PARADIGMAS EMANCIPATORIOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA
Teoría y Praxis

Coordinadores

Nchamah Miller, Robinson Salazar. Gilberto Valdés Gutiérrez
Autores

Stella Villarmea, Humberto Miranda Lorenzo, Georgina Alfonso González, Zulay Coromoto Díaz Montiel, Alberto Pérez Lara, Yohanka León del Río, Luis E. Ocampo Banda

Colección
Insumisos Latinoamericanos
Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de La Habana

Argentina, 2006

PARADIGMAS EMANCIPATORIOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA
Teoría y Praxis

INDICE

Introducción
Nchamah Miller

- *Postulados hermenéuticos y epistémicos de la conciencia emancipatoria",*
  Stella Villarmea

- *Crisis de un modelo civilizatorio. Capital-Trabajo: Los límites de la producción al progreso humano*
  Humberto Miranda Lorenzo

- *Los valores en el sistema de dominación múltiple del capital*
  Georgina Alfonso González

- Acerca de una teoría social de la justicia emancipadora
  Zulay Coromoto Díaz Montiel

- *Diversidad y alternativas anticapitalistas. Desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora del capital*
  Gilberto Valdés Gutiérrez

- *Sujeto histórico y revolución: entre la articulación del movimiento político y social de la emancipación en América Latina.*
  Alberto Pérez Lara

- *El debate teórico y práctico en torno a la utopía. Claves del pensamiento social crítico alternativo al «Pensamiento Único»*

  Yohanka León del Río

- Los caminos hacia la emancipación
  Robinson Salazar P. y Nchamah Miller

- Los recursos alternativos y emancipatorios de los movimientos sociales latinoamericanos

Luis E. Ocampo Banda

“Postulados hermenéuticos y epistémicos de la conciencia emancipatoria”

Stella Villarmea *
Universidad de Alcalá
stella.villarmea@uah.es

Introducción

Este trabajo pretende analizar algunas de las conexiones entre la hermenéutica, la epistemología y el feminismo, a fin de iluminar la construcción de la conciencia emancipatoria. A modo de introducción, nos resultarán útiles unas breves definiciones. La *hermenéutica* se preocupa por el ser de la entidad que se comprende a sí misma y al mundo.[1] La *epistemología* se puede entender como la investigación sobre el conocimiento, su origen, extensión y validación. El *feminismo* pretende, entre otras cosas, sacar a la luz las experiencias de las mujeres y comprender los condicionantes a que está sometida su inserción en el mundo. La ventaja de esta presentación sumaria es que nos conduce directamente a algunas de las cuestiones importantes que surgen al relacionar estas tres áreas, entre las que sin duda se encuentran las siguientes: ¿Influye el hecho de ser mujer, y en caso afirmativo de qué manera, en la comprensión del mundo, de los demás y de sí misma? ¿Tiene alguna relevancia al hacer epistemología o hermenéutica el que el investigador sea un sujeto femenino? ¿Qué situación, perspectiva, agudezas y lastres incorporan los sujetos femeninos a la hora de construir una concepción del mundo y de ocupar un lugar en él? Y, sobre todo, ¿como se explicarían desde la hermenéutica los actos cognoscitivos que dan lugar a la conciencia emancipatoria? De estos y otros interrogantes nos ocuparemos a lo largo de los siguientes pasajes.

La hermenéutica

Para la hermenéutica, los seres humanos somos seres en proceso continuo de autoconstitución y de autoconocimiento. Aun cuando este proceso presenta algunas limitaciones, en función de las cuales se distinguen las distintas corrientes hermenéuticas, desde la perspectiva general hermenéutica, el ser humano no es, sino que llega a ser; no se conoce, sino que llega a conocerse; es pues siempre un proyecto de existencia y de conocimiento. Lo que llegamos a ser –cómo nos construimos y nos definimos– está en función de las actividades de las que formamos parte y en las que nos embarcamos, y también de cómo concebimos y damos sentido a esas actividades, tanto individual como socialmente. La manera como estamos implicados en el mundo, la forma como nos comportamos con sus objetos e instrumentos técnico-prácticos y con los demás, en definitiva, todas nuestras acciones y relaciones en un entorno de objetos y personas,

[1] La utilización de la terminología heideggeriana pretende facilitar una definición que sirva de punto de partida para esta exposición, sin por ello asumir todos sus presupuestos y consecuencias.

circunscriben lo que somos en cada momento y lo que vamos siendo a lo largo de nuestras vidas. Para decirlo con términos heideggerianos: el mundo de los objetos y útiles (*Umwelt*) junto con el de las personas (*Mitwelt*) y nuestro mundo propio (*Selbstwelt*) constituyen nuestro ser para el mundo (*Sein zur Welt*).

La característica fundamental de la hermenéutica reside en su afirmación de que las esferas del ser y del conocer remiten necesariamente a un ámbito previo al que podemos denominar pre-ser o pre-conocimiento. Esta tesis tiene dos implicaciones importantes. En primer lugar, este ámbito previo al ser y al conocer objetivos funciona como condición de posibilidad de nuestra existencia y conocimiento (en este sentido, es un transcendental), y podría identificarse – al menos, ésa es la hipótesis que me gustaría explorar aquí – con la libertad y la intencionalidad. Libertad, en tanto que posibilidad de ser, si no cualquier cosa, sí al menos muchas de ellas; intencionalidad, en tanto que posibilidad de darse cuenta ya desde siempre de algo, de estar siempre orientados al mundo y a nosotros mismos. Ambos requisitos abren para el ser humano el espacio del ser y del conocer mundanos, y definen al sujeto como transcendencia.[2]

En segundo lugar, estos horizontes de referencia[3] están siempre ahí para nosotros, si bien no podemos remontarnos por completo hasta ellos, en el sentido de objetivarlos por completo y hacerlos transparentes al conocimiento, ni lógica ni cronológicamente. En sentido lógico, la precomprensión de la que hablamos no es un conocimiento que hayamos adquirido de manera consciente, que tengamos sistematizado o actualizado, ni del cual podamos responder de una forma cognoscitiva responsable. En realidad, la precomprensión hermenéutica es previa a cualquier conocimiento en sentido estricto, es decir, a la posesión de una creencia verdadera y justificada. En cuanto al sentido cronológico de la precomprensión, una de las tesis fuertes de la hermenéutica es la que sostiene que poseemos desde siempre ese tipo especial de conocimiento. La esencia del ser humano consiste precisamente en esa precomprensión: existir como ser humano maduro implica darse cuenta, estar dirigido al mundo y a uno mismo, desplegar intencionalidad. Hasta el punto de que la condición de posibilidad de cualquier conocimiento es ese horizonte de comprensión previa que posibilita la intencionalidad.[4] Lo cual significa que todo ser humano entiende ya desde siempre algo, aunque no siempre sea de forma teórica o proposicional, puesto que la intencionalidad se muestra también en la acción en el mundo y en la manipulación de objetos.

La conexión del aspecto lógico y cronológico establece los dos límites que corresponden a la actividad epistemológica propiamente humana: no cabe la ignorancia absoluta, aunque tampoco la sabiduría completa.[5] Dicho de otro modo, el proceso de conocimiento no parte nunca de cero (cual *tábula rasa* empirista) ni llega tampoco a alcanzar la cota máxima (ideal racionalista), sino que se desarrolla a modo asintótico en eterna aproximación tanto hacia el origen, punto de partida o premisa básica, como hacia el final, punto de llegada o conclusión última.

De lo anterior se desprende que la hermenéutica sostiene dos tesis diferentes y complementarias a la vez: a) que el ser humano entiende desde siempre ya algo (posee conciencia intencional) y se libera desde siempre ya de algo (posee conciencia de libertad); y b) que el ser humano no puede entenderlo todo sobre sí mismo o el mundo (vive una existencia misteriosa), ni puede liberarse por completo de sus cadenas (vive una existencia alienada). Así pues, lo que aquí he denominado condiciones de posibilidad de la existencia humana – la intencionalidad y la libertad –

---

[2] Para evitar equívocos, entendamos que la palabra transcendencia no remite aquí a ningún espacio, tiempo, valor o significado meta-terrenal o extra-humano pues, en este sentido, el ser humano es para la hermenéutica un ser inmanente. Utilizo, en cambio, la noción de transcendencia para transmitir la idea de que el sujeto no es una esencia, sino una ex-istencia; que no está dado sino que vive saliendo permanentemente de sí hacia un mundo de objetos y de seres que no son él y que le transcienden. Esta utilización del término *transcendencia* viene validada por la explicación de Husserl en la segunda lección de *Die Idee der Phänomenologie* (Husserl, 1973).

[3] También aquí conviene trazar una aclaración anticipatoria. La palabra *horizonte* no pretende sugerir ningún tipo de teleología, ajena en gran medida al espíritu hermenéutico, sino recuperar la idea de un espacio, tiempo y condiciones de posibilidad del sentido y de la libertad.

[4] Lo que Wittgenstein denominaba *certeza* en su *Über Gewißheit* (Wittgenstein, 1991).

[5] Recuérdense, a este respecto, las tesis de Platón en *Lisias*, *Banquete* o *República* sobre el hombre como entidad intermedia.

abren el espacio del ser y del conocimento humanos, pero también lo rodean. El horizonte hermenéutico se revela entonces a un tiempo como la condición de posibilidad y el límite de la existencia humana, sea ésta individual o colectiva. Faltaría todavía por añadir un tercer elemento a la estructura humana, a saber, la capacidad de distanciamiento o duda, pero habremos de esperar a más adelante en este trabajo para analizarlo, puesto que su explicación requiere que avancemos antes por otros derroteros.

* * *

Si nos centramos ahora en los aspectos epistemológicos, conviene resaltar que la aproximación hermenéutica sostiene que ese ámbito previo del que venimos hablando no es, en último término, teóricamente asequible o mostrable de modo pleno. No podemos bucear hasta lo más profundo de la sima y tocar fondo. La llave sigue en el fondo del mar, y sin ella no hay acceso al paraíso de la sabiduría o de la omnipotencia humana. Mejor dicho, la facticidad última del ser humano consiste justamente en que no existe tal llave, al igual que tampoco existen lo paraísos cognoscitivos o volitivos. Cuestión ésta que habremos de tener en cuenta al enjuiciar cualquier intento de hipostasiar hechos brutos o datos neutrales como fundamento de nuestras interpretaciones. En lugar de significados individuales, particulares o concretos, hemos de contar con una multiplicidad de referencias vinculadas y previas a todo significado particular, a partir de las cuales construimos nuestras interpretaciones y desplegamos la intencionalidad propia del ser humano. Como consecuencia de esta estructura, ninguna interpretación ajena a la red de significados tiene sentido; sólo resulta inteligible lo que la estructura es capaz de generar.[6] Además, la malla permanece invisible o cuasi-invisible para el individuo cuando éste se sitúa en alguno de sus nodos. Así como el pez que cae en la red del pescador, es incapaz de desenredarse y encontrar la salida al mar abierto, tampoco a nosotros nos es posible pensar y vivir sin engancharnos a esas redes cuasi-transparentes, pero fácticas, de las que habla la hermenéutica.

Lo más sorprendente de todo este análisis reside en constatar que es precisamente porque existe un límite a la comprensión y a la interpretación, por lo que podemos llegar a comprender e interpretar. Dicho wittgensteinianamente, lo que no podemos entender es lo que permite que comprendamos todo lo demás. Necesitamos un marco de referencia, una estructura de pensamiento, una configuración de símbolos y signos desde la cual proyectamos sentido general sobre los hechos. De ahí que que no podamos dotar de significado sino por comparación y contraste, esto es, por aplicación de una malla de nudos y relaciones lingüísticas en la que ya nos encontramos.

Conviene señalar, además, que el hecho de que exista comprensión previa es lo que también permite que nos movamos de una forma relativamente relajada y confiada en el mundo cotidiano. En efecto, la pre-comprensión de la que habla la hermenéutica es eminentemente un conocimiento práctico: consiste en saber orientarnos, dirigir nuestras acciones y gestionar eficazmente nuestras habilidades para conectar medios y fines. Aunque la literatura especializada, sobre todo la anglosajona, enfatiza que se trata más de un conocimiento sobre el cómo (las formas de proceder) que sobre el qué (los contenidos de nuestras actuaciones), creo que lo más destacable de este hecho reside en que dispongamos siempre de lo mínimo necesario para manejarnos en nuestro mundo, tanto en la materia como en la forma del conocimiento.[7]

Desde este punto de vista, la tarea de la epistemología no es demostrar que existe conocimiento, en un intento de acabar de una vez por todas con los cuestionamientos escépticos, pues la posibilidad del conocimiento está ya garantizada por la definición hermenéutica de la estructura del cognoscente y del mundo en el que vive. La respuesta al escéptico está, por tanto, dada de antemano.[8] Cada uno de nosotros somos habitantes de una cultura, época y situación

---

[6] Utilizando un símil económico-tecnológico, podríamos decir que no hay mercado fuera de la red: o comercias desde la red (*internet*) o quedas fuera de juego – esta vez no sólo en sentido metafórico, sino fáctico.

[7] Una forma dolorosa de comprender este punto es convivir con una persona enferma de Alzheimer. Cuando los conocimientos básicos de los más variados procedimientos y rutinas cotidianas quedan afectados, la persona se sumerge en *otro* mundo, en el que llega a perder incluso su identidad. Sus acciones se vuelven entonces ininteligibles para los que la rodean.

[8] Por supuesto, siempre podemos preguntarnos cuánto hay de voluntarismo en esa definición, pero ésa sería otra cuestión.

geográfica, y es desde esas referencias como entendemos el mundo. Luego el conocimiento remite a una localización y es interno a esas fronteras. De lo que se deduce que cualquier indagación cognoscitiva se concentra y explora sus objetos desde una situación general ya dada; explora una región del conocimiento, es un conocimiento situado. El mapa general de los conocimientos es una función del mapa de sus localizaciones, con el inconveniente añadido de que, en realidad, no hay una posición externa desde la que mirar el *mapamundi epistémico* resultante. Se desvanece así la ilusión renacentista del observador que impulsa el globo terráqueo situado sobre la mesa de estudio y lo contempla mientras gira. Por el contrario, hay que suponer que miramos el mundo siempre desde dentro, exactamente igual que en nuestras observaciones astronómicas. Ningún instrumento del que nos ayudemos (sea microscopio, sea cohete) conseguirá salvar la distancia necesaria para colocarnos *fuera* ni para mirar al otro lado. Parafraseando a los socorridos Nagel y Neurath, ni hay punto de vista divino ni se puede reparar el barco del conocimiento en dique seco.

En definitiva, la hermenéutica, en su vertiente epistemológica, se opone a las tesis positivistas de acuerdo con las cuales sería posible, además de deseable, alcanzar una objetividad y neutralidad judicativas completas. De ahí que en esta perspectiva desempeñen un papel fundamental las nociones de comprensión, comunicación, diálogo y negociación, continuamente retomadas en escritos y posiciones, diversos entre sí, pero afines a la hermenéutica. Lo cual nos introduce en la idea, también hermenéutica, de que el conocimiento de un sujeto está influido y conformado por los demás sujetos que le rodean. Dado que el sujeto no puede tener nunca evidencia o justificación finales de la verdad de sus creencias, inevitablemente ha de salir de sí mismo para constrastar sus juicios con interpretaciones alternativas. Es sólo en relación con los demás como llegamos a entender e interpretar lo que ocurre y lo que nos ocurre, en un constante tejer y retejer la malla de nuestras creencias. Hasta el punto de que los otros no sólo influyen en nuestra comprensión del mundo y de ellos, sino que configuran nuestra propia identidad.

Si continuamos avanzando en el argumento, llegamos a otra de las características de la hermenéutica que conviene tener presente, cual es la de haber contribuido con decisión al llamado giro lingüístico, tan definitorio de la filosofía del siglo pasado. El lenguaje se convierte ahora en el intermediario necesario entre el cognoscente y la realidad que le constituye; dicho de otro modo, el acceso al ser y al conocimiento está mediado por el lenguaje. En cualquier caso, resulta evidente que hablar de mediación lingüística no es todavía decir mucho, pues no es lo mismo sostener que el sujeto interpreta su vida mediante el lenguaje, que sugerir que lo que en realidad ocurre es que el sujeto es interpretado por y desde el lenguaje que le constituye. De ahí que el espectro de posturas cubra desde las versiones hermenéuticas más moderadas, que defienden el papel de la mediación, a las versiones más radicales, para las que el cognoscente es él mismo lenguaje y el lenguaje llega a ser toda la realidad, *su* realidad.

Así pues, mediante expresión lingüística configuramos el mundo, lo construimos y lo reconstruimos en función de resignificaciones sucesivas, procedentes de nuestra experiencia y manipulación del mundo. Es de esa misma manera como constituimos nuestra identidad. La tarea de contarnos adquiere así connotaciones ónticas, epistémicas, éticas y políticas. La biografía no es sólo el proceso de descripción de nuestra vida, sino la selección de los recuerdos y vivencias con los que nos identificamos y a través de los cuales forjamos la interminable narración del yo.[9] Narración en la que nos embarcamos cada día y a la que nos enfrentamos en los incontables encuentros con los otros que comienzan con el inevitable "¿cómo estás?", y que a menudo sorteamos con la fórmula educada y tranquilizante de "bien, gracias". (Por lo demás, quizá vaya siendo hora ya de variar la pregunta e interpelarnos con un irónico "¿cómo te lo cuentas?". Al fin y al cabo, esto es lo que proponen muchas de las terapias de autoayuda tan frecuentes hoy en día, y que tan insulsamente deudoras de la hermenéutica resultan.)

[9] Recordemos aquí las enseñanzas del psicoanálisis, sobre todo en su lectura hermenéutica defendida, entre otros, por Ricoeur y Habermas (Rodríguez, 2000). También resultan iluminadoras las reflexiones de José Miguel Marinas sobre la forma de verdad que se gesta en lo biográfico y el peso que tienen los relatos de vida en nuestra cultura consumista contemporánea (Marinas, 2000).

En cualquier caso, lo esencial de la hermenéutica como postura filosófica reside en que, al considerar que el lenguaje es el instrumento común que vertebra al ser humano y a su mundo, lo transforma a su vez en el puente de tránsito entre ámbitos tradicionalmente considerados como desvinculados o relativamente separados en otros periodos de la historia de las ideas. Por esto, si aceptamos que la filosofía se ha dedicado desde siempre a tematizar la separación y vinculación de entidades duales – pensemos en tópicos como la subjetividad y la objetividad, la interioridad y la exterioridad, el cuerpo y la mente, en definitiva, el sujeto y el mundo –, la apelación al lenguaje es la respuesta a estos asuntos que exploraría la hermenéutica en el siglo XX. Es verdad que el recurso a la lingüisticidad podría remontarse a épocas anteriores y que, en cierto sentido al menos, hay antecedentes del giro lingüístico en la antigüedad griega y en la edad media cristiano-musulmana.[10] Sin embargo, creo que no es exagerado decir que las premisas y objetivos lingüísticos de aquellos discursos históricos no están expuestos con la claridad y firmeza que caracterizará, rondando el tiempo, las aproximaciones hermenéuticas (y también las analíticas) del siglo recién abandonado.

La teoría feminista

La hermenéutica y la epistemología (la herméutica en su aspecto epistemológico) han sido herramientas enormemente útiles para la reflexión teórica feminista de los últimos tiempos, pues le han ayudado a realizar el análisis del presente y a explorar las posibilidades de emancipación futuras. En este sentido, gran parte de la filosofía feminista contemporánea explora el lenguaje, la significación, la metodología y el alcance de nuestros juicios epistémicos, así como la posición desde la que se elaboran los discursos cognoscitivos e interpretativos. De ahí que las reflexiones que desde la perspectiva de género se realizan a propósito de todos los campos del saber impliquen "someter sus discursos a un análisis desde el *quién habla* (masculino o femenino) y *para quién habla*, y contrastar *lo dicho* con estos sujetos y destinatarios de los discursos en cuestión" (Molina, 255). Así las conocidas discusiones sobre la distinción hecho/valor o sobre la neutralidad del lenguaje en relación con esta distinción se traducen, en la confluencia entre hermenéutica, epistemología y feminismo, en interrogantes como los siguientes: ¿es el género una cuestión de hecho (una característica natural) o de valor (un producto cultural o social)?, ¿se trata de una propiedad individual última (de aparición necesaria en todos los sujetos humanos) o de una característica lingüística y social (que puede desaparecer en determinados sistemas simbólicos)? La localización por parte de las feministas del *subtexto genérico* implícito en multitud de discursos revela, además, relaciones de poder escondidas a otros tipos de análisis: "Así, por ejemplo, se descubría cómo las mismas nociones de las que parten ciertas disciplinas como 'sujeto', 'trabajador', o 'ciudadano' o 'lo público y lo privado' o 'la virtud', etc., eran ya en sí mismas nociones *generizadas* en *masculino* porque en *femenino* apuntaban a otras realidades diferentes (pues, ¿podían definirse, con propiedad, las mujeres como 'sujetos' de la historia escrita?, ¿podían considerarse 'el trabajador' lo mismo que 'la trabajadora' con su doble jornada?, ¿no era 'la ciudadana' un ciudadano de segunda categoría?, ¿significaba lo mismo un 'hombre público' que 'una mujer pública'?)" (Molina, 255).

En este sentido, la asunción del segundo Wittgenstein de que el contexto de la acción es relevante para su comprensión ha influido enormemente en ciertas posturas feministas. Estos paradigmas de pensamiento han ayudado a teóricas feministas a desenmascarar recurrentes trampas lingüístico-epistémicas. En efecto, el número de interrogantes se dispara cuando se toma en serio la perspectiva hermenéutica según la cual ni los principios ni las metodologías ni las conclusiones epistémicas están libres de valores, pues entonces cabe preguntarse desde dónde despegan los principios *generales* del conocimiento – es decir, a partir de qué perspectiva, historia y cultura emanan – y, también, dónde aterrizan – esto es, qué objetivos cumplen.

[10] Por mentar un solo ejemplo de la antigüedad, baste recordar la segunda navegación de la que se habla en el *Fedón*, donde se nos conmina a mirar a los discursos, no a las cosas. (Dicho sea de paso, quizas si Rorty hubiera tenido en cuenta estos pasajes, habría modulado su visión rígida de Platón y evitado transmitirnos una marioneta casi irreconocible de este filósofo.) En cuanto a las reflexiones medievales sobre el papel del lenguaje, me gustaría recordar aquí, por su belleza, la obra de Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto* (Ibn Tufayl, 1998).

A fin de comprender mejor la aplicación de la hermenéutica al feminismo, podemos analizar una de las cuestiones mencionadas hace un momento: la tensión entre hecho y valor, sostenida por y desde el lenguaje, como el núcleo básico de la perspectiva hermenéutica. En concreto, sugiero analizar la formulación que la teórica feminista Dale Spender realiza de la vinculación de los hechos y los valores en la lógica y los modos de conceptualización humanos. La versión de Spender tiene además la virtud de ejemplificar un tipo de razonamiento hermenéutico feminista muy frecuente, si bien no tanto como para ser unánimemente compartido.

El argumento de Spender presenta la idea de que en realidad no hay hechos brutos o datos neutrales que fundamenten nuestras interpretaciones, sino que éstas vienen condicionadas por un sistema de valores que está dado de antemano y que permea todo lo que podemos llegar a percibir y comprender. El desarrollo de su razonamiento comienza con una versión del llamado círculo hermenéutico: "Los seres humanos no pueden describir imparcialmente el universo porque para hacerlo han de contar primero con un sistema de clasificación. Paradójicamente, sin embargo, una vez que tienen ese sistema de clasificación, una vez que poseen un lenguaje, sólo pueden ver ciertas cosas arbitrarias" (Spender, 139). Tras señalar de este modo que los marcos de clasificación aparecen ya constituidos, Spender introduce la segunda premisa, según la cual los sistemas conceptuales están cargados valorativamente: "Ha sido el grupo dominante – en este caso, el de los varones – el que ha creado el mundo, inventado las categorías, construido el sexismo junto con su justificación, y desplegado una trampa del lenguaje en su propio provecho" (Spender, 142). Con estos postulados, la conclusión se sigue de modo inmediato: "El grupo que posee la capacidad de ordenar las estructuras del lenguaje, del pensamiento y de la realidad, tiene también la capacidad de crear un mundo cuyas figuras centrales son los miembros del grupo, y cuyas figuras periféricas ocupan quienes no forman parte del grupo, que serán así explotados" (Spender, 142). Es decir, la jerarquía lingüística, epistemológica y ontológica se traduce en una jerarquía de poder.

En mi opinión, son varios los problemas que este tipo de descripciones comporta. En primer lugar, las tesis de que el pensamiento y la realidad dependen del lenguaje, y de que son los hombres los que han producido y controlado activamente el lenguaje, dejando a las mujeres el papel de simples usuarias pasivas de ese mismo lenguaje, plantean la dificultad de entender cómo podría surgir de hecho una realidad femenina diferenciada que motivara la crítica de Spender. Pues si se sostiene que cualquier configuración actual depende de sistemas de clasificación humanamente producidos y que en el patriarcado esta producción está restringida a los hombres, habría que concluir entonces que el pensamiento de las mujeres, en tanto que meras consumidoras de ese lenguaje, debería estar en perfecto acuerdo con el pensamiento y la realidad construidos masculinamente (Gatens, 74-78). Dicho con prontitud: si las mujeres son, por hipótesis, mudas, entonces no hablan con *su* voz. Luego no se podría concebir que se originara una crítica feminista.

Un segundo problema relacionado con el anterior que también encuentro en la aproximación de Spender, se refiere a su sugerencia de que la oposición masculino/femenino la construye el sistema patriarcal en un momento dado, a partir del cual no hay vuelta atrás. Esta tesis implica que la distinción de géneros quedó forjada al principio de los tiempos por la clase lingüística dominante y que los demás (las clases carentes de poder o las generaciones venideras) no tienen nada que decir ni que entender al respecto. Pero si esto fuera así, ninguno de nosotros sería capaz de entender sobre qué premisas se construyó esa primera interpretación, pues seríamos herederos de ella y estaríamos dentro de esa misma tradición patriarcal. De esta manera, la hipótesis del origen no remontable, y por tanto misterioso, de los sistemas de conceptualización y clasificación del mundo se vuelve políticamente inhabilitadora, tanto para las mujeres como para los hombres contemporáneos. A ello hay que añadir otro inconveniente especialemente peligroso: las teorías de la conspiración primigenia olvidan a los hombres actuales que forman un grupo de dominación, exonerándolos de sus responsabilidades por los comportamientos heredados. Por mi parte, creo que si bien sería interesante analizar el nivel de conciencia que está al alcance de los grupos social o políticamente dominantes en un momento dado, ciertos mínimos de responsabilidad resultan ineludiblemente atribuibles a sus miembros.

En realidad, el inconveniente de utilizar la hermenéutica al estilo de Spender estriba en exagerar el alcance de ciertas situaciones. Muchas veces las mujeres interpretan, perciben o experimentan el mismo acontecimiento de una manera radicalmente diferente a como lo hacen los varones. Esto mismo sucede también en discusiones acerca de los más variados temas tanto entre las propias mujeres, como entre diferentes grupos culturales, económicos o políticos. Siempre que esto ocurre, se puede analizar cómo se construyen y se mantienen las oposiciones dentro de teorías particulares, pero no es necesario suponer, como hacen Spender y los partidarios de esta manera de enfocar las cosas, que la oposición sea una situación sin solución ni diálogo posibles. Ya que, como bien señala Gatens, si de verdad tomáramos en serio la hipótesis de que el lenguaje patriarcal tiene un punto de partida sin retorno que influye y permea todo el entramado conceptual, habríamos de enfrentarnos a la incómoda conclusión de que el discurso feminista fuera una creación *ex nihilo*.

Creo que el mejor modo de escapar a estas paradojas es rechazar que existan un lenguaje masculino y otro femenino mutuamente excluyentes, y pensar, en cambio, que existe un único lenguaje con estructuras compartidas por todos y todas, que puede ser aplicado con más o menos sesgos y que, por tanto, puede ser analizado para evitar esas desviaciones o, al menos, para intentar evitar el mayor número posible de ellas, sobre todo las interesadas. Es importante destacar que esta matización no comporta necesariamente el rechazo de la posición hermenéutica, pues se puede seguir manteniendo que el lenguaje es el instrumento mediador insoslayable en nuestra interpretación de la realidad, aunque ahora habría que caracterizarlo como referencia común a todos los integrantes de una comunidad lingüística, sin distinción de géneros.

Por último, el tercer problema que a mi entender plantea la tesis de Spender reside en que si la limitación hermenéutica se aplicara estrictamente, el sistema de clasificación que domina en una sociedad patriarcal – y hay que recordar que hasta ahora lo han sido todas las existentes de las que tenemos noticia, a falta de pruebas que apoyen el mito del matriarcado originario – iluminaría sistemáticamente ciertos asuntos y oscurecería otros. Así, todos los componentes de esa sociedad, tanto los varones como las mujeres, verían el mundo con ojos patriarcales y serían ciegos a otras aproximaciones. Por el contrario, la historia de las ideas nos muestra que algunas mujeres y varones de todas las sociedades han ido sacando a la luz los sesgos patriarcales de manera continuada, si bien este proceso se produce con más intensidad en determinados momentos y ocasiones históricas.[11] ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ocurrir que el sistema conceptual dominante permita que se le cuelen estos productos destilados? En mi opinión, cualquier inicio de respuesta a estas preguntas habrá de apuntar al hecho de que el sistema de clasificación patriarcal tiene incoherencias y contradicciones por donde se insertan las interpretaciones emancipadoras. Lo interesante de este asunto es constatar, una vez más, que aunque las fallas del sistema radican a menudo también en un nivel lógico, su solución ha de adentrarse en otros terrenos de índole valorativa. En efecto, los intentos de vincular la emancipación con el restablecimiento de la coherencia lógica entre A y ¬ A sólo pueden acabar en fracaso, pues hace falta algo más que una mente puramente lógica para decantarse por un polo u otro. En realidad, escoger uno de los términos no es, en realidad, una cuestión lógica, sino una decisión que incluye aspectos epistemológicos, éticos y políticos.

No obstante, esta respuesta, con ser verdadera, no es suficiente. Para completarla, hemos de empezar mencionando algo que resulta sensato. Por supuesto que a menudo, por no decir siempre, hay interpretaciones de la realidad sostenidas por distintos sectores de la sociedad que son contradictorias o inconsistentes. Pero aceptar esto no exige hablar de “realidades separadas e intraducibles” ni de realidades que sólo pueden ser interpretadas con viejos esquemas, tan viejos que se remontan al origen de los tiempos. Por el contrario, de vez en cuando nos tropezamos con nuevas formulaciones que enfocan la cuestión con otra luz. ¿De qué manera se innova lingüísticamente? Proponiendo nuevos significados a antiguos términos en función de las nuevas

[11] Así, por ejemplo, las virtualidades emancipadoras de los discursos ilustrados no fueron llevadas hasta el final de sus posibilidades durante la Ilustración, por muy sorprendente que nos resulte este hecho. Este tema ha sido estudiado en numerosas obras por Amorós, Cobo, J. Perona, Molina Petit, Posada y Puleo, de las que, como muestra, citaremos aquí sólo (Amorós (coord.), 1992).

experiencias. Sólo así se puede entender que surja el discurso feminista. En esta forma de presentar las cosas no se trataría tanto de postular la existencia de un lenguaje absolutamente neutral o lúcido – recordemos que, según la hermenéutica, tamaña gesta está fuera del alcance de los seres humanos, incluso de cualquier ser en absoluto –, sino de sugerir que se pueden ver las cosas de más de una manera, y que podemos ir más allá de lo que hasta entonces siempre habíamos asumido. Esta postura es equivalente a la visión del progreso del conocimiento que considera que nunca se alcanza la verdad definitiva, pero que continuamente se van revisando los conocimientos adquiridos e introduciendo allí donde es necesario nuevas interpretaciones, en un proceso inevitablemente inacabable, al estilo de Popper o de los pragmatistas.

Esta visión de las concepciones del mundo patriarcales implicaría la tesis, quizá demasiado optimista, de que todas las mujeres, desde cualquiera que sea la tradición en la que viven, poseen los recursos epistémicos, conceptuales e interpretativos suficientes para imaginar un mundo mejor (para ellas, en efecto). Expresado de manera más general, se trataría de calibrar la hipótesis de que no hay ningún lenguaje absolutamente represivo, que un lenguaje así no sería humano. Entre otras cosas porque, al fin y al cabo, somos los humanos, todos nosotros y nosotras, los que elaboramos el lenguaje, a partir de experiencias múltiples e, incluso, inconmensurables. Desde siempre, el lenguaje habría sido un recurso al alcance también de las mujeres, de las clases proletarias, de las minorías o mayorías raciales o sociales,[12] de los marginados o excluidos en general. Obviamente, estas reflexiones nos alejan de las premisas hermenéuticas más ortodoxas. Al fin y al cabo, si para éstas el lenguaje es anterior a nosotros en tanto que forma el entramado conceptual que utilizamos pero que no decidimos, en la propuesta que he presentado el lenguaje es fundamentalmente un producto humano, sujeto por supuesto a las luchas de poder, pero susceptible de ser revisado en principio desde los más diversos ámbitos, aunque siempre desde dentro del propio caleidoscopio lingüístico.

La conciencia emancipatoria

Este punto nos lleva al último foco de atención de este trabajo: la relación entre hermenéutica y conciencia emancipatoria. A estas alturas de la historia, es claro que hay usos particulares del lenguaje y, por tanto, interpretaciones del mundo concretas, que implican un sesgo contra las mujeres. Lo que, a pesar de todo, no resulta ya tan evidente es que ninguna tradición patriarcal contenga virtualidades emancipadoras o que, al menos, algunas no las posean.[13] Esto nos lleva a sospechar que, por mucho que en una primera aproximación las distintas tradiciones parezcan tener una dirección única de entrada en el mundo, en realidad, todas ellas poseen un transfondo que las conecta entre sí. En este sentido, sería interesante explorar algo así como la raíz común a todas las tradiciones. El que existiera algo de este calibre vendría posibilitado por el hecho de que los seres humanos tuviéramos no sólo una estructura epistémica común, sino una estructura vital común: todos buscamos la felicidad y aspiramos a alcanzarla, luego todos damos vueltas a las condiciones que la hacen posible y a las limitaciones que nos impiden alcanzarla. No digo yo que nuestra búsqueda de felicidad esté presente y gobierne de manera única nuestra vida – ahí están, por ejemplo, el psicoanálisis o el existencialismo para probar que hay contraórdenes psíquicas que se enfrentan a la consciencia, así como comportamientos de mala fe –, pero sí que en algún momento de nuestra vida – podríamos incluso decir que sin esos momentos no existe vida propiamente humana – contamos con la lucidez necesaria para cuestionar lo que tenemos y para decidir a lo que aspiramos. Estas reflexiones nos retrotraen de nuevo a la hipótesis de que el ser humano no es

[12] Por cierto que la utilización del término *minoría* no alude a un orden numérico, sino a una situación de desventaja en cuanto al poder , influencia y acceso a los recursos económicos y simbólicos dentro de una sociedad. De ahí la paradoja de hablar de "minorías raciales" en países como, por ejemplo, Sudáfrica donde la "minoría racial" supone la mayor parte de la población. Este significado, común en ciencia política, es el que fundamenta el uso del término *minoría* para referirse a las mujeres dentro de una sociedad, y el que legitima la aplicación de políticas de discriminación positiva.

