el sujeto comienza a negarse. Es un nudo de la red por el que no fluye la sabiduría de la riqueza. Está sin estar en la red.

El sujeto ha venido a menos, pero no sólo por lo que somos, sino por no ser lo que podemos llegar a ser. Sujeto negado en su facticidad y en su potencialidad.

Es ahí donde hay que instalar el discurso de la globalización, tanto si se anuncia a sí misma como la panacea del desarrollo, cuanto si se la critica como aplastamiento del sujeto. Es ahí donde se ha de ver lo que promete y lo que de verdad hace. De cualquier manera que se mire, este vendaval de la globalización, tal como se está desplegando en nuestros días, no trae muchas esperanzas para los pueblos ni para los sujetos individuales. Mirarlo con bastantes reparos no es una postura reaccionaria, sino la mirada crítica legítima que se desata cuando los productos humanos cobran vida propia y exigen sacrificios para lograr metas inerciales.

No obstante, la red no trae sólo amenazas y peligros. El pensamiento más valiente y adelantado de todos los tiempos no ha sido precisamente localista ni conservador. Ha suspirado por lo universal y no se ha detenido ante las fronteras nacionales o las líneas divisorias de las culturas. La defensa del sujeto frente al movimiento absorbente de las totalidades que quieren borrar toda diferencia y todo asomo de iniciativa personal, se justifica. Pero no hay sujetos que no sean siempre el resultado de relaciones. Hay por consiguiente que definir si pretendemos defender un tipo histórico determinado de ser sujeto, y definir sus contornos, o si pretendemos sacarle a los movimientos globales el máximo de autonomía para las personas, y entonces la universalización de las relaciones sociales podría constituir un espacio inédito de posibilidades para todos los seres humanos.

Está empezando una fase histórica en la que el término “humanidad” está dejando de ser un universal nominalista. La red no es solamente el

tejido económico, aunque ahora sea éste el que más lados del planeta ha cubierto, sino las nuevas condiciones materiales y culturales que se han gestado y se siguen gestando en nuestros días: comunicación, conciencia de los derechos humanos; posibilidad de vencer muchas de las enfermedades que flagelaron por milenios a nuestra especie; desde la generación de la riqueza suficiente para todos los seres humanos, etc. Nunca hemos estado más cerca de reconocer al otro por ser diferente y, aun así y por ello, respetarlo, pese a estar muy lejos de acabar con el genocidio y otras barbaries. Como tampoco nunca hemos estado más cerca de comprender que nuestra relación actual con la naturaleza es destructora y que amenaza con la vida de todo a pesar de los oportunismos al respecto.

## **11. Filosofía política e igualdad en Hannah Arendt. Mauro Basaure**

Hannah Arendt, pensadora muy controversial, es una autora elitista en lo político, insensible a la miseria de los pobres y sobre todo crítica de las experiencias políticas en favor de estos últimos.

La filosofía griega distingue dos ámbitos: la polis, la esfera política, la libertad y la igualdad, frente a la familia, la necesidad, lo prepolítico, la organización doméstica y privada, la fuerza, la violencia y la desigualdad. Arendt comparte esta visión y conceptualiza esos ámbitos como lo político y lo social. El carácter controversial de estos polos conceptuales se hace flagrante cuando distingue entre los movimientos políticos que desarrollan exigencias de tipo económico (del que saldría el tipo de sujeto del que se ha hablado acá), de movimientos por la libertad política y de transformación del espacio público. Arendt reconstruye la historia de dos revoluciones, una que se hermana al polo de lo político, y otra que lo hace al polo de lo social. La revolución americana, hermana al polo político, orientada a fundar la libertad política, que no tuvo que enfrentar la liberación respecto de las necesidades biológicas ni de gobiernos opresivos, y que fue por eso una buena revolución. Contrariamente, la Revolución Francesa, hermana a lo social, tuvo como motivo central lo social, es decir, las necesidades de los cuerpos, la pobreza, y por ello, aunque se

convirtiera en el modelo de todas las revoluciones posteriores, es la mala revolución, que no podía terminar más que en violencia y terror.

Los sindicatos y asimismo los partidos de clase, desde el punto de vista de la política, dice Arendt, han equivocado su rumbo desde un comienzo al no ser capaces de ir más allá de sus intereses particulares y proponer una transformación de la esfera pública. Esta concepción de lo social y lo político de Arendt es hoy insostenible. No obstante podría ser de interés pensar esta distinción en relación a las críticas de Arendt al mundo moderno.

Arendt llama labor aquellas actividades orientadas por necesidades biológicas del cuerpo, que garantizan la supervivencia individual y de la especie. La condición humana de la labor es la vida misma (animal laborans). El trabajo, por su parte, corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre. Proporciona un mundo artificial de cosas distintas al mundo natural (homo faber). La acción es una actividad que se da entre los hombres, sin la mediación de cosas materiales. Es la forma más alta de actividad humana.

En la acción, ya no el hombre, considerado como género y especie, sino los hombres, o sea, es condición paradójica de seres iguales y distintos, más allá de especificaciones biológicas y característica de todo el mundo viviente y más allá de toda instrumentación del mundo y el trabajo, actúan con relación a su condición humana de pluralidad, esto es, actúan bajo la consideración de facto de una diferencia irreductible que requiere ser coordinada mediante la comunicación, mediante la política.

Arendt denuncia que en el mundo moderno la jerarquía de la vita activa se ha invertido, y en primer lugar se ha colocado al consumo e interés por satisfacer necesidades crecientes materiales en primer lugar, quedando relegados los intereses por transformar e instrumentalizar y controlar el mundo (homo faber), y en último lugar la acción, la política. El mundo moderno ha extraviado toda una vida más alta que la de la supervivencia de la especie animal del hombre. La explosión de necesidades impuestas por el mercado, ha arrinconado el despliegue de esas otras capacidades humanas. El autointerés del individuo posesivo

actúa en función de su consumo y en función de la acumulación de posibilidades del aumento de ingresos para el consumo.

La esfera de lo político, el espacio público, es espacio de la igualdad, de ausencia de gobierno de unos sobre otros. Es el único lugar de la sociedad donde todo puede modificarse, todos pueden participar con sus diferencias, sin la cohesión ni de las necesidades de lo social ni del poder. Espacio de igualdad que se constituye no porque haya dos sujetos que son iguales, sino que hay un tercer elemento que es la libertad de los iguales. La esfera pública y la igualdad política es la esfera del sujeto en libertad. La esfera pública se constituye entre sujetos diferentes. El espacio público es espacio de bien público más que de bien común. Bien público por encima de intereses articularistas, del tipo que sean. Lo interesante de Arendt es que propone pensar el espacio público más allá de los intereses particulares. Es su aporte.

Ese espacio público habría sido colonizado por lo social. Esa es la tesis central. Se habría mermado ese espacio de libertad. Para Arendt, el mundo moderno nace de los ideales por la autorrealización y la autonomía. Sin embargo la libertad se ha sometido por el consumo del mercado. El mercado ha dado amplio margen de posibilidades al individuo, pero es un límite en cuanto institución separada de las necesidades de la individualidad. En lugar de estimular la actividad constructiva y creativa del mundo, ha relegado al individuo a un papel pasivo. Es uno de los mayores fracasos de la cultura moderna.

## Algunas reacciones

- No se ve clara la operacionalidad de esta idea de red en las ciencias sociales. No queda clara la base que tiene el pensamiento de redes sobre una ontología de la relación.
- Es importante la discusión sobre el espacio público, independientemente de si el Estado es nacional o mundial. Arendt percibe una inundación y destrucción del espacio público por las diferentes partes que han visto este espacio como un lugar de intermediación de intereses materiales. ¿Cómo salvar una base frágil de este espacio público? Entonces recurre al bien público,

muy platónico. Platón empieza a hablar del bien público y excluye al bien común. Y ahí habría que discutir. Que el bien común no es un interés particular. Que realmente se trata de cómo responder a los intereses particulares. Es una respuesta a un predominio de los intereses particulares, pero ocurre en el ámbito de los intereses. Por ende necesitamos eso de un interés de muchas dimensiones, material, corporal, aunque más allá del interés particular. Creo que eso es decisivo y ahí encuentro su debilidad. No obstante su estructura de pensar sobre el espacio público la hallo sumamente positiva. El bien común no es algo abstracto y su lugar es el espacio público, que no es lo mismo que el parlamento. Posiblemente incluya hasta la sociedad civil, pero en tanto enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado. Los movimientos de emancipación entrarían en el espacio público. Ella, al no ver que hay intereses que no son intereses particulares, que juzgan sobre intereses particulares a partir de intereses de conjunto y su diversificación, cae en una concepción platónica de la esfera pública .

- A Hannah Arendt habría que ponerle algunos puntos sobre las íes. Porque está muy de moda. Quizá por lo explotable de sus fobias, sobre todo al haber metido en el mismo saco el totalitarismo fascista y el estaliniano, su aversión a Marx y a los movimientos sociales, sus posturas acerca del judaísmo y el feminismo, etc. Sin embargo lo central aquí, en su concepción de la política, es su concepto de vida. Esto de que el nivel de la labor es el nivel viviente y reproductivo de la vida. Este es el problema de Apel, Habermas y todos los formalistas. En ellos, este nivel viviente es lo que nos comunica con todos los vivientes, y, por tanto, no es lo propiamente humano como tal. Y no se dan cuenta de que la vida humana, hasta la última célula, es ya humana. Es decir, no puede haber un nivel de la pura reproducción de la vida que no sea humana propiamente tal. Este nivel

Arendt lo desprecia como un nivel reproductivo. De ahí que la separación de lo social y lo político cae entonces en un formalismo desmaterializado, y no lo pueden integrar nunca más: hay una concepción formalista de lo político que no incluye lo material en vista de que se ha definido mal al sujeto político. ¿Por qué Habermas se interesa tanto por Arendt? ¿Y desde su primer trabajo sobre la opinión pública? Ya Hegel lo tenía claro en la filosofía del derecho, donde la opinión pública es un ámbito que no es sociedad civil ni sociedad política, sino un ámbito donde se va gestionando un juicio de sentido común colectivo. Habermas toma esto para afirmar que el sujeto de lo político es una comunidad discursiva. Y el sujeto político no es un sujeto nación, una polis, sino que primero que todo un viviente que al nivel de la labor y el trabajo ya está jugando su acción. Entonces se hará una crítica a una esfera pública que es sumamente formal y discursiva, y donde no se va a discutir el problema de reproducción de la vida. Eso ya invalida también su interpretación de la política. Y su opinión pública queda asimismo muy deformada. Yo preferiría primero hacerle una crítica precisamente por ser una pensadora de moda, y es una gran autora muy conveniente para quienes justifican una política sin fundamentación material.

- Pregunto, ¿cómo es posible hacer una revolución dentro de la red, otra teleología dentro de la red?
- Dos sujetos se encuentran como iguales a través de su grado de libertad. Se encuentran como iguales, pero dependiendo de una cosa tercera: la libertad. Esto es problemático porque supone dada la libertad. Sin embargo la libertad es precisamente una de las cosas que aparecen negadas y que no se encuentran ahí. Yo diría que dos sujetos se reconocen desde su especificidad como sujetos a partir de sus procesos de liberación. Esto es distinto a suponer la libertad. Ahora pueden ser desiguales en su

grado de libertad, como de hecho lo son. No obstante pueden ser sujetos en su proceso de liberación. Creo que eso hace posible pensar de manera distinta la posición de Arendt.

- No hay que suponer que existe una equivalencia en el intercambio mercantil. Eso es suponer un valor intrínseco a esas mercancías y no que es un valor socialmente instituido.

## Plenaria abierta

- Todo concepto tiene que ser pensado frente a su propia negación. No podemos pensar el sujeto sin pensar frente a qué es que queremos ser sujeto, o quién nos está negando, robando, o cercenando nuestra condición o derecho de ser sujetos. Y eso habría que ponerlo en concreto.
- Algo importante a tomar en cuenta en nuestra discusión es la relación entre universalismo y particularismo. El particularismo extremo impide el diálogo, pero también el universalismo abstracto. Dentro de este conflicto, ¿qué quiere decir pensamiento latinoamericano? Dentro de lo latinoamericano hay particularidades que nunca se han sentido latinoamericanas.
- A pesar de que hay exposiciones que se han desarrollado desde horizontes categoriales distintos, apuntan a algo que es común a nosotros. Algunos rechazos: primero, a cualquier concepción sustancialista, esencialista o metafísica del sujeto; segundo, a una visión racionalista cartesiana del sujeto; tercero, a una visión de sujeto instrumental que conquista, domina, posee y desarrolla una racionalidad de cálculo para sus fines de sometimiento; y por último, a mitificaciones y mesianismos históricos que se imputan a ciertos sujetos a partir de determinados análisis. ¿Cómo pensar entonces el sujeto? Hinkelammert planteó el primer día que el sujeto se hace, se construye, y se hace presente frente a aplastamientos, opresiones o dinámicas de la sociedad que lo niegan. En ese sentido no podemos pensar el sujeto al margen del contexto en que se desenvuelve y, en

consecuencia, no podemos pensar el sujeto hoy al margen de la globalización. Pensar el sujeto es pensar cómo intervenir ese poder mundial, esa racionalidad que se ha hecho ley planetaria y esa lógica y cultura que aplastan a los seres humanos. Aquí sujeto significa seres humanos concretos, corporales, aplastados en su ser más vital, y en sus posibilidades de vida y resistencia. Sujetos insertos en una gran red que nos constituye, y que a la vez reproducimos o reconstituimos en nuestras acciones y relaciones.