[13] Por supuesto, contienen capacidades emancipatorias no en tanto que *patriarcales*, sino en tanto que tradiciones *humanas.* Entiendo que la lectura de esta tesis puede despertar una curiosidad no satisfecha en estas páginas, pero no me resisto a introducirla pues creo que ofrece posibilidades de reflexión enormemente atractivas.

alguien absolutamente ignorante, sino que de algún modo ha de conocer y reconocer el ideal, en el sentido al menos de representarse en algún momento lo que quiere llegar a ser.[14]

Por consiguiente, la cuestión fundamental que debemos analizar es si ser un ser humano es estar determinado por un lenguaje y por un esquema conceptual concretos, es decir, habitar siempre un sistema de pensamiento que inhabilita para pensar o hablar desde un punto de vista idealmente neutral al ambiente. Ésta, creo, sería la tesis hermenéutica más radical. Lo que he intentado sugerir en estos últimos párrafos es la posibilidad de que en cualquier momento, en cualquier situación, cualquier ser humano (quizá estos absolutos haya que matizarlos en función de ciertas condiciones, todavía por estudiar) pueda interpelarse e interpelar alrededor suyo con la intención de deslegitimar lo establecido. Es decir, que pueda ser él mismo el fundamento último de sus juicios epistémicos. La propuesta consiste entonces en sostener que, si bien todo punto de vista está mediado por el lenguaje – y, por tanto, que en este sentido no hay un punto de vista neutral y supramundano – , sin embargo, es un *factum* que los lenguajes son caleidoscopios donde se vierten formas de vida dispares y, en gran medida, contradictorias e inconmensurables. Esta multiplicidad de opciones permite la apropiación o el distanciamiento respecto de un tipo concreto de vida e introduce, por tanto, la posibilidad de construir un discurso emancipatorio. En el bien entendido de que se trata de una *posibilidad*, esto es, que el cambio de paradigma lingüístico es una condición necesaria pero no suficiente para la acción política. Por una parte, porque el protagonismo del lenguaje como instrumento de crítica y cambio social está supeditado a la existencia de ciertas condiciones materiales que permitan determinados tipos de vida. Por otra parte, porque la existencia de nuevas conceptualizaciones no traen consigo, por sí solas, la emancipación, pues, como es bien sabido, comprender una situación no implica necesariamente poseer los recursos para salir de ella.

La sospecha, el inconformismo, el recelo y la distancia se muestran así como actitudes profundamente, cabe decir, estructuralmente humanas. Se nos revela entonces el tercer elemento del ser humano que faltaba añadir a la intencionalidad y la libertad, anteriormente mencionadas, a saber, la duda. Precisamente se trata del elemento que articula las relaciones entre esos dos transcendentales. En efecto, la duda sirve de nexo entre la intencionalidad y la libertad pues introduce el voluntarismo doxástico: yo decido qué quiero sostener. Es así como la capacidad de distanciamiento dota de coherencia la estructura humana, pues permite que se desarrollen al máximo de sus posibilidades la intencionalidad y la libertad. Reparar en este tercer elemento es, además, metodológicamente importante al ser lo que permite articular la crítica a una concepción excesivamente estrecha del ser humano por parte de ciertos desarrollos hermenéuticos para los cuales el sujeto sería un ser sometido pasivamente a estructuras independientes a él. De ahí que enfatizar nuestra capacidad de distanciamiento pueda ayudar a tener una descripción más apropiada del ser humano.

No obstante, y para evitar interpretaciones demasiado confiadas de los últimos párrafos, es oportuno señalar que la propuesta avanzada no aboga por una descripción prometeica del ser humano. No se está defendiendo que las mujeres y los varones sean siempre capaces de liberarse de sus cadenas, ni que siempre dispongan de los recursos necesarios, ni que siempre logren comprender sus encerronas psicológicas, económicas, conceptuales, etc. Lo que sí se apunta es que a veces pueden hacerlo, por lo que se anima a estudiar las condiciones de posibilidad de este recurso, así como a rechazar cualquier teoría del lugar del ser humano en el mundo que impida esta posibilidad. Lo interesante de esta investigación reside en estudiar cómo es posible la conciencia intencional y la conciencia emancipada, así como tropezar con los límites que hacen de la existencia un misterio y un encadenamiento no estrictamente rígido. Quizá pueda hacerse esto desde una perspectiva hermenéutica, pero ha de ser una que comprenda la delgada línea en la que nos movemos. El deseo de sentido, la aspiración a entender, junto con el convencimiento de nuestra ignorancia y la desazón por nuestra situación representan la descripción más clásica y conseguida de lo humano: buscamos la clave que no tenemos y que continuamente perdemos. El sentido, como objeto del deseo, como fruto del árbol de la sabiduría, se nos aparece como aquello valioso que nos

[14] De ahí la enorme paradoja de sostener, al hilo de tradiciones religiosas variadas, que el peor pecado sea la *hybris* o soberbia, si es verdad que nuestra aspiración de conocimiento y lucidez es máxima.

falta absolutamente. El Eros, la estructura intermedia entre Poros y Penía, la finitud y el deseo, en suma, constituyen la naturaleza humana. Estas son las premisas que ha de recoger la hermenéutica y que no puede traspasar: ni hacia arriba, olvidando las limitaciones de nuestra existencia, ni hacia abajo, olvidando la realidad de nuestras aspiraciones.

En los párrafos anteriores nos hemos adentrado en la cuestión de las posibilidades y alcance de la conciencia emancipatoria en relación con la hermenéutica epistemológica. Como es sabido, la tensión entre la hermenéutica de las tradiciones y la escatología o ideología de la liberación y emancipación, ha sido una de las cuestiones recurrentes en la discusión que de la hermenéutica ha realizado la teoría crítica. Es, pues, el momento de preguntarse hasta qué punto se pueden conjugar ambas mediante lo que podríamos llamar una hermenéutica crítica y/o una crítica de la hermenéutica. Como he sugerido en las secciones anteriores, creo que la capacidad para establecer un punto de encuentro entre ambas perspectivas depende en buena medida de si el interés por la emancipación viene posibilitado tanto por la propia tradición como por la propia esencia, naturaleza, estructura, proyecto o existencia (en este momento no querría cargar el concepto con connotaciones teóricas específicas) en que el sujeto consiste. Retomemos ahora las cuestiones de los últimos párrafos y estudiemos más despacio la aparición de la conciencia feminista como ejemplo de conciencia emancipatoria y, también, su relación con la construcción de la identidad personal.

La construcción de la identidad feminista

Según la aproximación hermenéutica general, cuando expresamos una cuestión, la explicamos y al mismo tiempo la interpretamos. En efecto, esto es lo que ocurre cuando las mujeres intentan, por este orden, dar voz al problema que no tiene nombre;[15] encontrar sus causas y desmontarlo a partir de la crítica; y construir mediante elementos ya dados y con la ayuda de la imaginación un nuevo paradigma o marco de interpretación desde el que plantear salidas y propuestas. Pues bien, cada una de estas secuencias puede ser leída en clave hermenéutica epistemológica crítica. Veámoslo.

1. El primero de estos actos, la capacidad de definir o de nombrar, puede concebirse como el acto creativo y cognoscitivo por excelencia. Hasta tal punto se trata de una acción singular que en numerosas tradiciones se considera un comportamiento exclusivo de los dioses (repárese en las teologías judía, cristiana y musulmana). Para enfatizar este aspecto, baste recordar, por ejemplo, cómo en algunas culturas míticas se puede controlar, desarmar o destruir al enemigo al insertar su nombre en determinados rituales cuya base es lingüística. El acto de nombrar se reviste así de un poder inusual y mágico. Pero no hemos de quedarnos en el exotismo de estos rituales para comprender a qué nos referimos. Dar un nuevo nombre a las cosas y una descripción nueva a los hechos es también la eterna tarea de la poesía y de la literatura, cuyo logro consiste en ser el campo de exploración para nuevos significados y expresiones. Por lo demás, la búsqueda de una descripción original – en el sentido estricto de novedosa o todavía no realizada – es una de las estrategias de supervivencia utilizada por algunas víctimas de masacres como la del Holocausto.[16] Como es sabido, la verbalización es también la herramienta básica de la terapia psicoanalítica. Todavía se podrían añadir más ejemplos, pero creo que los mencionados son suficientes para ilustrar la unión de lo creativo con lo cognoscitivo a la que me he referido antes: definir verbalmente los problemas abre la posibilidad de solucionarlos.

De ahí que cualquier análisis de la conciencia emancipatoria haya de interesarse por las condiciones de posibilidad del nombrar, cuestión a la que no ha sido ajena la llamada literatura “de mujeres”. Obras como “Middlemarch” o “Her eyes were watching God”, por citar algunas de la tradición anglosajona, y “Nada” o “Entre visillos”, en la española, ofrecen ejemplos originales y profundos a la hora de denotar y connotar los viejos referentes. No obstante, la carga mayor en la tarea de

[15] Por utilizar la lúcida expresión de Betty Friedan (Friedan, 1974).

[16] Me refiero a los relatos de Elie Wiesel, Violeta Friedman o Jorge Semprún, por ejemplo.

identificación y nombramiento de las situaciones ocultas ha recaído en la teoría feminista. En este sentido, recordaremos aquí, por paradigmática, la recalificación de las mujeres como "Tercer Estado dentro del Tercer Estado" o la acusación a los varones revolucionarios de ser "aristócratas en sus hogares", que empleó Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de las mujeres*.[17]

2. El segundo de estos actos, la capacidad de crítica y duda representa para mí el momento individual, aquel en el que el sujeto se descubre y, consiguientemente, se erige y se afirma. Pues bien, ¿cómo hemos de concebir el acto cognoscitivo mediante el cual un sujeto irracionaliza lo existente, resignificándolo y contribuyendo así a la formación de una nueva identidad social? En mi opinión, el primer momento del proceso de concienciación comienza con la duda y la subsecuente suspensión del juicio o *epojé*. Paulatinamente, una mujer va sometiendo a sospecha las distintas caracterizaciones sobre sí misma aprendidas y asumidas acríticamente hasta ese momento. El método consiste en pasar por el tamiz de la reflexión crítica cualquier adscripción dada, y rechazar todas aquellas designaciones cuya validez no sea capaz de reconocer desde sí misma. Según esta interpretación, el origen del proceso de concienciación reside en la actitud escéptica de sospecha. Se muestra así que, en último término, la indagación del sujeto feminista es una actividad esencialmente filosófica, entendiendo como tal la actitud socrática de búsqueda de un conocimiento que se está segura de no poseer, pero cuya adquisición resulta vital.

La identificación del momento escéptico como iniciador del proceso epistémico que culmina en la adquisición de conocimiento feminista, tiene además consecuencias importantes a la hora de evaluar la validez de lo que progresivamente vaya sedimentándose como juicios asumidos por el sujeto feminista. En efecto, la actitud de cautela a la que nos hemos referido antes implica que la validez de cualquier teoría feminista ha de ser aceptada por el sujeto individual y, por tanto, que ninguna teoría puede imponerse como norma si el individuo no le presta su asentimiento último. De ahí que cualquier construcción conceptual sea siempre susceptible de ser revisada por el sujeto que la adopta.

Este momento del proceso de concienciación viene caracterizado, por tanto, por la relevancia de la perspectiva individual. Se trata de afirmar sólo lo que puedo aceptar a partir de mi experiencia como mujer, la cual es siempre limitada. La razón que interviene en este proceso es una razón guiada por el interés y situada en un contexto determinado. La única manera de evitar los reduccionismos y las generalizaciones opresivas, es concentrarse en lo particular y afirmar la individualidad. Pero la individualidad sólo puede concebirse como situada, así que lo que puede llegar a aceptar alguien vendrá condicionado por su situación. Se entiende entonces que algunas teorías del conocimiento feministas hayan partido de la constatación de que el sujeto del conocimiento no puede entenderse en un comienzo como un ente abstracto o intercambiable. Estas posturas rechazan que sea posible una teoría general del conocimiento, y defienden que sólo es válido hacer una teoría del conocimiento contextualizado. De acuerdo con esta descripción, la única aproximación que recogería adecuadamente los actos cognoscitivos que están en el origen de la conciencia feminista, tendría un corte nominalista: el conocimiento es conocimiento individual situado.

En mi opinión, sin embargo, y a pesar de la verosimilitud que pueda presentar la anterior descripción, el nominalismo epistemológico no es una postura válida, puesto que no recoge el hecho de que el proceso de concienciación y resignificación de la situación dada, es siempre una tarea colectiva. Históricamente, la creación de la conciencia feminista ha sido posible gracias a las experiencias compartidas de muchas mujeres concretas. Por tanto, cualquier teoría del conocimiento feminista debería evitar concentrarse en los actos epistémicos individuales, y considerar en cambio la formación social del conocimiento, intentando superar las limitaciones individuales. Se trata de estudiar un conocimiento que recoge y proyecta los sentimientos y experiencias de las mujeres en tanto que género y colectivo. Pero el nominalismo epistemológico, al menos tal y como ha sido presentado aquí, no es capaz de incorporar este aspecto.

Por otra parte, tampoco creo que sea un camino adecuado para la teoría feminista abogar por un conocimiento situado en función de unos intereses determinados, entre otras razones porque esta

[17] La formulación de las vindicaciones feministas en discursos innovadores ha sido analizada con detalle en (Amorós, 1997, 176-194).

postura destruiría la propia viabilidad del proyecto emancipatorio. Es cierto que la teoría feminista aspira a recoger la perspectiva particular de las mujeres, y servir así a sus intereses. Pero no hay que olvidar que el poder de convocatoria y adhesión que el feminismo necesita para poner en práctica acciones que conduzcan a cambios sociales, exige que sus análisis conceptuales sean derivaciones coherentes de presupuestos ampliamente aceptados por el conjunto de la sociedad. Esto significa que el objetivo último de la teoría ha de ser ofrecer una conceptualización que pueda ser aceptada a partir de criterios de universalidad, y no en función de criterios particulares. Dicho de otro modo, el feminismo ha de promulgar un conocimiento cuya validez pueda ser intersubjetivamente reconocible. Sólo así conseguirá que sus conclusiones sean aceptadas como verdaderas y justas de una forma socialmente mayoritaria.

Así pues, a pesar de que el punto de partida de la teoría feminista no puede ser otro que el análisis crítico de la experiencia individual, el punto de llegada no puede ya concebirse de este modo. Esto significa que el feminismo ha de ser capaz de superar el individualismo o nominalismo epistemológico típico de las quejas particulares o de los memoriales de agravios, para decirlo con expresiones de Celia Amorós. No basta con describir y recoger las situaciones particulares, sino que ha de darse un salto conceptual añadido, por el cual podamos dejar de considerarlos como hechos aislados. En definitiva, resulta necesario conceptualizar y categorizar los distintos fenómenos, mediante la abstracción de las características particulares y su elevación a generalidad.

En efecto, la clave metodológica de este segundo momento de construcción de la teoría es la argumentación conforme a premisas universales. El descubrimiento de categorías universales y la irracionalización de aplicaciones no acordes con el rasgo de universalidad, son los resultados inmediatos de este procedimiento epistémico. El razonamiento feminista descubre así proposiciones que no se aplican ya estrictamente a casos individuales, y cuya legitimidad no está garantizada por la simple adhesión individual. Bien al contrario, las afirmaciones teóricas adquieren ahora validez universal, y es por ello que también reclaman aceptación universal.

De lo anterior se concluye como una tarea pendiente construir una epistemología capaz de explicar la formación de una nueva identidad individual y social a partir de la concienciación feminista. El feminismo comienza cuando las mujeres se intentan colocar en la perspectiva que les pertenece y ver el mundo con sus propios ojos, en vez de con ojos prestados. Es decir, cuando las mujeres se proponen criticar el sistema de pensamiento que hasta entonces compartían con las mismas estructuras patriarcales que les oprimían o marginaban. Según hemos visto, este proceso de autocuestionamiento resulta un objeto de estudio especialmente interesante desde la perspectiva hermenéutica, ya que plantea directamente la cuestión de cómo se produce el rechazo de una concepción del mundo y se pasa, gradualmente, a otra.

Hacerse preguntas sobre nuestro tipo de vida supone colocarnos (a nosotras mismas, a nuestras facultades de juicio, a nuestros sistemas de pensamiento, a nuestros métodos de razonamiento, a nuestras suposiciones, premisas y prejuicios, en resumen, a nuestra identidad personal) en el punto de mira de la crítica, es decir, supone tratarnos como objeto de estudio. La persona se estudia a sí misma con el fin de entenderse y de criticarse a un tiempo. Este objetivo plantea, sin embargo, una paradoja: que el sujeto haya de criticar las mismas armas de estudio con las que realiza la crítica. La reflexión sobre las propias suposiciones tiene como intención última identificar qué cuestiones se consideran relevantes y por qué; qué interpretaciones se dan a esas cuestiones y cuál es su origen y finalidad; cómo se construyen las argumentaciones y cómo se derivan los resultados. El giro de ciento ochenta grados en el enfoque de la investigación supone, en definitiva, un análisis de la lógica de la investigación científica, filosófica, ética, social y política sobre las identidades femeninas y las jerarquías basadas en el género.

Pues bien, ¿qué condiciones de posibilidad requiere una reflexión de este tipo? Para que haya teoría feminista es necesario que sea posible la asunción crítica de las creencias, opiniones y juicios sostenidos hasta entonces por un sujeto femenino, es decir, es necesario que pueda darse la problematización de la identidad personal asumida acríticamente hasta entonces. Esto sólo es posible si podemos despegarnos de los significados que nuestros actos han tenido hasta un momento dado, es decir, si logramos desembarazarnos parcialmente, a partir de un instante dado, de

quienes éramos anteriormente, y de los discursos que usábamos para contarlo y contárnoslo. Sin embargo, ¿cómo hemos de entender este proceso, aparentemente paradójico? En este punto no encuentro mejor ayuda que la apelación a metáforas. En concreto, creo que una forma de describir el nacimiento a una nueva vida identitaria es comparándolo con el dar a luz. El despertar a la conciencia emancipada puede relacionarse con la manera como la embarazada expulsa de sí una nueva vida: en ambos casos la mujer saca de ella misma una nueva identidad, con una mezcla de dolor y alivio. Los parecidos entre ambos procesos continúan cuando reparamos en que el proceso natural de dar a luz no es una cuestión enteramente voluntaria sino que en él la embarazada es movida, llevada u obligada a dar a luz. En este sentido, el parto se desarrolla, hasta cierto punto al menos, con independencia de ella.[18] De manera paralela, la conciencia emancipatoria surge, lo quiera o no el sujeto que despierta a ella; en realidad, es algo que le acontece o sobreviene, de ahí el símil frecuente del despertar. Utilizada de este modo, la metáfora del parto permitiría representar la postura hermenéutica según la cual la comprensión de la propia identidad nunca puede ser completa ni autofundante, sino que ha de venir siempre posibilitada y limitada por algo externo, anterior y radicalmente material, en tanto que inaprehensible teóricamente.[19]

3. Por último, el momento de la autorreflexión – sea ésta individual o colectiva – y el momento crítico tienen como objetivo final la elaboración de una nueva teoría sobre el mundo y nuestra inserción en él que posibilite la conciencia emancipatoria. Nos queda, pues, por analizar este aspecto a partir de algunas consideraciones hermenéuticas.
¿Cómo construyen las mujeres sus teorías sobre el mundo y su lugar en él? Según mencionamos antes, la teoría del conocimiento feminista ha desarrollado en los últimos años una explicación que parte de la especificidad de las situaciones históricas vividas por las mujeres. Se trata de lo que se ha venido en denominar la epistemología situada o centrada en el punto de vista de la mujer. Tras aceptar que el punto de partida marca el conocimiento y que las conclusiones a las que llega el sujeto quedan influidas por su origen, algunas feministas de influencia hermenéutica proponen elaborar nuevas teorías que tomen las experiencias de las mujeres esta vez como fundamento.[20] La explicación de lo que las mujeres son, de cómo se entienden a sí mismas, y de cómo quieren que se desarrolle su futuro resulta entonces directamente proporcional a su historia pasada. Esta perspectiva no está exenta de problemas, pues, ¿cómo responder a la idea de que existen jerarquías epistémicas, esto es, que hay puntos de vista mejor situados cognoscitivamente? Y, también, ¿cómo no sostener que las conclusiones epistémicas a las que cada sujeto llega son válidas sólo para el grupo de pertenencia? Una de las teóricas más representativas de esta postura, Sandra Harding, se ocupa y trata de responder a este tipo de cuestiones. Como no puedo ocuparme aquí de sus razonamientos, remito especialmente a (Harding, 1993).

La razón por la que menciono la epistemología situada es porque nos sirve para plantear la cuestión de fondo que, a mi entender, plantea la perspectiva hermenéutica en relación con la construcción de una nueva teoría sobre el mundo (se trate de la feminista o de cualquier otra). Me refiero al problema de la verdad o, dicho más exactamente, a si la verdad está relacionada con su origen. En este sentido, ¿cuál es la legitimidad de las pretensiones de conocimiento de las mujeres sobre el mundo, los otros y ellas mismas? ¿Hasta qué punto *sus/nuestras* teorías pueden llegar a ser

[18] Independientemente de su voluntad consciente, por supuesto, no de su cuerpo. Al menos en el parto "ideal" en condiciones normales. Por lo demás, ya sabemos que actualmente se pueden programar los partos en virtud de ventajas para la embarazada, su "habitante", su médico y/o el sistema sanitario.
[19] ¿Cuál es la validez de este tipo de metáforas? Desde luego, la hermenéutica de la sospecha ha de alcanzar también el análisis de las metáforas desde las que nos entendemos, pues éstas no son nunca neutras ni inocuas. Por eso, quizá haya quien sospeche que la metáfora de la maternidad está demasiado cargada ideológicamente. Y, sin embargo, considero que es una metáfora poderosa en el sentido en el que la aplico aquí. Lo que lamento no haber podido analizar en este trabajo son las semejanzas y diferencias entre esta metáfora y la concepción mayéutica de la filosofía socrática, tal y como ésta aparece descrita en *Teeteto*.
[20] Pueden consultarse, entre otros, los escritos de (Hartsock, 1983), (Smith, 1987) y (Aptheker, 1989). En cierto sentido, también podría incluirse en esta línea (Haraway, 1988). Una amplia discusión de la teoría feminista del punto de vista aparece recogida en la revista *Signs*, 1997, 22, 2.

universales, es decir, compartidas en primer lugar por todas las mujeres y, en segundo lugar, por todos los varones? Dicho de otro modo, ¿podemos hacer epistemología general a partir de esas epistemologías regionales? En realidad, este tipo de interrogantes surge por la fuerza con la que se anuda el recurrente círculo hermenéutico: no podemos encontrar, ver o definir datos si no tenemos ya una teoría bajo la cual subsumirlos, pero tampoco podemos construir una teoría sin unos datos previos a partir de los cuales la componemos.[21] Los datos previos son, por definición, situados, concretos y particulares, mientras que la teoría es, por su propia aspiración, general y universal. Aunque compaginar ambos aspectos resulta una labor complicada, intento a continuación describir los cabos de este nudo con algo más de precisión.

La validación general de los actos epistémicos de un sujeto (en este caso, feminista) transcurre por los siguientes derroteros. En primer lugar, hemos de distinguir el significado del acto epistémico (*a1*) para el propio sujeto que conoce (*S1*) del significado de ese mismo acto (*a1*) para cualquier observador, investigador o epistemólogo (*S2*) que reflexione sobre las acciones del sujeto primero (*S1*). En segundo lugar, hemos de reparar en que el significado o validación del acto epistémico (*a1*) del sujeto (*S1*), requiere su contrastación por parte del observador, investigador o epistemólogo (*S2*) con una teoría (*a2*) que él mismo ha elaborado a partir precisamente de la observación de los actos epistémicos (*a1*) del sujeto (*S1*). El círculo se cierra cuando comprobamos que el observador, investigador o epistemólogo observa los actos epistémicos o su significado a partir de una noción preconcebida del significado de la acción que enlaza los dos tipos de actos individuales (*a1*) y (*a2*). Es decir, que la teoría que elabora el observador, investigador o epistemólogo es a su vez un acto epistémico (por eso lo he llamado *a2*), basado justamente en los actos epistémicos del sujeto que observa o estudia. Para simplificar la descripción de este tipo de círculo, quizá sea de cierta utilidad la introducción de un nombre distinto para cada tipo de acto, tal y como propugna Kaplan. Así, él habla, por una parte, del significado del acto (significado del acto para quien actúa) y, por otra, del significado de la acción (significado que los observadores, científicos u epistemólogos adjudican a una acción en sus respectivas disciplinas). El círculo consiste entonces en que el observador enjuicia los significados de los actos a partir de una noción preconcebida del significado de la acción que enlaza los actos y las acciones individuales (Kaplan, 1964, 32, 362).

En cualquier caso, el llamado círculo hermenéutico nos pone ante la evidencia de que cualquier aspiración de conocimiento – esto es, cualquier teoría sobre el mundo – entra en una relación dialéctica y tiene una validez limitada. La relación dialéctica puede ilustrarse acudiendo a la paradoja del aprendizaje sobre la que dialogaban Menón y Socrates. Realmente es un argumento fuerte sostener, con Platón, que a menos que sepamos de antemano lo que estamos buscando, no podremos encontrarlo nunca: encontrar requiere saber mínimamente qué se busca, a fin de poder identificar si cada cosa que nos tropezamos es un caso o no de lo que buscamos. Pues bien, quizá no sea posible dilucidar teóricamente cómo se resuelve el círculo hermenéutico, pero parece que en la práctica podemos evadirlo. De hecho, ha ocurrido y ocurre que las personas han buscado y encontrado conocimientos. Si ocurre es porque es posible, sería el argumento – otra cosa es entender cómo es posible, para lo cual quizá hayamos de embarcarnos en un método de investigación típicamente transcendental. Al fin y al cabo, la respuesta de Sócrates en *Menón* es sólo una posibilidad, para nosotros remota.

En concreto, y en relación con el tema que nos ocupa, las mujeres han reconceptualizado el mundo y se han responsabilizado de su propia vida. Por eso, quizá haya que concluir que, efectivamente, las mujeres sabemos lo que buscamos cuando hacemos teoría feminista – por lo

[21] Por cierto que incluso todo un positivista clásico como Comte se hizo eco de esta encerrona al declarar que “acosado entre la necesidad de observar para formarse teorías reales y la necesidad no menos imperiosa de crear unas teorías para dedicarse a observaciones ordenadas, el espíritu humano se hubiera visto, desde su nacimiento, encerrado en un círculo vicioso del que nunca habría tenido medio alguno de salir, si no hubiera abierto una vía natural de escape a través del desarrollo espontáneo de las concepciones teológicas” (Comte, 1981, lección primera, traducción revisada). Dejando al margen la utilidad de esta observación para la justificación de su ley de los tres estados, la cita nos hace dudar de la pertinencia de hablar de “círculo hermenéutico”: a lo mejor se trata, simplemente, de un círculo “epistémico”.

demás, a estas alturas, también lo saben los varones. Defender que como seres humanos tenemos la suspicacia suficiente para entender de dónde venimos y la lucidez necesaria para atisbar hacia dónde queremos ir – y también hacia dónde no queremos ir.[22] La intencionalidad, la crítica y la libertad se nos aparecen de nuevo ahora como los existenciales epistémicos que estructuran al ser humano y le permiten construir su identidad.

Nos queda por añadir sólo un último toque: el conocimiento, tanto el crítico como el constructivo, es limitado. No somos completamente ignorantes, pero tampoco auténticamente sabias. Entre otras cosas, porque tanto los descubrimientos como las revoluciones teórico-científicas no son posibles de manera radical: hemos de contar siempre con el pasado y utilizar los medios a nuestro alcance. De ahí la posibilidad, continuamente renovada, de errar en nuestras interpretaciones al tiempo que innovamos. A este respecto, resultan muy interesantes los modelos matemáticos o literarios que explican cómo a veces quien se ve a sí mismo como continuador del pasado y recuperador de una tradición, rompe con ella sin siquiera saberlo, es decir, cómo precisamente por querer continuarla se produce la separación. Un ejemplo particularmente bueno es el que propuso en su día el crítico literario Harold Bloom: la reconstrucción con teselas nuevas de un mosaico antiguo cuya figura hemos perdido. Pretendemos completar el dibujo original, pero no podemos evitar apartarnos de él (Bloom, 1997, 49-73)[23]. La tarea hermenéutica queda ejemplificada perfectamente mediante ese metáfora: continuar es a menudo romper. Lo curioso es que sea la propia tradición la que permite que ello ocurra, la que lleva en sí el germen de su abandono. Igualmente sorprendente resulta comprobar que no son las revoluciones las únicas posibilidades de instaurar un cambio: a veces son las transiciones legales las que más efectivamente se apartan de lo establecido. Quizá sea ésta una de las principales enseñanzas hermenéuticas en estos temas.

Conclusiones

Entrar en un sistema conceptual autojustificatorio como el patriarcal con la intención de desmontarlo requiere dos cosas: que confrontemos los puntos de tensión y contradicción inherentes a nuestras propias vidas como mujeres y hombres, y que encontremos y desarrollemos nuevos recursos de interpretación y acción más allá de los empleados en la teoría política, sociológica o filosófica tradicionales. Escribir, hablar y pensar maneras alternativas de entender a los seres humanos, su diferencia genérica y su igualdad específica, así como la vida social y política que puede desplegarse a partir de ellas, son ya por sí mismas formas de lucha política. Ahora bien, para poder crear interpretaciones alternativas es necesario entender las ya desarrolladas, sus virtualidades y limitaciones.

A mi modo de ver, en tanto que la hermenéutica deja paso o da importancia al contexto, puede ayudar a arrojar luz sobre la necesidad de incorporar tradiciones, interpretaciones, alternativas y puntos de vista distintos al debate, así como a inhabilitar los intentos de considerar el diálogo incomprensible *a priori*. Hay muchos lugares desde los que hablar, hay muchos discursos que elaborar, hay muchas voces que oír, si bien esto no equivale a decir que haya infinitos lenguajes ni que seamos mudos, lelos o sordos en todos excepto en uno. Sobre todo, lo que no somos ya en un mundo globalizado, como bien sostiene Wellmer y recoge Amorós, es inocentes. (Wellmer, 1994, 189; Amorós, 2000, 46 y 99). La posibilidad y necesidad de contrastación e interpelación se erigen así en las normas fundamentales para adquirir, dotar, comunicar y reconocer el sentido.

---

[22] Por supuesto, en algún momento de este camino se hará necesario cuestionar si los fines feministas pueden y van a ser compartidos por todas las mujeres. De hecho, la supuesta universalidad de los intereses y objetivos de las mujeres mostró ser uno de los puntos ciegos de las primeras olas del movimiento feminista, al que se pretende hacer frente, al menos mediante discusión explícita, en nuestros días.

[23] Irónicamente, mi descripción del tipo de revisionismo que Bloom denomina *tésera*, es ya una "mala lectura innovadora" de su propuesta. El acertijo se resuelve leyendo la definición que da Bloom del revisionismo por completamiento en la introducción a su libro. Por lo demás, esta nota evidencia la "angustia de las influencias" a la que se refiere el título.

La dificultad máxima surge cuando reparamos en la tensión básica que soporta la línea de argumentación que se ha defendido en este ensayo, en el que se ha tomado como punto de partida la hermenéutica pero se ha colocado como límite de llegada el ideal ilustrado. El recurso a la hermenéutica ayuda a introducir la posibilidad de distintas interpretaciones, la producción de/desde perspectivas diferentes. Mientras que el recurso a la ilustración permite apuntar a unas nociones de verdad y libertad que dan sentido a la emancipación. El truco (¿mágico?) consiste en combinar la vinculación propia de la aproximación hermenéutica y la desvinvulación característica de las posturas ilustradas. Sin duda, habrá a quien este cóctel le parezca, efectivamente, explosivo. Por mi parte, creo que la clave del eventual éxito del método de investigación emprendido reside en el tipo de contestación que demos a la siguiente pregunta: ¿Es posible la reflexión sobre la construcción del sentido, en particular, sobre la construcción de sentido en que se apoya la identidad personal? ¿O sólo cabe *vivir* el sentido, pero no *comprenderlo*? No es fácil contestar este interrogante, por lo demás, clásico en la historia de la humanidad. Quizá sea cierto que cualquier reflexión sobre la vida sólo logra evaporarla, quizá ocurra que una reflexión tal sólo pueda hacerse en forma de poesía, pero, *quizá*, quepa aún explorar un espacio propiamente *filosófico*. Abrir ese lugar y configurarlo exigiría, entonces, los esfuerzos conjuntos de estas dos metodologías tan distintas en que consisten la epistemología hermenéutica y la ilustrada.

Referencias

Amorós, Celia (ed.) (2000) *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.

____ (1997) *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.

____ (coord.) (1992) *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1998-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.

Aptheker, Bettina (1989) *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience*, Armherst, University of Massachusetts Press.

Beauvoir, Simone (1998) *El segundo sexo*, vol. 1, Madrid, Cátedra.

Bloom, Harold (1997) *The Anxiety of Influence,A Theory of Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2ª ed.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.

Comte, August (1981) *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Aguilar.

Friedan, Betty (1974) *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar.

Gatens, Moira (1991) *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Haraway, Donna (1988) "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Priviledge of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14, 575-99.

Harding, Sandra (1993) "Rethinking Standpoint Epistemology: "What is Strong Objectivity"?", en L. Alcoff y E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*, Nueva York, Routledge, 1993.

Hartsock, Nancy (1983) "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en S. Harding y M. Hintikka (eds.) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Eppistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983, 283-310.

Husserl, Edmund (1973) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, La Haya, Nijhoff.

Kaplan, A. (1964) *The Conduct of Inquiry*, Scranton, PA, Chandler.

Marinas, José Miguel (2000) "El síntoma biográfico: entre la ética y el mercado", en L. Méndez (coord.), *Ética y Sociología*. Salamanca, Universidad Complutense-San Esteban, 419-437.

Molina Petit, Cristina (2000) "Debates sobre el género", en C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 255-284.

Rodríguez, Mariano (2000) "Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico", *Revista de filosofía*, 3ª época, 13, 24, 139-167.

Sánchez Ferlosio, Rafael (1993) *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino.

Smith, Dorothy (1987) “Women’s Perspective as a Radical Critique of Sociology”, en S. Harding (ed.) *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indiana University Press, 84-96.
Spender, Dale (1980) *Man Made Language*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
Tufayl, Ibn (1998) *El filósofo autodidacto*, Madrid, Trotta.
Wellmer, Albrecht (1994) *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos.
Wittgenstein, Ludwig (1969) *Über Gewissheit*, ed de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1991.

Crisis de un modelo civilizatorio. Capital-Trabajo: Los límites de la producción al progreso humano

Humberto Miranda Lorenzo
GALFISA / Instituto de Filosofía
E. mail: *galfisa@ceniai.inf.cu*

¿Qué futuro tiene el capitalismo como modelo de convivencia y modo de organización económica y social? ¿Conduce hoy la sociedad del capital, dirigida en la producción al fin exclusivo del aumento de la tasa de ganancias y en el sentido individual al consumo, hacia un estadio de mejoramiento humano? ¿Puede sentirse la humanidad segura y a salvo de preservar sus fuentes de subsistencia siguiendo la lógica productiva del capital? ¿De qué capitalismo estamos hablando en la actualidad?