- Ser sujeto es un proceso. Por tanto, es importante analizar procesos de subjetivación. Y a partir de ellos intentar teorizar. Puede ser interesante estudiar cómo los campesinos brasileños, los zapatistas, las mujeres, etc., han desarrollado su subjetividad. No sé si eso viene después, si es punto de partida. Debería ser el punto de partida. No sé si esto es posible, si altera el orden que ustedes tenían preparado.
- Es importante ver la contraposición entre globalización, autonomía, emancipación. ¿Es posible que existan autonomía y emancipación dentro del proceso de globalización? Eso conecta con lo anterior, pues lleva a estudiar procesos al respecto.
- Pensar el sujeto como proceso, lleva a pensar en movimiento, cambio, transformación y también conflicto. Nos vamos haciendo sujetos, sin embargo en unos momentos actuamos como tales y en otros no, por deficiencias o por imposibilidad. Esto no es lineal ni ascendente sino conflictivo. Eso ayuda a pensar cómo se manifiesta el sujeto. Mediante acciones de resistencia, rebelión y lucha. Eso me parece central, inclusive metodológicamente. Segundo, este proceso de subjetivación parte de cuerpos. Es una corporeidad sexuada, con color, etc., con una identidad o proceso de construcción de identidad y, por ende, un proceso de complejidad. Tercero, el proceso de subjetivación no puede darse sin mediaciones. Aquí han aparecido temas

claves como la institucionalidad, no sólo el Estado, sino también la familia, la Iglesia, alrededor de las cuales hay grandes debates y luchas. Las familias han cambiado muchísimo especialmente problemáticas para las mujeres.

- Leyendo el libro *Me llamo Rigoberta Menchú* y así me nació la conciencia, ése es nuestro tema. Cómo surge de pronto una indígena anónima, alienada, oprimida, aplastada, sin nombre, sin conciencia, bajo el peso de un sistema que se vuelve autorreferencial, se absolutiza, y más, pues hay tantos sistemas como posibilidades de opresión y entonces tantos sistemas como posibilidades de subjetivación. Ese acto por el que alguien dice “me llamo”, es algo muy importante porque ahí surge alguien. No solamente como grito sino como lo que viene después del grito, ya que hasta se pone su nombre, y al decir su nombre nos dice de su raza, su pueblo una historia, aunque así mismo de una historia y un proceso de subjetivación porque fue un largo proceso hasta que pudo decir “me llamo”. Pero, además, hace una memoria de cómo logró eso, y dice: “así me nació”, o sea que puede contar cómo fue eso que se llamó sujeto como proceso y el proceso de subjetivación, que sería bueno ver si es lo mismo o un poquito distinto. Pero de esto se trata. Dado un sistema determinado, surge alguien que en medio del ruido de la opresión dice: “me llamo fulano de tal”, y a eso llamo subjetivación. Es el proceso de concientización. Sujeto como proceso y proceso de subjetivación. Dos temas.
- En la década de los setenta hablamos de cómo el origen de la ética era la interpelación del otro. No obstante, veinte años sirvieron para comprender que cuando el otro interpela ya hay una larga historia. Porque simplemente el que le dice a Moisés: “Moisés, ayúdame”, es distinto del que le dice: “Moisés, buenos días”. Cuando le pide ayuda, eso quiere decir que esa persona ya ha hecho el proceso de subjetivación, al menos en sus inicios. Luego, la

interpelación de la víctima no es el inicio del proceso ético, sino algo que ya ha pasado en la víctima y que hace que interpele al otro a la ayuda o complicidad. Entonces ahí hay un gran proceso que se va dando en la víctima misma, y eso es muy interesante. Como el del sujeto aplastado que se convierte en un sujeto primero, que interpela. Sin embargo ahí tengo que ver muchos tipos, pues una cosa es que interpele y otra que sea autoconsciente, y otra que sea autoconsciente cuando dice: “y así me nació la conciencia”, y otra que sea explicativo de su aplastamiento, que sería la teoría crítica, y otra cosa es que esa persona devenga militante de un proyecto transformativo. Por tanto la subjetivación tiene muchos aspectos, pero ahí tenemos que ver distintos momentos y maneras. Porque alguien puede gritar y vivir el dolor, aunque no saber por qué sufre ese dolor, o explicarlo pero explicarlo mal, o luego un científico puede desarrollar una teoría explicativa del hecho. Y después llegar otro, y al entender esa interpretación, desarrollar un proceso militante. Son modos distintos de subjetivación.

## **Día tercero**

### **El sujeto en la teología latinoamericana de la liberación**

#### **12. La construcción del sujeto en la Teología de la Liberación. Pablo Richard**

El tema del sujeto es un tema presente, aunque verbalizado de otra manera dentro de la Teología de la Liberación. Pablo de Tarso define el ser humano como corporeidad, y en tanto cuerpo animado tendiente a la vida, como espíritu. Aparece una relación intrínseca entre vida corpórea y espíritu. Lo contrario es lo que Pablo llama “carne”, como la tendencia del ser humano, también en su corporeidad, hacia la muerte. La distinción entre espíritu y carne tiene como referencia el ser humano corpóreo en tanto vivo o en tanto muerto (Rm. 8,5-

6). El paso de la situación carnal a la espiritual se da en la corporeidad. Y allí donde hay corporeidad orientada a la vida, hay espiritualidad. La Teología de la Liberación afirma esta espiritualidad en el sentido de la orientación del ser humano (su cuerpo, su trabajo) y la naturaleza hacia la vida.

Lo que hace revertir la orientación hacia la muerte (carne) por una orientación hacia la vida (espíritu) es el Espíritu de Dios. Ese Espíritu es la fuerza de Dios que hace posible que la corporeidad se oriente a la vida. Y aquello que nos abre a la experiencia del Espíritu es la fe. La fe es apertura a un Espíritu de Dios que hace posible la orientación radical hacia la vida. De manera que el concepto de vida en su corporeidad es lo que define espíritu, Espíritu y fe. Contrariamente, lo que le da fuerza a la carne es el Pecado, que es el rechazo del Espíritu y de la orientación hacia la vida, y la sujeción a la muerte. Pablo distingue claramente el Pecado, en singular, de los pecados como transgresiones de la ley. Y así como lo que nos abre al Espíritu es la fe, lo que potencia el Pecado es la ley (1 Cor. 15,56; Gál. 3,13). No la ley en sí misma, sino el buscar la salvación en la ley y en su cumplimiento. El que busca la justicia, la santidad, la espiritualidad cumpliendo la ley, provoca el Pecado. La ley potencia el pecado, el pecado fortalece la carne, y la carne nos lleva a la muerte.

El paso de la muerte a la vida en nuestro cuerpo sólo es posible por la fe que nos abre al Amor, a la Palabra y al Espíritu. Es la Trinidad de Dios: Amor (ágape), Palabra (logos), y Espíritu (pneuma). En esta experiencia de fe el ser humano se realiza como sujeto, tanto religiosa como secularmente. La fe es la orientación en la corporeidad a la vida, que supone la capacidad de ser transformados por el Amor, la Palabra y el Espíritu, y no por la ley. La obediencia a la ley impide al ser humano realizarse como sujeto, estando preso de injusticias y discriminaciones (Gál. 3,28). En este sentido, la ley es útil únicamente como “pedagogo” que nos guía y ayuda a descubrir el camino de la fe. Una vez en la fe, la ley se hace ineficaz. Cuando la ley se absolutiza, pone al ser humano a su servicio y se presenta como medio absoluto de salvación, se convierte en un canal de opresión. De modo que aparecen dos racionalidades. La del Espíritu, el Amor y la

Palabra, que se vive en el paso del ser humano corpóreo de la muerte a la vida. Y de manera contraria, la racionalidad de la ley, que es el pecado y la muerte. El sujeto es el ser humano espiritual, que en su cuerpo está orientado hacia la vida, y que es libre de la ley, el pecado y la muerte.

En el siglo IV llega a su término una progresiva transformación del pensamiento cristiano original, y son invertidos Pablo y los Evangelios al imponerse la Cristiandad como modelo dominante de Iglesia. Se reescribe la historia de la Iglesia desde la perspectiva del Imperio Romano y se crea una “historia oficial” del cristianismo. La teología del poder y la Cristiandad son la nueva ortodoxia, y la tradición bíblica es considerada herejía. Y si bien la Cristiandad no se impone de modo total —el movimiento monacal y algunas iglesias sirias y africanas mantienen una auténtica tradición que llega hasta nuestros días—, sí llega a ser el cristianismo dominante. Un ejemplo de esta inversión es Ginés de Sepúlveda, quien partiendo de Aristóteles y su dicotomía alma/cuerpo, presenta un esquema invertido del pensamiento paulino: alma/cuerpo; forma/materia; sujeto/objeto; amo/esclavo; varón/mujer; español/indio; ser humano/naturaleza. Es la dominación consagrada por la ley natural. La imposición del celibato, la prohibición de la ordenación de la mujer, o la condena a la Teología de la Liberación, responden a este esquema.

Varios puntos centrales de la Teología de la Liberación han de ser tomados en cuenta en una reflexión sobre el sujeto:

- 1) Esta teología afirma la corporeidad y espiritualidad del ser humano vivo como sujeto. La gloria de Dios es el ser humano vivo, y la gloria del ser humano es la visión de Dios (Ireneo). Lo más profundo de Dios se revela en el ser humano vivo, que es a su vez el lugar de la revelación de la gloria de Dios. La máxima realización del ser humano es la visión de Dios. Solamente un sujeto puede ver a Dios cara a cara.
- 2) El pobre como sujeto. No se trata de darle al pobre un carácter mesiánico, como portador de la verdad y responsable del futuro de la humanidad.

Se trata de construir el sujeto desde la perspectiva del pobre, y de la construcción del pobre mismo como sujeto. El problema es cómo escuchar el grito del sujeto en el grito del pobre, del excluido, de las mujeres, de los sin tierra, etc. Y al revés, cómo reflexionar el grito del sujeto desde el grito del pobre. Por qué el grito del sujeto es más nítido y dramático en el grito del pobre. En el pobre grita el sujeto, y el sujeto que grita es pobre. El pobre grita directamente por la satisfacción de sus necesidades básicas —tierra, pan, trabajo— aun cuando no tiene conciencia e, indirectamente, en la medida de su conciencia, por la construcción de un sistema alternativo. Y ahí se manifiesta el nexo entre la subjetivación y la corporeidad. Desde el grito del pobre se entiende mejor el grito del sujeto, y viceversa. Para la Teología de la Liberación, en el pobre y desde el pobre, como sujeto que grita, es posible un encuentro con el Dios de la Vida, antagónico a los fetiches e ídolos de la muerte. Ese grito del sujeto, que se escucha en el grito del pobre, es la condición de posibilidad para definir a Dios como el Dios de la Vida, distinto del ídolo y los fetiches.

- 3) El sujeto corpóreo y la corporeidad de la fe y la teología. El sujeto es necesariamente corpóreo y el sujeto creyente vive su fe en su corporeidad. Tener cuerpo es tener necesariamente familia, sangre, sexo, color, relaciones sociales y políticas. La corporeidad de la fe y del sujeto implica necesariamente comunidad, raza, género, movimientos sociales, etc.
- 4) El sujeto en la Iglesia. La Iglesia ha sido un espacio privilegiado de la negación del sujeto. Denunciar esta situación tiene especial importancia porque hay una presencia de la Iglesia en el mundo de los pobres. La negación de la Teología de la Liberación por parte de la Iglesia

institucional es la negación del sujeto. La Teología de la Liberación busca rescatar la racionalidad del Espíritu y de la corporalidad que tiende a la vida, y choca contra una Iglesia de la ley.

## Algunas reacciones

- Sobre el tema del cristianismo original, y desde una lectura feminista de la Biblia, se dificulta el intentar rescatar una supuesta tradición original y auténtica de la Biblia. Hay que aceptar que la Biblia es tanto sexista como liberadora, y contradictoria como cualquier libro. Igualmente se impone rescatar la verdadera escritura sagrada, que no es sólo la Biblia, sino la escritura de los indios (mayas, aztecas), para hacer una teología de la culturalidad. Se aclara que en el cristianismo original concomitan dos posturas opuestas, y no se trata de volver al cristianismo original, sino de interpretarlo a partir de una de esas posturas. Se trata de un concepto de cristianismo original amplio y contradictorio: con Pablo y contra Pablo. En todo caso, no hay cristianismo original si se entiende por tal un cristianismo puro, sino que hay un cristianismo inculturizado.
- La resurrección en la tradición del judaísmo consiste en la rehabilitación de las víctimas y el reconocimiento de los sujetos negados. Se impone radicalizar la visión de la práctica de Jesús del reconocimiento como sujetos a quienes son negados como tales (los enfermos, los posesos, las mujeres y los pobres). Las bienaventuranzas aparecen como la declaración evangélica más radical del reconocimiento de la subjetividad negada.
- El pecado es una construcción humana a partir de la práctica de la injusticia, que se convierte en un poder externo del cual no es posible liberarse. Se manifiesta cuando se une a la ley, alienando al ser humano. Aparece la relación pecado-ley-ser humano. La subjetivación ocurre cuando se revela la justicia de Dios, como una forma de vivir distinta. Entra el componente de la gracia, la fe, el espíritu, y el ser humano adquiere

conciencia (proceso de subjetivación) de que puede no obedecer la ley, sino intervenirla y discernirla. Esa libertad frente a la ley es la subjetivación.

- Se puntualizó la dificultad en asimilar el paso de sujeto a pobre, indígena a pobre, mujer a pobre, etc. Son gritos, modos de visualizar, de entender, y praxis diferentes. Tampoco hay que pasar muy rápidamente del sujeto que grita al Dios que escucha. Da la impresión de que Dios no está escuchando, que no siempre escucha, o que, al menos, no podemos percibir que escuche. Hay la necesidad de trabajar las mediaciones o evitar el paso brusco entre el sujeto que grita y el Dios que lo escucha.

**Pablo Richard.** En el cristianismo originario existe una gran pluralidad, principalmente en el ámbito de lo ortodoxo. La resurrección es un símbolo, más aún, un mito. Es propio del pensamiento liberal oponer la historia al símbolo, al mito, no habiendo nada más histórico que el mito. Los mitos en las culturas indígenas son su historia. Lo importante a subrayar en la resurrección no es la historicidad, sino la corporeidad. La Teología de la Liberación ha rescatado la cuestión de la resurrección, frente a una teología de la cruz sin resurrección, o a una resurrección etérea. Acerca del Dios que escucha o no, nos preguntamos: ¿a qué Dios nos dirigimos? El grito del pobre nos permite discernir al Dios de la Vida del de los ídolos. Dónde habla y dónde escucha Dios, es el discernimiento que hace la Teología de la Liberación.

### **13. El jubileo bíblico o la reintegración de la lógica del don en la ley: para una sociedad de sujetos.**

*Michel Beaudin*

La modernidad se ve enfrentada al desafío de la auto-institución de la sociedad y la fundación de un orden político, y se plantea entonces la cuestión sobre quién será reconocido como elemento primero de la organización política, si el individuo o la sociedad. Allí se contraponen una corriente filosófica del sujeto, asociada al humanismo y al esquema contractualista, y una

filosofía utilitarista y empirista del individuo y de la sociedad, que culmina en la autonomización de la norma económica como fundamento del orden social.

El individuo se define como fruto del dualismo cartesiano y de la construcción leibniziana de la mónada, y el individualismo, como la valorización de la independencia, la preocupación de sí y el propio interés. Una definición que prohíbe pensar la sociedad —la relación— más allá de la invocación de un principio exterior, fuera del individuo, que es la “armonía preestablecida”. Si el individuo es realidad primera y cerrada, la sociedad no puede ser concebida más que como un mecanismo constructor de coherencia que existe independientemente de la conciencia humana. El acceso al estado de sociedad no implica entonces el uso por parte de los “individuos” de un fondo de humanidad común que los conduzca a edificar las condiciones de su autonomía. La ley de esta sociedad es la de un mecanismo exterior pre-ordenado, que se hace trascendente y totalitario.

Desde el sujeto, hay que hablar de autonomía como libertad y responsabilidad. De un lado, portador de derechos, hace valer su libertad por la participación en el debate público, en la definición colectiva del bien común y en la creación de la ley en la sociedad. Por otro lado, acepta someterse a la ley nacida de la voluntad general, esto es, autolimitar su libertad por consideración a la del otro. La ciudadanía es la realización política de este doble estatus del sujeto. Se comprende a partir del reconocimiento de los sujetos en su dignidad como humanos. La ciudadanía de los sujetos autónomos da espacio a la lógica de la gratuidad o del don en la puesta en orden social de los intereses.

Antes de la gran crisis había una ciudadanía local donde lo social y lo político no se habían desarrollado mucho. Los pobres no se sentían fuera de la ciudad y, de hecho, muchos vivían de la solidaridad de otros en mejores condiciones. Las autoridades llamaban a los ricos de la localidad para ayudar a los pobres. Con el keynesianismo surge el sujeto político y un Estado con proyecto social. La solidaridad pasa de la esfera privada a la pública, y la pobreza se considera una falta del sistema. Los programas sociales se conciben como correctivos y

el subsidio es un derecho. El pobre sigue siendo sujeto. La ley queda dentro de la sociedad.

Con el neoliberalismo la ley va al exterior de la sociedad, por encima y lejos de la gente. Las sociedades son puestas en callejones sin salida, similares a los que la tradición jubilar quería corregir: esclavitudes financieras de pueblos y gobiernos que sirven para afianzar la sobreexplotación de los trabajadores; privatización y concentración de las riquezas comunes, más acentuadas aún por la acción del Estado; y fragilización de los fundamentos ecológicos de la vida.

Las prescripciones de Levítico 25 se elaboran en el exilio. Numerosas familias, por la vía de la deuda, se veían desposeídas de su tierra y libertad. Cada cincuenta años, el año jubilar postula la liberación de los esclavos y las deudas, la restitución de las propiedades y el descanso de la tierra, eliminando las diferencias socioeconómicas. Es un regreso al ideal de la solidaridad vigilante practicado en la época tribal anterior a la monarquía. Es llamativo el rechazo a la fatalidad y el reconocimiento de la necesaria regulación de todo sistema, para evitar que destruya a la sociedad. El jubileo también marca el carácter social, y no privado, de las dificultades económicas, así como la dimensión política de la “conversión” religiosa.

Israel concibe la necesidad de volver permanentemente a una organización justa que ponga fin a la dominación, incompatible con la fe en Dios. Los contratos y el dinero deben tener un límite que impida la dependencia de los hijos e hijas del Dios liberador. Lo mismo ocurre con la tierra que pertenece únicamente a Dios, siendo todos sus huéspedes (Lv. 25,23). No hay espacio para que los poderosos se proclamen propietarios. Es un proyecto que introduce en la organización social de un pueblo la lógica del don: el restablecimiento de los derechos de todos a las riquezas comunes del reino (patrimonio u orden) de Dios.

El reconocimiento de la soberanía absoluta y exclusiva de Yahveh libera a las relaciones sociales de falsas absolutizaciones o de las “leyes” idolátricas que las rompen. Este Dios singular propone la misericordia, es decir, abre un espacio para que la comunidad lo habite como sujeto y se responsabilice en función de todos sus miembros

reconocidos como sujetos (para “que no haya pobres en tu casa”, Dt. 15,4). Aparece el cuestionamiento —teológico— de un mercado que se erige en sujeto frente a los seres humanos. Si Yahveh, en la tradición del jubileo, ha manifestado su superioridad en la liberación del pueblo de una ley que le ha sujetado, debemos rechazar como idolátrica toda pretensión totalizante del mercado. La lógica de los intereses (el mercado y el Estado), incluso bien comprendidos, no puede aisladamente fundar las sociedades. Hay que agregarle la lógica de la gratuidad inherente al sentido y la pasión de vivir en sociedad.

## **14. El libro del profeta Jeremías: un elemento en la construcción del sujeto Judá. *Jorge Pixley***

Se produce una coincidencia epocal, no accidental, de dos hechos históricos: la emergencia del proyecto nacional Judá, a fines del siglo VI, conducido por la Golá, y el libro de Jeremías, que organiza los sermones de un profeta judío de fines del siglo VII y principios del VI. La comunidad Golá regresa del exilio en Babilonia, para encabezar la construcción de una sociedad nueva en Palestina, la Israel o Judá del segundo Templo, y coincidentemente es redactado el libro de Jeremías como parte del proyecto de construir la hegemonía de la comunidad exílica Golá en la nueva sociedad.

Esta sociedad que se estaba construyendo —sin estado, rey, ni ejército, dada su sujeción al dominio persa—, solamente era hegemonizable desde el Templo. Luego, el tema tiene que ver con un sujeto histórico que toma herencias culturales, en este caso el libro profético de Jeremías, las interpreta, adapta y utiliza para la construcción de la subjetividad, la identidad y el proyecto político que es la Golá. La manera como está “manejado” el texto, evidencia esta asimilación de Jeremías por parte de la Golá. De hecho, el libro de Jeremías es el texto más extremo de la divergencia entre el Texto Masorético (TM, el texto aceptado de la Biblia hebrea) y la Septuaginta (LXX, la Biblia en griego producida en el siglo III a. C, que en el caso del libro de Jeremías constituye una edición anterior a la redacción del TM). Esta diferencia nos permite recuperar parte de la historia del texto y constatar la

introducción de importantes cambios en función de un proyecto específico.

Por Isaías se conoce que existió dentro de la comunidad judía de exiliados en Babilonia (formada por unos cien a quinientos mil deportados) un sector que apoyaba a Ciro como su libertador, aun antes que él llegara. Este sector preparó un diseño para una nueva nación de Judá, en la que los retornados de la Golá —que habían sido los escribas, sacerdotes y líderes de la comunidad— pensaban volver como los dirigentes de la sociedad, una vez que Ciro autorizara el regreso. Ideológicamente, la Golá incluía la aceptación y lealtad al dominio de Persia, la búsqueda del apoyo y la incorporación al proyecto de la población residente que no había conocido el exilio, y la confrontación con algunos profetas en la edificación de su hegemonía. Aunque la corriente profética siguió siendo contestataria del proyecto de la Golá (para estos “intelectuales populares”, Babilonia y Nabucodonosor son los enemigos de la nación), Jeremías, y en particular el Jeremías reconstruido de la Golá, transforma esta posición.

Jeremías se percibe como un “profeta a las naciones”, y la Golá elabora esto. Como tal le plantea a los embajadores que sus reyes han de someterse a Nabucodonosor para poder sobrevivir, dado que ese rey era el instrumento de Dios para someter a todas las naciones (capítulo 27). Un dato que ilustra el rumbo de la redacción: el nombre Nabucodonosor aparece 37 veces en el TM y sólo 21 veces en la LXX, de manera que el personaje va tomando más importancia en la medida en que se va reelaborando el texto. En la redacción del libro, aunque Nabucodonosor ya pertenece al pasado, se resalta su nombre —incluso se introduce el término “mi siervo Nabucodonosor” en la versión última, TM—, para fortalecer un proyecto que acepta la dominación persa. Es evidente el trabajo de la Golá por asimilar a Jeremías a su proyecto.

En el libro de Jeremías —y más elaborado aun en el TM— las comunidades del exilio babilónico son presentadas como buenas, mientras que el exilio egipcio y los que se quedaron en Judá aparecen como malos. Dos temas teológicos dominan el libro de Jeremías. Uno es la soberanía de Dios. Yahvé es quien gobierna las naciones, y si el Imperio Babilónico sujetó a todas las naciones es

porque Dios lo quiso. Es difícil elaborar la Biblia sin reconocer que el soberano, en última instancia, es Dios. La Golá lee esto en función de su proyecto. El proyecto de las tribus era una sociedad igualitaria donde la soberanía de Dios permitió rescatar a su pueblo de Egipto. Sin embargo la misma soberanía de Dios entrega su pueblo a Nabucodonosor, según la Golá. El otro tema es la apostasía. Esta apostasía tiene que ver originalmente con la resistencia campesina contra los reyes, quienes estaban avalados por los dioses. Apostatar era abandonar el proyecto campesino. Pero ahora los apóstatas, para la Golá, son los que se quedaron porque tienen una fe mezclada: adoran al sol, la luna y las estrellas. Y con este argumento deslegitiman la religión popular en nombre de la religión del Templo.