El sistema mundo realmente existente no es el paraíso que la humanidad ha estado buscando durante siglos. Y si bien es cierto que en sus albores y cuando tomaba Bastillas, la propuesta del capital en boca del liberalismo fue redentora y logró un salto emancipatorio con respecto a la sociedad feudal, las transformaciones que ha operado conducen más hacia la destrucción que al progreso que proclamara en sus albores libertarios.

El capitalismo ha mutado, de Marx a Lenin, de la década de los ’40 a los ’70, de ahí a nuestros días. Es difícil trazar estrategias de lucha antisistema sin un conocimiento mínimo acerca de cómo funciona éste. Tomar nota de la creciente exclusión, de la desigualdad, de los procesos recesivos, de las crisis de deslegitimación que sufren hoy los estados nacionales, es necesario, pero no suficiente. Hay tendencias en la organización actual del capital camufladas al ojo común, y es necesario tenerlas en cuenta no sólo para el diseño de estrategias de lucha antisistema, sino también para encontrar los espacios «intrasistema» por donde las alternativas puedan comenzar a fluir.

No es nuevo el rol que el capital asignó al mercado como regulador de los procesos económicos. Adam Smith, ya lo había sacralizado y bautizado como «la mano invisible» que crea balance entre los productores. De Smith a la fecha se han producido, entre otras tantas, dos mutaciones cruciales. Por un lado, la subsunción (entendida en este caso como proceso de alienación) de toda la realidad por la economía. El capital ha instaurado un tipo de relaciones y un discurso (político, ideológico, psicológico, cultural) en los que nada escapa de la economía. Irónicamente hablando, el capital, haciendo un uso interesante de la dialéctica marxista, convirtió el factor de *última* instancia, en el factor de *única* instancia.

Por otra parte, con el ascenso y consolidación del neoliberalismo (en la teoría y en la práctica) el mercado ha pasado, de regulador de los procesos económicos, a regulador de todos los procesos sociales. Nada escapa hoy a la realidad del mercado. «Los presidentes se eligen por televisión, como los jabones, (...). No hay más magia que la magia del mercado, ni más héroes que los banqueros».[1]

El Estado sigue un curso de mutaciones paralelo y concomitante a las del capital y queda incluido en la órbita del mercado, ahora global y globalizado. Se ha sobrepasado en cierta medida la discusión en torno a si se «achicaba» o no (el Estado). Pero queda en pie el análisis de su reestructuración en las nuevas condiciones. Después de 1989, el Estado capitalista, como maquinaria de representación de la clase burguesa, ha sido más «libre» en el sentido de encontrar poca oposición al establecimiento de políticas dirigidas a mantener la hegemonía del capital sobre el trabajo. El contrapeso «externo» desapareció con el socialismo real. Ya no es necesario mantener un asistencialismo de alto costo al capital. Los fondos antes invertidos en políticas sociales de contención pueden hoy tener mejor destino, las inversiones en los mercados financieros y en contrarrestar la competencia. Así como los gastos destinados a perfeccionar el aparato represivo que garantice formas refinadas y tecnológicamente adecuadas de control y saneamiento del clima social hostil al sistema.

El enlace entre capital, mercado, estado y globalización es vital para el sistema. Un sistema en crisis desde la década de los ’70 del siglo XX, una crisis de nuevo tipo, que ha planteado un nuevo desafío al capital. El intento no es ya salir de ella, sino, mantener «vivo» el sistema, reproducirlo, desarrollarlo, dentro del propio estado crítico.

¿A qué se hace referencia cuando se habla de crisis? Es necesario tener claridad en el término. Mucho se ha hablado y escrito sobre crisis del capitalismo, y casi siempre con una visión que implica el fin del sistema. Pero en cada período histórico el capital ha encontrado vías de sobreponerse y ha emergido la noción que desacredita la asociación del término crisis con su desempeño.

Groso modo la crisis del sistema de relaciones de producción vigente tiene, a su vez, tres manifestaciones fundamentales, a saber:

- Tendencia decreciente de la tasa de ganancias y su cada vez más difícil recuperación.
- Tendencia decreciente de la capacidad transformativa del ser humano y devaluación del capital humano.
- Crisis de la contradicción capital—naturaleza.

La lógica del desarrollo del capital está basada en la búsqueda de la elevación constante de la tasa de ganancias. A primera vista todo radica en una sencilla fórmula: la tasa de ganancias es igual a la tasa de explotación dividida por la composición orgánica del capital más uno. El gran ciclo del capital, entonces, tiende a actuar sobre el numerador y el denominador de dicha relación. Así, por un lado, debería lograrse el aumento de la tasa de explotación a través de la reducción del valor de la fuerza de trabajo --lo cual resulta posible a base de disminuir los salarios reales, las prestaciones de la seguridad social, las pensiones, los gastos sociales del Estado, etc.-- y una mayor intensidad en la explotación de los trabajadores para aumentar la productividad; lo que se logra con inversiones que sustituyan la fuerza de trabajo humana por máquinas, con un cambio en la organización del trabajo, etc.). Por otro, debería favorecer la reducción de la composición orgánica del capital media de la economía, lo que implica que tal política debe permitir la desaparición

de las empresas menos competitivas, incentivar la reestructuración del aparato productivo con cargo al empleo, etc.

Al analizar el capitalismo en su fase contemporánea y delinear sus rasgos fundamentales, Lenin mencionaba la fusión del capital industrial y el capital financiero conformando la oligarquía financiera. Esta tendencia al aumento del rol activo y predominante del capital financiero en el funcionamiento de la economía capitalista, en primer lugar, es un hecho que ha alcanzado escala global. El actual sistema mundo se rige más por los flujos financieros que por el comercio y la producción real de bienes y servicios.

Por otra parte, a raíz de este último período de onda larga recesiva, la solución que surgió fue la de acudir a la disminución de los costos de producción sobre la base de la disminución del costo de la fuerza de trabajo. Ya fuera por vía del desempleo o por la vía de la reducción de los salarios de la fuerza empleada[2].

El sistema productivo actual está signado por los ritmos con que avanza la tecnología. Estos ritmos son tremendamente acelerados y ello implica que cada vez que un grupo de personas es desplazado de la actividad productiva pierde su conexión con las nuevas tecnologías y con ello, una buena parte de su capacidad de transformación.

El mercado mundial hoy constituye el modo global de existencia de las contradicciones de la reproducción social del capital, más específicamente de la contradicción capital-trabajo. De ahí que el establecimiento de mercados libres en todo el planeta sea una sombrilla bajo la cual se ampara la desregulación de los mercados laborales. Esto es, la fractura de los muros de contención del trabajo ante el capital.

La regulación del mercado presupone así la mercantilización de las relaciones sociales y, en particular, del poder del trabajo, sin el cual el mercado no puede imponer su «racionalidad» sobre el proceso económico. Una economía de mercado, en la cual el intercambio es el mecanismo a través del cual la sociedad se reproduce económicamente, es necesariamente una economía capitalista. El «momento de coerción» (el Estado) está presente en cada acto económico construido sobre la mercantilización de las relaciones sociales, dado que este aspecto del estado no está restringido a la «acumulación primitiva».[3]

En la etapa actual de la globalización el capital ha tomado un lugar preeminente con respecto a los estados nacionales. A partir de la conversión de los monopolios en empresas de producción mundial y del poder real que a escala global estas han adquirido, la incorporación de los estados nacionales a los procesos de integración tiene lugar de manera subordinada y subsumida en los procesos de integración del capital internacional. Fenómenos como el estado y el mercado no existen como entidades relacionadas externamente, donde una determina y/o domina a la otra, sino que son formas de existencia en la relación que las constituye.[4]

Desde fines de los ’80 del siglo XX, a escala de las grandes corporaciones multinacionales se han venido conformando las corporaciones «virtuales»[5]. Estas son nuevas formas de agrupación, en muchos casos, temporales, en las cuales se reúnen diseños, organización, capital financiero, contabilidad y proceso inversionista, para encargar producciones determinadas a compañías con parque industrial, con el consiguiente ahorro de litigios jurídicos, trámites concesionarios, aduanales, salariales, etc. Estas entidades virtuales,

tienen un carácter muy dinámico y flexible. Tanto que con una facilidad asombrosa pueden desintegrarse o reintegrarse en otras.

Las corporaciones han optado por reducirse. Ellas han ajustado la cantidad de trabajadores en relación al producto, achicando así los costos. Las corporaciones más eficientes son aquellas que mantienen o incrementan la producción manteniendo fija o disminuyendo la cantidad de trabajadores, y son las que crecen sobre bases mundiales.

Esto último se ha facilitado a base de la quiebra del poder de negociación del trabajo con el capital. Si a finales de los '70 principios de los '80 del pasado siglo, la tendencia era a la contratación y empleo de mano de obra barata fuera de las fronteras, los '90 trajeron el fenómeno de la igualación tecnológica. Lo que implica la puesta en marcha de paquetes de tecnología «enlatada» y preelaborada en las firmas de diseño y aplicables en cualquier sitio.

La disminución de los costos de producción hoy es a cuenta de la disminución del pago de la fuerza de trabajo, tanto por la vía de la disminución del salario, como por la exclusión de masas de trabajadores de la producción. La noción de un ejército industrial de reserva, que se «reciclaba» una y otra vez ha pasado a otro plano. El desempleo significa exclusión y exclusión implica la separación del ciclo productivo y la prácticamente imposible posterior reinserción en la actividad laboral.

Lo que para el capital aparece hoy como un fenómeno positivo y como parte del éxito del proyecto neoliberal, esto es: la disminución de la fuerza empleada y de los costos de producción por esta vía, se está constituyendo en la realidad en una especie de «efecto invernadero» en la economía mundial. Este criterio de eficiencia que apunta al aumento de la tasa de ganancia a costa de la exclusión de cada vez mayor número de trabajadores del proceso productivo y más concretamente del trabajo mismo, es en sí, más allá de las implicaciones políticas, sociales e ideológicas una paradoja económica.

El sistema necesita desplazar grandes masas de trabajadores del ciclo productivo para disminuir los costos de producción. Paralelamente los ciclos tecnológicos cada vez son más acelerados y provocan un envejecimiento rápido de los medios de producción, de las herramientas, de los métodos y del modo mismo de producir. Al mismo tiempo los excluidos van perdiendo la capacidad transformativa a causa de la pérdida de actualización de los procesos tecnológicos y la imposibilidad de insertarse en cursos de entrenamiento y capacitación --como resultado de que estos últimos forman parte del ciclo del mercado y son altamente costosos, lo que los hace inaccesibles a la fuerza de trabajo desempleada--.

De este modo, lo que en apariencia y a corto plazo permite aumentar la tasa de ganancia, o al menos, detener su decrecimiento, en el mediano y largo plazos se vuelve en contra del sistema. Se consolida la tendencia al aumento de la «incapacidad productiva de la fuerza de trabajo», y con ello, se complica sobremanera la posibilidad de un aumento constante y sostenido de la tasa de ganancia y la paulatina detención del proceso productivo mismo.

La pregunta clave es: ¿quiénes van a producir en un futuro no muy lejano, si la mayor parte de la fuerza apta para ello se encuentra descalificada (en el mejor de los casos) y prácticamente incapacitada para la actividad transformativa productiva?

Se están dando formas más sutiles, a través de las cuales se está imponiendo la lógica y la «racionalidad» del capital y el mercado. Por ejemplo la cultura y la comunicación. La fijación de la lengua y la defensa de esa lengua, la construcción de un sistema educativo y la protección de la cultura, ahora más que nunca es la sustancia de las prerrogativas soberanas. Sin embargo, cada vez más esto se está disolviendo en las ondas radiales y televisivas que surcan el éter, la soberanía se va subordinando a la comunicación.

El capital ha provocado, entre tantos males, que la humanidad pierda su capacidad creativa. Hoy se vive a base de «remakes». Es como si todo estuviera inventado y no quedara nada por hacer. Tan solo reciclar una y otra vez, con diferentes maquillajes, lo que ya ha sido creado y se invierten los cuantiosos recursos y talentos que posee la humanidad en entretener de la misma manera de siempre, solo que ahora, se agregó el toque mágico de las computadoras. Se dice que ante el desconcierto de lo desconocido en tiempos remotos, el ser humano extrapoló sus cualidades a entes sobrenaturales en busca de consuelo. En los tiempos que corren todo indica que se ha vuelto al principio y se comienza a extrapolar la realidad a un monitor. Los nuevos sacerdotes provienen del Valle Silicona o de las oficinas de programación en Bangalore. La propuesta es la misma en esencia. Ante el desconcierto se virtualizan las aspiraciones, o tan solo se aspira a tener el hardware para ello. La diferencia radica en que cada vez van siendo menos los bienaventurados de este mundo que puedan tener un ordenador, y peor aún, van siendo menos los que están lo suficientemente alimentados y en condiciones de pasar las tantas horas al frente del ordenador y sus hechizos.

La humanidad se enfrenta hoy al desafío de la transnacionalización de la cultura y la información a «consumir» y el soporte tecnológico para hacerlo. ¿Qué ver en la TV? ¿Cómo se verá mejor la locutora de la CNN informándonos sobre el mundo en que vivimos? ¿Desde un SONY PanaBlack 54 pulgadas dolby stereo sorround? Tanto la base técnica para «producir» la cultura y la información, como la cultura y la información mismas, están siendo elaboradas y llevadas al mercado por un grupo de países «centrales», especialmente los Estados Unidos.

Este es un proceso que encierra muchas preguntas que no pueden ser exploradas adecuadamente ni considerando al capital y al trabajo, y a las esferas política, económica y cultural por separado, ni viendo a la economía global como externa a los estados nacionales. La lucha de clases debe estar en el punto de partida para explicar los cambios en las relaciones de producción capitalistas, a nivel global y nacional, y las formas políticas en que se expresa.

Las teorías liberales no aceptan que la crisis del capitalismo pueda verse como la crisis de la relación capital-trabajo. Rara vez el tema trabajo es incorporado para explicar una crisis «económica». A no ser, en los inicios de la ofensiva neoliberal, cuando se centró el análisis de las causas de la crisis en el exceso de democracia y de poder del trabajo sobre el capital, para justificar las políticas de ajuste y desregulación. Las explicaciones normalmente refieren aspectos financieros, problemas del crecimiento, exportaciones e importaciones, déficit en las balanzas de pagos, alza de las tasas de interés, deuda externa. Si el tema trabajo es incorporado, entonces la referencia es al nivel de desempleo o empleo, a la influencia de estos sobre el sistema productivo, o las características del sindicalismo y su relación con el estado.

El capital para sobrevivir necesitaba liberarse él mismo de las relaciones de explotación, despegando de su propia inadecuación y convirtiéndose en capital líquido. Este proceso puede describirse como sobre acumulación de capital. La continua transferencia de dinero desde los países deudores a los centrales como acumulación sostenida fue la mejor garantía para la fragmentación o descomposición de las relaciones de clases. En tanto que la característica central del keynesianismo era el reconocimiento de la fuerza organizativa de la clase trabajadora, su crisis la de una forma particular de contener el poder del trabajo, pero a la vez, del reconocimiento e institucionalización de este poder y del papel central de los sindicatos. [6]

La salida a aquella crisis en general ha sido la disciplina fiscal, la liberalización de los mercados y la privatización, compensado con políticas sociales para los pobres. La necesidad era básicamente atar y disciplinar al trabajo y al sindicalismo a las nuevas reglas del juego.

La crisis capitalista desestructuró entonces las relaciones sociales a nivel global, y generó básicamente fragmentación, incertidumbre y desorganización de los trabajadores a niveles nacionales. Por otro lado, transformó al capital productivo en dinero, o sea, en su forma más perversa. Si los parámetros de la acumulación se han modificado y los estados son los espacios políticos fragmentados de la relación global, es lógico que la forma de la relación capital-trabajo cambie y con ella, la forma del estado (el eterno guardián de la relación, cualquiera sea su forma).[7]

El actual período, especialmente desde principios de los '90, ha estado generando una diferente relación capital trabajo, esta vez definida por:

1) nuevas formas de consumo, tendientes a alejarse de la planificación fordista de salarios y retornando a las leyes del mercado
2) diferentes modelos de regulación, extendidos más allá de las fronteras nacionales
3) cambios en el proceso del trabajo
4) una completa modificación de la composición social del poder del trabajo, expresado como un crecimiento de una «población fuera del mercado», diferenciación social, nuevas formas de segmentación y dualismo, segregación de la clase trabajadora [8]

Estos cambios estarían a su vez marcados por cuatro características: a) la presencia violenta del poder del dinero combinado con pobreza y desempleo extremos; b) la tendencia a la fragmentación de la fuerza de trabajo y consecuentemente de sus luchas; c) la generación de un escenario de escasez y austeridad; d) la reducción del espacio para la participación sindical y social en general.

Fragmentación y escasez son así dos caras de la misma moneda: la forma y el contenido respectivamente de la relación capital trabajo y la lucha del capital por construir subjetividades en el contexto de la imposición de la lógica del mercado. La pobreza genera divisiones y estas generan aislamiento: el mejor medio para aceptar la visión dominante de la crisis económica y los cambios.

Si la globalización es una etapa de la acumulación capitalista, la fragmentación de la clase trabajadora, la precarización de la fuerza de trabajo y el desempleo, no serían «efectos no deseados» del proceso, sino una necesidad de las nuevas formas de producción, por ejemplo el chido-ka y el just in time, y la externalización de la producción con el

intercambio de fuerza de trabajo barata, es decir, lo que Stolovich ha llamado el «dumping social».[9]

Los cambios tecnológicos introducidos, el papel de la especulación financiera en toda la economía global, el decrecimiento de las inversiones en el sector productivo, el papel de la propiedad intelectual, la exclusión y las denominadas economías informales, la subcontratación, la movilidad y la volatilidad del capital, la desregulación de los mercados laborales y el «desentendimiento» del estado de las funciones de «balance» entre el capital y el trabajo han cambiado totalmente la configuración de dicha relación, trayendo a su vez cambios en la composición clasista de las sociedades y en la propia relación capital-trabajo.

En el contexto mundial actual, no es desde conceptos y formas organizacionales tradicionales desde donde se puede pensar en mejores condiciones para la organización de los trabajadores a escala global. En términos tradicionales, no se puede afirmar que las condiciones objetivas para el movimiento obrero internacional sean más fuertes hoy que antes en términos de solidaridad de clase. Por el contrario, el proceso actual no sólo no ayuda a la organización de los trabajadores a nivel mundial, sino que la dificulta en extremo.

Justamente lo que había permitido la solidaridad y organización internacional de las asociaciones obreras por todo el mundo había sido la reproducción de los esquemas del estado de bienestar en todas sus versiones con su consecuente tendencia al pleno empleo y cierto nivel de homogeneidad de la fuerza de trabajo. Fueron estos factores del bienestar en todo caso los que entorpecieron los intentos revolucionarios, los que no presentaban (ni representaban) alternativas al capitalismo.[10]

Existe la tendencia, en el pensamiento anticapitalista, a la asociación directa de la globalización del capital con la globalización de la lucha contra el capital. «La transnacionalización de las relaciones capitalistas de producción permitirían aunar intereses del movimiento obrero de distintos países y elevaría potencialmente la solidaridad del trabajo a nivel internacional»[11]. Las premisas de partida más importantes son: 1) «...el capital global puede ser visto como una entidad socioeconómica orgánica y supranacional que corresponde a la estructura de relaciones globales; 2) ...si el capital es una entidad global, entonces debe haber una estrategia de revitalización del trabajo»[12].

Es posible que la «euforia» de las mejores condiciones objetivas para la acción de los sindicatos y organizaciones obreras tradicionales contra el capital este basada en la noción de que «…el proceso de internacionalización del capital en el marco de las corporaciones multinacionales, por primera vez en la historia del capitalismo, proveyó de las condiciones objetivas para la superación de las divisiones del sindicalismo, en fracciones nacionales»[13].

Sin embargo, al analizar las condiciones reales de la relación capital-trabajo en la actualidad, no parecen estar habilitadas tales condiciones. El criterio de «mientras peor, mejor», puede ser ingenuo y, en determinado momento, peligroso para los movimientos emancipatorios. Por otra parte, los cambios tecnológicos en la producción y el intercambio en la acumulación, no son causa, sino una consecuencia de la lucha de clases. Es cierto que el mercado del trabajo se ha vuelto global en términos del uso de la fuerza de trabajo, pero ello no implica para el trabajo la misma homogeneidad y movimiento que existen para el capital. [14]

Quizá el criterio más aventurado esté en que, en vez de plantear cómo lograr una acción internacional común de los diferentes movimientos[15], tratar de interpretar la nueva fragmentación que el capital le impone al movimiento obrero a escala mundial en su especificidad. Para ello resulta necesario ampliar el concepto de trabajo y tener en cuenta que tal vez las nuevas formas de asociación y articulación de las luchas no sean exactamente «sindicales». Aunque ello no implica no incluirlas, desestimar totalmente el valor que pudieran tener y que de hecho, aún tienen.

La insistencia en la debilidad de las asociaciones de trabajadores, asociada a la debilidad del trabajo también es en sí misma un instrumento de la fragmentación que el capital quiere imponer (y hasta cierto punto ha impuesto), pues constituye subjetividades del trabajo aisladas y debilitadas (enajenadas) en esta creencia.

La ideología del interés común, antes provista por el estado nación, la que mostraba el interés privado como público, está lenta, pero constantemente, siendo reemplazada por los dos «nuevos» monstruos sagrados: el mercado y la aldea global. Los beneficios del mercado se vuelven el nuevo interés común, rechazando las arenas político-nacionales para discutir y negociar opciones.

Es cierto que la institucionalización del conflicto está deviniendo represiva y fuerte --la exclusión es una especie de «sida» global que contagia a cada vez más amplios sectores de la población mundial—y también es cierto que es precaria y descentralizada. Entonces la resistencia del trabajo debe ser analizada en un sentido más amplio, ya que el poder de este no es ni un atributo organizacional ni personal, ni depende de funciones de liderazgo. El trabajo es a su vez, sistémico y subjetivo.

La «novedad» del conflicto, a partir de los ’90 del siglo pasado, es su repercusión global. El ejemplo de los zapatistas no debiera ser subestimado como una de tantas alternativas de reacción global, que sin lugar a dudas, desencadenó una respuesta global, tanto a nivel de la sociedad civil mexicana, como a escala planetaria. El levantamiento «indígena» de Chiapas, puso en entredicho claramente, el rol de las organizaciones tradicionales así como el concepto mismo del poder del trabajo.[16]

Por otra parte, la acción del EZLN ha puesto en evidencia la necesidad ampliación de los marcos de la lucha. El análisis del trabajo, reducido a sí mismo, parcializado, termina redituando los beneficios al capital en tanto genera un estrato más en la división que el capital impone a la sociedad. Las relaciones laborales, y el trabajo mismo en su sentido más amplio –como actividad humana creativa y transformadora- se entrecruza con, e incluye un sinnúmero de relaciones que no pueden ser vistas de forma aislada entre sí y con respecto al trabajo. Se alude aquí a relaciones de género, raza, de comunicación, de dominación, a las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, al impacto de la actividad práctico transformadora en el ecosistema.

En medio del contexto actual los movimientos sociales y populares de nuevo tipo, las fuerzas de izquierda en general con propuestas antisistema, se enfrentan al desafío de un capitalismo promotor de la exclusión y tapiando los caminos del diálogo y la reforma. No van quedando muchas vías de cambios dentro del sistema. ¿Qué nuevas formas serán necesarias? América Latina está dando muestras de que existe el deseo y la posibilidad real de esos cambios.

Los límites del capital en la producción. El «fin» de la economía

Se hace necesario, a partir de la descripción y análisis de cómo está funcionando el sistema-mundo actual, profundizar en la crítica de la economía política del capital. Es importante, a los efectos de explicitar la posibilidad de una alternativa anticapitalista, realizar una reflexión teórica sobre la noción de economía impuesta por la tradición liberal y la necesidad de su superación. Un «más allá» de la economía, en el horizonte de sentido capitalista, es una premisa y un camino a recorrer para la emancipación social.

La economía como sistema de conocimientos, como forma de la conciencia social y como estructura de pensamiento, reproduce el ciclo del capital que tiene lugar en la realidad. Los movimientos emancipatorios a lo largo de la historia han tratado de resolver en el ámbito teórico, político y en la propia práctica social los problemas que a la humanidad les plantea el capitalismo. La superación de dicho sistema tiene ya una historia de búsqueda de alternativas --más o menos exitosas en determinados plazos históricos, pero que no han logrado desbloquear los obstáculos necesarios para dar lugar al tránsito formacional-civilizatorio deseado y previsto por la teoría emancipatoria desde el siglo XIX— a la dominación del capital.

Uno de los mayores obstáculos ha sido la economía, como práctica y discurso que, de una u otra manera, pone límites a formas de convivencia desenajenada. Entonces, si la economía es la estructura en la que el capital se despliega en la realidad objetiva y el sistema de conocimientos que lo reproduce a escala del pensamiento, mientras más se profundice en las aguas de la economía, se termina reproduciendo –voluntariamente o no— las relaciones del capital. No se podrá «sobrepasarlo», «desbordarlo», «ir más allá».

Vale la pena explicitar más el eje de esta reflexión. Es sabido que en el seno de las empresas capitalistas altamente desarrolladas se viene produciendo un cambio fundamental que apunta a lo que Marx llamó el «obrero total», esto es un tipo de relación basada no en un puesto de trabajo, sino en una situación de trabajo, para la que la socialización es básica. Dentro del sistema, esta realidad favorece, paradójicamente, que la exclusión sea rentable una vez que estos bolsones de creatividad y alta socialización de la producción suplen a aquellos trabajadores que no clasifican para tamaña empresa productiva. Sin embargo, esta realidad, aunque no pueda ser generalizada, permite detectar células autogestionarias de una futura sociedad no regida por el capital. Ellas demuestran que el capital sobra y crean esas condiciones básicas endógenas al sistema de que hablaba Marx como premisas de la sociedad posterior al capitalismo.[17]

Ello no basta, por supuesto. Y no basta, porque asumirlas como simple premisa económica evolutiva puede hacer reproducir, a pesar de una voluntad de ruptura, la misma o parecida lógica que se critica, si antes no se transforman las premisas políticas y culturales que la legitiman en ese sistema de prácticas rectoradas por el capital. El proceso de una revolución es un tránsito imprescindible para poder quebrar las estructuras y el sistema de relaciones en los que se asienta la sociedad del capital. Una revolución que vendrá en gran medida, como el alumbramiento doloroso, el parto difícil y no exento de violencia de que hablara Marx.

Con la globalización neoliberal el capital logró quebrar los muros de contención y el poder de negociación del trabajo. Los sindicatos y las organizaciones laborales han sido fragmentados a través de la desregulación –lo que ha incluido los más diversos mecanismos, golpes de estado económicos, militares, despidos forzosos, disminuciones en

los salarios de forma permanente, exclusión estructural, persecución, aniquilamiento de líderes, corrupción, guerras locales.

El capital ha convertido a la economía en su medio de expresión, en su entorno «vital», más aún, el capital ha convertido a la economía en **la** realidad objetiva. A escala del pensamiento, la economía, como forma de la conciencia social, como sistema de conocimientos y como parte de la concepción del mundo, reproduce esa realidad «secuestrada» por el capital. Adentrarse cada vez más en la economía y sus «misterios», va implicando entrar a un terreno cenagoso sin fin, una especie de «hoyo negro» sin salida, sin alternativa. Por consiguiente, si se quieren encontrar salidas, alternativas, debe plantearse la manera de hallar sus límites, de encontrar las relaciones e interacciones, las prácticas humanas que van más allá de la economía en el pensamiento y en la realidad.

El neoliberalismo y, sobre todo, el pensamiento económico neoliberal (el supuesto «núcleo duro» de la manifestación actual del capital) es, en sí mismo, una falacia ideológica en el mismo sentido en que no existe una razón liberal que haya desaparecido y haya sido sustituida por algo «nuevo», diferente y más avanzado. De otro lado, es difícil hacer la diferencia entre la tradición liberal y la tradición económica[18]. Es difícil imaginar formas de economía modernas que no sean liberales, porque también es difícil imaginar formas de economía modernas que no estén basadas en un régimen de producción determinado. Es difícil imaginar la economía diferenciada de un paquete de ideas elaboradas por y en la tradición liberal durante el siglo XVIII.

La cultura cristiana y occidental ha generado una centralidad económica en los seres humanos que inclina siempre a un determinismo económico en todos los aspectos de la vida. Ello se traduce hoy en día en el eufemismo de los mercados. Los mercados «exigen», los mercados «piden», como si detrás de esa figura no existieran representantes de carne y hueso, de la cúpula de la clase dominante.

Es necesario circunscribir (no reducir) la economía a la producción material, de bienes y servicios, y esta producción a un propósito y sector de satisfacción de necesidades determinado, pues uno de los retos teóricos hoy lo plantea el paradigma productivista occidental. La producción material es el todo, la base, el factor determinante. Y si la economía es la producción (destinada a satisfacer todas las necesidades), entonces, la economía es el todo de la sociedad.

El ser humano, en toda su integralidad, va más allá de la racionalidad económica, la trasciende en su capacidad de tener sentimientos, ideas, imágenes y relaciones que no pueden ser atrapadas por esa racionalidad y son tan determinantes en su vida como las necesidades materiales que pueden ser satisfechas a través de la economía.

La razón por la cual se enuncia la idea del fin de la economía parte de que la tradición liberal ha asentado su discurso (y su curso) económico sobre la base del concepto de *escasez*. Escasez entendida en términos absolutos y relativos. En su primera acepción, *escasez absoluta*, parte de entender que siempre habrá escasez, lo que Jean Robert denomina «la ley del hambre»[19]. Esta sería la bujía y el combustible de la vida de las personas para producir. Y la *producción* es la única vía de convertir la escasez absoluta, en su segunda acepción: *escasez relativa*.

Nótese que en esta lógica, nunca se saldrá de la escasez, y esto justifica que como no hay para todos, las formas de distribución que se adopten tendrán, necesariamente, que beneficiar a unos en detrimento de otros.

> Este estado es aún el que sufren los pueblos silvestres, agrarios y, en términos de desprecio general, subdesarrollados, es decir, no industrializados. En cambio, los habitantes de los países industrializados («desarrollados») viven hoy bajo otro régimen, el de la escasez relativa. Hay muchos recursos, pero estos no son suficientes para todos. Cada uno vive bajo la amenaza de hambre aun si come a saciedad. Esta amenaza constante es el aguijón que lleva la gente hacia el remedio: el trabajo disciplinado en la producción industrial. Mañana, el proceso de producción será tan eficiente que nos inundará literalmente con bienes producidos en cadena. Vencida la escasez, empezará el reino de la abundancia (…)[20]

Esta visión de la historia conduce también a un enfoque teleológico a través del cual, aumentando la producción a niveles cada vez mayores y con adecuación a los regímenes de distribución de la riqueza *producida* (cuya aberración más notable es la falacia neoliberal del «derrame» de riquezas que empapará a todos una vez que el cinturón se haya apretado lo suficiente y se hayan corregido las anomalías de la producción) se emancipará el ser humano de la *escasez original.* La historia es la lucha victoriosa contra la escasez.

Jean Baudrillard introduce un punto de interés en el debate, el cuestionamiento de ese paradigma de la economía política, del «discurso de la producción», base sobre la que se asienta todo el esquema de la racionalidad del capital. En tanto se continúe reproduciendo esta racionalidad, se complicará sobremanera el pensamiento y la práctica alternativos.

> O bien el discurso de la producción no es más que metáfora revolucionaria –desvío e inversión de un concepto que, en lo esencial, emana de la economía política y obedece a su principio de realidad-, pero entonces, si debe designar una alternativa radical, esa metáfora es peligrosa; o bien la alternativa no es radical, y la contaminación por el discurso productivista significa algo más que una infección metafórica, significa una real imposibilidad de pensar más allá o fuera del esquema general de la producción, es decir, en contradependencia del esquema dominante.[21]

Véase una nota al margen que hace Baudrillard a esta afirmación en la que expresa: «Es evidente que Marx desempeñó un papel esencial en el arraigo de esta metáfora productivista. Fue él quien radicalizó y racionalizó definitivamente el concepto de producción, quien lo «dialectizó» y le dio sus cartas de nobleza revolucionaria. Y, en gran parte, si ese concepto prosigue su extraordinaria carrera es por referencia incondicional a Marx»[22].

Aún dándole la razón a Baudrillard, aquí se olvidan dos puntos importantes: a) Marx es resultado de una época, incluso en sus planteamientos más avanzados llevaba la carga de los avances y las concepciones de su tiempo. La incapacidad de una parte del marxismo post-leninista para desacralizar a Marx y verlo en sus límites objetivos, no puede volver a ser su responsabilidad; b) el propio Marx desarmaba la crítica de Baudrillard (y de muchos otros) al expresar en el Prólogo a la "*Contribución a la Critica de la Economía Política*", que una sociedad sólo se planteaba determinados problemas cuando ya estaban presentes las

vías de su solución. La pregunta entonces es: ¿estaban presentes las condiciones de superación del paradigma productivista en época de Marx?

Franz Hinkelammert tiene una aproximación interesante al respecto:

> Pero también el marxismo, como se constituye después de la muerte de Marx, reduce más el concepto del valor de uso, para sostenerlo al final únicamente como la imaginación de un sustrato material de la mercancía. Ya no se lo ve en su significación decisiva como un producto, cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Este proceso culmina en la economía política staliniana, en la cual el concepto de las fuerzas productivas es visto apenas en términos de una tasa de crecimiento del producto social –de una masa de productos materiales-. Aunque para Marx las fuerzas productivas se refieren también a una masa de valores de uso materiales que son producidos y consumidos en reproducción ampliada, su importancia se deriva del hecho de que su disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Por ende, los valores de uso son la instancia material de la mediación de la vida humana. Como tal nunca son simplemente materia, sino la existencia corporal de los valores de la vida humana.[23]

Ahora bien, esta visión de la historia como lucha contra la escasez (la cual, nos ha sido presentada como hecho irrebatible, en la noción predominante en los últimos siglos[24] impuesta por el pensamiento liberal) tiene negaciones desde otros puntos de vista. Por ejemplo, la antropología ha dedicado mucha atención al estudio de los pueblos silvestres, rurales, pre o no-modernos mal llamados «primitivos». Se ha descubierto que, en estos pueblos, no existe en forma genuina la experiencia de falta endémica, de frustración irredimible que se ha denominado escasez. Cuando esta se ha manifestado, viene del contacto con la economía de mercado moderna, no de causas endógenas. En otras palabras: no hay «*escasez originaria*».[25]

Otro argumento de negación de la producción en función de la escasez viene de la ecología. Una vez pasados ciertos umbrales, la producción de bienes materiales destruye irremediablemente las bases materiales de la existencia[26]. Pero hay más: pasados otros umbrales la producción de aquellos «bienes materiales» llamados servicios destruyen las bases culturales de la subsistencia.[27] La producción industrial no constituye liberación de la escasez. Al contrario, la sociedad industrial genera cada vez nuevas formas de escasez, combina la experiencia de la escasez con la abundancia material. El consumo llevado al extremo de lo insano, como impulso de la producción ha terminado siendo una aberración social de proporciones inimaginables.