Puede verse en este texto de Jeremías, que la Biblia es una obra con muchos significados. Tenemos que construir la interpretación bíblica con fidelidad a ciertos textos que consideramos fundantes; no obstante es claro que no todos los textos bíblicos fortalecen la construcción de un sujeto popular que pueda enfrentar el proyecto globalizante neoliberal. No hay que pensar que la Biblia es de por sí el libro liberador. La interpretación que hace la Golá nos revela la ambigüedad del proceso de lectura e interpretación de la Biblia. La Golá hizo un esfuerzo por trabajar las tradiciones de Israel en pro de su proyecto, y con éxito. Nos toca a nosotros hacer ese mismo trabajo con la Biblia para apropiarla a un proyecto popular de una sociedad donde quepan todos.

## Algunas reacciones

- Lo interesante es que los textos bíblicos no ocultan la tensión, el conflicto, las contradicciones. Todo proyecto, sea autogestionario, de base, popular, tiene sus tensiones. Y el sujeto es esa construcción como tal.
- Frente a este modelo de mercado global neoliberal donde no hay sujetos sino anónimos, se construye como una normalidad sin sujeto, supuestamente auto-organizativo. Y viene el principio de la vida. Si no trae vida o la permite, hay que desenmascararlo. Frente a ese esquema está

la autogestión que construye sujeto pese a las contradicciones.

- La lógica del don empuja a una nueva institucionalidad. Las instituciones responden en principio a necesidades colectivas, pero corren igualmente el peligro de sustantivarse, de tornarse en fetiches y de convertirse en sujetos frente a nosotros. Algunos sociólogos hablan de la casi necesidad de que los movimientos se conviertan en instituciones. Sin embargo, si no hay esa continua creatividad, fluidez, flexibilidad, constante crítica y autocrítica, cualquier institución, incluso autogestionaria, puede convertirse en fetiche y morir.
- Es importante ver la tradición del jubileo como racionalidad más que como ley. Entenderlo como metáfora es distinto a entenderlo como ley. Hay una imagen utópica aunque también mediaciones históricas, y aparece una tensión entre las dos dimensiones.
- El jubileo es una racionalidad y expresa una voluntad. De repente se sabe lo que hay que hacer y solamente falta hacerlo. Aparece una autorregulación que se impone. Hoy día el jubileo ha tenido resonancia en los sin tierra en Brasil o en la lucha por el no pago de la deuda. En las celebraciones actuales del jubileo en la Iglesia, la fuerza liberadora está invertida.
- A pesar de su fuerza profética, el jubileo puede ser absorbido por la misma globalización neoliberal. Es el caso de la condonación de la deuda externa. Hay una cierta disposición a hacerlo y luego volver a lo mismo de siempre. ¿Es el jubileo un tema estructural en la teología o es algo coyuntural que no promete continuidad?
- Al hablar de soberanía de Dios y sujeto, ¿quién es soberano, Dios o el sujeto?

**Michel Beaudin.** La ley y el jubileo se contraponen en la línea de la lógica del don. El jubileo hace que las cosas se muevan, pero no como logros colectivos permanentes, y promueve que la sociedad se pregunte qué leyes desarrollar. Es un

principio organizador que despierta la creatividad de la gente, muchas maneras posibles de actuar. El jubileo no se ha institucionalizado, no obstante fuerza a las instituciones. Pero la lógica del don ha de estar siempre presente y trascendente. Y la organización social ha de ser cómo sacramentalizar eso.

**Jorge Pixley.** La pregunta sobre la soberanía de Dios no tiene fácil respuesta. Marción parte de un Dios puramente amor que no sería soberano al permitir que todos los humanos sean sujetos. Teólogos ortodoxos, como Justino y otros, se opusieron porque Dios tenía que ser soberano o no era Dios. El Dios de los creyentes es un Dios que tiene algo de sus propias características, que se impone, y uno nunca sabe cuándo tiene que verse con el Dios que castiga. Hay que tratar de formular los hechos históricos dentro de un mundo en el que ese Dios se nos escapa de las manos.

## 15. El derecho a la vida y el sujeto femenino. *Elina Vuola*

Las estadísticas sobre la realidad de las mujeres en el Tercer Mundo demuestran la interconexión que existe entre pobreza, falta de derechos reproductivos, y mortalidad femenina. A nivel mundial, más de un millón de mujeres murieron en 1990 por causas relacionadas con embarazos, 99% de ellas en los países en desarrollo (aproximadamente 23.000 en América Latina). Si la Teología de la Liberación desea mantener su discurso acerca de la defensa de la vida de los pobres, debe tomar en cuenta estas realidades. Defender la vida de las mujeres pobres implica defender sus derechos reproductivos de las políticas internacionales sobre la población.

La ética de la liberación no aborda explícitamente las cuestiones de ética sexual (el aborto, la anticoncepción, los embarazos numerosos) y, en el caso de ser consideradas estas temáticas, el razonamiento permanece cerca de la enseñanza oficial tradicional. En la actualidad la Teología de la Liberación ha sido interpretada como teología de la vida, y esto se ha hecho en un contexto donde la muerte masiva de la población del Tercer Mundo se considera idolátrica. La opción

por los pobres se traduce en una “opción radical por la vida”. El imperativo ético fundamental es la vida humana concreta, la cual debe ser reproducida.

No obstante, es también un derecho y deber ético el no reproducir la vida. En ciertas situaciones, y de manera especial en aquellas de extrema pobreza, tenemos que preguntarnos ¿qué se quiere decir con la reproducción de la vida cuando significa muerte real para seres humanos concretos, principalmente mujeres y niños? “Reproducción de la vida”, tomado en el sentido del término para las mujeres, en su falta de derechos de defensa y toma de decisión sobre su corporeidad y sexualidad. La “vida humana concreta” y la vida del pobre que queremos defender, ha de concretizarse, problematizarse y diferenciarse más extensamente.

Teólogas de la liberación como Ivone Gebara, María C. Bingemer, Ana M. Bidegain o María P. Aquino, plantean la necesidad de revisar la antropología teológica. Una antropología igualitaria está directamente en oposición a la larga tradición de antropologías basadas en modelos asimétricos, tanto en la relación hombre-mujer como en la separación entre lo privado y lo público. Estas teólogas ponen énfasis en las realidades históricas y concretas de la mujer —sus cuerpos y condiciones corporales—, como un punto de partida pragmático para la antropología teológica; lo que ellas llaman la vida cotidiana.

Una razón de la dificultad para el diálogo crítico sobre cuestiones reproductivas en América Latina, se encuentra en las perspectivas globales acerca de salud y población. Coinciden feministas latinoamericanas, que insisten en que las organizaciones y corporaciones internacionales determinan las políticas de población en sus países, con los teólogos de la liberación, quienes consideran los temas reproductivos dentro del contexto amplio de la política imperialista de control poblacional dirigida a las naciones pobres. Países del Tercer Mundo han sido blanco de políticas internacionales agresivas y coercitivas como las esterilizaciones forzadas. Así, es comprensible que unas y otros sospechen de cualquier control externo que pretenda abordar los temas de población, reproducción y salud de la mujer. Sin embargo, las posiciones y argumentos difieren.

Así, por ejemplo, en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994), el Vaticano y musulmanes fundamentalistas se aliaron para evitar la inclusión de la anticoncepción y el aborto como derechos reproductivos en el documento final. De aquí que el punto de vista crítico sobre el “imperialismo demográfico” occidental es compartido por grupos tan diversos como el Vaticano, los musulmanes fundamentalistas, los activistas feministas y los críticos del desarrollo del Tercer Mundo.

Voluntariamente o no, los y las teólogas de la liberación forman parte de este debate amplio y complicado. Los movimientos feministas seculares —compuestos por lo general por mujeres de clase media que no tienen lazos con las iglesias—, voceros de los derechos reproductivos, no son capaces de cuestionar las enseñanzas del Vaticano sobre la anticoncepción y el aborto, debido a la “ceguera feminista” frente a la importancia que la religión tiene para muchas mujeres. Las teólogas feministas tienen las herramientas para dialogar tanto con el feminismo secular como con las iglesias. Pero, por otro lado, si los teólogos o las teólogas de la liberación guardan silencio sobre la ética sexual, gran parte de las mujeres latinoamericanas, para quienes la religión desempeña un papel importante en sus vidas, no tendrán quienes expresen sus preocupaciones más íntimas.

Aquello que comparten las feministas religiosas y seculares es el énfasis en las condiciones de vida de las mujeres más vulnerables. Conceptualmente, esto es lo que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación quieren decir con vida cotidiana. Una eticista estadounidense, Evelyn Harrison, plantea que la contradicción entre el debate abstracto de la vida, de modo especial en el contexto del aborto, por un lado, y la incapacidad de hablar de la vida de las mujeres en términos concretos, por el otro, es aplicable a los teólogos de la liberación quienes entienden la vida del pobre en términos más bien abstractos.

## **16. Teología negra latinoamericana como espacio de descubrimiento y**

## **afirmación del sujeto. Silvia Regina de Lima**

Se considera que a partir de la vuelta del sujeto en el decenio de los setenta, hubo una segunda vuelta alrededor de los años 1980-82, y en la actualidad se trataría de una tercera vuelta del sujeto. Se trata, por tanto, de ver la relación entre la discusión presente y lo que se reflexionó hace algunos años.

Para hablar del inicio de la reflexión teológica negra en América Latina, sería necesario precisar lo que se comprende por Teología Negra. Como experiencia de Dios y sus diferentes formas de manifestación (sentido amplio), la Teología Negra coincide con la llegada de los negros y negras al continente, en la medida en que éstos traían desde Africa su propia experiencia religiosa. Mas como proceso de reflexión y sistematización de la experiencia de Dios (sentido estrecho) en la historia y vida del pueblo negro, es mucho más reciente (años ochenta). Ya en ese tiempo se enfocaba la temática de la identidad, de las culturas, de las raíces religiosas del pueblo negro, la relación racismo-religión-teología y se mencionaba el género desde la mujer negra, todo ello desde categorías incipientes de raza, racismo, negritud, clase, religiosidad y sexismo.

Entonces no se hablaba de sujeto, pero estaba implícito en la identidad (negritud). Para los negros y negras es identidad negra que atraviesa todas las dimensiones de la vida de la persona. Benedita da Silva dice:

*Nací mujer negra, la sociedad me hizo hombre y blanco. Hoy yo grito y lucho para ser negra-mujer.*

La identidad es un proceso de construcción histórica que empieza a partir de la negación del sujeto negro. A partir de lo no negro, de la negación del negro como persona, es que se desarrolla un proceso de afirmación de la identidad negra.

Esa negación surge a partir de un modelo de identificación normativo y estructurante que es el fetiche del blanco, de la blancura. La blancura es una abstracción, elevada a la condición de realidad, autónoma e independiente de quienes la asumen como atributo étnico o racial. El ideal

identificadorio negro pasa a tener como referente la blancura. En el negro, en su deseo de emblanquecerse está implícita su propia extinción. Su proyecto es el de dejar de existir; su aspiración es la de no ser o no haber sido. De tal modo, la identidad del sujeto depende de la forma como se relaciona con su cuerpo, del deseo de su afirmación o de su extinción. La ideología del color es en realidad una ideología del cuerpo. Al repudiar el color negro se repudia radicalmente el cuerpo negro.

¿Qué significa la negritud, el ser negro? Ser negro es tomar consciencia del proceso ideológico que, a través de un discurso estigmatizado acerca de sí, engendra una imagen alienada de sí mismo en la cual se reconoce. La negritud es el resultado de ese proceso. Ser negro, entonces, no es una condición dada a priori. Es un devenir. Es volverse negro a partir de la toma de conciencia. La posibilidad de construir una identidad negra es una tarea política.

La negación del ser negro como posibilidad de ser en el mundo, encuentra uno de sus fundamentos en la teología. No solamente en el pasado, sino que permanece a través de la afirmación de un Dios universal, identificado con una cultura blanca patriarcal y nortea. Dentro de ese modelo no hay posibilidad de afirmación del sujeto negro ni de apertura del diálogo con las expresiones religiosas negras (lo sincrético o no cristiano, que debe convertirse).

¿Cómo la Teología Negra contribuye a la reflexión sobre el sujeto y la subjetividad negra?

1. Parte de la deconstrucción de una imagen hegemónica de Dios. El descubrimiento de un Dios plural o de la diversidad de Dios es un camino para el rescate de la pluralidad como forma de ser, y del derecho de los humanos y humanas.
2. La negritud surge como un grito del negro por el derecho a la vida digna y a la diferencia. Un grito de “no”, “basta”, a partir del cual desconocer el lugar que le atribuye la sociedad para buscar su dignidad. Es un proceso permanente, tratando de afirmarse negro, persona, en una sociedad que lo discrimina constantemente. El grito inicial se repite frente a diferentes situaciones, en permanente militancia, en la

medida en que no hay espacio de la vida donde no esté presente tal discriminación. También este grito inaugural de la subjetividad negra se convierte muchas veces en el grito que despierta otras dimensiones de la subjetividad (el género, la clase social, la opción sexual, la opción religiosa). Ese grito se une a otros gritos, que surgen desde diferentes situaciones y lugares. Y estos gritos constituyen un lugar común desde donde reivindicamos nuestro derecho a la dignidad y alteridad. En el grito nos encontramos con el Dios que escucha el grito de los oprimidos (Ex. 3,7) o que grita con nosotras y nosotros, en nuestro grito, aunque últimamente pareciera no escuchar los gritos.

3. Recuperar la memoria histórica es descubrirse como parte de una historia, una comunidad, es ser negro/a con los demás. Es descubrirse parte de una comunidad que tiene raíces, pasado, y que es desafiada a proyectarse hacia el futuro. En la mayor parte de nuestros países latinoamericanos esa historia fue negada, silenciada o caricaturizada: la tarea es recuperarla. Para la/el negra/o descubrirse parte de una historia es integrarse en el proceso de reconstrucción de su propia historia; es de alguna manera hacerse sujeto en su historia. Esta reconstrucción pasa por descubrir cómo y qué Dios se ha revelado en la historia negra.
4. El descubrirnos como parte de una gran historia no contada, manifiesta la subjetividad negra como una subjetividad colectiva. Esa subjetividad colectiva se hace presente en la vida de la comunidad negra como una forma de ser en la sociedad, en el mundo. El aspecto comunitario es fundamental para entender el proceso de subjetivación del sujeto negro. Se impone la pregunta: ¿cómo ser negra/o en la diáspora? La ausencia de un referencial comunitario inmediato, geográfico, resulta en una multiplicidad de formas de ser comunidad negra.
5. La subjetividad negra no sólo se relaciona a nivel horizontal (intersubjetividad o subjetividad comunitaria), sino que también se construye verticalmente, no hacia arriba, sino hacia abajo, buscando la tierra, las raíces, los que nos antecedieron. La ancestralidad se va manifestando cuando nos descubrimos parte de un mundo que es anterior a nosotras/os mismas/os. No es un mundo pasado; es parte de nuestro mundo, se manifiesta en nuestra realidad. Nos sentimos protegidas, amparadas, acompañadas por los ancestros. Para muchas negras/os eso ha desarrollado un sentido de pertenencia y sido un lugar de encuentro. Como los ancestros negros no son un privilegio único de las/os negras/os, ese lugar de encuentro ha sido compartido con personas de diferentes procedencias étnicas y religiosas.
6. La relación ancestral que nos conduce al encuentro con la profundidad de nosotros mismos, nos abre a una relación cósmica, a vernos como parte del universo. En algunas tradiciones de las religiones afrolatinoamericanas, los orichás, los antepasados, se manifiestan en la naturaleza. La Divinidad vive en los ríos, las piedras, las montañas, las cascadas, el viento y el mar. Las hijas y los hijos de los antepasados nos dirigimos a esos lugares para encontrarlos, hablarles, contemplarlos. Al mismo tiempo, es en la naturaleza donde hallamos, especialmente en las hierbas, la fuerza para recuperar las energías y la salud. Aún más, como cuerpo creado tenemos algo de tierra, de agua, de sol y de estrellas. Soy un cuerpo parte de otros cuerpos. Y esa relación de pertenencia a un cuerpo mayor resulta en un sentido de responsabilidad.
7. Respecto al pueblo originario y negro latinoamericano, estamos frente un sujeto no sólo viviente, como sobreviviente. Para hablar del sujeto viviente es importante la voz de las/los sobrevivientes. Cuando se inició la discusión acerca de la globalización y se empezó a hablar de exclusión, muchos negros y negras decían:

“ahora ellos van experimentar lo que nosotros hemos vivido hasta aquí”. Puede parecer un juicio ingenuo frente la complejidad del tema a que nos referimos. Pero una ingenuidad que guarda algo de sabiduría y que llama a una actitud de mayor complicidad con quienes han sido las mayores víctimas de los sistemas económicos.

Un problema del primer momento del sujeto emergente (nuevos sujetos) fue el habernos leído con las viejas categorías de sujetos históricos, transformadores de la realidad, y que se nos proyectaran las mismas expectativas de un mesianismo y protagonismo históricos. No se captó, y hoy nuevamente se corre el riesgo de no captar, el proyecto o las cosmovisiones que subyacen a la presencia de esos sujetos. Los sujetos son también maestros y maestras que enseñan con sus vidas e historias.

La reflexión acerca del sujeto negro es parte de un proyecto político-filosófico a partir del cual se pretende recuperar la identidad del negro/a, con el objeto de contribuir a la construcción de una nueva sociedad. La construcción del proyecto de la negritud no es un proyecto aislado del contexto general.

Nuestro proyecto político, tejido desde lo simbólico-cultural, tiene una realidad abarcante que subvierte la lógica del neoliberalismo y apunta valores que son vitales para la humanidad y que dan respuestas a la pérdida de la identidad y a la angustia existencial de la humanidad (Segunda Consulta sobre Cultura Negra y Teología).

Lamentablemente, esta apertura no es de todos los movimientos negros, habiendo una diversidad de proyectos de negritud.

## **17. Genero y cultura en la teología.**

### *Diego Irarrázaval*

Parto de mi experiencia en el trabajo intercultural e inter/intra género, como respuesta a la necesidad de reorientar caminos y reconstruir visiones. Este proceso de subjetivación presupone una mirada crítica a las perspectivas de sujeto que

mantenemos y la reformulación de paradigmas actuales. Convivo con un pueblo que no es sujeto. No solamente porque se le niega su condición de sujeto, sino porque desde su cosmovisión no se considera a sí mismo sujeto. Eso me ha impactado. Y en tanto he entrado en la perspectiva de género, me he dado cuenta de que el ser sujeto no es el centro de los problemas que se tienen.

Es importante la crítica a la perspectiva dominante sobre el sujeto, pero a la par conectarnos y enriquecernos con líneas alternativas. Las perspectivas dualistas sobre el sujeto aparecen de varias maneras y afectan a la teología. La Teología de la Liberación, con su Dios histórico muchas veces contrapuesto al Dios cósmico de nuestras culturas. Entonces, aunque esta teología latinoamericana no está dentro de la teología dominante, seguimos estando y de manera sutil, en cosas fundamentales como la oposición del Dios histórico y el creador. Del mismo modo, tenemos dificultad en cuestionar el Dios androcéntrico.

### **17.1. Aspiraciones actuales**

1. Conectarme más con mi propia trayectoria cultural y de género, y de las comunidades con las que comparto la vida. El atraso en recuperar estos temas no tiene que ver con las comunidades mismas, sino con los asesores que hemos ayudado a introducir estos temas.
2. Seguir participando de grupos de reflexión para desabsolutizar los referentes. En teología nos considerábamos portavoces de lo trascendente y en ciencias sociales o filosofía como portadores del saber. Son techados que nos dificultan un encuentro dialéctico y contestatario.
3. Estar más abierto a lo minúsculo, local y cotidiano, yendo más allá de las visiones románticas de la cultura del pueblo, de la mujer, de esencias que reaparecen constantemente. La afirmación de lo cotidiano se da en estas realidades más grotescas y globalizadoras.
4. Me angustia el quehacer teológico que se hace propietario de lo sagrado. Decimos de Dios cosas que El o Ella jamás ha dicho de sí mismo o misma. E intentamos explicarle.

Tratamos de caminar hacia el misterio, y pasamos por alto su realidad encarnada, olvidando las espiritualidades terrenales de nuestros pueblos.

## 17.2. Alternativas

1. No es que el género y la cultura hayan estado ausentes del quehacer teológico: han estado presentes, pero de muy mala manera. No se trata de que se abran las puertas; se trata de abrir las puertas a puntos de vista y energías alternativas que se dan en nuestros pueblos.
2. La persona andina no es sujeto porque se siente y vive en términos de relacionalidad, de polaridad sexual (no dualidad excluyente) varón-mujer. Esta polaridad se funde en el universo en su forma, y en su dimensión es celebración. Y no hay celebración sin relación hembra-varón, humanidad-cosmos y seres humanos-sagrados. Estas tres líneas permiten hacer una teología radicalmente alternativa de otro modo de entender a Dios y al ser humano.
3. Otra línea es ver al ser humano como rostro y como corazón. Rostro como fisonomía interior. Corazón como relacionalidad, relación, dinamismo y querer humano.
4. Es válido referirnos a los contextos mestizos, sincréticos, donde se reconocen cotidianamente formas de catolicismo popular, resistencia y transformación de procesos globales.

## 17.3. Paradigmas

- 1) No se trata de añadirle al paradigma de la historia y la praxis otros elementos (raza, condición de género). Se trata de ir a fondo regenerando y refundando el quehacer teológico. La teología y la hermenéutica feminista no expresan el hecho de que las mujeres toman la palabra, sino que expresan su modo de acercarse a Dios y a la Palabra, que nos atañe a todos. Las culturas humanas, con su inculturación de la fe cristiana, invitan a reforjar la

manera como saboreamos y vivimos la fe.

- 2) Está la presencia de nuevos sujetos en la teología latinoamericana. Pero también hay formas nuevas de relacionarse, de pensar, hermenéuticas y sabidurías de estos sujetos. Entonces, no es que pensemos sobre sujetos en general sino sobre cómo las hermenéuticas y modos de decir de cada grupo humano pueden interactuar. Hacemos teología intercultural porque nos ponemos en contacto unos sujetos con otros y reconociendo nuestras particularidades.
- 3) La hermenéutica de género, que proviene de la corriente feminista, tiene que ver con cuestiones de poder así como con modos de entender lo global, lo cotidiano, de visualizar las fuentes de la vida, lo que destruye y construye.
- 4) Enfatizo el concepto de relacionalidad. Al hacer teología cristiana lo hacemos desde una tradición moderna que es la historia de la salvación. Otro camino es el de la presencia salvífica de Dios. ¿Cómo hacer procesos de subjetivación en contextos de globalización en que se destruyen personas y pueblos? ¿Cómo hacerlo desde un paradigma de relacionalidad de la historia de la salvación, sin caer en contraposición con el Dios cósmico y de otros seres que nos acompañan en el caminar histórico?

## Algunas reacciones

- ¿Es necesario elaborar una ética cristiana sexual? Creo que no. Esta ausencia en la Teología de la Liberación será una antropología teológica superadora del dualismo, unitaria, que adopte el tema de la sexualidad. No hay necesidad de una ética

cristiana sexual, sino de una antropología teológica.