Una sola persona (Bill Gates) puede tener acumulado, en dinero líquido, alrededor de diez veces el valor de todo el producto interno bruto de un país como Cuba, y más del de muchos países del mundo. Una sola persona, con su computador portátil y su habilidad para la especulación financiera (George Soros) puede hacer quebrar el mercado bursátil de todo un conjunto de países. Un solo país (Estados Unidos) puede sencillamente hacer reestructurar todo el sistema internacional de naciones, de acuerdo al poder y los intereses de su economía. El 20% de la población mundial consume el 80% de la riqueza producida en todo el planeta. Y aún así, la tasa más elevada de suicidios ocurre en ese sector más rico de la población mundial.

El mayor desarrollo y crecimiento económico en su acepción actual, la felicidad derivada de la tenencia de objetos y bienes *producidos* por la economía, no son precisamente un indicador de satisfacción humana, de bienestar real. Sin embargo, la razón liberal, partiendo de dar por sentado que la escasez es absoluta y hay que producir para volverla relativa, pero no todos tendrán acceso por igual a esta «salvación», ha conducido a la lógica de la producción y el incremento de los bienes en posesión para medir el grado de satisfacción y felicidad de las personas.

El elemento ético es indispensable en el tratamiento de la economía, ya que el argumento de la escasez desata y justifica todo el cinismo de que el ser humano pueda ser capaz. Ante la escasez no se puede hacer otra cosa que sobrevivir. El hambre es un enemigo demasiado poderoso e invencible, entonces pues, la alternativa es la destrucción de otros seres humanos para tomar parte del reparto de lo poco que hay. El «sálvese quien pueda» queda así legitimado en leyes naturales (ya no las de Dios) que escapan del control y la voluntad de las personas. Queda así, por tanto, allanado el terreno para la destrucción cultural, para la intolerancia a otras culturas[28]. En el lenguaje más mordaz se plantea en términos de «no es nada personal», para justificar, y más aún, «salvar de culpas» la actitud ética que sitúa al mercado por encima de cualquier otro valor humano, que sitúa a la economía por encima de cualquier otra actividad humana.

Se simplifica toda la lógica a la dicotomía éxito-fracaso. Y es sabido que a nadie le gusta fracasar, a nadie le gusta perder, a nadie le gusta sencillamente perecer en esta enconada lucha por triunfar contra otros seres humanos por salvarse del hambre.

El discurso liberal no plantea la escasez como simple penuria o carencia de los bienes indispensables para una «vida digna», sino como ley ineluctable que rige los destinos de la sociedad. A partir de este argumento, la economía es la resultante de la gestión social de la escasez.

Desde sus inicios el liberalismo ha intentado presentar leyes no humanas[29], no consensuadas, enajenadas de la acción de las personas, como las que realmente rigen los destinos de la sociedad. Smith sacralizó la «mano invisible» del mercado, como un mecanismo fuera del alcance y el control de las personas. «Verdad» que el neoliberalismo ha llevado a sus límites extremos, al determinar al mercado más allá de su función de controlador «natural» de los procesos económicos, y colocarlo como el mecanismo regulador de todos los procesos sociales.

La economía vista como la herramienta de «management» de la escasez, se convierte en una utopía (la utopía liberal) en torno a una sociedad sin leyes humanas, sin reglas, sin consensos entre los diversos grupos sociales, sin política. En otras palabras, una sociedad en la cual la lucha por el tránsito de la escasez absoluta a la escasez relativa dicte la norma, la ética de la «anti-ética», la «anti-política» o lo que Jean-Pierre Dupuy ha llamado «la sociedad sin concertación». [30] Hannan Arendt, coincide con Dupuy al plantearlo en el sentido de que el recurso a las armas, y la instauración del reino de la escasez son dos formas de eliminar la concertación política, dos formas de preferir la violencia de las cosas a la razón humana.[31]

De ahí, que una de las propuestas del presente texto es la de oponer la concertación, el diálogo, el trabajo como actividad humana creativa a las leyes ciegas de la economía, a las leyes del capital. El énfasis viene dado por la necesidad (y la aparición de la posibilidad

real) de saltar los límites de la producción, de la economía como forma de manejar la escasez, de la economía que presupone el estado de escasez como estado natural humano invariable, para fomentar relaciones humanas que ordenen la vida no hacia el plano de la lucha por la supervivencia, sino hacia el desborde de todas las capacidades inherentes a los hombres y mujeres sin el imperativo de la subsistencia contra el hambre como ley universal. La contradicción es entre la vida y la muerte[32], la apuesta es por la vida.

Franz Hinkelammert lo plantea de este modo:

> La superación del capitalismo por el comunismo, Marx busca la superación del capitalismo como respuesta a una necesidad que resulta de la ley de depauperación; es decir, que resulta como efecto de la «mano invisible» que actúa en el mercado. Al destruir el capitalismo la vida del ser humano, la humanidad, si quiere seguir viviendo, solamente puede hacerlo si supera al capitalismo. Marx da por sentado que, en efecto, la humanidad quiere seguir existiendo. Por consiguiente, la superación del capitalismo parece ser una necesidad humana.[33]

Marx, en «*El Capital*» (T. II) explica que el volumen de la masa de mercancías lograda por la producción capitalista no está determinado por la oferta y la demanda que necesita ser satisfecha, sino por la escala de la producción y la necesidad de su constante expansión. La continua extensión del mercado fue acompañada por la producción creciente y por la realización del plusvalor, que ha dependido no solo de la globalización del comercio, sino también de la producción, de la exportación del capital, de la compra de la fuerza de trabajo y de la globalización de la propiedad del capital global.

Hinkelammert abunda en este punto aclarando la esencia de la teoría económica clásica. Es difícil, a partir de estos presupuestos, asumir un horizonte utópico, tanto en Smith como en Ricardo, en el que estuviera presente una tendencia a la emancipación del trabajo.

> Smith sostiene que toda acción en el mercado capitalista, al orientarse por el interés propio, realiza de una manera no-intencional el interés común. El interés de todos está mejor asegurado, cuando cada uno se comporta en el mercado de una manera tal que no lo toma en cuenta. En el mercado capitalista el interés general se realiza mejor cuando todos los participantes del mercado lo olvidan. En vez de ellos actúa una mano invisible, la cual transforma la orientación intencional por el interés propio en una orientación no-intencional por el interés general. Cuanto menos cada uno se orienta intencionalmente por el interés general, mejor se lo garantiza. Aparece pues la imaginación de una sociedad en la cual cada uno es servidor del otro, y lo es tanto más cuanto más se sirve a sí mismo. La condición, sin embargo, es que eso ocurra en el mercado capitalista. Esta es la magia del mercado.[34]

Es necesario dedicar un espacio al análisis del trabajo, de la fuerza de trabajo, del valor de cambio-valor de uso. Marx, introduce un cambio radical con respecto a la herencia económica anterior al sacar el trabajo de la esfera del valor de cambio hacia la del valor de uso. Con ello, si bien no superaba en su totalidad toda la racionalidad productivista, lo situaba fuera de la esfera de la circulación mercantil.

Hinkelammert ve algo todavía más importante en la teoría marxiana en el sentido de la implicación real de la subsunción de la fuerza de trabajo, como valor de uso, por el mercado:

> Al distribuir el mercado los valores de uso, distribuye las posibilidades de vivir. Quien no se integra en el mercado, o no puede integrarse, está condenado a la muerte como sobrante. Según la economía política clásica, en el mercado acontece una decisión sobre la vida y la muerte que es consecuencia de la demanda y la oferta de la fuerza de trabajo. Si el salario sube por encima de la subsistencia, habrá demasiada fuerza de trabajo porque la población aumenta. Como resultado, el salario tiene que bajar por debajo de la subsistencia para eliminar a los sobrantes. El mercado es armónico y regula por sus tendencias sanas el número de seres humanos disponibles, de manera que siempre existe la posibilidad de asegurar un equilibrio macroeconómico de la demanda y la oferta de fuerza de trabajo. Este regulativo es el hambre, que es dirigido por el mecanismo del salario de tal modo que la oferta y la demanda se regulan por medio del precio, tanto de las cantidades de bienes como de seres humanos.[35]

Jean Baudrillard, por su parte, partiendo de Marx y en un análisis crítico de sus postulados formula el problema de la siguiente manera:

> El hecho de definir los objetos como útiles y correspondientes a necesidades es la expresión más consumada, más interiorizada, del intercambio económico abstracto: su clausura subjetiva. El hecho de definir la fuerza de trabajo como fuente de la riqueza social «concreta» es la expresión consumada de la manipulación abstracta de la fuerza de trabajo: la verdad del capital culmina en esta «evidencia» del hombre productor del valor.[36]

La economía política, así, cierra el círculo de toda la creación humana y lo reduce a esto, la idea del «ser humano productor del valor». He aquí una de las esencias de esa racionalidad que debe ser sometida a crítica, tanto en retrospectiva, como en perspectiva. Al final, es necesario preguntarse una vez más ¿qué somos? Si se deja encasillar a las personas en entes productores del valor –como ha sucedido hasta hoy-, se le estará dando la razón a la idea de que, hasta los sentimientos más profundos y sublimes, están sujetos a un valor, ya no espiritual, sino de cambio/ uso, están sujetos también a la realidad del mercado y, por consiguiente, tienen precio. Dicho en otros términos, esta es la manera de legitimar nuestra inserción en el terreno de la lucha por el reparto de la escasez.

Marx se centra en la crítica de la economía política, conciente de que justo ahí está uno de los basamentos principales de la dominación capitalista. Justo ahí está buena parte de las nociones y concepciones que, traducidas en prácticas y relaciones en la vida común, tejen las redes de la modernidad, las redes de esa dominación múltiple.

Redes de relaciones que se han constituido y se consolidan constantemente en un proceso violento, un proceso que aun cuando en apariencia sigue un curso democrático y pacífico, le es consustancial y estructural la violencia. Violencia en la producción, desde la producción, como resultado de la producción (ya sea por estar incluido en ella y seguir los ritmos violentos de esta, o por estar marginado y excluido).

La violencia no es un comportamiento racional, y mucho menos, un rasgo esencial del ser humano. Pero la sociedad del capital, su economía, han sido instaladas mediante la violencia[37]. Luego entonces, ni son racionales, ni obedecen hoy a un rasgo esencial de las personas. No existe, no puede existir una predisposición humana a este tipo de organización social. De otro modo, se estaría de acuerdo con la idea de la tendencia suicida de la humanidad.

La violencia del capital constituye, al decir de Hannanh, «un rompimiento con la razón política».[38] Y la ola neoliberal que se ha esparcido por el planeta en los últimos 30 años ha sido también (además de muchas otras ya dichas por muchos autores) una manifestación de esa irracionalidad, tendencia al caos y espíritu suicida del capital. Ha puesto más cerca los límites del capitalismo, los límites de la economía. Ha permitido pensar en una realidad fuera de la economía, más allá de ella.

El «fin de la economía» es visto aquí como el fin de la intervención violenta de la economía en la vida de las personas, el fin de los argumentos que hacen a las personas destruirse entre sí con la idea de alcanzar un pedazo del limitado pastel de recursos y riquezas disponibles. El fin de la dominación del capital sobre el trabajo sobre la base de la ley del hambre, del presupuesto de la escasez absoluta y endémica de la sociedad humana.

En la sociedad feudal, los señores dueños de la tierra se apropiaban del resultado del trabajo de los siervos en su condición de propietarios privados. El capital no solo se adueña de los medios de producción, sino de la fuerza de trabajo, esto es, de la capacidad humana de producir y crear.

Como se conoce, solo con el capital la fuerza de trabajo se convierte en mercancía. Aquí se produce un proceso alienante en el sentido de que, supuestamente, el ser humano «vende» su capacidad transformativa en un mercado, cuando en realidad lo que sucede es que se le despoja del control y la decisión sobre sus propias capacidades. Es por ello que cualquier representante del capital que «tramite» la compra-venta de la fuerza de trabajo (conciente o inconscientemente) y ejerza una mayor o menor influencia sobre ella, está también explotando al trabajo.

La relación capital-trabajo, no sólo se manifiesta en la relación del propietario con los trabajadores, sino que adquiere todo un conjunto de mediaciones, legitimadas socialmente (y a veces no tanto, aunque casi siempre basadas en consensos tácitos) en las que se entremezclan relaciones de dominación, factores étnicos, de genero, raciales, psicológicos, religiosos, afectivos y volitivos.

Lamentablemente en las experiencias del socialismo real no sólo no se quebraron totalmente las bases de la enajenación capitalista sobre el trabajo, sino que se crearon nuevos mecanismos enajenantes. Se establecieron relaciones de poder y mecanismos de acceso al mismo que cooptaron la posibilidad de solución real de la contradicción capital-trabajo, que impidieron a las personas recuperar el poder decisorio sobre sus capacidades de transformación del mundo. No estaba presente el mercado capitalista como institución de dominio sobre el trabajo. Pero estaba el Estado, un Estado no socializado que fungía como el espacio de control sobre el trabajo. El socialismo, en su versión soviética post-leninista, no sobrepasó los límites de la producción, los límites de la economía, y terminó

siendo un intento de justicia distributiva, con un objetivo diferente al de la sociedad capitalista, pero asentada en la lógica económica del capital.

Hinkelammert toma nota de esta contradicción del siguiente modo:

> El resultado es una ética que, a la postre, ha sido tan instrumental y mecánica como la ética burguesa. Según ella, el ser humano realiza sus derechos concretos de vida de forma automática al abolir las relaciones mercantiles y poner en su lugar una asociación libre de productores. Con seguridad Marx la piensa en términos menos mecánicos de los que más tarde la afirma el socialismo soviético, pero efectúa indicaciones en esta dirección. De acuerdo con eso, la superación de las relaciones mercantiles es el camino para liberar a la técnica de todas las tendencias destructoras de aquéllas que le impregnan. Por consiguiente, crea de manera concreta la armonía que la economía burguesa promete de modo abstracto. Al igual que en el análisis burgués, también aquí se ve la política instrumentalmente como técnica. En el lugar del automatismo del mercado se coloca el automatismo de la abolición del mercado.[39]

En este sentido se puede afirmar que Marx, en su «*Crítica al Programa de Gotha*», se adelantó tremendamente a su tiempo, avizorando algo que sucedió más adelante cuando las revoluciones triunfantes establecieron mecanismos igualitarios de distribución, y se terminó divorciando la vida de las personas de su trabajo. La verdadera igualdad, afirmaba, radica en tratar de forma desigual a las cosas desiguales. La lógica de la economía (sin el cambio radical que precisaba) llevó a torcer el rumbo de las sociedades que construían el socialismo. No hubo una emancipación real del trabajo[40] y, por consiguiente, aunque duela reconocerlo, el capital continuó dominando sobre el trabajo. En este sentido, la organización de la sociedad de modo autogestivo[41], como se propone en el segundo capítulo de la presente tesis, pudiera constituir una alternativa a la superación de la economía, a la solución de la contradicción capital-trabajo, en función de este último, visto desde otra perspectiva.

La tradición occidental, y sobre todo, el desarrollo de la Física, enraizó la asociación de trabajo a esfuerzo, y este último (el esfuerzo) necesitaba ser definido en términos «tangibles», necesitaba ser medido. Consecuentemente el trabajo se ha visto asociado a esfuerzo físico. Incluso, el trabajo intelectual se analiza en términos de «desgaste», del «esfuerzo realizado».

Para medir el valor del trabajo, entonces, es necesario asociar nociones también «medibles» como el esfuerzo, el desgaste físico y/o mental, pero desgaste y esfuerzo al fin. El capital introduce la figura del salario. Para pagar un salario es necesario «medir» el esfuerzo y el desgaste, la cantidad de energía invertida en producir bienes o servicios. En la lógica del capital además, todo es (tiene que ser) mercancía, de otro modo no se realiza en el mercado, no «existe» socialmente.

El capital convierte a la economía en la realidad objetiva, realidad que tiene al mercado como su espacio vital, como totalidad de la existencia. Con el capital la fuerza de trabajo (la capacidad humana de transformación) es convertida en mercancía, y el trabajo mismo es alienado (en tanto despojado de su verdadera esencia) y reducido a mero esfuerzo y

gasto de energías. No puede haber otro modo de constatar su existencia si no es a través de su transformación en mercancías, y la vía de realización de estas es el consumo.

Pero la sociedad que se propone sobrepasar los límites del capital y transformar el trabajo, tiene ante sí desafíos teóricos y prácticos, muy asociados al tema de rebasar los límites de la economía, entre los que se encuentran:

- el tránsito hacia un proceso de socialización de los medios de producción, es decir, el manejo por parte de la sociedad de los medios para producir la subsistencia, sin la espada de Damocles de la escasez como el principio estructurador.
- el tipo de transformaciones que deberán tener lugar para alcanzar un estadio de real socialización de la producción (salirse de la producción en su forma actual depredadora y explotadora), del saber y del poder.
- los tipos de prácticas que deberán sustituir a las que el régimen de la economía y la producción han establecido como marco de transcurso de la vida de la humanidad, y con ello, el cambio en las relaciones sociales cuyo centro hoy son las relaciones establecidas en la *producción*.
- la ética y las normativas jurídicas que sustituyan la ética del hambre y la violencia hecha ley del capital y propicien el proceso de socialización
- las fronteras de inicio de las transformaciones, es decir, situar los puntos de partida del cambio, dentro o fuera del sistema (lo cual está directamente relacionado con el tema de la toma y/o la construcción del poder)
- los tipos de propiedad sustitutivos de la propiedad privada capitalista
- el tipo de estado, los criterios de representación y la participación de este en el control de la economía, así como la participación social en su control y dirección.

Pues tal y como está diseñada, la sociedad del capital no brinda amplios espacios para transformaciones ya sean evolutivas o radicales. Pero al mismo tiempo, tal y como se aprecia el resultado de las experiencias socialistas del siglo pasado, la toma del poder político no será una condición suficiente, ni la garantía de que tales procesos tendrán lugar.

Trascender la economía, al menos en su forma cooptada y enajenada por el capital, parece ser la gran incógnita y una de tantas vías de cambio social. No se trata de «abolir» la economía, sino agotar los límites en los que el liberalismo la ha situado, y buscar más allá, en esos patrones de interacción social que la desbordan (aunque la incluyen) y propician una transformación real de la sociedad.

Hoy es necesario preguntarse los propios límites de la economía, como proceso de prácticas e interacciones en la realidad objetiva, como sistema de conocimientos, como forma de la conciencia social. La sociedad, el proceso civilizatorio post capitalista tendrá que poner estas cuestiones en su agenda. El desplazamiento de «lo económico», como único componente de la centralidad humana es un tema en el debate de los movimientos emancipatorios.

Hoy es necesario plantearse los límites de la economía en el sentido de su legitimidad. La legitimidad de la noción de economía que ha sido desarrollada por la tradición liberal. «La economía se ha asimilado tanto a la gestión de la sociedad por la ley de escasez que se ha vuelto casi imposible separar "economía" y "escasez"».[42] Y esta unidad conceptual trae consigo la confusión (por unión) de desarrollo y crecimiento. Entonces, es aumentando el ritmo de la economía formal –o sea, por el crecimiento- que se aumentará el bienestar personal.[43]

Si coincidimos con Gilberto Valdés, el liberalismo desde sus inicios ha venido «re-inventando» las nociones, los conceptos y al final, a través de «remakes» ha terminado apropiándose de (y confundiendo) nociones ya desarrolladas en la antigüedad. Democracia, gobierno, y economía son varias de las más importantes y confusas.

En la antigüedad, particularmente en Aristóteles, se halla la noción de *oikonomía*, cuya traducción vendría siendo administración o *autogestión* de la propia casa. Pero con el renacimiento, los pioneros del liberalismo retoman el concepto para describir realidades nuevas y se redefine como «la observación de fenómenos de formación de valor bajo la presión de la escasez»[44]. Esta noción hoy presupone que un bien económico, por definición, es un bien escaso y por lo tanto, el comportamiento económico va definido por la tensión entre lo ilimitado de los fines y deseos de las personas y lo limitado de los medios y los recursos.

En la noción aristotélica la economía era entendida como *cooperación* para la subsistencia común entre un grupo limitado de personas, en determinado espacio («la casa»), tal grupo de personas compartía cierto sentido de «lo bueno». La economía así tenía un horizonte que era la concertación de quienes compartían el mismo espacio para hacerlo en armonía. De hecho la noción griega de la política pasaba por el tamiz de la concertación y el sentido de lo bueno en la «autogestión de la propia casa».

Por su parte, la noción de economía desplegada por el liberalismo la define como la competencia de un número exponencialmente creciente de personas por la posesión[45] de valores con carácter limitado. De hecho la «vocación planetaria» de la economía puede ser tomada como la carencia de horizonte de sentido. Se dice que la economía es global. Pero ello solo esconde la realidad de la expansión del mercado como mecanismo regulador de la vida de las personas a escala mundial. Y se sabe que el mercado es «corto de vista».

La economía en la noción liberal, como la gestión social de la escasez, destruye la idea de «administración de la casa» sobre la base de la concertación. Existe, al decir de Robert, una «sinergia negativa entre la economía real y la economía global, entre, por un lado, entidades dotadas de horizonte y abiertas a la concertación y, por otro lado, espacios económicos ilimitados»[46]. El reto aquí radica en encontrar modos de subsistencia reales basados en el consenso de las diversas percepciones sobre los buenos modos de vivir y, a su vez, en encontrar las contenciones políticas y legales a las fluctuaciones caóticas de la economía global.[47]

Los descubrimientos de los documentos de los griegos con el renacimiento propiciaron una apropiación indebida del sentido histórico del concepto de economía, generando una gran confusión entre su uso por los especialistas y el entendido en la vida cotidiana. Por una parte el término está asociado con la gestión de la sociedad sujeta a la ley de la escasez. Por otra parte, la gente común asocia economía con «canasta». De ahí que hoy es usual escuchar a políticos y economistas en todo el mundo hablando de crecimiento económico, de desarrollo económico, de incremento del Producto Interno Bruto, pero las personas normales y corrientes no pueden percibirlo en sus economías personales, a nivel de su «canasta».

El liberalismo, en su versión «neo», se propone reemplazar la ética y la política por la ley de la economía. Pretende pasar la vida a manos de los «expertos». Sustituye, allí donde se considere necesario, el diálogo por la guerra. La humanidad se encuentra al borde de un abismo, la lógica de la economía planteada por el capital, la producción como vehículo para pasar de la escasez absoluta a la relativa, constituyen un paso hacia delante.

La sobrevivencia de nuestra especie, y el propio equilibrio del planeta, dependen de la búsqueda de alternativas al orden vigente. «Concertación sobre los medios de subsistencia» la denomina Robert[48], la «política de la era solar» como alternativa a la economía propone Hazel Henderson, comunismo dice Marx, «socialismo del siglo XXI» se promueve desde Venezuela.

La alternativa anticapitalista que ha existido en la historia no pudo escapar de las redes de la economía en términos de la herencia liberal. Se instauró un régimen de justicia distributiva de la riqueza, pero no rebasó la lógica precedente, pues la producción se mantuvo con arreglo a la ley del valor, aspirando al desarrollo, al crecimiento económico, en un sentido similar al del capital. La contradicción producida por repartir la escasez de modo más justo con arreglo al modo de producción del capital terminó por hacer colapsar el sistema. La evidencia histórica hace necesaria una revisión del tejido asociativo en la sociedad de manera que se haga posible la búsqueda de alternativas de convivencia que permitan un control social sobre la economía.

El fin de la economía, en este trabajo, no pone el énfasis en dejar de producir. A fin de cuentas, las personas tienen que alimentarse, abrigarse, tener un techo, una vida decorosa desde el punto de vista material. Se necesita transformar el mundo. Pero esta transformación debe cambiar radicalmente su horizonte de sentido. Debe trascender las fronteras de la ley del valor, de la producción con arreglo a la búsqueda de ganancias. Y para ello, las personas a título individual, como partes de diversas colectividades humanas y a escala social, precisan de autonomía. Autonomía para salir de la trampa de la economía. El ser humano necesita gobernar a la economía para poder desatar el caudal de capacidades que posee, para generar espacios de creación, no a la inversa como sucede hoy bajo el orden liberal del mundo, creamos para la economía, para aumentar ingresos, para producir más.

La asociación de productores libres que mencionara Marx, debe ser entendida como la posibilidad de crear, de transformar la realidad sin la atadura de la producción en el sentido estricto de la noción liberal. Para ello, es necesario pensar el futuro en términos de construcción colectiva, a largo plazo y tratando de hallar los espacios por donde la vida fluya con la economía, pero no supeditada a ella. Un desafío inmenso, pero realizable y posible.

Notas y Referencias.

[1] Galeano, Eduardo: "*El libro de los abrazos*", Casa de las Américas, Colección La Honda, La Habana, 1997, p. 96

[2] Un precedente de este análisis puede encontrarse en el trabajo del autor "*La utopía neoliberal o la ruleta rusa de las economías de la región. Análisis sobre el ajuste*

estructural en América Latina", en, "*Las trampas de la globalización*". Editorial José Martí, La Habana, 1999, pero a modo de resumen lo que puede señalarse es que el capital ha «quemado» la última reserva de productividad, la última reserva de producción de ganancias, el trabajo, a través de la desregulación y la fracturación del mercado del trabajo.

[3] Cfr. David McNally, "*Against the Market*", London, Verso, 1993, p.218

[4] Cfr. Bonefeld, W., "*The Recomposition of the British State during the '80s",* Dartmouth, London, 1993.

[5] Cfr. "*The Virtual Corporation*", en, International Business Week, March 1993

[6] Cfr. Holloway, J., "*Global Capital and the National States*", en *Capital & Class*, No. 52, Spring, 1994, London; Bonefeld, W., "*State and Society: Prospects and Trends*", ponencia presentada en Conferencia *Estado y Sociedad: las nuevas reglas de juego*, Buenos Aires, Julio 5-7, 1996 (mimeo); Holloway J., "*The abyss opens: the rise and fall of keynesianism*", en Bonefeld, W. & Holloway. J., (eds.) "*Global Capital, National States, and the Politics of Money*", Macmillan, London, 1995.

[7] Dinerstein, Ana, C., "*Capital Global, Trabajo y Sindicatos: Acerca de las formas y los contenidos*", en *DOXA*, Cuadernos de Ciencias Sociales, Año VII, Nº 16, Primavera-Verano 1996-1997, Buenos Aires, p. 35

[8] Cfr. Hardt, M. y Negri, A. "*Labour of Dionysus. A critique of the State-Form*", Minneapolis-London: Minesota Press, 1994, Esping-Andersen, G., "*The emerging realignment between labour movement and welfare states*", en Regini, M. (ed.) *The future of labour movements*, London, Sage, 1994.

[9] Stolovich, L., "*El MERCOSUR y el mundo del trabajo*", en *Tesis 11*, No. 21, Marzo-Abril, Buenos Aires, 1995, pp. 19-20

[10] Los subsidios de desempleo en Europa y Estados Unidos, los altos salarios y beneficios de la seguridad social en el mundo industrializado, eran estructurales al sistema de desigualdad respecto al desarrollo que ha imperado a nivel mundial. Esto generó cierta ilusión de «poder» de las organizaciones obreras y de trabajadores en esos países con respecto al capital. La «emergencia» de países de economías dinámicas a base de fuerza de trabajo barata (NICs asiáticos), el desplazamiento, movilidad del capital, la renovación de sus mecanismos de explotación y dominio y la igualación hacia «abajo» de la fuerza de trabajo a escala mundial han sido factores «disolventes» de esa ilusión, lo cual no ha significado, necesariamente, un «despertar» en el sentido del surgimiento de alternativas del trabajo con respecto al capital.

[11] Bina, C., y Davis, C., "*Transnational Capital, the Global Labour Process, and the International Labour Movement",* en, Berberoglu, B., (ed.) "*The Labour Process and the Control of Labour*", Westport, Praeger, CT., p. 152

[12] Ibidem

[13] Boyd, R., et al, (eds.) "*International Labour and the Third World. The Making of a New Working Class*"**.** Aldershot, Averbury, 1987, p. 26

[14] La globalización y las multinacionales, el tránsito de la empresa capitalista a empresa de producción mundial, requiere de regionalización y localización de ciertas actividades productivas (periféricas) que para sus trabajadores están lejos de ser globales. Los nuevos parámetros de precarización, informalidad, individualismo, desempleo, regionalización, lo mismo que las nuevas y represoras técnicas de «management» que los trabajadores padecen a niveles nacionales se reproducen globalmente ya que son las relaciones de explotación las que se vuelven globales en ausencia de los espacios políticos nacionales que homogeneizaban a la fuerza de trabajo a través de políticas sociales y salariales.

[15] Cfr. Harvey, D., "*Globalisation in Question*", en *Congreso Marx Internacional*, Sorbone-Nanterre, Septiembre 27-30, 1995, mimeo.

[16] Cfr. Holloway, J., "*Los Zapatistas y el Capitalismo Mundial*", en, *DOXA*, No. 13-14, Primavera, Buenos Aires, 1995, pp.40-44

[17] A propósito resulta relevante consultar los criterios expuestos en: Ollman, Bertel (Ed.): "*Market socialism. The debate among socialists*". Routledge. New York. 1998. En este libro tanto Ollman como Schweickart y otros autores retoman la idea de Marx del obrero total y de la superación del capital. Especialmente Schweickart sostiene la idea de que a cierto nivel de control de las inversiones por parte de la sociedad, el capital vendrá sobrando. Independientemente de la abstracción que estos criterios hacen de la enconada lucha de clases que tiene lugar para cualquier cambio radical antisistema, es interesante tener en cuenta posibles escenarios en una sociedad fuera del régimen del capital.

[18] Cfr. Orozco, José Luis: "*Sobre el Orden Liberal del Mundo*", Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 1995.

[19] Robert, Jean: "*El Fin De La Economía. Escasez, Economía y Concepto de la Buena Vida en el Umbral de la Realidad.*"Revista IXTUS. Espíritu y Cultura. 1999, No. 26, Año VII, Cuernavaca, Morelos, México.

[20] Robert, Jean, op. cit. p. 74

[21] Baudrillar, Jean, "*El espejo de la producción*", Editorial Gedisa, 1983, p. 10

[22] Ibídem, nota al pie, p. 10

[23] Hinkelammert, Franz J., "*El Mapa del Emperador (determinismo, caos, sujeto)*", D.E.I., San José, Costa Rica, 1996, p. 90

[24] Un análisis pormenorizado de este rasgo e influencia de la tradición liberal fue ilustrado por Paul Dumouchel, "*L´ambigüité de la rareté*", en Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, "*L´enfer des choses*", París, Seuil, 1979, que refiere en su trabajo, citado anteriormente, Jean Robert.

[25] Una demostración exhaustiva de este punto, apoyada en innumerables datos antropológicos puede encontrarse en: Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine Atherton, 1972. También citado por Jean Robert.

[26] No parece necesario aquí citar textualmente el trabajo de Engels en *"Dialéctica de la Naturaleza"* en el cual avisaba que cada vez que los seres humanos, mediante la producción industrial le arrebatáramos conquistas a la Naturaleza, ésta siempre encontraría la manera de "vengarse". A más rabiosa la producción, más rabiosa la respuesta de la naturaleza.

[27] La necesidad de límites del primer tipo fue reconocida desde los años 1960, por ejemplo, por el "Club de Roma". Sin embargo, el trabajo de Hazel Henderson: "*The politics of solar age. Alternatives to economics*". Anchor Press/Doubleday. New York. 1981, es contundente en la crítica de la economía y en cuanto a situar los límites ecológicos y culturales de la producción y la economía en la lógica del capital. Para nada Henderson es una autora marxista, de izquierda, pero no puede evitar el tratamiento crítico del tema, pues no deja de tener en cuenta un asunto existencial y esencial, el tema de cómo la humanidad podrá sobrevivir al holocausto diario del capital.

[28] El "choque de las civilizaciones" de Huntington es la expresión al plano de la politología del argumento de la escasez. Una civilización deberá salir victoriosa de este choque, la civilización cristiana y occidental, tecnologizada, avanzada, desarrollada, la civilización del progreso.

[29] En ocasiones incluso, la denominación de « leyes objetivas » ha venido aparejada a la confusión con leyes "no humanas", leyes sobre las cuales las personas no tienen absolutamente ninguna influencia.

[30] Jean-Pierre Dupyu, "*L'économie: une éthique scientifique? Critique des théories libérales de la justicie*", París, CORDES (conv. No. 52) agosto 1980.

[31] Cfr. Arendt, Hannan: "Reflections on Violence", en *New York Review of Books, Selected essays from the 30 years of The New York Review of Books*, 1963-1993, New York, Hederman, 1993, p.p. 33-76.

[32] Franz Hinkelammert ha hecho notar esta contradicción en sus trabajos, a partir, sobre todo, de sus análisis de la obra de Marx.

[33] Hinkelammert, Franz, J, "*El Mapa del Emperador (determinismo, caos, sujeto)*", D.E.I., San José, Costa Rica, 1996, p. 89

[34] Ibídem, p. 86

[35] Ibídem, p. 87

[36] Baudrillar, Jean, op. cit., 21

[37] El texto de Jean Robert, citado en el presente trabajo con anterioridad es harto gráfico en cuanto al rol de la violencia en la instauración y funcionamiento de la lógica del capital.

[38] Cfr. Hannanh, Arendt, op. cit.

[39] Hinkelammert, Franz, J., op. cit., pp. 89-90

[40] En los trabajos más recientes de Meszaros este análisis esta exhaustivamente argumentado, en particular en su trabajo "*La teoría de la enajenación en Marx.*" Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 2005.

[41] Entendida más allá de los límites meramente económicos, pues de otro modo, no tendría sentido. A fin de cuentas, en el capitalismo han tenido lugar históricamente, y de hecho continúan teniendo lugar hoy, experiencias autogestionarias que no necesariamente conducen a un cambio antisistema. Es más, hay experiencias de este tipo (como se podrá ver en el segundo capítulo –Japón, Mondragón, etc.-) las cuales terminan reafirmando y legitimando el sistema.

[42] Robert, Jean, op. cit., pág 79

[43] Este es uno de los rumbos peligrosos que está tomando China. Aumento de la producción, del crecimiento económico –equiparado con desarrollo- buscando supuestamente –y lo peor es que existen logros tangibles- el aumento del bienestar de las personas, o sea, la disminución de la escasez relativa. Si China se propone alcanzar la misma proporción de vehículos automotores –de combustión interna- que tiene Estados Unidos -700 vehículos por cada 1000 habitantes- las reservas de combustible fósil se agotarán en alrededor de 25 años, y el desastre ecológico será irreversible, pero peor aún, no se saldrá por esta vía del régimen de escasez.

[44] Orozco, José, Luis, op. cit. p. 64.

[45] Nótese el énfasis del liberalismo en el sentido de la posesión. Es aquí donde se encuentra la raíz de la noción de felicidad asociada a la *posesión* de cosas, de valores.

[46] Robert, Jean, op. cit., p. 80

[47] Cfr. Kohr, Leopold: "*The City of Man: The Duke of Buen Consejo"*, Puerto Rico, University of Puerto Rico, or U.P.R., Planning Ser. U-1, Graduate Program in Planning, 1976.