- ¿Por qué los movimientos antiabortistas son tan poderosos? ¿Por qué tanta preocupación por los que van a nacer y después ninguna preocupación por los nacidos?
- ¿Por qué únicamente las mujeres nos interesamos y trabajamos el tema de la sexualidad? Se ha considerado al feminismo como una propuesta teórica y política que es asunto de mujeres. Y tiene que ver con transformar las condiciones de vida de las mujeres, sin embargo apunta a las relaciones entre los hombres y las mujeres, como asunto de ambos.
- La negritud de la que se habla, ¿es una construcción de la cultura dominante? Quizá no hay una negritud, sino muchas negritudes. El problema es cómo construir una identidad no sólo espejo reverso del sistema.
- Muchas veces los pueblos negros nos afirmamos vía reacción, en lugar de afirmarnos vía acción. En el caso del cuerpo, hemos vivido una vergüenza que corresponde al deseo no admitido del blanco. Esa vergüenza es la culpabilidad sentida por el color.
- Es Dios quien está gritando, llorando. Está en quien nos tiende la mano, nos ayuda, en el “tuve hambre y me diste de comer”. En el grito de Jesús, es Dios mismo el que grita porque se siente abandonado.
- El hecho de que en otras culturas no haya idea del sujeto, nos habla de la limitación del concepto de sujeto dentro de nuestra episteme occidental, e incluso dentro de la episteme occidental dominante, ya que no todo el pensamiento occidental pretende centrarse en el concepto de sujeto.
- Son cruciales los efectos de la acción del individuo calculador a partir de los conjuntos de la humanidad y la naturaleza. Y ahí no encuentro conciencia de sujeto, no obstante sí es claro que se enfrentan a esta sociedad marcada por el individuo calculador, quien no aparece como figura central dominante reconocida.
- Los teólogos tienen que hacer un esfuerzo por liberar a Dios de la manera de liberar a los humanos. Dios no puede hacer algo sin los humanos. Si no liberamos a Dios, el pobre no va a poder levantarse y salir de su condición.
- Me refiero a sujeto como categoría de análisis que sirve en la realidad discursiva y responde a una realidad de actores diversos. Ese sujeto sólo se manifiesta históricamente como mujeres, niños, etc. Por otro lado, es necesario pensar el sujeto desde las raíces histórico-sociales en comunidad. Solamente puedo pensar el sujeto como mujer negra en una comunidad de negros. Vale preguntarnos si el sujeto nos sirve como categoría de análisis para pensar las realidades concretas. ¿Nos sirve para fortalecer las luchas particulares, para articular esas luchas particulares en un proceso de liberación, que es de carácter universal, y para transformar las condiciones de opresión?
- Es muy importante la profundización de los problemas propios de los sujetos. Trabajarlos los sectores mismos que los están viviendo, pero en articulación con el resto de sectores. El problema es cómo articularlos. Una salida podría ser la de relacionar con la economía todas las teologías específicas y ver en todas ellas la irracionalidad del mercado total, no sólo la exclusión y maximización de ganancias, sino también el sistema como sexista, racista, etc.
- Puede ser que estemos asistiendo no a la crisis de paradigmas cristianos, sino a la crisis de la configuración grecorromana del cristianismo. No bastaría, entonces, recomenzar los paradigmas sino admitir la muerte de una configuración histórica determinada y poder resurgir una postconvencional, postcristiana. Admitiría la mortalidad del cristianismo como configuración histórica determinada, incluso para repensar un modelo de interculturalidad, de interreligiosidad.

- Da la impresión de que las luchas de los sujetos emergentes están demasiado fragmentadas, que los particularismos de las emancipaciones no ayudan a la interconexión de estos movimientos, ni a una visualización y búsqueda de proyectos societales postcapitalistas. La fragmentación hace que muchos de estos actores sean subsumidos por el sistema.

**Elina Vuola.** El dar respuestas teológicas a retos teológicos, no niega el diálogo de la teología con la filosofía y las ciencias sociales. El problema es concreto. En el Cairo, por ejemplo, ante la ofensiva del Vaticano, los grupos seculares se retiraban de la discusión pues no tenían herramientas teológicas para enfrentar teológicamente dicha ofensiva. Un discurso secular feminista tampoco llega a las mujeres creyentes. Allí se necesita el discurso teológico.

**Silvia Regina.** Cuando hablamos de negritud nos referimos a un modo de identificarnos como iguales en tanto oprimidos por la dominación racista de la sociedad (negatividad que se sufre), pero también como modo de identificar lo común que tenemos dentro de la diversidad del mundo negro. Me ha cuestionado mucho el tema de las teorías y los discursos sobre Dios. Es fundamental y no podemos dejar de ser atrevidas, y nos escandalizan incluso a nosotras mismas. No obstante, el único camino para salir de la mismidad es atreverse a decir cosas nuevas. Creo que de seguir en particularismos no vamos a articular los gritos; hasta cuando la lucha del negro no sea una lucha de otros, porque todos participan de la misma sociedad que los oprime a todos, no será posible articular los gritos. Es importante una participación de los varones en las discusiones de género. Ese es un asunto de vida o muerte para los varones tanto como para nosotras.

**Diego Irrázabal.** Sobre el valor de la categoría sujeto en el mundo andino. Las categorías que usamos en los debates pueden ser monoculturales. Propondría la búsqueda de categorías pluriculturales. Creo que el sujeto andino tiene que ser expresado de una manera que no es similar a otras formas. Por ejemplo, el yo-relacional: en la cultura indígena el yo es el estar, puesto que en

estas culturas más que el ser es el estar, más que el yo es el nosotros. Sirve como categoría de análisis en la medida en que es subjetivación polifacética y con posibilidad de conjugarse y constituir, sin embargo en el mundo actual el discurso de las diferencias incomoda, porque si no hay propuesta, si no hay una lucha, se queda como una lamentación.

Pensar a Dios desde la Vida. En el mundo andino es admirar, celebrar, sin necesidad de precisar nombres, definiciones sobre lo sacral. Por ahí entra la cuestión androcéntrica, de poner a Dios como objeto. El sujeto creyente define al objeto Dios. Pero hay unos modos de hablar de Dios. Cantar, gozar, y lenguajes que se pueden hacer formales. Cuando cantar a Dios se reduce a hacer conceptos es terrible. Lo que está muriendo es el cristianismo monocultural, monorreligioso. Seguimos siendo monorreligiosos, confesionales encerrados en un sistema religioso. La riqueza del cristianismo es su diversidad.

## Día cuarto

### Movimientos sociales, política y subjetividad

#### 18. Política y subjetividad. Germán Gutiérrez

Pretendo mostrar los cambios que han acontecido en el escenario político latinoamericano en los últimos años, desde la perspectiva del imaginario político, en relación con la problemática del sujeto, y haciendo énfasis en la política popular, los movimientos sociales y los procesos de subjetivación. Estos cambios políticos pueden ubicarse esquemáticamente en tres momentos.

1. Años cincuenta a setenta. El imaginario social y político se constituye alrededor de la idea de orden social. Los actores presuponen la existencia de una sociedad ordenada, susceptible de transformarse a partir de la acción de fuerzas sociales y políticas que tienen un proyecto societal o nacional articulado por la idea de desarrollo. Instrumento privilegiado de este proyecto es el Estado, promotor del desarrollo, y meta

obligada romper los lazos de dependencia histórica que conllevan subdesarrollo y atraso. Es un imaginario compartido por toda la sociedad, dentro del que se inscriben el desarrollismo burgués, la teoría de la dependencia, proyectos como la Unidad Popular, y aun las revoluciones cubana y sandinista.

Se trata de un proyecto intencional, que exige la formación de una voluntad política, a partir de un proceso de educación, concientización y organización populares que “preparen” el cambio.

Dentro de este imaginario surge una idea específica de sujeto. Para acceder al desarrollo se requiere romper una dependencia histórica. Una determinada alianza social y política puede ser el sujeto de la ruptura, la irrupción histórica (y por tanto, sujeto histórico). Sólo puede serlo el pueblo, hasta ahora un agente pasivo de los cambios históricos. Se habla entonces de la irrupción de los pobres, del pueblo, las clases populares, las alianzas populares, el sujeto popular, etc., asociados al adverbio histórico. La idea de la clase obrera como sujeto histórico y con una misión a priori determinista de la historia, es marginal.

2. Este imaginario entra en crisis cuando la sociedad es transformada por el agotamiento del desarrollismo burgués, el terrorismo de Estado o la intervención/bloqueo estadounidense. Se destruye el imaginario de nación, de Estado pro-desarrollista y del cambio estructural, y se promueve el de la sociedad como resultado espontáneo de acciones intencionales y fragmentarias de los actores.

El mecanismo organizador de la sociedad es ahora el mercado, presente en todas las esferas sociales. Los ajustes estructurales provocan fragmentación social, exclusión y una cotidianidad de incertidumbre en los excluidos, en los incluidos, pero igualmente en los directos beneficiarios del modelo y en los propios gobiernos. Aparece en toda la sociedad un imaginario de caos asociado a esa incertidumbre de la vida concreta y

cotidiana.

En este contexto cambia el sentido de la política. La política ya no es el arte de construir una fuerza social con un proyecto histórico de sociedad, sino que ahora es el arte de navegar en medio de turbulencias. Pero una navegación sin puerto, sin metas, sin rumbo, que intenta apenas sobreaguar, sobrevivir. En lo popular, la política es ahora el arte de sobrevivir y resistir la avalancha neoliberal. El Estado, como espacio político, es cerrado para llevar a cabo los ajustes. La acción política popular se orienta a lo local y lo cotidiano, transformando la subjetividad y engendrando nuevas formas, problemas, temas de interés, etc. Aparecen movimientos feministas, étnico raciales, cívico-populares, de control municipal, de derechos humanos, que surgen como resistencia, aprovechamiento de los espacios posibles o como búsquedas nuevas.

En esta dinámica se pierde espacio en lo político-estatal, no obstante se enriquece los espacios político cotidiano, local, comunitario, cultural. Sobre todo se supera la visión de que el cambio económico-social es precondition de todas otras liberaciones, y que éstas se dan por automatismo de aquél.

Aparece aquí otro tipo de sujeto, que ya no va a crear una ruptura histórica, sino que intenta abrirse un espacio dentro de la sociedad y hacer su propia historia.

Demanda reconocimiento, ya no sólo ni primeramente del Estado, sino de la propia sociedad. No se piensa un cambio histórico de la sociedad sino un espacio dentro de ella, no por tener una visión más corta/amplia, sino sobre todo porque el espacio está cerrado y la gente se mueve en los espacios que quedan. Se trata de otra forma de sujeto histórico. Es un sujeto que hace su historia, entendida como historia de grupo, de comunidad, y también personal. Un sujeto protagonista de su vida, de su pequeño entorno, de su reconocimiento en la sociedad como grupo específico, etc.

3. Hoy avanzamos hacia un tercer momento, con señales embrionarias y pequeñas. Los efectos destructivos del ajuste hacen que crezca en distintos sectores de la sociedad la idea de que la situación tiene que ser transformada. Por otro lado, los nuevos movimientos sociales han agotado ciertos espacios y han reconocido que hay que ampliar horizontes. Han ganado cierto grado de fuerza propia y profundizado su construcción de identidad.

Con la reapertura lenta y controlada del espacio político-público-estatal, en la década de los noventa, comienza la lucha por copar tales espacios y desarrollar resistencias en ellos. Se fortalecen las izquierdas con programas contra el neoliberalismo, por construcción de ciudadanía y por democratización de la sociedad, en Brasil, México, Uruguay, Venezuela y otros países. Emergen movimientos cívicos que acceden al control municipal con experiencias exitosas. Surgen el zapatismo, el gran movimiento popular e indígena en el Ecuador, y una multiplicidad de redes y organizaciones no gubernamentales extendidas por toda nuestra geografía. Se trata de pequeños proyectos, espacios y poderes locales y ciudadanos, aún débiles y fragmentados, pero gérmenes de algo nuevo. La dimensión de sujeto es ahora la problemática del bien común. Hay conciencia de que este modelo aplastante hay que detenerlo por interés de todos, que los intereses particulares están vinculados a ese interés general. Aparece una dimensión de sujeto que recupera las anteriores, imprimiéndole una nueva responsabilidad por problemas que atañen a todos y que incluso trascienden las fronteras de lo social y de lo nacional.

Aparece la necesidad de recuperar un orden en la vida social para enfrentar los efectos destructivos del neoliberalismo. Sin embargo, a diferencia de la idea de orden social en el desarrollismo, que concibe ordenar la sociedad desde un poder central estatal, desde arriba, hoy se

impone la reconstrucción del orden vía la reconstrucción del tejido social, desde abajo. Se trata de la recuperación de la sociedad desde la emergencia ciudadana. Aquí es central el ideal zapatista de una sociedad donde quepamos todos, no como modelo de sociedad para ser construida desde arriba, sino como principio o criterio que nos une y potencia a todos desde abajo.

En la medida en que este proceso siga desarrollándose, toman fuerza retos centrales como:

- 1) la urgente articulación de todo este proceso actualmente fragmentado;
- 2) el reencuentro con el universo de lo popular en lo mítico, lo religioso, lo cultural y lo simbólico;
- 3) la recuperación de lo local y comunitario;
- 4) la recuperación de temas como el Estado, la nación o las naciones pluriétnicas y plurinacionales, la democracia ciudadana y el desarrollo.

Todo esto apunta a la emergencia de una sociedad civil definida como todo lo popular, independiente del Estado pero igualmente del sistema de mercado, a la cual se vinculan los nuevos movimientos y las izquierdas.

La problemática del sujeto se plantea hoy de manera distinta. Este proceso popular desde la base, esta emergencia ciudadana que quiere reorganizar su entorno, es la red, en tanto movimiento, que quiere reconstruir las relaciones de sociabilidad. La red ha sido rota por el sistema. El sistema fragmenta el tejido social, y pretende atomizar este proceso de resistencia, de reconstrucción de la red. Por eso se trata de la reconstrucción de un orden de la vida, del tejido social, de la sociabilidad, un modo nuevo de vivir en sociedad, en el nuevo contexto.