[48] Robert, Jean, op. cit., p. 81

Los valores en el sistema de dominación múltiple del capital

Georgina Alfonso González
GALFISA. Instituto de Filosofía
E. mail: galfisa@ceniai.inf.cu

Míralos, como reptiles,
al acecho de la presa,
negociando en cada mesa
maquillajes de ocasión;
siguen todos los raíles
que conduzcan a la cumbre,
locos porque nos deslumbre
su parásita ambición.
Antes iban de profetas
Y ahora el éxito es su meta;
Mercaderes, traficantes,
más que nausea dan tristeza,
no robaron ni un instante
la Belleza...

Luis Eduardo Aute

Una mirada rápida a la sociedad contemporánea, la más breve lectura sobre el desarrollo social y humano en esta época provoca de inmediato la reflexión sobre las capacidades y posibilidades de producir y reproducir la vida de los seres humanos. Esto, que es un dato de nuestra cotidianidad, ubica la preocupación acerca de las alternativas sociohistóricas y su dimensión valorativa en el centro del debate acerca del cambio social, a pesar de lo que divulgan y afirman los discursos hegemónicos desde el poder del capita de la imposibilidad de alternativas. La manera de plantear la alternativa es siempre contraponiéndola a la práctica que la motiva, por ello resulta inevitable al análisis de los fundamentos valorativos de la sociedad que se impone hoy como paradigma civilizatorio.

Con frecuuencia, surgen las preguntas: ¿Encontraremos alternativas viables a la globalización capitalista neoliberal?, ¿Cuál será el precio que tendrán que pagar los trabajadores y los pueblos en la actual ofensiva del capital?, ¿Cómo y con qué sustituir el orden del mercado por otro solidario y justo?, ¿De qué manera hacernos sentir los excluidos del mercado?, ¿Cómo construir una democracia integral desde abajo con participación plural?, ¿Qué valores afirmarán la emancipación latinoamericana en el nuevo siglo?.

Este trabajo no tiene la intención de dar respuesta acabada a tales interrogantes, sino el reto de la crítica a la lógica de dominación del capitalismo como sistema de dominación múltiple, desde su dimensión valorativa. Bajo la máscara de una nueva construcción valorativa multicultural y diversa, que no niega la subordinación al mandato soberano del mercado se ocultan las nuevas formas de dominación del capital. La homogeneización de los referentes teóricos, prácticos y valorativos del actuar cotidiano del hombre como recurso para afianzar el dominio de una minoría, que proyecta un tipo de orden universal, o como se autodefine, global, en detrimento de cualquier otro proyecto de universalidad concreta es quizá el éxito mayor de la globalización. La asunción acrítica de estos

referentes ha dado lugar a la aceptación, inconsciente o no, de patrones de interacción social que reproducen la lógica de dominación capitalista, liquidan las visiones distintas y desplazan los puntos conflictivos entre los sujetos involucrados en la construcción de un proyecto compartido. La crítica es el primer paso para romper las estructuras dominantes y abrir nuevos espacios alternativos.

El capitalismo contemporáneo como sistema de dominación múltiple

El difícil y complicado escenario del mundo actual muestra cada vez más el melodrama de la vida. El capital, la tecnología, la fuerza de trabajo, el mercado, la violencia, todo lo que antes circulaba fundamentalmente a escala nacional, ahora es a nivel mundial, transnacional. La globalización universaliza también, sus discontinuidades, progresos y retrocesos, tensiones y contradicciones, integraciones y fragmentaciones que le son inherentes por esencia.

Se trata de un nuevo escenario histórico en el cual se mueven individuos y colectividades, grupos y clases sociales, naciones y nacionalidades, geoeconomías y geopolíticas. Todos ellos operando bajo el influjo de las relaciones y contradicciones entre el capital y el trabajo, el mercado y la planificación, la propiedad privada y la colectiva, propietarios y asalariados, mujeres y hombres, jóvenes y adultos, nativos y conquistadores, orientales y occidentales, negros y blancos, islámicos y cristianos. Contradicciones, tensiones y nexos múltiples y diferenciados que se desenvuelven en todos los lugares a un mismo tiempo. La expansión del capital, la mundialización de fuentes de materias primas y mercado laboral continúa siendo, hoy en día, lo que da forma y contenido a la redistribución y concentración de las riquezas en unos pocos hipotecando el futuro de la humanidad. Desde los estudios de Marx, acerca del capitalismo como modo de producción y proceso civilizatorio, se alerta sobre las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales del proceso de desarrollo del capital.

En el *Manifiesto Comunista* (1848) se expone de manera estratégica la dialéctica de la globalización del capital como proceso necesario y esencial de la lógica histórica del desarrollo capitalista:

> La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales (...)Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distingue la época burguesa de todas las anteriores (...)Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. (…)Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interpretación universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la producción intelectual.[1]

La necesidad de reproducir el sistema de capital como un todo, también, impone nuevas reglas a las relaciones humanas. Reglas que, paradójicamente intentan homogeneizar la vida social delimitando bien las diferencias y el lugar de cada cual en el sistema de nexos sociales. Los proyectos globalizadores del capitalismo contemporáneo apuntan hacia la conformación de una estructura económica y cultural a niveles planetarios, altamente jerarquizada y excluyente, donde predominan de manera creciente los intereses y valores de las altas corporaciones nacionales.

Este proceso de desarrollo del capitalismo no se ha dado de forma automática e inmediata. Es el resultado de un complejo proceso de consolidación de las relaciones sociales de dominación total capitalista, que exigen resolver al unísono cuestiones de orden económico, político, socioculturales y medioambientales, sobre la base de criterios cognitivos, valorativos, expresivos y conductuales que garantizan el éxito del proceso. La transformación del capitalismo en un sistema de dominación múltiple se lleva a cabo, históricamente y en la actualidad, a través de cuatro ejes centrales. Estos cuatros grandes ejes o pilares de las relaciones de dominación capitalista, se encuentran interrelacionados permanentemente.

El *eje de dominación económica* que asume ahora una nueva forma y contenido. No se trata de la tradicional relación capital –trabajo del siglo XIX, sino que el trabajo se vuelve cada vez más «inmaterial», mediatizado por la tecnología. Este trabajo se caracteriza, además, por una relación de cooperación entre los trabajadores lo que entraña a su vez una automatización general de las formas colectivas de trabajo. Esto provoca un cambio importante en las formas de subjetivación que se dan dentro del proceso productivo lo que incide directamente sobre las formas de explotación. El capital organiza sus nuevas fuerzas destruyendo el sentido unitario del proceso productivo (elemento base en las estructuras de trabajo fordistas y tayloristas), con lo cual se posibilita la intervención en la producción de un mayor número de sectores sociales. De esta manera se reduce considerablemente el control de los obreros sobre el sistema técnico- productivo y la organización laboral, lo que constata la radicalidad de la explotación.

En estas condiciones el trabajo se vuelve «lo cotidiano», es parte inseparable e inprescidible de la vida de todos y todas. Los vínculos sociales hoy se dan bajo el influjo de esta explotación extrema del trabajo (física, psiquica, y hasta inconsciente) que polariza la totalidad social en explotadores y explotados. Algunos especialistas llaman a este fenómeno «*degradación laboral*». Junto a este proceso de degradación se da una «*feminización y domestización del trabajo*». A medida que el capital global se centraliza cada vez más por el control trasnacional, los estados nacionales pierden poder y los trabajadores son cada vez más marginados y excluidos, la situación de la mujer llega a un punto en que no pueden controlar sus medios de producción ni su fertilidad. La «*feminización laboral*», tendencia que se manifestó en la economía mundial a partir de la postguerra y alcanzó auge en los años 60, adquiere ahora nuevos matices: las mujeres constituyen la fuerza principal de trabajo para el creciente sector de los servicios, donde realizan tareas de bajo estatus y poco salario. Según datos del PNUD, el 71% de las mujeres empleadas formalmente se concentran en cinco grupos ocupacionales, educación, enfermería, oficina, ventas y servicios, la mayoría en los puestos peor remunerados. El ingreso promedio de las mujeres todavía equivale a sólo el 70% del de los hombres, aunque en los últimos años, el ingreso de las mujeres ha tenido un continuo incremento respecto al de los hombres por la reducción constante de los ingresos y los puestos

laborales tradicionales para los hombres. Aun así, para las mujeres aumentan las listas de trabajos con jornada partida y de contratos temporales sin seguridad social, oportunidades de promoción o jubilación. Son raros los programas de trabajo que tengan en cuenta el cuidado de los niños y las bajas por maternidad. La mayor parte del trabajo de las mujeres está excluido del cálculo del Producto Nacional Bruto.

A estas formas de explotación del trabajo se le suman la *«nformalización y la casualización del trabajo».* La informalización del trabajo se considera un mecanismo para evadir impuestos, pero realmente de lo que se trata es de otro mecanismo para reducir los costos. Como las corporaciones se desplazan hacia el Tercer Mundo, la necesidad humana de sobrevivencia en estos paises hace que se acepten un sinnúmero de formas de producción desregulada donde se superexplota al trabajador. *La casualización del trabajo* se impone disipando los contratos laborales a tiempo completo y en su lugar se priorizan el trabajo de medio tiempo o contingente.

Estos cambios resultan de lo que se conoce como «nueva división internacional del trabajo» en la cual el Tercer Mundo participa no sólo con la producción y exportación de productos primarios, sino que se incorpora, también, a diferentes segmentos de la producción global. Muchas discusiones sobre el tema surgieren que estos cambios son resultado de una combinación de la competencia en el mercado y el despliegue natural de las nuevas tecnologías. Sin embargo, la competencia y la tecnología en la economía capitalista de mercado son parte ineludibles del proceso de acumulación de ganancias a menos costos. Los estudios realizados por W. Dierkxsens sobre la globalización y su impacto sobre América Latina como la eficiencia de la economía de mercado depende de la competitividad y esa de las inversiones que mejoren la competitividad entre las que se cuenta el constante desarrollo tecnológico.

En la lucha por la competencia, el capital centra su atención en la tecnología. En una coyuntura de débil crecimiento, la agresividad por mantenerse en el mercado aumenta y con ello se deposita fe total en las herramientas para poder sobrevivir como capital. En una coyuntura en que la economía apenas crece, la tendencia de un desarrollo económico más agresivo, significa la exclusión progresiva de mano de obra. En momentos de fuerte expansión el reemplazo de empleo por tecnología se ve compensado por el desarrollo de nuevas actividades económicas al estancarse el crecimiento y al ponerse a la vez más agresiva la competitividad, se fomenta el desarrollo tecnológico y con ello la exclusión por dos vías[2].

La tecnología se destina fundamentalmente a desarrollar áreas y productos ya establecidos en el mercado, en lugar de abrir nuevos espacios productivos. Los beneficios que generan las nuevas tecnologías y éstas son absorbidas por los mismos competidores acentuando su poderío, dominio y control no sólo sobre lo que se vende sino también de lo nuevo que se crea. Se convierte la tecnología en el «remedio santo» para los males sociales de los países subdesarrollados. Culpando a la manera "primitiva y tradicional" que tienen los pueblos del Tercer Mundo de producir y a la no asimilación de «tecnologías apropiadas» del insuficiente y pobre desarrollo económico.[3]

La tecnología bajo la psicosis de la competencia desproporcional cambia los significados del trabajo, convirtiéndose este en un bien escaso preñado de un fuerte componente de incertidumbre. El trabajo, ahora, tiene que ser un elemento que contribuya a fortalecer la desigualdad entre los ciudadanos y dar vitalidad a la competencia. La incorporación de los

individuos a la actividad laboral, el derecho de todo hombre al trabajo, es un valor humano universal y un principio de igualdad social. Sin embargo, el neoliberalismo proclama hoy la desigualdad como un valor positivo «porque la igualdad destruye la libertad de los ciudadanos y pone traba a la competencia de la cual depende la prosperidad de todos».

La contención de los gastos de salarios y la restauración de un ejército de reserva de trabajo permanente se plantea como elementos propulsores y dinamizadores de la economía. Sin dudas en estos aspectos el programa neoliberal se muestra realista y exitoso. El pleno empleo deja de ser un valor justificado por el hecho de que es necesario para reactivar la economía, lo cual traería beneficios «para todos».

> El argumento es que el pleno empleo, como valor orientador de la economía, pondría en peligro la situación general del empleo. Se desarrolla así una conciencia de que es prioritario salvar la situación general del empleo aunque ello implique un desempleo estructural creciente, empleos menos estables, peor pagados, etc. El tributo que se brinda en nombre del valor supremo de la competencia, se paga con sacrificios humanos en la modalidad de desempleo, inseguridad económica y social y retrocesos en conquistas alcanzadas.[4]

La absolutización del mercado como alternativa histórica y solución única para las ineficiencias económicas y sociales conllevan a que todas las relaciones y nexos de la sociedad queden regulados por las relaciones de mercado. Se produce lo que los teóricos neoliberales llaman la «identificación de los individuos y la sociedad con el mercado total», aunque para ellos, la identificación se logra espontáneamente por la continua pérdida de poder del Estado Intervencionista Social, cuando en realidad esto sólo es expresión de un proceso de transmutaciones económicas, sociales y culturales mucho más profundas.

El *eje de dominación político-ideológica* se plantea en la lógica económica de crear las condiciones óptimas para la expansión transnacional que garantizará «la eficiencia en el uso de los recursos naturales y humanos a nivel mundial», disminuyendo los costos de producción de los bienes y servicio que la humanidad «toda» requiere. El objetivo central de este eje ha sido conciliar las exigencias de la acumulación capitalista en la nueva etapa con la necesaria legitimación de este nuevo orden neoliberal.

Se trata, «de crear un imaginario político-ideológico capaz de transformar los viejos consensos de la "vía inclusiva", ya clausurada, basados en el control público sobre la inversión y la distribución del ingreso en un marco de creciente expansión del producto nacional bruto. La demonización de la democracia se convierte en el recurso retórico más importante para la implantación del modelo neoliberal, persuadir a la opinión pública de que es inevitable implantar un capitalismo de supervivencia más apto, que expulse de la sociedad a los económicamente débiles, en aras del bien común.»[5]

La ideología neoliberal elaboró toda una concepción sobre la crisis del sistema capitalista y una propuesta de salida a la misma que le permitió contar con el apoyo de los sectores más dinámicos de la sociedad, al tiempo que convencía a quienes se le oponían tradicionalmente. La amplia propaganda contra la nivelación intervencionista del Estado significó la eliminación de las políticas de desarrollo de los estados nacionales, la

infraestructura social y los derechos obreros. Todo llevado al plano de una ética individualista radical.

El eje de dominación político-ideológico tiene poder material propio, dado por las «armas», los «ejércitos», las «estrategias» y las «alianzas» de tipo militar que se desarrollan y se realizan para fortalecer la capacidad de desempeño del sistema de dominación. En su tiempo, Marx y Weber hablaron del carácter incontrolable de la maquinaria de dominación capitalista y su estructura de sometimiento. La sociedad capitalista asume un carácter coactivo que aparentemente funciona con independencia de todos los individuos, pero que es de hecho totalitario.

Lo que hoy se plantea el sistema capitalista no son meras cuestiones de propiedad y distribución, sino que se incorpora a su estrategia de desarrollo, con más fuerza, la cuestión de la autodeterminación y la libertad. Lo que supone tener el control de las posibilidades de vida humana e incluso de los modos de configurar la propia vida.

Todo esto significa que la lógica emancipadora en el capitalismo globalizado y neoliberal sigue estando determinada por el enfrentamiento entre oprimidos y explotadores, pero la tendencia totalitaria de las estructuras de dominio capitalista hoy desarrollan barrera que imposibilitan ver las constricciones cotidianas y las privaciones a que somos sometidos.

Es importante señalar que el proceso de reacomodo de este eje de dominación en las nuevas circunstancias opera de manera desigual e incluso con signos diferentes para las naciones y para las diferentes clases sociales. El despliegue capitalista tiende a desestructurar políticamente a los trabajadores y sectores populares mientras consolida los intereses del bloque de poder en políticas públicas. Se produce, en consecuencia, una pérdida o mutación de identidad en los sectores pobres, los trabajadores, los sindicatos, al tiempo que se consolida la de los ricos, los capitalistas y las empresas privadas. Nos encontramos ante un nuevo intento de lograr la reproducción ampliada y la existencia social del capitalismo sin que la fuerza de trabajo devenga clase obrera, sujeto social alternativo, sino individuos.[6]

La reducción de los costos laborales como condición de la ganancia es una condición económica que necesita de una condición política: la desestructuración de la fuerza de trabajo y los sujetos sociales en una suma de individuos. Con esto se garantiza la fragmentación de cualquier posibilidad de unidad de intereses y sentidos dentro de los trabajadores y se aleja cualquier intento de reagrupamiento de clase. «Una sociedad de individuos, es una sociedad sin oposiciones, pero también sin solidaridades: la comunidad de perspectivas y de antagonismos de las clases queda diluida en la fragmentación particularista de la subjetividad individual».[7]

El retorno a una concepción formalista del ciudadano, correlato del individuo aislado y protagonista de la democracia de normas y procedimientos descansa en el rechazo a las clases en tanto realidad social y política. La desestructuración de la clase trabajadora tiene como contraparte el fortalecimiento de las organizaciones y las perspectivas de clase empresarial, asumida de manera creciente por el Estado, los medios de comunicación y los organismos financieros internacionales.

La dominación, en su dimensión político-ideológica, se dirige fundamentalmente hacia los procesos de democratización, las libertades públicas y los derechos de ciudadanía. Se

reafirma sobre una autoidentificación de subordinación y opresión de clase, de género, de etnia y raza y se consolida institucionalmente. La conjugación de opresión, explotación y pobreza sintetiza un tipo de dominación que es al mismo tiempo dominación de clase, de género, de raza y etnia. Esto determina una pluralidad de referentes a la hora de definir la identidad en la cual hay que enfatizar el criterio de opresión y explotación, para no caer en la trampa de reproducir una identidad vaciada de conflictividad y direccionalidad construida para ocultar la real.

Los efectos estructurales de la globalización capitalista ponen en tensión el papel de los individuos y tienden a uniformar los comportamientos colectivos que se explican sólo como expresión de intereses materiales. La ideología burguesa los simplifica como si se tratara únicamente de algo natural en función del lugar que se ocupa en el conjunto de las relaciones sociales. Asimismo publicita un dinamismo social engañoso creando la ilusión de que el mejoramiento material y espiritual está al alcance de todos.

Esa prédica que oculta las reales diferencias y contradicciones se ve reforzada por el carácter del intercambio de mercancías y su gran fetiche, el dinero, que circula «indiferente a las relaciones sociales que los determinan». Mientras a las personas se le conceden idealmente «el sagrado derecho a la libertad» y a la movilidad social, se proclaman inalterables los lugares que definen el régimen de explotación y dominación capitalista cualquiera sea la forma que asuman. Así, la tramposa libertad queda presa dentro de una red inviolable: el sistema que define privilegios y privilegiados. Consecuentemente, se presenta a los conflictos como la alteración de la armonía y no como el resultado lógico de las contradicciones y antagonismos que encierra dicho sistema.

De este modo se justifica la afirmación de que las alternativas sólo son realizables dentro de los mecanismos autorregulatorios del proyecto social neoliberal, del cual dependen las soluciones a los males y conflictos. Así, se eterniza el imaginario que reproduce el discurso hegemónico del capital. Según el cual los conflictos de interés son sólo circunstanciales, lo predominante, lo absoluto son las bondades del sistema para resolver las necesidades materiales. Ese es el mensaje que circula por la sociedad y sobre el cual se jerarquizan y estructuran los referentes valorativos unificando las expectativas de quienes se hallan en condiciones de vida tan dispares que resultan incomparables. Para los individuos sólo es posible una única conclusión: dentro del sistema todo, fuera de él nada es válido.

El *eje de dominación sociocultural* afianza la necesidad del capital de reproducir sus relaciones y contradicciones a escala internacional para erigirse con poderío absoluto no sólo sobre la vida material de los pueblos, sino también, sobre su espiritualidad e imponer patrones conductuales, culturales y de valoración de obligada aceptación. Con este objetivo se «exportan» desde los países occidentales --centros de la cultura mundial-- «modelos de desarrollo» con los cuales se trata de frenar la proliferación de proyectos económicos y socioculturales propios y consolidar, además de los procesos productivos, formas de actuar, pensar y crear.

La dominación sociocultural interfiere significativamente en la dialéctica sociohistórica del desarrollo de los pueblos. La expansión y desterritorialización de las industrias culturales, la concentración y privatización de los medios de comunicación, la expansión y homogeneización de las redes de información, el debilitamiento del sentido de lo público y

lo privado son condiciones necesarias para garantizar la eficiencia de la globalización capitalista, pero son, además, causa del escepticismo político, la apatía social, y el descrédito de los significados más progresistas en la historia humana.

La homogeneización cultural que se impone como vía para enraizar la cultura del poder se esconde detrás de un discurso de verdad y tolerancia, unidad y pluralidad, democracia y competitividad, libertad e igualdad. La exuberancia cultural, la multifacética capacidad de expresión, la diversidad, son contrarios a la uniformidad que induce la dinámica capitalista. Sin embargo, esta uniformidad se oculta detrás del mundo de las mercancías que supera largamente la capacidad de consumo de las personas. Sólo en el mercado se explota la variedad y casi siempre sin consideración estética o ética alguna, sino sólo bajo el influjo de la utilidad y la máxima ganancia. La homogeneización de los productos culturales y de los mercados de bienes simbólicos cierra, cada vez más, las posibilidades de creación libre promoviendo una creatividad condicionada por el gran capital.

La globalización capitalista crea y divulga la racionalidad cultural de los poderosos, aunque se haga acompañar siempre de representaciones quiméricas que se oficializan e incluyen en el propio discurso globalizador: «un presente de sacrificios para un futuro de bienestar». Las vidrieras de las majestuosas shoppings que «adornan y modernizan» las ciudades del continente se presentan como un muestrario de que ese futuro está llegando. La cultura transnacional, con sus potentes medios de comunicación e información vende felicidad a cambio de almas. Cada vez más se da por sentada la idea de que las diferencias socioculturales están fijadas y determinadas para siempre por lo que cualquier propuesta de cambio social o cívico de base común tiene que partir del supuesto de la desigualdad social y cultural absoluta

Nadie escapa de la lógica cultural transnacional «hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica»[8]. . La cultura del poder con sus producciones, representaciones y referentes afecta considerablemente los procesos socioculturales en curso que buscan salidas alternativas al neoliberalismo. De aquí la dificultad para captar en qué medida estamos siendo llevados por la corriente histórico-social de la globalización.

Ante esta realidad no es posible sustentar una concepción de la cultura basada en las antiguas premisas de las fronteras simbólicas. La cultura se da hoy en el cruce incesante entre lo local y lo transnacional, entre lo culto, lo popular y lo masivo. Al mismo tiempo que la globalización procesa la desterritorialización de las culturas, a nivel nacional se procesa una nueva forma de delimitar las fronteras culturales estas están en las diferentes franjas etarias, en las diferencias culturales, en la confrontación con lo regional, lo nacional y lo transnacional, en las desigualdades económicas y sociales entre las clases y los países.

El gran dilema está en cómo sobrevivir culturalmente dentro de la globalización y cómo permanecer en su esquema sin perder la identidad cultural, la creatividad, y la inspiración. El desafío consiste en un esfuerzo deconstructivo de la cultura de dominación, mostrando en sus distintos pliegues los gazapos ideológicos que arrastra, la acriticidad de sus postulados, el olímpico desprecio por los humildes, su reiterado fracaso como opción socioeconómica para el bienestar social. Al mismo tiempo que se reconstruye una

totalidad plural que supere los esquemas tradicionales de los significados y sentidos socioculturales impuestos por el capital.

El *eje de dominación ecológica* es el más oculto. La idea difundida por la Ilustración e impuesta por Occidente de que la ciencia y la tecnología, así como la propiedad privada y el mercado, determinan la liberación con respecto a los peligros y las devastaciones de una naturaleza desconocida e incontrolable y la libertad de poder transformar la naturaleza de forma racional, como forma de asegurar «las riquezas de las naciones» disfrazó le esencia de esta forma de dominación inherente al desarrollo del capitalismo.

«La producción capitalista, escribe Marx en "*El Capital*", sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre»[9]. Esta visión crítica de Marx pone al desnudo la paradoja de que si bien el desarrollo del capitalismo abre enormes posibilidades a los seres humanos para mejorar sus condiciones de vida, al mantenerse intactas las relaciones de dominación y explotación que lo engendran, se vuelve el desarrollo en una fuerza destructiva de la naturaleza y los seres humanos. Y es ésta, la fuerza que produce las riquezas junto a las desigualdades, el buen vivir junto a las injusticias sociales, la modernización junto a la exclusión. Así, el avance de la humanidad en términos de ciencia, tecnología y comunicaciones contrasta con el deterioro de las condiciones ecológicas y la incultura medioambiental.

El capitalismo cambió, para su conveniencia, los valores que orientan la eficiencia productiva sobre la base de una racionalidad reproductiva. La eficiente reproducción de las fuentes fundamentales de riqueza: la tierra y el hombre, es sustituida por aquella que sólo entiende producir más ganancias con menos costos. A la eficiencia competitiva no le importa, con tal de ganar, destruir.

Se trata de un sistema que lleva a situación límite la relación vida o muerte. Sin dejar ver el proceso destructivo que acompaña la producción de riquezas, el sistema capitalista se transforma en una aplanadora del ser humano y la naturaleza. En las condiciones del capitalismo globalizador ya no se trata de que unos vivan por la muerte de otros, sino que unos viven por la muerte de todos.

El desarrollo del sistema capitalista lejos de haber liberado a la raza humana de las ciegas fuerzas de la naturaleza y de la necesidad del agobiante trabajo, ha destruido la naturaleza y no ha aligerado el peso del trabajo y la vida humana. Las armas y la energía nuclear, los desechos tóxicos de tipo químico, las biotecnologías, el crecimiento exponencial de la combustión del carbón fósil entre otras tecnologías, amenazan la vida a escala planetaria. La robótica, las computadoras, las máquinas de control numérico, que disminuyen el trabajo socialmente necesario, son una amenaza permanente para las condiciones de trabajo al crear desempleo, subempleo, desigualdad creciente, pobreza y miseria en una gran parte del planeta.

No es posible poner en dudas el hecho de que la naturaleza es el punto de partida del capital, pero no necesariamente su punto de llegada. De la naturaleza toma el capital su fuente de riqueza y a ella le devuelve sus desechos. Ninguna razón existe para esperar, en principio, que el capitalismo respete las reglas de la ecología, a menos que encuentren

una razón para obtener ganancia o cedan ante la presión de los movimientos sociales ecologistas. El capital reducirá sus desechos, los reciclará, utilizará de formas más económicas la energía, protegerá los suelos y las selvas si obtiene por ello un beneficio, de lo contrario se abstendrá.

Las significaciones valorativas que acompañan la realización de los diferentes ejes de dominación del capital son las que por esencia determinan el sentido y dirección del proceso de globalización que le es inherente al capitalismo. Con la transnacionalización no sólo de la economía, sino de la política, la ideología y de la cultura la humanidad sufre una de sus crisis de valores más violentas.

Mercado versus valores

Para afianzar su sistema de dominación, el capitalismo utiliza como recurso metodológico e ideológico la contraposición entre mercado y valores humanos. De esta visión surgen las afirmaciones según las cuales sólo el mercado nos proporciona un conocimiento completo de la realidad y cuanto más ajeno esté este mercado de los "sentidos del mundo" tanto mejor cumple su predestinación[10]. Al enfrentar el significado de los hechos y las cosas con los hechos y las cosas mismas se presentan a los valores y las posibilidades de desarrollo de la vida humana como distorsiones del sistema. Distorsiones que necesitan ser ajustadas estructuralmente para garantizar la fluidez de los cálculos del capital. En estas condiciones reclamar humanidad es interponerse al despliegue de la eficiencia y competencia del gran capital.

La «aceptación» absoluta del mercado en detrimento del valor --tal y como se presenta en la ideología neoliberal—despoja a éste de sentido crítico y significado solidario. De esta manera la crítica al sistema se transforma en la afirmación del propio sistema. El mercado se vuelve el centro de las relaciones sociales. Ya no hay otra realidad que no sea aquella en la cual el mercado se desenvuelve.

> Visto desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades, sino solamente propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas. Se desenvuelven en una naturaleza, que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ella, sino solamente inclinaciones psicológicas hacia ella. Con eso la realidad se desvanece, y el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un proyecto solipsista. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora, que calcula maximizaciones de las ganancias. El mundo rodante es objeto de cálculo, hacia el cual siente inclinaciones, sin necesitar de él. Este sujeto billetera, con mente calculadora, se imagina que existirá aunque este ni existiera. Es un ángel, que se dejó seducir por los esplendores de este mundo y que gime para volver a su estado puro[11]

Las relaciones de mercado totalizadas crean nuevos valores sobre los cuales se orientan las acciones humanas. Estos valores se estructuran jerárquicamente según sus referentes mercantiles. Así, la realidad deja de ser la referencia inmediata y se presentan los significados como resultado de las valoraciones individuales a partir de la inserción en el mercado de cada cual. La eficiencia y la competencia se erigen valores absolutos de la sociedad capitalista y sobre ella se conforman los distintos sistemas de valores que se muestran y venden empaquetados como productos de shopping. Sin embargo, detrás de

la eficiencia y la competencia se esconde el significado real de la teoría neoliberal y la verdadera esencia del capitalismo: la maximización de la ganancia y las tasas de beneficios.

Partiendo del hecho de que la teoría neoliberal despoja de todo vínculo con la realidad a la competencia y la eficiencia para reducirlas a significados abstractos de aplicación dogmática se puede ver la profunda irracionalidad de un orden que se presenta bajo los signos de «perfección», «totalidad» y «racionalidad». La identificación cada vez más estrecha de los individuos no con la realidad de los valores de uso, sino con la de los valores de cambio, relativiza las significaciones positivas convirtiendo en abstracciones o ideales fuera de moda las responsabilidades sociales y los compromisos históricos de los hombres con su devenir socio—cultural.

En nombre de la absoluta certeza y veracidad del conocimiento se descontextualizan los referentes históricos y culturales, se deconstruyen las identidades y se homogeneizan los patrones conductuales y de valoración. Esta homogeneización resultando del «acatamiento absoluto de la verdad» se disfraza axiológicamente para hacer creer que asistimos hoy, por fin a una verdadera pluralidad de racionalidades, interpretaciones, acciones y sentidos de vida. La continua defensa de la verdad promueve la *justificación de los males necesarios*. Las apologías de «lo posible y lo necesario» es un elemento imprescindible en el discurso neoliberal y en su estrategia cultural. La justificación de la pobreza, de la baja moral pública, de la inseguridad social, de las violaciones de los derechos humanos es el reverso de la crítica al sistema. Con ella se pone freno a la creación de conceptos y realidades que promuevan alternativas de liberación.

La crítica al neoliberalismo tiene que superar los límites de la simple autocomplacencia intelectual si realmente quiere convertirse en un programa alternativo. Ahora, de lo que se trata, es de asumir el reto de organizar, articular y sintetizar sujetos para la participación en un programa anticapitalista. Ya la historia de la experiencia socialista demostró que los problemas complejos no aparecen tanto en el planteamiento de los fines y objetivos finales, como en los medios para construir, desde abajo, estructuras realmente democráticas, plurales y disciplinadas. Esto se funde con la urgencia de enseñar a la inmensa mayoría de los actores del cambio social el dominio de las técnicas superiores del pensar y el hacer.

Contrariamente a lo que se piensa, el debate entre el mercado y los valores viene a ser ya una cuestión de siglos. Trascendiendo el debate a los marcos políticos e ideológicos se hizo necesario pensar en respuestas teóricas, prácticas y valorativas a la cada vez más aguda contraposición entre las costumbres, la religión, la moral y el nuevo sistema económico. Mucho se ha escrito sobre la teoría económica del liberalismo y el neoliberalismo. Sin embargo, se ignora con frecuencia que para al estudio de las relaciones económicas, sus principales representantes (Adams Smith y Frederich Hayek) elaboraron un conjunto de presupuestos teórico-metodológicos que incluían como elemento distintivo el análisis valorativo.

Adams Smith plantea el desarrollo social a partir de una estructura de necesidades, intereses y valores que afectan a los sujetos y los induce a actuar, En el caso particular de los valores, estos no se conciben de modo aislado, sino interactuando unos con otros en función de un objetivo y dentro de un sistema de relaciones bien definidas por la

búsqueda del beneficio propio y el afianzamiento de instituciones de mayor utilidad social. Desde el punto de vista valorativo Smith trata de conciliar el egoísmo con la benevolencia (interés desinteresado por la suerte y la felicidad de otros) que, según él, existen de hecho en la naturaleza y de lo cual da criterio de validez la armonía social. Esta armonía social es natural y producto de la concurrencia: «... a fin de que pueda producirse esa concordia, la naturaleza enseña a la persona afectada a asumir hasta cierto punto las circunstancias de los espectadores, del mismo modo que enseña a éstos a asumir las de aquella»[12]

La armonía es la base de la sociedad y ella es la prueba de que a pesar de las diferencias hay en la sociedad suficiente correspondencia de sentimientos. La justicia, por su parte, es la garante de esta armonía Sobre el tema insiste Smith:

> La sociedad puede subsistir entre hombres diferentes, como entre diferentes mercaderes, a partir de un sentimiento de su utilidad, sin amor o afecto mutuos; y aunque ningún hombre tuviera obligación alguna o negara su gratitud a cualquier otro, la sociedad todavía podría ser sostenida mediante un mercenario cambio de buenos oficios de acuerdo con un valor acordado... La benevolencia, por lo tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede subsistir, aunque no en el estado más confortable, sin benevolencia: pero la prevalencia de la injusticia tiene que destruirla completamente.[13]

El fundamento de la aceptación de la justicia y el resentimiento ante la injusticia está dado en los seres humanos, al igual que todos los valores, de modo natural. Sin embargo, reconoce Smith, existen valores diferentes entre naciones, pueblos, razas. Los valores tienen un desarrollo histórico-cultural, aunque se den por naturaleza en todos los seres humanos. Siguiendo la lógica expositiva de Smith en la *Teoría de los sentimientos morales* la asunción de los valores se da, primeramente, impresos por la naturaleza y luego, por la confirmación del razonamiento de que ellos son leyes de Dios. A este nivel se establecen los valores, como principios de gobierno de la naturaleza humana promulgados por los vice-regentes que Dios instaló en nuestro interior. Enriquecimiento personal, participación en la vida pública, respeto, reconocimiento de sus semejantes, gratitud y aprobación, es todo lo que el hombre puede obtener siempre que viva de acuerdo a los valores.

Ahora bien, una vez proscritos todos los sistemas de valores ya sean de preferencias (virtudes) de restricciones (justicia) queda el de la libertad, que se establece de modo natural y espontáneo. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas.

De este análisis se desprenden una serie de valores vinculados a la actividad económica, pero se mantienen aquellos que garantizan la prudencia, la justicia y la moral de la providencia que ahora es el mercado. Smith cierra su análisis de los valores, en los valores del mercado. Aquí se plantea nuevamente la pregunta de cómo afirmar con sentido y validez la armonía social, y responde:

> Como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del

> ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone por lo general promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en muchos casos es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios[14]

El mercado se vuelve, en fin, la única manera posible de satisfacer necesidades y deseos. La sociedad capitalista puede prescindir de la benevolencia pero nunca del mercado. El mercado regula toda la vida humana, desde la producción y reproducción de la especie hasta las condiciones de subsistencia mínima. Es coordinador optimo de la diversidad de intereses, necesidades y valores en la sociedad y garantiza la libertad de realización de los intereses egoístas de cada individuo para conducir a la sociedad a la prosperidad y a la riqueza.

La ética del mercado prescribe: para los individuos, buscar el beneficio particular dentro del as leyes del mercado y el respeto al orden jurídico de la ley (la justicia) para la sociedad, no intervenir en el mercado, hacer todo lo posible porque el sistema de libertad natural pueda desarrollarse, ya que esto traerá consigo la prosperidad de la nación y el beneficio del interés general. Con esta ética Smith somete e institucionaliza todos los valores de la sociedad sobre un criterio único, el del mercado, que abarca y determina la cultura, la economía, la organización político-social y las comunicaciones.

Así el mercado tiene valores que le dan sentido y dirección. No puede haber mercado sin valores, sin embargo al institucionalizarse estos valores se ponen en función sólo del mercado y expresando la lógica del sistema. Con esto, la adopción de diferentes estructuras jerárquicas se elimina de forma drástica y se limita considerablemente la capacidad valorativa. En el paradigma liberal los valores quedan establecidos de modo inmutable para servir al mecanismo ideológico que oculta los reales significados, dando a entender que en función del interés general se estructura valorativamente la sociedad.

Franz HimKelammert refiriéndose a las consecuencias ideológicas de la teoría económica liberal, explica:

> Semejante transmutación, que logra presentar el egoísmo como única salida para el altruismo, se implantó dentro, esto es, en la estructura interna de las propias categorías económicas...Por un lado, se anuló el horizonte utópico en lo que se refiere a la economía, porque éste quedó eliminado mediante la utopización de un determinado paradigma económico; por otro lado, quedó dogmatizada una pequeña y restrictiva selección de valores, ligados de modo estricto a los intereses individuales, que pasaron a valer como intereses sociales en nombre del realismo, esto es, en nombre de las contingencias históricas de la subjetividad humana.[15]

El mercado es resultado de la acción de individuos a lo largo de diferentes épocas, que buscando satisfacer deseos y necesidades, mediante su trabajo y el intercambio, llegarán a él junto con la división social del trabajo.[16] Smith destaca el que las acciones humanas produzcan efectos no intencionales para reafirmar la idea de que pretender calcular o

controlar toda la actividad económica es un imposible y resulta más dañino que dejar el curso natural de los acontecimientos.

Smith estableció un criterio único para abrir y cerrar la polémica sobre la relación entre mercado y valores y es que los valores en la sociedad, como en el mercado, y todas las instituciones y objetivaciones humanas son productos humanos producidos por la acción no intencionada de los individuos en busca de su interés. De aquí parten los ideólogos neoliberales para situar la cuestión del mercado y los valores humanos en el eje central de su discurso para recuperar y reconstruir el pensamiento liberal ante la principal amenaza de la sociedad moderna: el socialismo.

Frederich Hayek, reconocido como máximo representante del neoliberalismo, reinterpreta el mercado como la institución principal del orden capitalista, posible gracias a la constitución de una serie de valores que hacen posible la producción, reproducción y evolución del orden social , y que se imponen a los individuos y grupos como condición de sobrevivencia. El funcionamiento de este orden se basa, al igual que en Smith, en el sistema de mercado y en la compleja división social del trabajo, sin los cuales no es posible la sobrevivencia humana. Es precisamente por la existencia y el predominio de las relaciones mercantiles que todos los individuos pueden acceder a los bienes necesarios (consumir). Hayek otorga, además, carácter circular al funcionamiento del orden de la acción de los individuos se forma el orden, pero en la medida que este orden expande y refuerza se garantiza la sobrevivencia de más individuos.

Por lo tanto, es a partir de los sistemas de valores individuales que se proyectan los significados valorativos de este orden. Por ello enfatiza de que:

> "...debe dejarse a cada individuo dentro de límites definidos, seguir sus propios valores y preferencias antes que los de otro cualquiera, que el sistema de fines de individuo debe ser supremo dentro de estas esferas y no estar sujeto al dictado de los demás. El reconocimiento del individuo como juez supremo de sus fines, la creencia en que, en lo posible, sus propios fines deben gobernar sus acciones, es lo que constituye la esencia de la posición individualista.[17]

Hayek dedica especial atención a la fundamentación valorativa del orden capitalista y a la conformación de una estructura de valores que garanticen la estabilidad de dicho orden. Estas estructuras valorativas se caracterizan, primero, por ser normas conductuales que guían a los individuos y muestran el modo de cómo asegurar la posibilidad de éxito o el fracaso de una acción, segundo, una vez aceptados por todos definen el modo adecuado de relacionarse los individuos, el "modo de hacer las cosas", y tercero, en el sustrato valorativo de este orden no establece diferenciación entre el saber, hacer y desear:

El enfoque que da Hayek sobre los valores –con toda intención—impide penetrar en la dialéctica constitutiva del orden existente. Se trata, según afirma, de asumir dicho orden, el capitalista, como un hecho, un producto no intencionado que rebasa toda comprensión racional, todo interés particular y juicio moral. Sólo podemos acercarnos a esta realidad que se presenta bajo la forma de sociedad capitalista o sociedad civilizada mediante la reconstrucción de la mecánica la cual el sistema llegó a tomar realidad.

Lo primero en este sentido reconstructivo es definir los límites de posibilidad de los sistemas de valores. La tendencia, en dicha reconstrucción, es a constituir la esfera en la

que los individuos puedan buscar libremente sus propios significados, dejando la tarea de la definición de códigos valorativos a cada cual. Por tanto, pretender elaborar sistemas de valores universales, es un imposible. No puede tenerse en cuenta los significados y la felicidad de millones de individuos, dada la infinitud de modos de expresión de estos significados. Esto es sólo alcanzable por un ser omnisciente.[18]

Hayek basa su argumentación sobre la imposibilidad de valores universales en los mismos fundamentos valorativos que desarrolló en *El camino de servidumbre*, de 1944. Sin embargo, al penetrar en el análisis del orden capitalista, se da cuenta de que dicho orden exige códigos conductuales válidos para todos como condición de sobrevivencia. Hayek intenta resolver esta paradoja reconstruyendo una moral universalista abstracta que es la moralidad del orden existente. El segundo paso en este intento reconstructivo es ver el proceso de formación de dicha moralidad y las bases de su desarrollo.

> el orden extenso nunca habría llegado a surgir de no haber sido ignorada la recomendación de que todo semejante sea tratado con el mismo espíritu de solidaridad... Cuando nos hallamos integrados en el orden extenso salimos beneficiados de que no se trate a todos con idéntico espíritu de solidaridad; a todos nos interesa que nuestras relaciones interpersonales se ajusten a esta otra normativa que corresponde al orden abierto, es decir, a ese conjunto de normas que regulan la propiedad y el respeto a los pactos libremente establecidos y que a lo largo del tiempo fueron sustituyendo a la solidaridad y al altruismo... Un orden en el que todos tratasen a sus semejantes como a sí mismos desembocaría en un mundo en el que pocos dispondrían de la posibilidad de multiplicarse y fructificar. Si decidiéramos en cualquier momento... a favor de un comportamiento caritativo... someteríamos a la comunidad a graves carencias al distraer nuestro esfuerzo de las actividades que con mayor eficacia sabemos practicar y nos transformaríamos, inevitablemente, en meros instrumentos de un conjunto de intereses sectarios o particulares criterios. En nada contribuiría tal actitud a remediar los problemas que a todos legítimamente preocupan.[19]

En esencia el asunto queda planteado de manera absoluta: la moral del mercado anima a mejorar la suerte de nuestros semejantes, si bien no de manera directa, asumiendo comportamientos que contribuyan a ello. Las actitudes egoístas serán no por necesidades concretas de los individuos, sino porque las personas se avienen a asumir y respetar determinados esquemas de valores abstractos. Solo en la aceptación de este sistema normativo beneficiamos a una amplia gama de sujetos, situados más allá de nuestra percepción directa.

Como los valores son productos no intencionados que escapan al ámbito de la responsabilidad y los juicios valorativos carece de sentido todo intento de enjuiciamiento racional o crítica La sociedad está más allá del ámbito de los valores:

> En realidad, insistir en que todo cambio futuro sea justo equivale a parar la evolución. Esta impulsa a la humanidad tan sólo en la medida en que se van produciendo situaciones no propiciadas por nadie y que, en consecuencia, no cabe prever ni valorar sobre la base de cualquier principio moral. A este respecto, basta preguntarse cómo sería el mundo de hoy si antaño alguien hubiera podido imponer sobre sus semejantes determinados criterios de justicia basados en la igualdad... en ese mundo careceríamos de esas señales abstractas que permiten a los distintos

> actores descubrir las necesidades que siguen insatisfechas... y que, además, permiten orientar el comportamiento hacia la optimización del flujo productivo facilitado por el sistema[20]

Hayek no puede ocultar el hecho de que las decisiones particulares en un sistema de mercado pueden afectar a otras personas. Sin embargo despoja de toda responsabilidad social a los individuos por este fenómeno. Las decisiones tomadas no son contra alguien específico, ni motivadas por razones distintas a las que legitima la búsqueda de fines propios. Las acciones en el sistema de mercado no son particularizadas, por tanto no hay responsabilidad particularizada. La responsabilidad está en el ámbito privado de aceptar las normas del orden: en la libertad de hacer el bien o el mal.

Resulta interesante ver como se utiliza un fundamento valorativo para validar el fenómeno de la exclusión. Para completar su argumentación, Hayek libera al sistema de todo tipo de obstáculos que puedan frenar el desarrollo del mismo. Por ello insiste en que en materia de crítica social es razonable mantenerse según la tradición y las costumbres, aún cuando no se les pueda comprender cabalmente ni sea posible justificarlas. En la medida en que se intente buscar soluciones o reorganizar el sistema según criterios de solidaridad y justicia, los valores que le sirven se convierten en un contundente argumento contra el sistema.

Los valores del orden capitalista no están en discusión. Se aceptan, si se quiere vivir y por esta razón se excluye a todo aquel que no los acepte o luche contra ellos. Para Hayek no se trata de que al objetivarse los valores estos adquieran significados morales positivos, se trate de que los sistemas de valores se acepten por razones de necesidad e inevitabilidad del orden capitalista. Sin ellos es imposible el orden social. La transmutación valorativa que provoca la aceptación, inconsciente o no, de estas doctrinas, exige un silencio, impuesto en nombre del orden. Y para ahogar, en ese silencio, la capacidad de indagar se contraponen los actos de expresar y valorar al rigor académico y a este último se asocia estrechamente con la autoridad.

En el fondo lo que se esconde es una fuerte repulsión al derecho humano no sólo de conocer, sino de expresar y ejercer la crítica. «El hombre, dijo Martí, es rebelde por naturaleza y echará siempre abajo a cuantos crean que se les pueden poner por encima».[21] Entonces, el desafío axiológico tiene que ver con una diferente comprensión de los actos de conocer y valorar para una praxis revolucionaria. Ante un sistema, que se erige paradigma absoluto de universalidad, con pleno poderío para destruir cualquier intento emancipatorio, sólo cabe la posibilidad de socavar su esencia, a través de la deconstrucción de su lógica explotadora y deshumanizada, y construcción, al unísono, de nuevos significados socio—históricos y culturales que den sentido humano y proyección universal al proyecto social anticapitalista.

La construcción socialista debe comenzar por ser un proceso dialéctico, de creación continua de vínculos de solidaridad y justicia. Vínculos que se basan y fortalecen en la satisfacción de las necesidades básicas y los deseos de realización individual y colectiva. Un error en este sentido es intentar mantener o promover discursos político—ideológicos al margen de las necesidades e intereses de la sociedad y de los individuos, desconociendo los patrones de interacción social y recurriendo, sólo, a experiencias

históricas o culturales fuera ya del contexto de la vida cotidiana de los hombres y las mujeres que realizaran la solidaridad y la justicia.

El énfasis en penetrar en la dialéctica de los patrones de interacción social de la vida cotidiana está dado por la influencia de la cotidianidad en la valoración (positiva o negativa) que hacen los sujetos sociales acerca del proceso social en el cual están inmersos. De esta valoración depende, en gran medida, la participación real de los sujetos sociales en el proceso transformador con responsabilidad histórica y compromiso social.

Si bien es importante saber por qué valoramos, lo es más conocer cómo se debe valorar. Así, se dirige la atención hacia los intereses y valores que definen la manera responsable y comprometida de actuar y comportarse en el mundo y no hacia el enjuiciamiento a posteriori del acto valorativo. Al referirse a la significación, no podemos obviar el carácter activo de los sujetos promotores de las profundas transformaciones de la sociedad, al tiempo que la cuestionan y proyectan.

Para nadie es un secreto la sobrevaloración, que en el despliegue de la ideología socialista, se ha dado al momento cognoscitivo en detrimento del valorativo. Por lo general, se insiste más en conocer la realidad y mostrar la necesidad de los cambios sociales que en el papel activo—transformador del sujeto en el devenir social de acuerdo a sus necesidades e intereses. De este modo, los fines de la actividad transformadora quedan preconcebidos al margen de su concientización, y se excluye toda posibilidad de análisis crítico de la propia actividad.

La estandarización y homogeneización del actuar y el pensar humano no sólo limita la capacidad creadora individual y colectiva, sino, además, otorga poder absoluto a quienes determinan el qué y los cómo. La insistencia en asumir dialécticamente la relación entre verdad y valor (conocimiento y valoración) como fundamento teórico para la práctica de la construcción socialista lleve implícita una crítica abierta contra cualquier intento de determinación mecánica de objetivos sociales que a la larga enajenan a los sujetos de la práctica, independientemente de que dichos objetivos lo beneficien.

La integración de estos dos momentos, cognoscitivo y valorativo en función de una transformación radical de la vida social ha de partir de la concientización de lo que realmente somos como producto del proceso histórico. «Si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época»[22], escribió Marx, en el primer tomo del capital. Toda indagación seria, todo cuestionamiento responsable lleva a un compromiso. Valorar la realidad es tomar conciencia crítica de ella y construir sobre esta los sistemas de valores que determinan la actitud de los individuos consigo mismo y hacia la sociedad. Con este enfoque axiológico se critica los intentos, frecuentes en la práctica socialista, de determinación mecánica de objetivos sociales.

Para lograr una reorientación acertada de los objetivos y fines a favor del progreso humano, es imprescindible establecer una relación armónica entre el saber, el hacer y el desear, de modo que se interprete correctamente la realidad histórica, se utilicen

adecuadamente las fuerzas que intervienen en ella y se incorporen, cada vez más, elementos de distintas tendencias que, no obstante, coincidan en la acción y los objetivos revolucionarios y socialistas.[23]

Sin negar la necesaria utilización del interés material y el mercado en el socialismo, dado el aún insuficiente desarrollo económico y la necesidad de acabar con la miseria y necesidades perentorias, debemos insistir en que éstos no pueden ser los criterios predominantes para desarrollar la economía socialista que tiene que organizarse y alcanzar determinados niveles de acumulación sobre la base de grandes sacrificios humanos. Se necesita un cambio cualitativo en los patrones de producción, distribución y consumo que propicie el debilitamiento del consumismo, como expresión de las necesidades básicas, y una actitud diferente, más solidaria y justa, ante la vida. En este punto la gran interrogante sigue siendo: cómo superar al capital en su condición de relación de producción, proceso, medio y modo de producción.

Pensar en términos teóricos, prácticos y valorativos las alternativas al capitalismo es el antídoto al veneno ideológico neoliberal. La creación de nuevos valores, a la par del desarrollo de nuevas relaciones sociales, precisa de una estructura, organización y proyección económica, social, cultural, político-ideológica y ecológica de sólidos principios humanos y universales. A los proyectos anticapitalistas no les queda otra alternativa que construirse sobre un sistema socioeconómico más eficiente que garantice, al mismo tiempo, la conservación, producción y reproducción de las fuentes naturales y humanas de riquezas, sobre la base de valores humanos cualitativamente superiores.

El reordenamiento axiológico que precisan los tiempos actuales sólo es posible si se cambian los modelos mentales que operan con una visión rígida y estática de la totalidad social. La deshomogeneización de la vida socioeconómica y cultural se logrará en la medida en que las múltiples formas de expresar, conocer y valorar se pongan en función del desarrollo humano en general. Tal desafío exige una nueva actitud fundadora y reclama una conversión paradigmática que asuma las experiencias históricas y las posibilidades inagotadas de las alternativas, para no caer en la trampa de intentar fraccionar la realidad para actuar sobre ella según las circunstancias.

La construcción y socialización de valores anticapitalistas es un proceso que no puede realizarse sin la participación conciente de los sujetos sociales. Lo que implica, entenderlo lo valorativo como una dimensión de la actividad humana, dialogar continuamente con las prácticas cotidianas desde posiciones de retroalimentación, respeto mutuo y receptividad, desarrollar la capacidad de aprender y «desaprender» al contacto de los saberes populares múltiples y superar las valoraciones basadas en pre-conceptos que no se retroalimenten de las sistematizaciones de las experiencias de vida sociopolíticas, económicas y culturales propia de las fuerzas populares.

La socialización de valores como la solidaridad, la unidad, el altruismo, el respeto a la identidad de género, raza, étnia o clase, está estrechamente ligada a una cultura del diálogo reflexivo, crítico y creativo, como forma de manifestación social basada en el respeto a la identidad y reconocimiento de la diversidad. Luchar por una utopía es, en parte, construirla y el principal desafío del Socialismo está en la construcción cotidiana y

colectiva de mayores y mejores formas de socialización, participación y control del arsenal creativo.

Notas y referencias

[1] Carlos Marx y Federico Engels, "El Manifiesto Comunista", *Marx y Engels. Selección de Textos*. Editorial Ciencias Sociales. t.2. p.264-265.

[2] Dierckxsens. ob. cit. p.51.

[3] Urevbu, A, *La cultura y la tecnología,* Unesco, 1997.

[4] Dierckxsens, W: ob. cit. p. 50

[5] Gilberto Valdés Gutiérrez, *El paradigma emancipatorio en América Latina. Opciones en controversia***.** BUAP, México, 1999, p.24.

[6] Andrés Bilbao, *Obreros y ciudadanos. La desestructuración de la clase obrera*. Editorial Trotta, Madrid, 1993.

[7] Carlos Vila, "Actores, sujetos, movimientos: ¿Dónde quedaron las clases?". En *Marx y el siglo XXI. Hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*. Ediciones Antropos, Bogotá,1998, p.97

[8] García Canclini, N; *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1982, p.30.

[9] Carlos Marx**,** El Capital, Fondo de Cultura Económica, México,1946, t.1, p .424

[10] Aunque el problema de la relación entre verdad y valor sea una vieja cuestión axiológica, es en la obra de M. Weber donde se exponen los fundamentos teóricos y metodológicos de dicha contraposición como un principio necesario para el desarrollo del sistema capitalista. En "Economía y Sociedad", Weber reconoce la influencia de los valores sobre la acción del hombre, pero deja claramente establecido que no hay razón para intervenir sobre los valores elegidos de acuerdo al fin de lograr. Los valores de mayor nivel jerárquico, enfatiza, son los que expresan los intereses de la sociedad, dichos intereses se realizan por medio de la eficiencia económica, por tanto ninguna petición moral abstracta o idealista desde fuera del sistema, puede tener la misma validez. El único criterio moral en el logro del ideal elegido radica en lo que es racionalmente necesario y el grado máximo de racionalidad se alcanza con la realización más alta de la economía burguesa. Weber, M. Economía y sociedad, De. Ciencias Sociales, La Habana, 1971. P.131

[11] Hinkelammert, F. El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo. Conferencia en la Universidad de La Habana, febrero 1998.

[12] Smith, Adam *Teoría de los sentimientos morales* FCE, México, 1992, p.22.

[13] Ibidem, p. 85-86

[14] Ibidem, p.402

[15] Himkelammert Franz *La idolatría del mercado* Voces, Sao Paulo,1989, cap.2

[16] Smith Adam ob.cit. pp. 16-17

[17] Hayek Friedrich *Camino de servidumbre* Alianza Editorial, Madrid, 1978, p.89

[18] Ibidem, pp.43-50

[19] Ibidem, pp43-44

[20] Ibidem, pp.128-129

[21] Martí, J. "Carta a J. M. Vila" *Obras Completas*. La Habana, 1963. T.20 p. 444

[22] Marx, C. *El Capital,* La Habana, 1973. T1. P.554

[23] Ernesto Guevara, *Escritos y discursos.* T. 4, p.21

ACERCA DE UNA TEORÍA SOCIAL DE LA JUSTICIA EMANCIPADORA[23]

Zulay Coromoto Díaz Montiel [23]
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

INTRODUCCIÓN

Hablar en la sociedad actual de los derechos fundamentales de los ciudadanos, es referir directamente la composición de esa dimensión de la realidad social que es la política y, por supuesto, a ese ideal de justicia que desde la filosofía griega está asociado y asumido a la virtud, imparcialidad, pluralidad, libertad, solidaridad, equidad, respeto e igualdad.[23] El supremo bien y fin de la política sería, entonces, igual que para los griegos, en el Estado moderno, alcanzar ese status de la realidad humana donde la realización de la vida plena, satisfecha y sublime, pueda ser un corolario de la justicia en cuanto que es un valor ideal y un hecho material que siempre debe estar en correspondencia con la vida humana en su manifestación personal y social. Pero la justicia, también está vinculada con la idea de un principio distributivo de los bienes en común repartidos

como propios para cada uno de los que forman parte de la organización política, y que deben proyectar en la vida social la identidad de una ciudadanía que se desarrolla por medio de una razón pública que cada vez más se deberá tornar en democrática, deliberante y plural. En este sentido suponemos, entonces, que la razón pública en un Estado democrático se desarrollará a través de una praxis política que le permita a la ciudadanía elaborar una reflexión crítica sobre el contenido cívico, equitativo e igualitario de los derechos humanos fundamentales que deben ser legitimados y reconocidos por la mayoría, para que la idea de justicia emancipadora se asimile a una concepción filosófica de la justicia basada en la libertad.

Es desde la perspectiva de la razón moral que los ciudadanos desarrollan entre sí, apuntando a un factum o realidad social con mayores grados de realización humana y, por supuesto, sin menoscabo de intereses particulares, que se pueden ir construyendo y compartiendo los tipos de justicia que deben prevalecer en la sociedad para el logro de la paz y el bien social en general. La construcción de un espacio público y plural como dimensión ético-política de la acción ciudadana al servicio de un Estado que practica la igualdad y el respeto, es lo que va a permitir un ideal de justicia, no solamente compartido sino también viable a través de un ejercicio de libertades que políticamente puedan permitir la conducción de la mayoría social.

Para Rawls, por ejemplo, la justicia puede ser caracterizada como parte de un ideal social donde se maneja un equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas. Este autor asegura que una idea de justicia concebida como un conjunto de principios relacionados entre sí, identificaría las consideraciones pertinentes que hacen posible ese equilibrio, por lo que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales.[23] Sólo así, el sentido social con el que se apela a la Justicia es constitutivo del proceso de integración social a través de la institución político-demócrata-deliberante.

> En ese proceso se percibe el horizonte de relaciones humanas que están comprometidas y asociadas a un orden colectivo de derechos y deberes, que nos hace conscientes del rol que cumplimos como ciudadanos dentro de la constitución socio-política del Estado. El principio de igualdad que se le reconoce a los actores en cualquier situación social conflictiva o consensual, debe ser considerada desde puntos de vista donde esos actores toman conciencia de que las relaciones de igualdad les permitirán alcanzar un nivel de mayor justicia, únicamente en la medida en que cada actor en la relación social que pretende y asume, pueda responder y comportarse de acuerdo a aquellos beneficios que esperan obtener, y que no contradicen los supuestos axiológicos en los que los derechos y los deberes se consagran. El acuerdo de los actores no puede derivarse del campo individual de su esfera de acción, aun cuando se parte de ese campo de la individuación para salir a compartir con otros en la construcción de valores universales que propician la intermediación en las relaciones políticas.

Por su parte, considera Habermas que la idea de justicia está en la máxima que se contiene en los presupuestos básicos de la moral discursiva que expresa que una norma es válida cuando es consentida por todos los involucrados en un discurso racional y práctico. Este principio lo introduce como <<punto de vista moral>>, haciéndose posible el control de la moral sobre la dimensión ética a través de la institucionalización legal del principio discursivo en los procesos de constitución de voluntades y opinión pública.[23] Así pues, la legitimidad de las decisiones públicas está sujeta a las condiciones formales del discurso que combina las tres dimensiones de la razón práctica, la moral, la ética y la pragmática. A través de los presupuestos básicos de la moral discursiva, el autor explica los contenidos de una moral del respeto mutuo y de la responsabilidad solidaria para toda persona. El logro de beneficios justos para todos se hace posible mediante una acción moral que permita abrir el significado de valor de esa acción hacia los otros, con el propósito de que sea discutible el contenido de esa acción en términos pragmáticos y dialógicos. Es decir, a través del lenguaje social los actores deben construir el discurso con el que se interpreta la realidad, y el acuerdo entre ellos requiere de un proceso de racionalidad y comprensión que les permita orientar sus respectivos intereses

Cuando se trata de justicia social, lo importante es aclarar el sentido de cómo crear un <<nosotros>> para reproducir un orden social de hechos morales a través de un reconocimiento intersubjetivo fundado. En

esto, se podría afirmar que Habermas y Rawls comparten las mismas ideas, aunque se ven enfrentados al asumir direcciones distintas para explicar sus planteamientos. En todo caso, el sentido que le otorguemos al otro en su alteridad, será determinante para el desarrollo de la actitud cívica de personas que se convierten en ciudadanos en la esfera pública de la vida. La participación ciudadana en la construcción-constitución de los procesos sociales y políticos que respondan a fines justos, pondrá en evidencia una gama de posibilidades donde cada actor o grupo social pasa a formar parte de la sociedad así instituida con mayor conciencia de su libertad para participar. La finalidad es crear procesos de interacción donde la ciudadanía disponga, en efecto, de mejores espacios para la deliberación y la formación de una opinión pública cuando se trata de discutir sobre los valores de la justicia y el ejercicio de la gobernanza del Estado. Esto hace posible una significativa ampliación del carácter socio-cultural de la convivencia humana desde experiencias intersubjetivas que intentan organizar y desarrollar la sociedad a partir de prácticas emancipatorias.

En este orden de ideas, hacer trascendente lo intersubjetivo es hablar de un "nosotros" trascendental, donde cada ego en sí mismo es convergente con la empatía de una vivencia de ese "nosotros". Un "nosotros", que experiencia al otro y se convierte en parte del contenido de la experiencia trascendental, hacia una sociedad que busca construir un porvenir más compartido. Desde allí, debemos entender la justicia como valor y facticidad; es decir, virtud y condición material del valor, incorporada como una dimensión de la vida de la política que debe permitir reconocernos como seres dignos y virtuosos; pues todos juntos constituimos una sociedad que evita centrar su desarrollo en una reflexión abstracta o formal de sus condiciones político-culturales. La interpretación de los problemas sociales que tratan de resolver los miembros de la comunidad moral por medio de su razón práctica, se asume tratando a unos y otros como fines en sí mismos. Y esto, es una exigencia moral del discurso que ha de formalizar el derecho, en la medida que nos debe protección y resguardo a todos en nuestra condición de igualdad jurídica y política.

Para Habermas es pertinente partir de la autocomprensión institucionalizada de sujetos que practican acciones justas; abrir la mirada hacia un proceso político que en el espacio de la opinión pública debería desarrollar ese entendimiento plural que justifica las razones y las decisiones que se logran por medio del discurso y la acción política compartida. Para ello, hay que institucionalizar en las actuales circunstancias socio-políticas por las que atraviesa la sociedad neoliberal, procedimientos demócrata-discursivos a través de los cuales los miembros de la comunidad político-moral logren discutir desde intereses comunes, acuerdos fundados en juicios morales.

Las prácticas ciudadanas deben instituirse desde una socialización de la política que someta –como diría Habermas[23]- a un intercambio comunicativo las condiciones del proceso material de la vida de los ciudadanos. Visto de este modo, la justicia podría cumplir su rol emancipador ya que estaría vinculada directamente a la acción institucionalizada del Estado. También, porque las relaciones intersubjetivas que se tejen institucionalmente para lograr la aceptación de las normas sociales y políticas que promueve el Estado, se contextualizan según valores intersubjetivamente reconocidos. La dirección política del Estado cambia institucionalmente, pues ahora el desarrollo social de la democracia exige un principio de legitimidad basado en la justicia considerada como una práctica del interés emancipador. Estamos frente a una realidad donde es decisivo asegurar un ejercicio en libertad de la ciudadana y su autonomía política, y para ello, entre ciudadanía, estado y sociedad, tendrán que existir relaciones morales que desarrollen orientaciones de acción que superen el individualismo y el sectarismo, y nos guíen hacia la realización y concreción de intereses, beneficios y satisfacciones lo más justos para todos. La justicia formará parte de los valores universales en los que se funda la racionalidad del actuar moral, y que exige por demás un comportamiento reflexivo de lo que ha sido hasta hoy la tradición de las decisiones políticas, para institucionalizar la crítica reconstructiva del quehacer ciudadano en sociedad. El discurso práctico que se obtenga como consecuencia del marco de moralidad donde se desarrollen las voluntades públicas, estará representado por los principios de justicia que se plantea alcanzar la sociedad. Es un acto y una acción de carácter público y practicado por todos intersubjetivamente.

El respeto, la solidaridad, los afectos, el sentimiento de fraternidad, por la dignidad humana visto desde relaciones intersubjetivas de reconocimiento mutuo entre sujetos individuados a través de la socialización, nos da testimonio de una sociedad que practica el principio de Bien como principio de justicia social y afirma con ello las condiciones de paz que necesita la política. Se hace menester, entonces, construir

en el espacio público de encuentro entre ciudadanía, estado y sociedad, una práctica cotidiana orientada al entendimiento moral que las acciones comunicativas e intersubjetivas portan. Habermas explica que en el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder por sus actos, que orientan su acción por pretensiones de validez, están ya in nuce las ideas de igualdad de trato y solidaridad.[23] Por otra parte, a través del diálogo entre los actores sociales es que una comunicación trasciende las diversas formas de vida concretas.

> *Al presuponerse acciones comunicativas orientadas al entendimiento que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción, entonces, se está considerando la posible condición de validez formal y material que tenga para cada uno de los interlocutores los asuntos que se están tratando públicamente. Al pasar a la discusión pública los asuntos o problemas sociales, es imprescindible que se admitan principios de justicia en los razonamientos morales y políticos entre quienes deliberan, exhortan, argumentan lo que pudiera resultar positivo o negativo para el interés de la sociedad. Formara parte, entonces, de la opinión pública, la voluntad común de los participantes, considerar en la argumentación la interpretación de las conductas del sistema social de acuerdo a normas de valor que contengan referencias a juicios y principios de justicia.*

Es clara la relación entre moralidad pública y justicia social. El respeto y el acato de las normas, supone que lo que se negocia en los acuerdos políticos de ninguna manera puede terminar opuesto coercitiva o punitivamente al derecho de actuar libremente cuando se desea que se cumpla la justicia, ya que ella es el primer valor de la democracia. Ningún derecho a la libertad puede oponerse a la aplicación de la justicia. Precisamente, porque la validez de cualquier acto, acción o hecho que puede corresponder a lo que se ha acordado es lo justo para la mayoría, parte necesariamente de que cada participante del discurso práctico se desenvuelva libremente sin coacciones.

Habermas destaca que la ética del discurso puede hacer valer la interna conexión de los aspectos que representan la justicia y el bien común, en el sentido de que el discurso práctico en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con otro.[23] Así pues, la ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia en aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista de la socialización comunicativa se destacan por encima de formas de vida concretas, para crear la vida social. Es por eso que las cuestiones relativas a nuestra comprensión, aceptación y puesta en práctica de normas relacionadas con la justicia, responden principalmente a la realización de acciones morales cuya tendencia es abrir la sociedad a espacios de más emancipación y convivencia.

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS Y POLÍTICAS

1. La ética de la justicia emancipadora, intersubetividad y razones morales.

Inscrita en el interés emancipatorio de la modernidad crítica, se propone una ética de la justicia desde los fundamentos de la racionalidad comunicativa y la ética discursiva, como episteme de la evolución social, cuyo status epistemológico se inserta en las ciencias reconstructivas, (Habermas). La construcción de una ética de la justicia será lo que nos ocupe para efectos de sentar los fundamentos pragmático-hermenéuticos desde donde es posible enfrentar el reto de asumir solidariamente la tarea de abogar por un mundo mejor.

En la modernidad el desarrollo de los procesos políticos, deben ser, de acuerdo con las ideas de Habermas y planteadas en la presentación de este artículo, definidos y orientados racionalmente. Precisamente, para este autor el desarrollo de la política en las sociedades democráticas modernas, es fundamentalmente un asunto que debe ser tratado por actores en un escenario de acción pública donde la racionalidad pragmática se maneje se acuerdo a discursos, intereses y argumentos. No es posible, reitera, que se pueda hacer sociedad en términos de civilidad y eticidad, dejando de lado los principios de racionalización que deben acompañar los actos sociales. No es posible considerar conductas sociales ni sistemas de interacción y representación social, desestimando la acción racional que anima a los actores sociales a relacionarse entre sí y a proceder de acuerdo a razonamientos morales y éticos. En tal sentido, al entender, entonces, el desarrollo racional de la sociedad a partir de razonamientos normados moral y éticamente, la presunción de que podemos comportarnos bajo principios de verdad y validez compartida que permitan una mejor integración social y política, se convierte en un proyecto que adelanta la democracia en su interés por obtener una socialización de los individuos comprometidos con fines comunes a la vez que generales.

Sin embargo, el predominio que se ha obtenido de la racionalidad instrumental del modelo competitivo de mercado frente a la racionalización comunicativa del mundo, termina por configurar un mundo de la producción económica capaz de absorber en muchos momentos el mundo de la acción simbólica y discursiva de la política. Es una sociedad dirigida sólo por la formación de subsistemas cuyo objetivo específico es responder a la reproducción económica y los problemas relativos a la organización del poder. Esta relación podría terminar por dividir a la sociedad y alejarla, como es obvio de relaciones genuinamente comunicativas. Aunque es incuestionable la inserción de las acciones normadas comunicativamente, en la esfera de la producción y reproducción económica, no debería entenderse a ésta como la determinante de la praxis comunicativa. Eso implicaría caer en el riesgo de organizar el mundo de la vida, desde una perspectiva de la acción social que entraría en contradicción con el desarrollo de la política, puesto que la dirección administrativa y económica de la sociedad estaría jurídicamente institucionalizando el mundo de la propia política en un sentido instrumental, y en cuanto tal despolitiza aquellas interacciones comunicativas que conforman intersubjetivamente el mundo de la política.

Se ha logrado imponer durante los últimos tres siglos, subsistemas de competencias de mercado y jurídicos-administrativos que han generado en los sujetos sociales unas formas de vida cuyos contenidos de eticidad se orientan por un interés individualista y posesivo, que no participan ni defienden una concepción del bien y la justicia sostenida como un proyecto social válido que proponga la inclusión de todo ser humano. Por lo que esta racionalidad moderna ha quedado encajonada en las percepciones de sujetos que advierten una forma de vida buena desde una parcialidad ética que niega la pluralidad porque excluye de la interacción social el punto de vista moral como complementario a todo acto racional.