## **19. Sociedad civil, economía y política.** *María Arcelia González*

En cada vez más procesos como:

- 1) el Jubileo-2000,
- 2) la preparación del grito de los excluidos y excluidas del mundo,
- 3) la evaluación de la Cumbre social de Copenhague,

- 4) la organización de la marcha mundial de las mujeres hacia el año 2000, y la revisión también de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la mujer, y
- 5) la construcción en México de una agenda de la sociedad civil, con la inspiración continua del movimiento zapatista, procesos de los próximos dos años, se reconoce la importancia de discutir sobre lo económico desde la perspectiva de los actuales proyectos de vida y de muerte en conflicto.

En la perspectiva de vida es central la búsqueda del bien común, que para otros es la búsqueda de bien-estar para todos y todas, y la felicidad. Una mujer señala: "Yo voy a luchar, pero no me niegue que sea feliz", O sea, quiere tener también un poco de placer, de felicidad, en su vida de lucha. Son signos de esta economía, de esta lógica de vida a la que aspiramos. La de muerte, es clarísimo, ratifica lógicas de mercado, concentración de capital, acumulación, racionalidad medio-fin. El presente dominante son estas lógicas de muerte, no obstante hay así mismo formas cotidianas que hacen presente esta otra perspectiva de vida.

Protagonistas de estas dos lógicas: las grandes burocracias privadas y transnacionales, los gobiernos y una representación consensuada de los estados en la ONU, y dentro de ésta grandes organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Sin embargo hay otros actores que llamaremos sociedad civil, que en algunos países han logrado frenar acciones de las transnacionales.

Existe una interacción muy fuerte entre transnacionales-estados, una interacción cada vez mayor entre gobiernos-ONGs, y una muy débil entre transnacionales-ONGs.

Un tema central en la sociedad civil hoy, son las propuestas de desarrollo en función de las cuales se definen propuestas estratégicas y prácticas cotidianas. Cada movimiento habla de sus metas específicas, esboza el desarrollo que busca, entre todos caracterizamos a lo que aspiramos todos. Estas metas de desarrollo tienen mediaciones institucionales, y es central aquí el Estado-gobierno y las políticas públicas. Por eso la importancia de la discusión del espacio público. Antes esperábamos-

exigíamos al Estado-gobierno decidir sobre lo público y el desarrollo en favor de las mayorías. En todos estos movimientos sociales, organizaciones, frentes, coordinaciones, etc., en esta construcción de la sociedad civil, lo público es lo nuestro por recuperar.

Junto a la sociedad civil está la política. Los partidos han perdido capacidad decisoria. Legitiman interlocuciones de los sectores de la sociedad civil con el gobierno. La sociedad civil no está presente donde se decide la política pública y la planificación. La relación sociedad civil-partidos es vital en este punto y apunta a una transformación de lo político.

Queremos que el federalismo llegue hasta sus últimas consecuencias. Significa poder desde abajo, y dar poder a quienes no tienen poder y sí pueden resolver los problemas con más poder.

Desde el punto de vista económico ya no sirve seguir manteniendo los parámetros de medición del crecimiento y el desarrollo. Estamos en la pugna de la elaboración de indicadores. Nuestro criterio aquí no es la eficiencia productiva sino la eficiencia reproductiva. Si reproduce la vida, o en qué medida destruye hoy y potencialmente mañana. Estos indicadores de impacto son de especial importancia. Ya no puede hablarse sólo de la economía hegemónica. Hay otras economías o iniciativas económicas que no se pueden invisibilizar más.

En estas categorías, que tienen que ver con un desarrollo pensado como calidad y reproducción de la vida, tenemos la categoría igualdad. Igualdad de oportunidades y derechos. Derechos humanos desde los derechos económicos y sociales, hasta los sexuales y reproductivos. La equidad, que es la no discriminación por la diferencia, también es central.

La autonomía es otro tema clave. Autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas.

Otro tema es el de la solidaridad como el reconocimiento del otro en su diferencia, pero también el acompañamiento comprometido en esas diferencias. Es importante pensar el sujeto del desarrollo como ser humano desde sus lugares particulares, y que cuando hablamos de sujeto hablamos de sujetos humanos a la vez particulares, a la vez universales. Cuando tomemos el tema de

articulación me parece que va a ser sobre la base de estos presupuestos.

## **20. Globalización, sujeto y juventud.**

*Susana Becerra*

Uno de los sectores de la sociedad que más sufre los efectos del mercado total es la juventud. Un texto clásico sobre los jóvenes, en Colombia, se llama “No nacimos pa`Semilla”. Se trata de un relato desgarrador, que pone el dedo en la llaga porque nos muestra jóvenes en condiciones extremas, luchando por ser reconocidos, por ocupar un lugar que les ha sido negado, ejerciendo su derecho a vivir aun a costa de actos delictivos, que tienen claro que ser buenos ha sido condición de su exclusión. Toda su situación se resume en la frase de uno de estos muchachos:

*Hoy seremos los reyes del mundo,  
mañana es muy incierto y total,  
como nacimos pa`semilla no  
tenemos nada que esperar.*

Una reciente investigación del CINEP, define rasgos presentes de los jóvenes de los sectores populares: son jóvenes muy necesitados de afecto, alimento, casa y educación; trabajadores precoces, con un núcleo familiar disuelto; con grandes dificultades para comportarse como actores sociales; desarticulados de la sociedad, no por gusto, sino porque han sido excluidos de ella; se intentan articular al sistema vía el consumo, a costa de lo que sea; proclives a la delincuencia.

En un taller realizado con jóvenes de barrios pobres encontramos respuestas desafiantes.

Ante la pregunta ¿quién soy yo?, respondieron dibujándose a sí mismos. La mayoría de los dibujos estuvieron inspirados en imágenes del cine y la televisión: hombres con grandes músculos, pañuelo en la cabeza y una ametralladora atravesando su espalda. En casi todos los dibujos había figuras que expresaban fuerza y rabia. Reflejan la intromisión de los medios de comunicación en su subjetividad, así como el ambiente en que viven. La lucha diaria por la sobrevivencia los lleva a manifestarse como parte de ese mundo cruel y violento, como víctimas o

como victimarios. Pero siempre resistiéndose a ser ignorados.

En un segundo momento, cuando se pidió que plasmaran en una frase lo que quisieran que los demás recordaran de ellos, hubo respuestas conmovedoras: “una basura que no se debe recordar”, “porquería y dolor”, “una serpiente asesina”. Ellas expresan la confusión que marca sus vidas y el grave daño hecho a su subjetividad.

Este “autoconcepto” no es gratuito, lo han interiorizado en su cotidianidad, donde la vida de los seres humanos no vale nada. Donde se les desaparece en cualquier momento y no pasa nada, se les desconocen sus derechos más fundamentales y nadie reacciona.

Estas respuestas son el mejor espejo para que esta sociedad en la que vivimos se pregunte ¿por qué hay seres humanos que se sienten basura o porquería y dolor? ¿Qué procesos están favoreciendo esta situación? ¿Qué procesos no se están dando?

Estos jóvenes interpelan el presente y el futuro de nuestras sociedades, y expresan la terrible perversión del éxito del modelo neoliberal en la subjetividad de los seres humanos.

Pensar propuestas alternativas es muy difícil. Los jóvenes ven el futuro con desesperanza. Están realmente convencidos de que no nacieron pa`semilla. Experiencias de gran interés en la recuperación de muchos jóvenes vía proyectos de arte y lúdica, son pequeñas respuestas a esta crítica situación, que ante todo nos desafía a todos y todas.

## **21. Del homo œconomicus al sujeto económico, una aproximación desde las prácticas económicas de los sectores populares. Juan Pablo Martí**

Intento recuperar al sujeto concreto en su dimensión económica desde los sectores populares, trascender la concepción del homo economicus sistémico, y criticar la visión del agente económico como un ser insaciable, competitivo, maximizador, atomizado, con racionalidad medio-fin, preferencias estables y conocimiento perfecto, como una abstracción del sujeto económico. Para rescatar al sujeto económico debemos complejizar su visión. Paul Bairoth dijo: “Dudo que el homo

economicus haya existido, y espero que él o ella nunca existan”.

Se trata de evidenciar categorías teóricas que la economía concepcional invisibiliza y rescatar economías que desarrollan los sectores populares, como portadores de diferencias que el sistema intenta homogeneizar. Estas experiencias económicas populares incluyen un universo complejo y heterogéneo de microempresas, talleres laborales, cooperativas de consumo, etc. Pero también de actividades delictivas, soluciones asistenciales, mendicidad y otras, que constituyen asimismo prácticas populares económicas. Vale distinguir economías alternativas de alternativas económicas. Lo hacemos en un corto recorrido por las prácticas de producción, distribución y consumo (división gnoseológica) de estos sectores.

Producción. Las empresas populares no intentan invertir un capital, que no poseen, sino más bien asegurar una fuente de trabajo, proveerse de ingresos e, incluso, obtener independencia por un período largo de trabajo asalariado. Combinan factores humanos y materiales, los cuales permiten a los titulares de la unidad de gestión realizar un conjunto de actividades de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, a fin de obtener un beneficio.

Una empresa maneja factores como el trabajo, la tecnología, el capital, los medios materiales, una capacidad gerencial y administrativa. En las empresas populares, el factor que organiza toda la actividad económica es el factor trabajo. Cuando esto ocurre, los objetivos de la empresa están determinados por los objetivos de los sujetos poseedores del trabajo. La empresa basada en el factor trabajo funciona ya no con la lógica de maximizar capital, sino de asegurar la fuente de trabajo a sus integrantes. Puede también estar organizada sobre la base del factor C, factor comunidad, cooperación, imponiéndose la maximización de los beneficios de sus miembros. La idea del homo economicus se basa en que las relaciones económicas son fundamentalmente de intercambio. Superando esta visión reductiva, distinguimos otro tipo de relaciones económicas.

Dentro de las unidades económicas ubicamos relaciones de comensalidad y cooperación que no buscan cumplir normas y funciones entre

dos partes (empleadora y empleada), sino que comparten, aportan, distribuyen, consumen en función de disponibilidades y necesidades comunes o individuales. Entre sujetos o unidades económicas distintas se dan otro tipo de relaciones, de donación, reciprocidad y compensación. Hay muchas relaciones de reciprocidad, y antes que acciones de intercambio puntual, se busca establecer relaciones estables a largo plazo, de confianza, con la clientela local, que permitan volver a plantear la contratación.

Consumo. Es el objetivo último de la economía, como medio de satisfacción de necesidades. La lógica neoliberal impone cierta lógica de consumo. Preferencia del consumo individual por sobre el consumo social y comunitario, distanciamiento temporal y espacial del consumo respecto a los procesos de producción y circulación (de ahí la necesidad de la publicidad y propaganda), tendencia a la sofisticación, exuberancia y artificialidad del consumo, preferencia por bienes y servicios que presentan utilidad positiva inmediata para el consumidor primario descuidando eventuales efectos negativos para los consumidores secundarios, niveles de consumo muy diferenciados y desiguales, entre otros elementos.

Las prácticas de consumo de los sectores populares presentan características muy diferentes: preferencia por el consumo comunitario por sobre el individual, los productores generalmente se orientan al mercado local y los consumidores valoran sus productos locales, tendencia a la satisfacción simultánea de distintas necesidades mediante actos de consumo integrados, la misma organización económica satisface varias necesidades como la participación, socialización y generación de ingresos, predominio del consumo de bienes y servicios relacionales y culturales, tendencia a la naturalidad y simplicidad, preferencia por bienes y servicios que presten utilidad inmediata y prolongada tanto a los consumidores primarios como a terceros.

Estas tendencias no pretenden ser absolutizadas ni excluyentes. No es que muchas veces los sectores populares no quieran consumir con pautas del sistema. Pero no tienen los medios para ello. La acumulación en estos sectores es el

desarrollo de relaciones comunitarias, y de capacidades y energías creadoras por parte de los sujetos. Más que acumular poder y riquezas, acumular relaciones, tejer redes que garanticen cooperación y un eventual apoyo futuro.

Para reconstruir y rescatar un sujeto económico distinto y alternativo, tenemos que rescatar estas formas económicas diferentes y que en ese ser diferentes, son alternativas.