En este sentido, la razón práctica ha sido penetrada y mediatizada por la relación medio-fín de la racionalidad estratégica, que intenta desconocer o neutralizar los fines ético-morales que también son competencia de los discursos prácticos ya que a través de ellos es que se abre socialmente la pluralidad política de la participación ciudadana en los asuntos del Estado. Se buscan otras formas de adecuación racionales que permitan dar respuestas a los conflictos sociales. Por otra parte, es importante decir que a través del paradigma del sujeto no es posible incorporar la moralidad como fenómeno intersubjetivo y público, porque se desconoce la presencia del otro como un correlato que solicita de éste sujeto un sistema de racionalidad comunicativa que le permita entender el sentido de la acción social en la que ambos intervienen. Habermas explica que quien o quienes se afilian a sus principios éticos sólo para favorecer sus intereses individuales y los de sus allegados, simplemente están manejando un punto de vista estratégico. Es claro el alejamiento comunicativo de una ética de la justicia con interés emancipador del paradigma del sujeto.

En el marco de la esfera pública Habermas combina las tres dimensiones de la razón práctica con el fin de recuperar un espacio de discusión intersubjetivo, donde la deliberación política impone una única forma discursiva, ya sea ésta la justicia o la pretensión de aspirar a un equitativo reconocimiento de formas de vida.[23] La teoría normativa de la política habermasiana, sacará importantes consecuencias de la conexión entre libertad y democracia y entre autonomía pública y privada, así como también, creará discrepancias entre una concepción de justicia basada en valores sustantivos o de fondo (Rawls) y el equilibrio que deben éstos tener con los valores de procedimiento de la ética del discurso.

Así pues, en el contexto cultural de la comunicación pública en las sociedades contemporáneas, la incorporación de una ética de la justicia sólo será posible a través del pluralismo como principio de integración social; y en este sentido, la justicia emancipadora se inserta en una perspectiva sociopolítica que reflexiona críticamente acerca de las posibilidades que tenemos en las sociedades actuales de reinventar la virtud de la moralidad social. En nuestra condición de seres humanos socializados y agentes morales, poseemos la autonomía que brota de nuestra condición racional para convertir la justicia en una praxis de libertad que muy bien pudiera constituirse en el objetivo de una sociedad equitativa. Esa capacidad racional puesta en la esfera sociopolítica, ha de disponer de la voluntad democrática de ciudadanos con potestad de determinar conjuntamente la vida en común, entendiendo la democracia como forma de vivir en sociedad. Para ello, hay que instituir la disposición activa necesaria para ejercer la voluntad de disponer de sí y contar con el otro.[23]

En las sociedades actuales lo que está en juego son las cuestiones relativas a la justicia política, y por ende, la discusión de las cuestiones práctico-morales nos llevan a considerar el principio de universalización que representa la regla de la argumentación a través de la cual hay que llegar a entender por qué las normas morales existentes son imprescindibles. No es suficiente el orden jurídico ni el marco económico para regular los fines justos de la sociedad. No se pueden entender las leyes como un orden superior al que la acción social está reducida. Es un medio para la socialización de los individuos en ciudadanos y es una manera de regular el orden para tratar los conflictos sociales desde un punto de vista racional. Sin embargo, la compresión y el proceso de racionalidad moral, debe partir de esa acción intersubjetiva donde los conflictos sociales deben ser dirimidos y resueltos comunicativamente. Esta, podría ser una manera de comenzar un proceso histórico de emancipación, que resquebraje la institucionalidad instituida para transformar el orden social y atender con la debida legitimidad los intereses de

todos, desde el asentimiento de todos los involucrados. Hay que juzgar el modo de ser y actuar en sociedad, y esto pasa por la justificación de la validez de las normas y reglas existentes que deben cumplir todos los involucrados para quienes esas normas se les han convertido en problemáticas, en el sentido de atender lo que los derechos fundamentales deben garantizar a todos los ciudadanos.

En este orden de ideas, el discurso práctico se convierte en el procedimiento que sirve para examinar la validez de las normas ya existentes que se han tornado problemáticas para alguien o algún sector de la sociedad, donde la esfera de valor relativa a las cuestiones de justicia no podría ser un deber ser abstracto sin la contrastabilidad empírica que trasciende un mundo de vida dado, ya que, según Habermas, quien mantiene encerradas las morales locales en el círculo mágico de la eticidad concreta, se priva de criterio racional para el enjuiciamiento de formas de vida éticas.[23] Así pues, la ética de la justicia emancipadora se comprende en el marco de sujetos socializados desde el desarrollo de su individuación, que recrean su propio porvenir en la formación argumentativa de una voluntad común, que al mismo tiempo, coadyuva a la integración social, y con ello, al desarrollo de la moral societal que impulsa el proceso de individuación por encima de los limites de una identidad convencional atenida a determinados roles sociales. La idea básica de la ética del discurso es que una práctica o regulación –considera Habermas-, sólo puede considerarse válida si pudiese encontrar el asentimiento de los propios afectados, es decir, bajo unas condiciones de discusión que sean tales que obliguen a todos los participantes a adoptar también la perspectiva de cada uno de los otros.[23]

Más que por la coacción institucional o jurídica-política, la aceptación de un mundo justo que puede ser compartido y convivido, parte de normas y razonamientos morales que nos permitan considerar intersubjetivamente la trascendencia de las normas que portan valores de verdad que se sustentan en lo que debe ser justo para todos y cada uno de los ciudadanos.[23] La intersubjetividad como principio de constitución social es lo que el denominado giro lingüístico sustenta como el nuevo paradigma de la filosofía contemporánea. Este principio de intersubjetividad incorporado por Kant en el concepto de sujeto trascendental, es ampliado mediante el lenguaje y la comunicación, al tiempo que, la validez intersubjetiva en la comprensión de los significados y de las reglas, tematiza la función del lenguaje constituido en la dimensión pragmática de la comunicación como presupuestos del pensar y de la comprensión del mundo.[23] En este aspecto, se produce entonces a nivel teórico, la diversificación del logos semántico al tomarse en cuenta el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento.

A partir de esta ampliación del logos semántico, se puede comprender que el uso comunicativo del lenguaje y el discurso argumentativo no son meros medios ordenados a la transmisión ulterior del saber acerca de algo, sino que constituyen el procedimiento de la construcción cooperativa del sentido intersubjetivo y de la posible justificación de las pretensiones de validez de todo saber.[23] Por lo que los procesos pragmáticos tienen también una relevancia semántica fundamental haciendo que el sentido social se convierta en una construcción comunicativa e intersubjetiva.

A través de la intersubjetividad lingüística constituimos un nosotros con sentido y validez que compartimos para construir las estructuras sociales necesarias para vivir mejor, reconociéndonos con ellas, como seres iguales y entendiendo el sentido del mundo objetivo desde una comprensión del reconocimiento recíproco, como una presuposición moral de imparcialidad, necesaria para la validez epistémica del saber objetivo y de la racionalidad en general.[23] El sernos y hacernos en sociedad está precisamente en la inclusión del otro con el mismo derecho de confrontar sus argumentos o razones desde un proceso comunicativo abierto y público. De esta manera, reconociéndonos como sujetos autónomos a través del principio moral de la intersubjetividad y la reciprocidad, estamos en condiciones de legitimar como ciudadanos el derecho a discernir acerca de lo que es una forma de vida plural vivida en libertad que se refleja en un mundo objetivo o de cosas reales.

El planteamiento teórico del paradigma de la intersubjetividad se convierte en el fundamento de la ética de la justicia emancipadora, ya que decir que algo se "debe" en sentido moral, equivale a decir que hay buenas razones que se pueden argumentar a favor de una determinada conducta como obligatoria, en todo contexto posible.[23] El discurso práctico ético-moral, se constituye como procedimiento social y público, y a través de éste, se puede fundamentar -de acuerdo con la racionalidad comunicativa- la validez de los principios morales con independencia de un ethos o forma de vida.

Llevar a discusión pública los problemas socio-políticos que aquejan la convivencia humana en sociedad, pasa por considerar los fundamentos epistémicos y los procedimientos que han de crear el espacio que se requiere para el discurso público y democrático. La emancipación, debe ser considerada una praxis discursiva ético-moral que da lugar a la formación democrática de la voluntad común, donde las opciones axiológicas implicadas trascienden la eticidad puesta a relieve, y nos hace capaces de entrar en un proceso reflexivo de autocrítica. En este sentido, el discurso a partir de los presupuestos generales de la argumentación, se constituye en la forma de comunicación idónea para trascender los límites de vidas concretas, asumiéndose al mismo tiempo, el principio básico de justicia social: la imparcialidad. Habermas sostiene que cuando argumentamos para convencer a otros, presuponemos el principio de universalización entendido como imparcialidad.

Carlos Nino, explica que Habermas critica en forma explicita a Rawls por suponer que el postulado de imparcialidad, en su teoría de la justicia social, se satisface cuando la persona que formula los juicios morales asume en forma ficticia la posición de cada uno de los involucrados.[23] En este sentido, entre Habermas y Rawls, existen diferencias insalvables a pesar de sus muchas semejanzas en cuanto a la concepción deliberativa de la justicia política. Así pues, ambos coinciden en lo decisivo de la imparcialidad para la validez de los principios morales, pero siguiendo direcciones distintas. Mientras que la teoría kantiana de la justicia que Rawls acuña, plantea que la imparcialidad es un presupuesto formal de un razonamiento moral monológico (solipsismo metodológico), para Habermas sólo la argumentación pública hace posible llegar al conocimiento moral (paradigma intersubjetivo).

A la luz de la ética del discurso, la ética Kantiana ha sido rescatada del solipsismo metodológico de la reflexión trascendental y reconstruida en el marco de la racionalidad comunicativa;[23] y frente al cientificismo que reserva la racionalidad para el saber científico-técnico, la ética discursiva amplía la capacidad de argumentar al ámbito ético, descubriendo en la reflexión pragmática el carácter dialógico de la formación de la conciencia, donde el telos del lenguaje es el consenso y no el pacto, desautorizando por irracional la violencia no argumentativa. Desde ella, es posible reconstruir un concepto de razón práctica que permite encarar con imparcialidad, solidaridad, igualdad y universalidad, los problemas de miseria, empobrecimiento y deshumanización de colectivos de vida a nivel mundial que sufren en carne propia lo que significa el irrespeto y la falta de oportunidades para vivir mejor.

Desde la ética del discurso, se trata de fundamentar la dialogicidad de la racionalidad humana, desterrando con ello la teoría positivista de la razón que entiende el logos únicamente como un proceso que tiene lugar sólo en la mente del individuo. La ética discursiva se inserta en una teoría del discurso práctico que especifica un principio moral universal –Argumentación- y un principio de democracia procedimental -política deliberativa-. Habermas sostiene que el discurso práctico está constituido por interacciones comunicativas a través de las cuales los participantes coordinan sus comportamientos argumentando a favor o en contra, diferentes reclamos de validez con la finalidad de obtener un consenso.[23] Por lo que la ética del discurso se convierte en una práctica socio-política, deliberativa de las posibles soluciones a los problemas que padece la sociedad moderna, cuando asegura a través del desarrollo de una discusión real entren los involucrados, el juicio imparcial de los juicios morales.

Habermas caracteriza la ética del discurso como una ética kantiana que supera las objeciones que Hegel en su momento planteó. Es menester explicar que por kantiana se entiende una ética: deontológica, cognitivista, formalista y universalista .[23]. En el caso de la ética del discurso, lo deontológico, está dado en que la única fuerza que debe vencer en un discurso ético-moral es la del mejor argumento. De lo que se trata es de asegurar mediante la argumentación el logro de un acuerdo motivado racionalmente; en este sentido, el "deber ser" de mandatos y normas de acción se entiende sobre la base de un acuerdo entre <<nosotros>>. El cognitivismo ético, parte de una racionalidad comunicativa que deriva en el discurso las reglas éticas

universales a partir de las cuales se pueden fundamentar los enunciados normativos. El aspecto formalista de la ética discursiva, se corresponde con la reciprocidad del sentido moral: "lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales", formalizándose un procedimiento de argumentación moral que se introduce como el principio "D". Y por último, lo universalista de la ética del discurso se expresa en la validez universal que tiene el principio "D" como presupuesto pragmático de contenido normativo, para derivar en un principio de universalización "U".

Habermas plantea que el principio moral que se deduce del contenido de los presupuestos de la argumentación, fundamenta lo universalista de la ética del discurso, porque no se limita a un factum de la razón en el sentido de que no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general.[23] Asegura que, guiar el procedimiento del discurso práctico compete a la búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos.[23]

El punto de vista moral que la ética del discurso nos presenta parte del procedimiento argumentativo como expresión de las intuiciones morales.[23] Es decir, la moral en este caso, es construida comunicativamente a partir de un nosotros mismo como sujetos capaces de lenguaje y acción que instituimos la esfera social a partir de una identidad ética que toma su contenido de un mundo de vida intersubjetivamente compartido. Ninguna persona puede llevar una vida ética sin tener conciencia de su alteridad. En la medida en que la ética se convierte en una condición de vida que se funda en la racionalidad comunicativa, el espacio hermenéutico entre ego y alter, conforma el discurso moral que ha de darle contenido reflexivo a la eticidad de una forma de vida donde a través de la validez de los argumentos simultáneamente se obliga moralmente a una voluntad autónoma.

En este sentido, la emancipación es una condición de justicia vivida desde una praxis intersubjetiva de reconocimiento recíproco, que exige igual respeto a través de acciones comunicativas orientadas al entendimiento, por la dignidad de todos y cada uno de los miembros de una comunidad. Esto permite pasar de lo individual a lo social, de lo privado a la esfera pública, concibiendo el discurso ético-político como el desarrollo de una moral que la idea de razón dialógica debe inspirar progresivamente bajo un modo de organización política democrática y plural, asegurándose así, la solidaridad y el respeto a la dignidad humana para enfrentar los problemas de miseria e injusticias en los que la mayoría de las personas se encuentran..[23] Un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales debe apuntar a los derechos fundamentales que encarnan como es evidente, intereses generalizables que pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer.

Así pues, el logro de un Estado social donde el concepto de democracia esté asociado y ampliado éticamente, va a ser determinante para el desarrollo de una vida ciudadana que permita efectivamente la democratización de valores morales que le sirven de práctica social.[23] La esfera pública construida de esta manera, se hace un espacio idóneo para procedimientos de justicia política, porque la toma de decisiones incluiría las diferencias desde el punto de vista de las necesidades de todos los involucrados. La discusión moral y el debate democrático deben definirse por el carácter genuino de los argumentos, para institucionalizar en las prácticas sociales el juicio moral de ciudadanos que participan deliberativamente en la creación de su presente y futuro como sociedad. La discusión pública donde moralmente se construyan las soluciones a los problemas, debe sustentar su fuerza integradora en la participación de todos sin otra coerción que la del mejor argumento.

La idea de fundamentar comunicativamente la moral a través del discurso habermasiano, comprometería formas de comportamiento frente a otros, con un sentido social de justicia, que por supuesto, se inserta en los requerimientos de una moral necesitada de vitalidad a través del lenguaje desde el cual entran los individuos en una relación práctica con sentido social. El esquema de interacciones que se establece entre yo y el (los) otro (s), con los actos de habla, se crean

expectativas de acción recíprocas que podrían universalizar el discurso moral-práctico por medio de la validez normativa implícita en la teoría del discurso, e inserta en la razón práctica en su uso ético y moral. Sólo así podemos abrirnos a una transformación política más democrática e igualitaria.

2. Pluralidad de la justicia, responsabilidad solidaria y moralidad pública.

Las cuestiones de justicia son objeto de estudio de la moral más que de la ética, por la imposibilidad de esta última, de explicar lo relativo a lo justo desde particularidades culturales. Cuando se trata de asuntos de justicia debemos abrirnos al pluralismo de las concepciones del mundo desde el respeto y la solidaridad con el otro; ese otro que en su mundo de vida tiene otro horizonte y otra particularidad cultural. Si partimos de que el problema de las sociedades actuales es rescatar de la miseria y la ignorancia a la especie humana que ha estado lejos de vivir una vida buena y feliz, esto atañe a todos los hombres y mujeres que a la luz de sus juicios morales se sientan comprometidos con ellos mismos y sus semejantes.

Se trata de centrar las intuiciones morales básicas en algo más universal que las particularidades de una tradición, implica fundar una concepción de justicia que rebase las fronteras de un ethos para mirarnos como especie.[23] Habermas plantea que las intuiciones morales se desvelan en las relaciones de reconocimiento mutuo; esta independencia nos hace vulnerables, por lo que somos seres necesitados del respeto recíproco para preservar la integridad de la persona y de las relaciones interpersonales desde las diferencias, que al mismo tiempo crean la identidad personal y social de cada uno de nosotros y de cada ethos.

Los acuerdos razonados en este sentido, se ven necesitados de institucionalizar el uso público de la razón práctica –en sus tres modalidades: pragmático, ético y moral- en el ámbito jurídico-político, como estructura básica de la institucionalización de la autonomía política.[23] La comprensión de puntos de vista plurales, exige una ley moral consensuada social y democráticamente para modificar las actitudes que hasta ahora han apoyado nuestro proyecto de vida individual, y pasar así, a lo plural y diverso como incondicional no absoluto, porque es bueno también para cada quien en particular actuar de ese modo y generar con ello un proyecto de vida más humano que nos sirva a todos.

Habermas también plantea en su concepción normativa de acuerdos razonados, un estilo de democracia deliberante y plural que va más allá de una vida buena, en cuanto que la legitimidad de esos acuerdos entretejen las negociaciones y deliberaciones pragmáticas con los discursos ético y moral, concibiendo los principios básicos del Estado democrático constitucional como respuesta a la pregunta de cómo pueden ponerse en práctica condiciones de deliberación racional tanto en el ámbito oficial gubernamental como en el extraoficial de la esfera pública política y plantear así, la denominada soberanía popular.[23] La base de los fundamentos de las decisiones que públicamente pueden justificarse, parten de la condición plural que la razonabilidad intersubjetiva lleva inserta. Hablar del pluralismo de la justicia, no es aludir a guerras doctrinales; por el contrario, es pretender sustentar las decisiones públicas que toman los involucrados, en fundamentos justificados racionalmente y admitidos por cada uno de los participantes. Consensuar acuerdos racionalmente motivados desde las diferencias solapadas por el consenso, implica a la vez, formar una voluntad política común desde un uso de la razón práctica capaz de crear libertad de elección y de conciencia.

En este sentido, el pluralismo de la justicia adopta un <<punto de vista>> moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume, apelando a convicciones y normas morales que se supone son compartidas por todos.[23] Es decir, con independencia de concepciones del mundo el sentido de la pluralidad de la justicia opera más allá de los límites de un ethos o forma de vida, para inscribirse en la diversidad multicultural como una acreditación más del sentido epistémico del paradigma de la intersubjetividad.

Así, un sistema social basado en los derechos humanos se constituye en la base de toda forma política de justicia, estando por encima de toda prescripción cultural, apegándose a consentir la vida en sociedad desde presupuestos democráticos con procedimientos que afirmen la igualdad de derechos y respeto para cada uno sin exclusión. Se trata de incluir al otro independiente de nuestra forma de ser y actuar, que al mismo tiempo debe insertarse en un marco político deliberativo en su forma constitutiva para velar por los derechos fundamentales de todo ser humano sin excepción.

En este orden de ideas, Habermas plantea, por ejemplo, que a la cuestión de las intervenciones humanitarias le corresponde, como una imagen reflejada, el desafío del multiculturalismo como carácter originario de una coexistencia de igualdad de derechos de las diferentes culturas, subculturas y formas de vida en el interior de una misma comunidad o nación-estado.[23] La responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro y el igual respeto para cada cual, se suscita como el contenido racional de una moral discursiva cuyas reglas de procedimiento son universalizables. El autor plantea que el igual respeto a cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad.[23] Y ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al flexible <<nosotros>> de una comunidad que se opone a todo lo sustancial de un ethos y amplía cada vez más sus porosos limites.

La práctica de la pluralidad de la justicia, exige una comprensión crítica para fundamentarla moralmente. Aquí, Habermas conecta el paso a una sociedad pluralista justificada públicamente –y con ello, la universalidad que abarca el mundo- y sin apoyo de la religión, desde un sistema de reglas discursivas que haría que el inaplacable igualitarismo como principio que la justicia exige, se refleje en la sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro.[23] Cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad, y para alcanzarlo, serán la razón y la voluntad fundidas en una unidad, las que guíen nuestra razón práctica.

La naturaleza intersubjetiva de la formación colectiva de la voluntad para romper las cadenas de una universalidad falsa meramente pretendida, trasciende los límites de la formación individual de la misma, cuando se hace capaz de modificar lo monológico del pensar y el actuar, para acercarnos a un <<nosotros>> que cambia totalmente el rol en el que el otro sujeto nos sale al encuentro.[23] Es por ello que Habermas insiste en que la razón práctica es una razón intersubjetiva, que además se disgrega en tres distintos discursos prácticos a saber: pragmáticos, éticos y morales. En cada uno de ellos, razón y voluntad, operan de manera distinta.

En el discurso práctico de la justicia se instituye un discurso práctico-moral constitutivo de la validez de las normas que nos puede servir para fundamentar principios formales de validez universal a través de lo que es justo y solidario. En todo caso, el rostro humano que hemos de crear, debe trascender los límites de la formación individual de la voluntad, para entrar en la razón examinadora de normas que opera en un <<nosotros>> argumentante constituido por la intersubjetividad de la formación colectiva de una voluntad común, que nos puede llevar a desvelar con las luchas políticas y movimientos sociales, cómo aprender del hambre y la miseria en la que está sumida la gran mayoría de los pueblos.

Para lograrlo, hemos de emprender prácticas civiles guiadas por ciudadanos comprometidos moralmente, que nos lleven a institucionalizar las condiciones de formación colectiva de la voluntad común. Hay que empezar a hacer caminos para consolidar una sociedad moderna más solidaria, sostenida por los juicios morales de sus ciudadanos. Hay que crear las condiciones para entendernos entre culturas, y con la racionalidad de la voluntad común conjugar los distintos discursos prácticos que han de formarnos políticamente para generar programas y fines que procedan de soluciones comprometidas con nuestra responsabilidad solidaria; es decir, para con el otro.

Habermas explica que, cuanto más prevalezcan los principios de igualdad en la praxis social, más pluralmente se diferenciarán entre sí las formas y proyectos de vida sustentados en una formación política que entiende de justicia y solidaridad desde el punto de vista del respeto a todos por igual. En este orden, los procedimientos institucionalizados y los presupuestos discursivos de las argumentaciones que sean preciso desarrollar en el discurso ético-político, pueden fomentar una identidad colectiva que tiene que tomar en cuenta la multiplicidad de vidas individuales. Para generar cambios radicales y abrirnos a la esfera pública, se hace menester explicarnos a nosotros mismos: cómo tenemos que intervenir para tener un mundo mejor y qué debemos hacer. Estas preguntas, sólo pueden tener una respuesta en sentido moral: haciendo lo que se debe hacer. Según Habermas, sólo el sentido imperativo de los mandatos morales se entiende como un

deber que no depende de fines y preferencias subjetivas, porque lo que se debe hacer tiene un sentido justo y por tanto es un deber actuar así. Abrirnos a un mundo mejor, se convierte entonces en una tarea institucional político-jurídica. Política, porque hay que constituir el espacio público cómo espacio de encuentro para el proceso discursivo entre: Estado, ciudadanos y sociedad. Jurídica, porque en el campo del actuar regulado por normas, -o como diría Habermas, el correspondiente discurso moral-práctico- abre paso por su exigibilidad, de la moral al derecho; es decir, lo anteriormente expuesto, debe legitimar las normas jurídicas que han de institucionalizarse desde la práctica ciudadana.

3. Los presupuestos y procedimientos comunicativos de la política deliberativa en términos de pragmática comunicativa.

En las sociedades contemporáneas, ha sido evidente el descalabro del orden socio-político como consecuencia de la dinámica sistémica del mundo capitalista que obra desde una razón objetiva excluyente y por lo tanto inmoral. Esa misma dinámica ha sometido a La mayoría de los países, en especial a los del tercer mundo, a modificaciones radicales del saber implícito y atemático de sus mundos de vida, desde donde se sostiene la normalidad de la estancia cotidiana como mundos socio-culturales. Son mundos de vida de seres humanos hundidos en una convivencia que rebasó las fronteras de lo humano para girar hacia lo inhumano de un orden social agotado en su propio orden político, cultural y económico, que se hace imposible seguir sosteniendo desde la cotidianidad de nuestras vidas.

Al trasfondo del sistema existen hoy por hoy mundos de vida cosificados, donde apenas se vislumbra, desde la resignación y las desigualdades, una voluntad ciudadana acompañada de una razón reflexiva que pregunta acerca de nuestras propias interpretaciones del mundo y su funcionamiento delante de una realidad que es adversa a la emancipación de la ciudadanía, incluso para satisfacer las necesidades socio-económicas requeridas como mínimas. Sin base ética, inmersos en el caos y la desesperanza, los pueblos y las sociedades emprenden la tarea de comprender cuáles son las posibilidades que tienen para abordar la construcción de un mundo más humano y solidario, más y mejor compartido.

Márquez-Fernández, en una reciente entrevista, explica cómo la falta de un pensamiento crítico permanente que deje de responder a los conflictos sociales, influye decisivamente en la aceptación de retóricas políticas que lo que hacen es reproducir un orden de ideas donde la conciliación y la analogía se presenta como la norma de vida y el proyecto político que es necesario cumplir.[23] Asimismo, cuando le preguntan cuáles son particularidades y semejanzas sociales del momento actual latinoamericano; responde que aun cuando las historias y los pueblos siempre son diferentes, desde muchos puntos de vista, seria insensato suponer que no existen semejanzas, parecidos, identidades entre unos y otros.[23] Los hombres siempre son los mismos, en la medida que luchan por sus ideales, por sus valores por sus ilusiones y sueños. La humanidad es una sola y ella contiene todos los géneros de la vida. La vida es una y todos sentimos la necesidad de compartirla más allá de nuestras individualidades. La voluntad pública es la voluntad de una ciudadanía que comparte principios y razones morales que le permitan unificar intereses a partir de intereses comunes donde todos se reconozcan sin dejar de lado sus particularidades y diferencias.

En todo caso, cualesquier posibilidad de decisiones colectivas que abordemos tendrán que estar comprometidas con los nuevos fundamentos de la razón, considerados auto reflexivo y comunicativo, constitutivos de la dimensión pragmática del lenguaje que abre el camino a la racionalidad comunicativa y la posibilidad de afrontar la ideología del pensamiento.[23] La emancipación como liberación del ser humano, es un discurso práctico-moral como expresión de juicio racional, que toma distancia de una praxis político-social cosificada en sus propios argumentos; y socavada en su discurso, ya no tiene nada que ofrecer. En las sociedades capitalistas actuales, lo que se está produciendo es un desmoronamiento del mundo de la vida.

La fuerte autonomización tanto del sistema económico como del sistema administrativo del Estado en las sociedades modernas capitalistas, constituye una amenaza para la comunicación cotidiana como lógica del mundo de la vida, y para contrarrestar esto, Habermas examina como única forma viable, el trasladar el principio de legitimidad apoyado en el principio del discurso a la sociedad como un todo, desde la legalidad a través del derecho. La ética del discurso sustentada en la teoría de la argumentación, asegura una moralidad que puede hacer frente a las nuevas decisiones políticas que habrán de asumirse para

emanciparnos.[23] Sólo así puede transmitirse la experiencia del reconocimiento mutuo y la igualdad propia de las <<relaciones cara a cara>> a una sociedad constituida por personas que se relacionan <<anónimamente>>, como extraños.

Desde un mundo de vida puesto entre paréntesis a través de la reflexión, puede comenzar a gestarse un proceso de socialización de la comunidad que podría trasladarse a la esfera política y desde allí, derivar un proceso comunicativo dirigido a consensuar decisiones colectivas donde cabe esperar que logremos constituirnos evolutiva y radicalmente dentro de un proceso de democracia deliberativa que el nacimiento de una ciudadanía política podría lograr para transformarnos.

Para enfrentar el reto emancipador de transformarnos, no caben dudas de que el giro lingüístico que da cabida al paradigma de la intersubjetividad y la función comunicativa del lenguaje, nos explica cómo a través de un proceso político-demócrata-deliberante podemos construir la opinión y voluntad colectiva a través de la institucionalización de los presupuestos y procedimientos comunicativos que han de guiar las interacciones entre: ciudadanía, estado y sociedad. Entre estas tres vertientes convergentes habrán de discurrir acciones de entendimiento a través del diálogo, que nos lleven a construir la esfera pública con los fundamentos que la racionalidad comunicativa porta para rescatar el poder moral en los argumentos que los ciudadanos ponen a discusión para transformar el Estado y la Sociedad.

El concepto procedimental de política deliberativa habermasiana, confronta la comprensión del proceso democrático frente a la concepción liberal y republicana de la política, integrándolas luego, en la unidad práctico-política que conformaría el discurso pragmático, ético y moral de la democracia deliberativa.[23] Conforme al modelo liberal, la formación democrática de la voluntad tiene lugar en forma de ponderación de intereses y compromisos; es decir, la razón práctico-liberal sólo entiende la razón práctica desde el discurso pragmático. Según el modelo republicano, la formación democrática de la voluntad se efectúa en forma de autocomprensión ética; hay un consenso de fondo por la pertenencia a una misma cultura. Para esta concepción de política, la razón práctica se resume en el discurso ético de adherencia a un ethos. El modelo deliberativo de democracia, integra el discurso pragmático liberal y el discurso ético republicano y los une como discursos prácticos que conjuntamente con el discurso práctico-moral integran el concepto procedimental de política para la deliberación y solución de los problemas socio-políticos.

Con la comparación de los modelos normativos de democracia anteriormente expuestos, Habermas desarrolla una concepción procedimental del proceso democrático donde lo fundamental está en descentrar al Estado para neutralizar su poder con la práctica de autodeterminación de los ciudadanos.[23] Tanto respecto de la concepción liberal del Estado como guardián de una sociedad económica (en el sentido de centrada en la economía), como respecto de la concepción republicana de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado, la política deliberativa Habermasiana se plantea serias incongruencias acerca de la concepción de lo que son y representan para estas teorías empiristas, los ciudadanos y la sociedad.

La concepción republicana entiende la constitución social como la formación de la opinión y voluntad política de ciudadanos capaces de generar acción desde la eticidad concreta de una comunidad; es decir, en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos, la comunidad se hace consciente de sí misma y opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia se entiende, entonces, como autoorganización política de la sociedad en su conjunto. Habermas plantea que, en los escritos políticos de Arendt, la argumentación ciudadana que se da en la esfera pública, va direccionada a enfrentar el partidismo estatalizado y por demás ilegítimo de toda representación ciudadana, buscando pues disolverlo, descentralizando el poder burocráticamente autonomizado del Estado. La ciudadanía despolitizada, busca en la forma comunicativa su propia autodeterminación. Con ello, de lo que se trata es de retornar a una sociedad en su totalidad política, o lo que Aristóteles concibió como “Polis”.

Asimismo, el estatus del ciudadano en la concepción republicana de la política tiene una connotación positiva.[23] Los derechos ciudadanos son libertades positivas que permiten que aquellos se conviertan en actores y autores de una comunidad de libres e iguales. En este sentido, la justificación de la existencia del Estado radica en que garantiza un proceso inclusivo de formación de la opinión y la voluntad pública, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de qué fines y normas son de interés común de todos.[23] Los ciudadanos republicanos actúan exclusivamente por intereses no privados, y esos intereses,

tienen un contenido intersubjetivo al constituirse el sistema de derechos y deberes de forma recíproca, fundando con ello relaciones simétricas de reconocimiento.

En cuanto el modelo liberal, la política es una lucha concebida en forma exclusivamente estratégica. La opinión y formación de la voluntad pública tiene como fin la obtención del poder. El uso práctico de la razón, -como anteriormente se explicó- se dirige sólo a ponderar intereses y compromisos de parcialidades políticas. La democracia en esta concepción, se entiende como un puente que se extiende entre el aparato estatal y la sociedad. La formación democrática de la voluntad de ciudadanos autointeresados, tiene la función de legitimar el ejercicio del poder político; aquí, el poder de gobernar se funda en los resultados electorales y el gobierno así constituido, tendrá que responder ante la opinión pública acerca del uso que hace de ese poder. En la concepción liberal de la política, el pueblo, queda relegado al anonimato del derecho constitucional.

En su libro, Facticidad y validez, Habermas propone un modelo político constituido, por un lado, por el Estado con su política institucional que agrupa al gobierno, tribunales de justicia, consejo electoral, entre otros. Por el otro lado, constituido por la esfera pública y la sociedad civil, se localizan sujetos políticos cuya misión sería condicionar las decisiones del Estado desde la esfera pública, llamando la atención sobre los problemas que se han de resolver. [23] La posibilidad de realización de la política deliberativa residiría en la robustez de la sociedad civil para <<problematizar>> y <<procesar>> públicamente todos los asuntos que afectan a los ciudadanos. Desde la esfera pública se ha de exigir una traducción jurídico-política de los problemas sociales. La idea es neutralizar el poder administrativo del Estado con una formación democrática de la opinión y la voluntad pública que ostenta el poder comunicativo. Ese poder no puede mandar por sí mismo, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección.[23]

La teoría del discurso hace depender la política deliberativa, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente.[23] No se trata de que la ciudadanía se constituya en veedora del gobierno que administra al Estado, de lo que se trata es de erigir un poder ciudadano que se destaque como poder social para atender los intereses globales de la sociedad. Ese poder comunicativamente creado, ha de constituir su autonomía para diferenciarse del poder económico, así como de la administración pública. Es decir, el dinero y el poder como medios de control sistémicos que han sustituido al lenguaje cuando se trata de acciones dirigidas al entendimiento, han de ser regulados indirectamente por los espacios públicos y directamente por las estructuras jurídicas del Estado de derecho.[23]

Serán la iniciativa ciudadana en su interés asociativo y la construcción de una cultura política habituada a la libertad, los elementos que pueden poner en marcha una socialización política formadora de opinión entre ciudadanía, Estado y sociedad. En la esfera pública debemos sentar las bases de una sociedad civil que legitime la opinión pública informal, asegurándose así, la recuperación de un espacio libre de interferencia estatal y no regulado por el mercado. Contando con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se efectúan en la red de comunicación de los espacios públicos políticos con procedimientos democráticos, instituiremos la solidaridad como categoría sociológica que refuerza la integración social, frente a la integración sistémica que proporcionan el dinero y el poder.[23]

Un sistema político diferenciado y articulado en términos de Estado de derecho, ha de incorporar deliberaciones exentas de coacción de cualquier tipo, extendiendo éstas a toda regulación que en interés de todos por igual haya que asumir en la esfera pública. Esto pasa por el sentido de una cultura política que no es meramente semántico, porque aparece caracterizado por su potencial crítico frente a las formas desviadas del poder del Estado.[23] Si es que deseamos hacer valer la praxis de autoconstitución democrática de un colectivo como fuente de legitimidad originaria para las decisiones sociales, tendremos que hacer valer derechos de participación y comunicación como medio de protección y de despliegue de la fuerza socializadora de las interacciones, y de gestación de las libertades comunicativas.