## Algunas reacciones

- Hay que hablar de temas que el sistema quiere callar. Por ejemplo de las remesas, o de ciertos mercados vitales para el sistema como los de armas, órganos y drogas. Y analizarlos.
- Hay que descubrir la teología de la calle, a través de los grafitis. Ellos expresan los dolores y anhelos de nuestros pueblos, y expresan cada coyuntura con agudeza
- El sujeto tiene muchos rostros. Todos estos rostros nuevos de que aquí hablamos están buscando un nuevo paradigma. Estamos en una América Latina muy compleja y diversa.
- Hay que plantear con mucha fuerza el carácter plural del sujeto del que hemos hablado dentro de la sociedad. Significa que la economía debe ver una pluralidad de economías para impedir la totalización del mercado.
- La sociedad que abandona a sus jóvenes manifiesta que es una sociedad suicida. También en los países del Norte, en las universidades, en la juventud, hay una crisis de esperanza.
- Las economías solidarias se han dado en buena medida por la cooperación internacional. Otro punto fundamental es el papel de la mujer en esos proyectos de economía solidaria. En muchos proyectos se ha orientado el dinero más hacia las mujeres porque está más garantizado. Hace años se criticaba la economía, pero nada más. Ahora la crítica económica se ha orientado mucho más a hacer esa economía alternativa.
- Estas economías alternativas van, para algunos teóricos, por la tercera vía. ¿Pueden

pensarse esas economías como un proyecto amplio o se limitan a lo que las ONGs pueden promover? ¿Se enmarcan en una línea política más de fondo o se quedan a nivel de la política socialdemócrata?

- Los jóvenes se organizan de maneras muy distintas, y a veces no las entendemos o no las vemos. Hay en ellos formas de encuentro, reconocimiento y espiritualidad distintas. Otra idea de lo sagrado y de la voz de Dios. El mundo juvenil trae siempre ideas nuevas y contestatarias.

## Sesión final

**Franz Hinkelammert.** No podría hacer una síntesis de todo lo que aquí se ha dicho.

Tuvimos una discusión sobre la problemática del sujeto en enero de 1999, que resultó que no era más que preparatoria. Aquí llegamos a algo más, a una percepción del sujeto de liberación como un sujeto sumamente diverso, plural, que trasciende este sistema cuya lógica aplasta. Es un sujeto que descubrimos dentro, a partir de un aplastamiento, y que exige voz. Es un momento histórico en el que aparece esta forma de discutir esta subjetividad a partir del ser humano, corporal, vivo, y en sus diferencias.

Tenemos que pensar mucho más al sujeto en sus diferencias, aunque sin caer en la repetición de la propia fragmentación en nombre de la diversidad. Descubrirse como sujeto es superar la fragmentación que sufrimos a partir de lo diverso y múltiple, y constituir sujeto a partir de las especificidades. Esto es un cambio conceptual: frente al aplastamiento y la uniformización que tiende a imponer un sistema, constituir sujeto a partir de la diversidad para superar la fragmentación. Frente a un sistema que opera como conjunto, como representante del conjunto, del interés de todos y del destino humano, reivindicar conjunto, pero conjunto de humanidad, de naturaleza, todo ello a partir de la especificidad.

A partir de la especificidad, hasta descubrimos sujetos a partir de su biografía. Sin embargo a partir de la diversidad aparecen sujetos colectivos, desde la cultura, etnia, raza, clase, etc. Aparecen colectivos a partir de la especificidad en

la cual el sujeto se descubre en el conjunto de humanidad y naturaleza, y enfrentado al sistema. Algo tiene que acompañar siempre el tema del sujeto, su marco categorial. No el sujeto como sujeto femenino, sujeto masculino, etc., sino como marco categorial desde el cual la subjetividad aparece necesariamente como un universal. Cada propuesta requiere tener un universal: lo diverso no puede afirmarse sino dentro de un universal. Lo que enfrentamos son universalismos abstractos. Ahí igualdad es lo que todos tienen por igual. Pero aquí igualdad es reconocer la diferencia del otro como válida, y como mutuamente enriquecedora. No es borrar la igualdad y afirmar la diversidad. Somos iguales, pero reconocer a otro como igual es reconocer su alteridad y diversidad. Son perspectivas de investigación futura a seguir.

El sujeto es una ausencia que grita, que solicita. Y la respuesta a eso es hacerse sujeto. No obstante el sujeto sigue siendo una ausencia que solicita. Aparecen ahí dos dimensiones. Este sujeto, si es una ausencia que grita, es utópico. Hay toda una perspectiva de utopía. Pero si se desarrolla eso a partir del sujeto, la utopía deja de ser algo que está en el futuro y a lo cual hay que acercarse. Este concepto de utopía, es el dominante en el sistema, es utopista y destructor. Wittgenstein dijo: “la infinitud está en el presente. Vivir en la eternidad puede hacerse solamente viviendo en el presente”. Aquí hay una nueva dimensión de utopía.

El pensamiento del sujeto, si es universal, es a la vez un pensamiento sobre la totalidad. Pero de nuevo, si la totalidad es una ausencia que grita, no es algo por agarrar. El hoyo en la capa de ozono es un grito de la totalidad ausente, fracasada; el calentamiento de la tierra, la exclusión de la población de la división social de trabajo, son totalidades que gritan. El totalitarismo es la pretensión del sistema social de ser esta totalidad como presencia. El problema de la crítica del totalitarismo a la luz de esta reflexión del sujeto, es el problema de exponer la totalidad ausente para evitar la totalización del sistema. La totalidad ausente es crítica. La pretensión de hacerla presente es la afirmación nefasta de un sistema.

**Enrique Dussel.** En términos de metáforas bíblicas pueden nombrarse tres momentos: el

paraíso, Egipto, el desierto, y quizá, un cuarto momento, la tierra prometida, como momentos del sujeto.

- 1) “Nací negra y mujer. La sociedad me hizo hombre y blanco, y yo grito y lucho para ser negra-mujer”.
  - a) El primer “nací” es lo dado, la subjetividad material corporal comunitaria; es el sujeto viviente, todavía abstracto, como antes de la historia, y por tanto, el paraíso. Ahí puede hacerse una fenomenología, una antropología, etc.
  - b) “Me hicieron blanca y varón”, es el tema del cuerpo anímico, que es la carne, no como nivel antropológico, sino como orden. Aparece el sujeto, pero el sujeto aplastado, alienado. El sistema dentro de un sistema, dentro de redes no constitutivas sino de dominación. Esta es la esclavitud, Egipto, el pecado como opresión, como el sujeto ausente que grita. Es el grito del sujeto y, por tanto, el grito del crucificado. Aquí los gritos son diferenciados: distintos el grito de la mujer, del niño, el anciano, el marginal, el obrero. Estas diferenciaciones se dan en sistemas distintos que epistemológicamente exigen otro horizonte categorial. Cada rostro diferenciado me plantea problemas distintos.
  - c) “Lucho por ser negra-mujer”. El paso por el desierto. Es el momento de la afirmación; el proceso de subjetivación. No es el sujeto pasivo, es la puesta del sujeto en movimiento. El cuerpo asumido por el Espíritu. El orden del Espíritu es justamente la resurrección. La carne resucita. El sujeto que grita surge como sujeto, y hablamos de la emergencia del sujeto. Es la resurrección de la carne muerta de Ezequiel, es la Alianza. Y aquí se construyen muchas identidades. Es un nivel del sujeto que deviene alguien más, agente, constructor. Aquí está el tema del jubileo, etc.
  - d) La tierra prometida, la utopía. El ser feliz, pero distinto del modo de ser feliz en el paraíso.
- 2) El segundo escenario es el problema de la legitimidad de los de abajo y su emergencia. Se trataría de la subjetivación, de un sujeto

que deviene actor político, de temas como ciudadanía, movimientos sociales, sociedad civil, etc. Es la emergencia de un sujeto que frente al Estado va a luchar por regular el capital transnacional.

- 3) Tercer escenario, epistemológico. Se dijo que en los años sesenta había una episteme voluntarista moderna, en tanto episteme del progreso, del desarrollo. Luego, una episteme de sistema autorregulado, donde el sujeto histórico desaparece, se evapora. A finales de los noventa puede haber una episteme de sujetos, de subjetivación. Ante los efectos negativos del neoliberalismo empiezan a surgir muchos sujetos esencialmente sociales: mujeres, niños de la calle, ancianos, razas no blancas, indígenas, etc. Sujetos que deben ser más, avanzar, y suponer una nueva concepción de la política y la economía. Y ahí estamos al comienzo de una nueva ruptura epistemológica, donde el ciudadano participativo y popular, de abajo hacia arriba, empieza a reconstruir un orden frente al poder transnacional.

## Algunas reacciones

- Aparece el problema del sujeto que grita. No se trata únicamente del problema del sujeto aplastado, sino de que ese sujeto aplastado grita. Sería interesante tomar el problema del grito en la Biblia. Aparecen el grito del “¡Y clamaron a Dios!” (Deuteronomio 26), el grito provocador de Jesús o el grito de la creación en Romanos 8. Grita el sujeto interior, el Espíritu dentro de nosotros: grita por la esperanza, por la libertad de nuestro cuerpo, etc. Puede verse la Biblia como una especie de disonante polifonía de los diferentes gritos de los distintos sujetos: la creación, el ser humano y el Espíritu divino. Podríamos hacer una reflexión teológica sobre el grito en el sujeto aplastado que grita.
- Frente al grito del sujeto pueden levantarse tanto un sujeto bueno, como también uno malo. Y de pronto hay más posibilidades de lo segundo. Que la juventud se sienta basura es terrible; en un mundo donde no existe

lugar para ella, es más abono para un movimiento fascista que para una sociedad donde quepamos todos. Responder al grito no significa necesariamente la concepción de un mundo mejor.

- La felicidad en lo particular es afirmar la vida real, concreta y sensual, y con placer, en medio de este sistema que exige ritmos, eficacia, competitividad. En la Biblia, es en las situaciones límite en que justamente aparece el banquete.
- Siendo la del sujeto una problemática sumamente compleja, hay lagunas.
  - 1) Hablamos de sistema, de estrategias de globalización. Ahí falta la subjetivación. Hay que dar rostro, o nombres a esto; algo más determinado, porque si no, no podemos agarrarlo. En el mito, el nombre da poder sobre la cosa. Sin ello se enmascara el sistema.
  - 2) Hay que atender a la dimensión intercultural para salir del monoculturalismo.
  - 3) Hay que ampliar la reflexión a una subjetividad cósmica. La creación también grita y gime; la naturaleza es una otra.
- El reto grande es hacia adelante. En el ámbito teológico el desafío es articularnos con perspectivas interculturales y de género, para liberarnos de esquemas que nos impiden avanzar y llegar a Dios.
- Este encuentro ha dado elementos importantes.
  - 1) La superación de los dualismos en el planteamiento del sujeto. Una antropología unitaria podría servir como referente del trabajo en adelante.
  - 2) Se ha hecho una concepción dialéctica del sujeto frente a concepciones negativistas o positivistas. La dialéctica del sujeto no es sujeto bueno-malo, sino presencia-ausencia (como clave de este encuentro), la dialéctica bien-mal está dentro de cada sujeto.
  - 3) Se han puesto rostros a los sujetos, anotando dos peligros a evitar: la fragmentación y el totalitarismo de la universalidad abstracta. Unos señalamientos críticos.

- En lo popular hay un policentrismo teológico que emerge desde la cultura. Si queremos afianzar el sujeto popular tenemos que ver que en los mitos de nuestros pueblos andinos, aztecas, está el sujeto que ha buscado desde antes y sigue buscando. Falta referencia a las culturas populares. Otra vía para romper el eurocentrismo.
- Propondría como tema de próximas reflexiones: Quiénes son y contra quiénes son, donde y cómo están, los sujetos que optan por la universalización de la vida en el contexto de una globalización que inhibe la vida. Metodológicamente comenzaríamos con análisis concretos (experiencias, situaciones), y luego los científicos reaccionarían.
- Es importante ver quiénes demandan la felicidad como criterio de subjetivación. Son las mujeres quienes están reclamándolo, pero no solamente para ellas, sino para todos.
- No hay que dejar de analizar al sujeto como constructor de saber.
- Dos pistas teológicas para trabajar: el grito de Dios en los gritos de los sujetos y el cómo escuchar el grito del sujeto en el grito del pobre. Para salir del sustancialismo y esencialismo podríamos pensar que esa universalidad concreta y diversa del sujeto está por construir y no es algo dado.
- Sobre la presencia-ausencia del sujeto sugiero algunas reflexiones teológicas. Se dice que Dios se presente de modo indirecto. Significa que no se da como evidencia. En la lógica de Dios no se toma un camino directo para una tierra y cielos nuevos. El camino indirecto de Dios significa que puede accederse a través del sujeto que inicia su subjetivación. El mercado no tiene carácter indirecto, no acepta desvíos. Los hechos son utopía. No hay otra realidad que la suya.
- Temas interesantes para la reflexión: ausencia que grita como manifestación de una totalidad ausente, espiritualidad y ética, lógica del presente, Crucificado como sujeto

negado.