La idea de Estado moderno erguido sobre el monopolio de la violencia legitima, debe ser sustituido por un Estado de derecho que asume una sociedad civil seriamente informada, que discute en la esfera pública los problemas sociales que nos atañe a todos. El Estado capitalista o Estado de injusticia, debe ser revertido por una nueva forma de Estado que logre hacer frente a las demandas que provienen de la sociedad

civil; y en este sentido, la concepción positiva del Estado que tiene una tradición consolidada en el bonum vivire de Aristóteles –considera Bobbio,[23] retomada por la filosofía escolástica en términos de posibilidad de hacer una vida feliz, y que culmina en la concepción racional del Estado que va de Hobbes, pasando por Spinoza y Rousseau, hasta Hegel, tendrá que revertir la primacía de un sentido político que juzga la moral sobre un segundo plano. La salus rei publicae no tiene sentido cuando no se obliga a tomar en cuenta los preceptos morales con los que está comprometido el individuo en sus relaciones con los otros individuos.

En contraposición, la política montada desde la interacción lingüística como acción irreductible de la praxis humana, puede hacer frente a una visión positiva del Estado, en la medida que convoque a las sociedades actuales –que viven en un mundo altamente complejo y globalizado-, a buscar a través del diálogo reflexivo e intersubjetivo, un espacio público -más allá inclusive de las fronteras de los Estados-, que el modelo democrático comunicativo que se concreta en prácticas discursivas puede ofrecer, para incorporar la dimensión moral dentro del contexto político. En esta concepción política, el poder del Estado no debe ser otro que el poder que comunicativamente se genera en la praxis ciudadana donde se delinean fines y normas de interés común; y es precisamente ese poder democrático del Estado, el que debe justificar su propia existencia.

Los ciudadanos así constituidos, son poseedores del control comunicativo y democrático que ha de detectar los problemas de integración social para efectos de discusión-solución en la esfera pública, que es la esfera, donde las decisiones políticas que se toman –de acuerdo con el planteamiento deliberativo de política habermasiana- tienen que ser justificadas a través del asentimiento de todos los involucrados sin otra restricción que las mejores razones argumentativas. El Estado moderno, no puede continuar disociado con el poder comunicativo que tiene que ejercer la sociedad civil; esto cada día se hace más inviable, porque sólo ha servido para autonomizar un poder administrativo que se esconde en un derecho poco legítimo, al no ser condicionado por decisiones políticas vinculantes a los verdaderos problemas sociales que nos agobian a todos.

El cambio democrático que en nuestras sociedades han de dirigir los nuevos procesos de constitución social, tendrá que comenzar por tematizar la posibilidad de realización de la atención imparcial a los intereses de todos en las discusiones y decisiones colectivas, como única forma de acceder a los problemas de manipulación, desigualdades e injusticias sociales. El proceso democrático, como lo plantea Habermas, tiene que ser un proceso de aprendizaje, que siempre falible, se constituya en el sistema político capaz de legitimar en su práctica los derechos fundamentales de todo ser humano. Sólo a través de procesos de consenso democrático, podemos instituir una conciencia común que naciendo en la esfera pública institucionalice la formación de la opinión y la voluntad colectiva y se abra a un espacio público donde los ciudadanos sean los que formen esa conciencia pública y actúen colectivamente.

3.1. La institución de la ciudadanía en el nuevo orden socio-político (una breve mirada desde América Latina).

La modernización capitalista además de basarse en el desarrollo tecnológico, debe su expansión a la estatalización de la política que se ha constituido en la base cada vez más sólida de autonomización de los imperativos económicos. Como consecuencia, en las sociedades actuales se evidencia de manera progresiva

el socavamiento de la autonomía ciudadana, que ha impedido por su estatus inerte de participación política, cambios democráticos radicales que podrían transformar la realidad social latinoamericana. El papel de simples miembros que los ciudadanos hemos representado dentro de un modo capitalista de producción no ha sido casual, responde a la lógica de intereses particulares que han impedido a través de la cosificación del sentir y el pensar la autodeterminación de la práctica ciudadana, resultando como producto una sociedad deshumanizada porque no se sostiene desde relaciones humanas, sino más bien desde relaciones entre elementos de un sistema.

En este orden de ideas, Habermas plantea que para asegurar un status ciudadano y participación política, la soberanía ciudadana del pueblo no tiene otra materialización posible que los procedimientos jurídicamente institucionalizados y los procesos informales (que los derechos fundamentales posibilitan) de una formación discursiva de la opinión y la voluntad política.[23] La práctica ciudadana debe hacerse capaz de acuerdo con el autor, de ligar la administración pública a premisas racionales y desde allí, disciplinar al sistema económico desde puntos de vista sociales y ecológicos. Para él, la circulación informal de la opinión pública es determinante para lograrlo. Es decir, la ciudadanía como asociación de sujetos iguales y libres sólo puede ser posible como procedimiento de formación democrática de la opinión sobre el que exista un consenso.[23] No obstante, la toma de decisiones para regular la convivencia humana desde un trato de igualdad y justicia, se hará posible cuando por ser en interés de todos por igual, pueda encontrar el asentimiento fundado de todos en un contexto de cultura política habituado al ejercicio de las libertades y liderizado por ciudadanos conscientes de su papel.

Es menester para constituir una ciudadanía capaz de transformar la realidad socio-política latinoamericana, operar bajo un cambio de conciencia que los intelectuales críticos de la situación socio-política actual, están llamados a inspirar. La fuerza inspiradora debe nacer de la formación de la voluntad política de ciudadanos sensibles a la realización de los derechos fundamentales. La cultura política compartida deberá hacer uso de la razón práctica, no sólo en su discurso de orientaciones y reglas de elección racional y entre alternativas generadas sistemáticamente, sino también de los discursos, ético y moral, tan necesarios para hacer realidad ese cambio de conciencia y crear una cultura política que nos haga capaces de integrarnos y emanciparnos. La participación política tiene que ser ampliada a través de un espacio público autónomo que además de desarrollar procesos de formación democrática de la opinión pública, vincule a la sociedad civil con una instancia deliberante y legitimadora del poder político, donde los ciudadanos se hagan capaces de ejercer sus derechos subjetivos, más allá del modelo democrático liberal.

Sin embargo, el ejercicio de la ciudadanía sólo podrá ejercerse efectivamente cuando se modifique la voluntad, autoridad y uso de la razón y los miembros de la sociedad se conviertan en sujetos autónomos, súbditos de las leyes que ellos mismos se dan.[23] Claro está, la difícil y sutil tarea de lograr la integración social latinoamericana podrá hacerse realidad, cuando la frágil cohesión social de las sociedades nacionales sea reforzada con la legitimación democrática que ha sido fracturada en términos de intereses de grupos, por lo que hay que instituir cambios democráticos radicales en los limites de cada Estado-nación para hacer viable después, la integración latinoamericana.

En términos habermasianos, entender la sociedad como una esfera simultáneamente pública y política donde la acción social articule el movimiento político de defensa de ésta para contrarrestar la cosificación y burocratización impuestas por el subsistema económico y el Estado, pasa por visualizar la esfera pública como un lugar de discusión donde los movimientos sociales enfrenten discursivamente la defensa de las formas de solidaridad tan amenazadas por la racionalidad sistémica. Estos movimientos sociales han de disputar ante el Estado y el mercado, la preservación de un espacio autónomo y democrático para la praxis intersubjetiva entre ciudadanos conscientes de su praxis socio-política. Democratizarnos no se reduce de ningún modo a la representatividad electoral, ni tampoco significa una ley moral elevada a prácticas políticas ideales. Democratizarnos, significa reconstruir el concepto de ciudadanía dentro de una perspectiva emancipatoria comunicativa desde procedimientos racionales discursivos, donde los miembros de la sociedad civil generen el consenso que ha de legitimar las leyes que normaticen las acciones sociales.

En este sentido, la esfera pública se convertiría en un espacio de debates públicos donde se discuten intereses colectivos desde acciones comunicativas que hacen que la política trascienda los intereses privados. No se puede continuar con el populismo retórico en el que se ha convertido la democracia

latinoamericana, no se trata tampoco de homogeneizar la acción colectiva, de lo que se trata es de que la sociedad civil se instituya como esfera que democratice y legitime la condición social de justicia, respeto y equidad para con todos, institucionalizando y reivindicando a través de acciones comunicativas la concepción del espacio propio de la ciudadanía para defender acciones de entendimiento frente al Estado y la economía. Debemos hacer pública la discusión de intereses colectivos y sólo a través de una ciudadanía que se constituye para lograrlo, podremos entrar en un proceso de democracia que satisfaga el interés de todos sin exclusión.

La discusión pública se presenta entonces, como la única posibilidad de superar los conflictos sociales, intentando lograr con ésta, los consensos que permitan el acuerdo y la cooperación a pesar de los disensos. De ello dependerá la integración social y la legitimidad o deslegitimidad de las decisiones políticas que tome el Estado. Para constituir un espacio político ciudadano hay que construir la esfera pública de discusión donde se delibere acerca de los problemas sociales que reclaman solución; y esto pasa por considerar, que en el orden social latinoamericano se requiere de la dimensión jurídico-política para formar la comunidad política y autónoma de la sociedad civil en cada uno de los países para enfrentar así, al poder político del Estado y al poder económico del mercado. En este sentido, hay que delimitar los procesos necesarios para el requisito de socialización de los ciudadanos latinoamericanos y entender que si no se institucionaliza la autonomía moral y el reconocimiento mutuo de diferencias garantizadas por los derechos ciudadanos, sería imposible lograrlo.[23]

El requerimiento jurídico que asegure el ejercicio de la autonomía política para legitimar la legalidad de los procedimientos en la esfera pública, deberá configurar de acuerdo con Habermas, la acción legisladora que la ciudadanía pone en práctica a través de los derechos de comunicación y participación[23] Se trata de definir las condiciones en las que pueden institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para ejercer el poder de comunicación ciudadana, y así lograr que entre derechos humanos y soberanía popular se exprese el nexo interno que posibilita la praxis de autodeterminación de los ciudadanos. La igualdad jurídica del poder comunicativo ciudadano debe garantizar la justicia social, garantizando los derechos fundamentales de carácter social fundamentados en una autonomía de carácter colectivo, que no significa de ningún modo, desconexión entre los derechos subjetivos de los individuos privados y la autonomía pública de los ciudadanos. Los procesos cuando son democráticos deben asegurar tanto la autonomía privada como pública interrelacionándolas entre sí.

El procedimiento jurídico institucionalizado se constituye de acuerdo con el autor, en una forma de compensar las debilidades de una moral autónoma desconectada de la eticidad concreta, aunque la validez del derecho sólo se legitimará, en la medida que se legitime a través de principios morales, guardando entre sí <<derecho y moral>> una relación de complementariedad. Así, las cuestiones jurídicas y las cuestiones morales se refieren a los mismos problemas: el de cómo ordenar legítimamente las relaciones interpersonales y cómo coordinar entre sí las acciones a través de normas justificadas, el de cómo solucionar consensualmente los conflictos de acción sobre el trasfondo de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidas.[23]

En este orden de ideas, autonomía moral y autonomía ciudadana pueden ser explicadas a través del principio (D) o principio de discurso, para fundamentar a través de la imparcialidad de las normas de acción relaciones simétricas de reconocimiento insertas en las formas de vida comunicativamente estructuradas. La autonomía moral puede ser explicada como un principio general de discurso para aquellas normas de acción que sólo pueden justificarse desde el punto de vista de todos los afectados como participantes en discursos racionales; mientras que, la autonomía ciudadana se logra desde el principio (D), como principio democrático para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales.[23]

A partir de lo explicado, Habermas entiende el proceso democrático de constitución de la ciudadanía como poder comunicativo, como un proceso de aprendizaje que no queda limitado a ninguna forma institucional concreta, y aún dado el caso, las decisiones políticas limitadas por éstas, tendrían que contar con el asentimiento de todos los afectados, obteniéndose a través de las argumentaciones, las formas de reflexión de las acciones comunicativas. Se trata pues, de crear un espacio público y autónomo donde se desarrollen procesos de formación de la opinión pública y voluntad política desde un proyecto de praxis democrática

radical que convierte a la sociedad civil en una instancia legitimadora del poder político donde los ciudadanos ejercen sus derechos públicos.

El espacio público reconstruido de esta manera, contiene un potencial emancipatorio y plural que convierte a los ciudadanos en autorreguladores del poder político y legitimadores de las leyes que se dan a sí mismos. A través de organizaciones autónomas de asociación civil se podrán llevar a efecto, prácticas cotidianas discursivas que democraticen el actuar de ciudadanos conscientes de su poder y lo usan para hacerse de una vida en sociedad. Las perspectivas de formas de acción social en este nuevo orden, deben propiciar los ajustes entre legitimidad y legalidad que sólo con acciones comunicativas podrían definir su validez, por demás, siempre falible.

En fin, debemos orientar la eticidad que caracteriza a cada país latinoamericano en particular, hacia el logro de una sociedad integrada, más justa y plural, donde la violación de los derechos humanos, del ambiente y de toda vida, el hambre, la miseria y la falta de oportunidades, se conviertan en motivaciones que nos lleven a concretar movimientos nacionales de liberación comunicativa que nos integren. Y para cristalizarlo en la realidad socio-política concreta, los principios universalistas del Estado de derecho y de la democracia, habrán de establecer los límites políticos que frenen la penetración del Estado en las formas comunicativas de acción, donde quien actúa son los ciudadanos constituidos desde su propia autonomía.

CONCLUSIONES

El proceso de transformación política para desarrollar un entendimiento plural y abarcar decisiones justas y equitativas que se logren por medio del discurso, para someter a un control comunicativo las condiciones de vidas de sociedades inmersas en la desigualdad y la desesperanza, debe estatuirse en la autocomprensión democrática radical y deliberante de valores políticos intersubjetivamente reconocidos en un espacio público de actuación ciudadana.

Para ello, se hace menester:

i) Fundamentar las decisiones socio-políticas desde la racionalidad comunicativa y el paradigma de la intersubjetividad, con miras a aclarar el sentido con el que se crea un <<nosotros>> para reproducir un nuevo orden social basado en la formación de la voluntad y la opinión pública desde procesos informales de comunicación.

ii) Enjuiciar el modo de ser y actuar en sociedad para transformar el orden social y atender con la debida legitimidad los intereses de todos los involucrados.

iii) Discutir las cuestiones práctico-morales que fundamenten y justifiquen las normas y reglas que han de seguirse para desarrollar un proceso histórico de emancipación latinoamericana.

Los principios éticos y morales que fundamentan la teoría social de la justicia emancipadora, se deducen del contenido de los presupuestos de la argumentación, por lo que no se limita a un factum de la razón de las intuiciones de una determinada cultura, sino que por el contrario, tiene una validez general. Estos principios se constituyen en el eje de emancipación a desarrollar como condición de vida desde una praxis intersubjetiva de reconocimiento recíproco. A través de acciones comunicativas orientadas al entendimiento, será posible crear la identidad ética latinoamericana que obligue moralmente a una voluntad autónoma, que en la praxis política pasa a ser dialógica.

La institución de la ciudadanía en el nuevo orden socio-político latinoamericano, deberá ser fuente de integración social y cristalizar con la institucionalización de los principios jurídicos necesarios, el desarrollo

del nuevo orden social y político. La idea es neutralizar el poder administrativo del Estado con una formación democrática de la opinión y la voluntad pública que ostenta el poder comunicativo. Sólo la iniciativa ciudadana que busque asociarse para construir una cultura política habituada a la libertad, puede poner en marcha una socialización política formadora de opinión entre: Ciudadanía, Estado y Sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, N. (2004): *Estado, Gobierno y Sociedad Por una teoría general de la política*. México. Fondo de Cultura Económica. 243pp.

CAMPS, V. (Ed.). (2003): *Historia de la ética*. Vol. III. España. Editorial Crítica. 656pp.

CEREZO G. E. (Ed.). (2005): *Democracia y virtudes cívicas*. España. Biblioteca Nueva. 430pp.

COHEN, J, L. / ARATO, A. (2002): *Sociedad civil y teoría política*. México. Fondo de Cultura Económica. 703pp.

DE Zan, J. (2002). *Panorama de la ética continental contemporánea.* España. Ediciones Akal. 128.pp.

GIMBERNAT, J, A. (Ed.). (1997): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. España. Biblioteca Nueva. 271pp.

HABERMAS, J. / RAWLS, J. (2000): *Debate sobre el liberalismo político*. España. Paidós. I.C.E/U.A.B. 181pp.

HABERMAS, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. España. Trotta. 236pp.

_____.(1998): *Facticidad y validez*. España. Trotta. 689pp.

_____.(1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. España. Paidós. 172pp.

_____.(2002).:*Identidades nacionales y postnacionales*. España. Tecnos. 121pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. (2006): "El rol de integración política de la ética en la sociedad civil". *Polis. Revista Académica*. Vol 5, No 13. Universidad Bolivariana, Chile. Versión electrónica: http:/7www.revistapolis.cV13/trece.htm

_____. (2006). *Entrevista*: http://www.rebanadasderealidad.com.ar/revistas.htm

MÍLOVIC, M. (2004): *Comunidad de la diferencia*. España. Universidad de Granada. 143pp.

NINO, C, S. (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*. España. Editorial Gedisa. 303pp.

PRIETO NAVARRO, Evaristo. (2003): *Jürgen Habermas: Acción comunicativa e identidad política*. España. Centro de Estudios políticos y constitucionales. 498pp.

RAWLS, J. (2004): *Teoría de la Justicia*. México. Fondo de Cultura Económica. 549pp.

TOMÉ, J, L. (2004): *Las identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. España. Biblioteca Nueva. 253pp.

Diversidad y alternativas anticapitalistas: Desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora del capital

Gilberto Valdés Gutiérrez
GALFISA, Instituto de Filosofía
E. mail: galfisa@ceniai.inf.cu

La civilización con que soñamos, será "un mundo en el cual caben muchos mundos" (según la bella fórmula de los zapatistas), una civilización mundial de la solidaridad y de la diversidad. De cara a la homogeneización mercantil y cuantitativa del mundo, de cara al falso universalismo capitalista, es más que nunca importante reafirmar la riqueza que representa la diversidad cultural, y la contribución única e insustituible de cada pueblo, de cada cultura, de cada individuo.

Michael Löwy y Frei Betto

Aprender a buscar a los afines, a negociar, a sumar voluntades, a construir alianzas, a sintonizar nuestros movimientos, nuestras acciones, frente a los antagónicos. El aprendizaje de la tolerancia, como la entendía Pablo Freire. Sin perder la diversidad, en medio de ella.

Fernando de la Riva

La diversidad ha estado siempre. Pero hoy ha adquirido beligerancia política y visibilidad epistemológica. Así como ella existe, existen sus lecturas. Lo primero que habría que admitir es que la emergencia de la diversidad es un dato del sujeto social-popular, entendido como el conjunto de clases, capas, sectores y grupos subordinados, que abarcan la mayoría de nuestros países y sufren un proceso de dominación múltiple. Si la dialectización de los conceptos de identidad y diferencia es una necesidad a la hora de concebir la construcción contrahegemónica orientada hacia un nuevo tipo de socialidad realmente democrática y popular, que involucre al conjunto de las clases y sectores potencialmente interesados en tales transformaciones, lo es también hacia el interior de cada actor social.

El liberalismo multicultural

Es imposible obviar que algunos multiculturalismos nos han abierto los ojos respecto a procesos y espacios de dominación que no conocíamos, hemos comprendido que el dolor por la falta de reconocimiento puede ser tan terrible como la explotación o la esclavitud; pero hemos comprendido también que buena parte de las reivindicaciones por el reconocimiento no son nada si no van acompañadas de unas políticas de redistribución.[1]

Pero no hay que olvidar que el multiculturalismo liberal cuenta con herramientas que le permiten sentar las bases para pensar la diferencia en clave de diversidad, y la diversidad en clave de desigualdad natural. Dado que todas las personas contamos con cualidades distintas, con competencias disímiles, la diversidad es en realidad un reflejo natural de las

cosas, que se traduce en un marco de igualdad ante la ley y de oportunidades (no de resultados), en desigualdades más que justificadas.[2]

La tradición liberal sitúa al individuo como la prioridad axiológica con respecto al grupo y al conglomerado social. Sus derechos serán conceptuados como derechos pre-sociales, naturales. El hombre miembro de la sociedad burguesa naciente fue el fundamento atomístico del Estado político, quien reconocía sus derechos humanos como ciudadano. Tales derechos sólo eran ejercitables en la comunidad política, en el Estado. La soberanía del pueblo existe sólo mediante la figura del ciudadano, despojada de las diferencias de nacimiento, estado social, cultura y ocupación, las que pasan a ser consideradas como diferencias no políticas, pre-éticas. Mientras –recordemos a Marx en *La cuestión judía*-- el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su especial naturaleza.

La teoría liberal reformulada como filosofía política del neoliberalismo concibe a la sociedad como el producto de individuos separados que por su propia «naturaleza» persiguen su interés individual. Los individuos entran voluntariamente en la sociedad sólo porque pueden lograr beneficios netos en términos de ganancia adicional. Nadie está obligado a unirse, por lo que nadie puede esgrimir una causa legítima para objetar su propia situación en la sociedad, puesto que todos están en libertad para «abandonarla», cuando se han cumplido las obligaciones existentes.

El sistema analítico utilizado para expresar las nociones de eficiencia, equidad y estabilidad es el mercado. Las leyes de la oferta y la demanda que en él actúan se revelan en la creencia liberal como leyes «naturales» y «justas», como una fuerza anónima y universal, ajena al tiempo histórico. El mercado, pues, debe operar sin trabas por parte del Estado, para que los individuos expresen libremente sus inclinaciones y talentos. Así, las compulsiones sobre las conductas humanas fluirán motivadas por la providencia y no por agentes humanos que las orienten «contranatura». Todo lo que tiene que hacer un agente socialmente responsable es proteger la regla del contrato voluntario.

Si hoy los mercados autorregulados se han convertido en un imaginario que atraviesa los discursos hegemónicos, ello pudo realizarse porque, a lo largo de la ideología liberal, el régimen capitalista de producción de mercancías es concebido como la racionalidad al fin descubierta. Sus modificaciones no afectan aquellos principios atemporales inmanentes entre los cuales la defensa de la propiedad privada capitalista no tiene alternativa «racional»

Pese a que el liberalismo de la época de la globalización desglosa de sí los «añadidos» históricos impuestos por más de un siglo de luchas reivindicativas (Estado benefactor, democracia política, interés nacional, sindicatos, seguridad social, satisfacción de las necesidades básicas, entre otros), que al final conspiraron contra el «derecho natural», extendido ahora hasta la nueva propiedad transnacional y sus poderes económicos y políticos socialmente incontrolados, ello no significa que aquella matriz de legitimación no siga presidiendo la reestructuración global en curso. Y lo que es más importante aún: está en capacidad de absorber las propuestas antisistemas que no logren trascender sus límites epistemológicos en los ámbitos de la economía y la política.

Solo desde los supuestos liberales que *naturalizan* las relaciones de mercado y conciben la política como el marco institucional, legal, que vehicula dichas relaciones, fue posible, en nombre de esos mismos ideales «reclasificados», implantar el neoliberalismo sin violar la *lógica liberal general*. «Con este significativo énfasis en la libertad individual y esta aversión hacia la nivelación social que la intervención estatal produce, una parte del liberalismo mira al pasado para rencontrarse con sus orígenes no democráticos».[3]

¿Narcisismo de las diferencias o diversidad articulada?

Es bastante generalizada la idea de que la izquierda antisistema es ajena a las políticas culturales de la diferencia y las identidades: las particularidades, los fragmentos, las redes capilares, los micropoderes, la autonomía de los sujetos sociales devienen así límites insuperables que problematizan la clásica estrategia de poder de las fuerzas políticas de izquierda. Admitiendo las nuevas aportaciones de la teoría social, Néstor Kohan ironiza ante la versión vulgar de estos desarrollos y sus deducciones desmovilizadoras que pretenden hacer creer que al no existir un poder central, sino muchos micropoderes, carece de sentido el proyecto de acceder, construir y tomar poder para impulsar transformaciones sustantivas en nuestras sociedades. «Un desarme total. El enemigo festeja».[4] La construcción teórica de la lucha implica, en consecuencia, colocar el problema de referencia en los siguientes términos:

> Ni totalidad estructural ni particularismos irreductibles, ni fetiche de la organización ni corporativismo espontaneísta, ni generalidad abstracta ni micromundo igualmente abstracto. Solo la articulación de los reclamos particulares y específicos en una perspectiva generalizadora que los unifique (sin negarlos ni reprimirlos) podrá superar el límite de hierro que la hegemonía neoliberal ha impuesto a la izquierda, desarmada teóricamente. El gran aporte teórico de los zapatistas, en su lucha contra el neoliberalismo, va en ese sentido.[5]

Es preciso, pues, admitir la existencia de múltiples sectores, prácticas contestatarias y discursos diferenciados que se constituyen a raíz de demandas puntuales en el seno del movimiento social, algunos con más capacidad crítica y propositiva, en relación con la sociedad global, que otros. Sin embargo, la diversidad fragmentada y desarticulada de micropoderes y redes capilares autónomas (la microfísica organizativa) no son, precisamente, un signo *per se* de fortaleza frente a la hegemonía de los poderes políticos y económicos transnacioanalizados y sus pretensiones de totalidad. «La soledad de cada individuo *diferente* e *idéntico* es la base de la masificación, es decir, la *igualdad forzada* se basa en la *diferencia forzada*».[6]

Esta sana perspectiva, centrada en el reconocimiento de la diversidad, puede ser objeto en sí misma de sutiles manipulaciones, en la medida en que la igualdad, la diferencia y la identidad se encapsulen en fórmulas forzadas, de relativa docilidad para la lógica del control social por parte de los poderes hegemónicos de la sociedad burguesa. Ciertos estudios culturales, luego de autocomplacerse con el descubrimiento de la otredad, no logran superar el narcisismo de la diferencia, cerrando el paso a cualquier reconstrucción que pretenda levantar, sobre tales deferencias, identidades sociales colectivas capaces de subvertir el orden enajenante que las discrimina a todas por igual. Paradójicamente, «la misma sociedad pide el control de las *identidades fijas*. Si ya no se sueña con la posibilidad de una sociedad libre, se exige por lo menos la justicia de otra manera: que nadie sea menos reprimido que la mayoría, este es el nuevo lema de nuestra sociedad, que tiene una de sus expresiones en la *identidad forzada*».[7]

Stefan Gandler nos incita a pensar las identidades esquivando cierto *realismo y* el *sentido común transnacionalizado:*

> La libertad no se alcanza sacrificándola. Suena como si fuera de conocimiento común, pero no lo es. La libertad se alcanza superando su limitación principal, que es la sociedad burguesa-capitalista. Igualdad, diferencia e identidad solamente se pueden desarrollar libremente en una sociedad libre. El secreto de la emancipación de los indígenas, de las mujeres, de los homosexuales, de las lesbianas y de todos los llamados por la mayoría «otros» es la emancipación de la sociedad en cuanto tal. Todo lo otro no es otra cosa que el perverso intento de superar una represión con una nueva. De esto está llena la historia humana y ya no tiene caso repetirla una vez más.[8]

En otras palabras, dejar que la igualdad haga la diferencia.

Para que la diversidad no implique atomización funcional al sistema, ni prurito posmoderno *light* de relatos inconexos, es preciso desear, pensar y hacer la articulación, o lo que es lo mismo: generar procesos socioculturales y políticos desde las diferencias. El pensamiento alternativo es tal únicamente si enlaza diversidad con articulación, lo que supone crear las condiciones de esa articulación (impulsar lo relacional en todas sus dimensiones, como antídoto a la ideología de la delegación; fortalecer el tejido asociativo sobre la base de prácticas y valores fuertes (de reconocimiento, justicia social, equidad, etcétera).

Pareciera que el reconocimiento de las diferencias deviene punto de partida para la constitución de sujetos con equidad entre los géneros y reconocimiento de las identidades respectivas. Mas «lo diferente» puede ser sustantivado de manera que la aspiración a la igualdad y a las identidades compartidas no sea una meta «realista». En el caso de las mujeres, por ejemplo, «la apelación a la diferencia como nuevo principio constitutivo de identidad se esencializa y vuelve como amenaza siniestra de fusión. El retorno del tema de la maternidad y de los mitos constitutivos de la feminidad bajo formato mediático supone pagar un duro tributo a los retornos conservadores».[9]

Por otra parte, la diversidad en sí misma puede ser fundamento tanto de una genuina unidad de acción desde lo local, de construcción de la alternativa desde abajo, como base de conflictos en la vida cotidiana que se diriman negativamente en favor de la dispersión y la atomización. En consecuencia, surge la necesidad de pensar cómo promover prácticas que permitan visibilizar y concientizar la diversidad, a la vez que se fortalezca, sobre dicho reconocimiento, la ética de la articulación entre los diversos actores, el principio de integración táctico y estratégico, y la unidad sociopolítica consensuada, necesaria al proyecto de emancipación social y dignificación personal, en capacidad de desafiar al orden neoliberal mundializado.

No tenemos, en esto, dudas: necesitamos construir una ética de la articulación,[10] no declarativamente, sino como aprendizaje y desarrollo de la capacidad dialógica, profundo respeto por lo(a)s otro(a)s, disposición a construir juntos desde saberes, cosmologías y experiencias de acumulación y confrontación distintas, potenciar identidades y subjetividades. Tal ética ha de moverse dentro de las coordenadas de un paradigma de

racionalidad crítica, organizada mediante el diálogo de los sujetos implicados y orientada a descubrir el significado auténtico de la realidad humana.

La articulación, si bien presupone reconocimiento de la diversidad en lo interno del sujeto subalterno o dominado, implica un esfuerzo supremo de unidad consensuada desde abajo, pues sin la construcción de coaliciones estratégicas no podrán enfrentarse, con posibilidades de éxito, los grandes poderes globocolonizadores, enemigos tanto de la justicia económica y política, como del real ejercicio de la autonomía cultural de los diversos grupos humanos. Aprender a buscar a los afines, a negociar, a sumar voluntades, a construir alianzas, a sintonizar nuestros movimientos, nuestras acciones, frente a los antagónicos. El aprendizaje de la tolerancia, como la entendía Pablo Freire. Sin perder la diversidad, en medio de ella.[11]

El Sistema de Dominación Múltiple

Si se piensa en alternativas reales, de trascendencia desenajenadora, a la civilización rectoreada por el capital, es imprescindible determinar las formas históricas de opresión que se entrelazan en la crisis civilizatoria de fines de siglo XX y principios del XXI. Nos parece oportuno, en esta dirección, asumir la categoría de Sistema de Dominación Múltiple (SDM).[12] Su análisis debe realizarse teniendo en cuenta sus dimensiones económica, política, social, educativa, cultural y simbólica. Con ella podremos integrar diversas demandas y prácticas emancipatorias que hoy aparecen contrapuestas o no articuladas, y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se les asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

El contenido del SDM abarca las siguientes prácticas de:

- Explotación económica (exclusión social).
- Opresión política en el marco de la democracia formal (vaciamiento de la democracia representativa).
- Discriminación sociocultural (étnica, racial, de género, de edades, de opciones sexuales, por diferencias regionales, entre otras).
- Enajenación mediático-cultural (paralización del pensamiento crítico a través de la velocidad de la imagen fragmentada y del simulacro virtual, hiperrealista de las televisoras, lo que el Subcomandante Marcos llama, con razón, «el Canal Único del neoliberalismo»).
- Depredación ecológica (en el sentido de que la especie humana, colocada como «responsable» y no como «dueña» de la tierra, ha contraído una deuda ecológica, al no haber podido impedir la proliferación de modelos utilitarios de intervención en la naturaleza, que han destruido los ecosistemas).

José Luis Rebellato sintetiza lo que queremos expresar con certeras palabras: «Patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo. Estructuras de dominación y violencia que son destructivas para los ecosistemas vivientes».[13]

El despliegue de esta categoría nos facilita el análisis integral de las prácticas de dominación, y por ende, permite debatir los problemas de la emancipación en clave más compleja. De ahí la necesidad de abordar, en nuestro trabajo, la crítica a las prácticas de dominio acendradas en la sociedad contemporánea y el examen de los problemas actuales de la articulación de las demandas libertarias en el movimiento social y popular de América Latina y el Caribe. Resulta necesario contextualizar, a la luz del imperialismo transnacional, aquellos conceptos teórico-críticos surgidos de Marx: explotación

económica, exclusión social, opresión política, alienación individual y colectiva, con el propósito de sistematizar las múltiples perspectivas de lucha y demandas emancipatorias que se dan a diario y simultáneamente en los lugares más diversos del planeta, y determinar las bases de una voluntad proyectiva mundial que otorgue condiciones de posibilidad a la superación de la dominación capitalista.

Al analizar la presunta crisis de los paradigmas, Franz Hinkelammert se pregunta si existe realmente una pérdida de los criterios universalistas de actuar con capacidad crítica beligerante frente al triunfo del universalismo abstracto propio del capitalismo de cuartel, actualmente transformado en sistema globalizante y homegeneizante. Este sistema, arguye, está lejos de ser afectado por la fragmentación. Todo lo contrario: aparece como un bloque unitario ante la dispersión de sus posibles opositores. Su conclusión es que no podemos enfrentar dicho universalismo abstracto mediante otro sistema de universalismo abstracto, sino mediante lo que define como una «respuesta universal», que haga de la fragmentación un proyecto universal alternativo:

> Fragmentarizar el mercado mundial mediante una l*ógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy. No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica, ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Solo se transformará en criterio universal cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta «fragmentación» es pluralización.[14]

Dentro del contenido del concepto «dominación» es necesario destacar la centralidad de la explotación. Tan erróneo, política y analíticamente, es representarse a la clase obrera de nuestros días al estilo de lo que Hegel definía como momento abstracto-racional de la lógica —esto es, como un concepto simple, no problematizado, como una identidad intuida que no registra diferencias de intereses y aspiraciones relacionadas con el lugar ocupado dentro de la estructura tecnoeconómica de la producción y la organización del trabajo de las distintas categorías de trabajadores, y los contextos socioeconómicos de que se trate—, como presentar el dato de la heterogeneidad de la clase trabajadora (las transformaciones en las condiciones y relaciones de trabajo) para negar su condición de sujeto colectivo de potencialidad anticapitalista, desconociendo su condición de sujeto-mercancía, en la medida en que unos y otros sectores, dentro de la totalidad del trabajo, dependen, precisamente, de la venta de su fuerza de trabajo. «Esa creciente heterogeneidad, complejidad y fragmentación de la *clase-que-vive-del-trabajo* —apunta Ricardo Antunes— no va hacia su extinción; al contrario de un *adiós al trabajo* o *a la clase trabajadora,* la discusión que nos parece adecuada es aquella que reconoce, por una parte, la *posibilidad* de la emancipación *del* y *por* el trabajo, como un *punto de partida* decisivo para la búsqueda de la multidimensionalidad humana».[15]

Hoy es impensable lograr la emancipación del trabajo vivo únicamente con los asalariados formales. Existen dos fenómenos contradictorios que se desarrollan simultáneamente en el capitalismo: por un lado la evolución socioeconómica y cultural de los trabajadores vinculados al proceso económico, en particular a los sectores tecnológicos más evolucionados, y por otro lado la super explotación, la marginalización y exclusión de los trabajadores desvinculados del proceso económico principal o directamente expulsados a la desocupación. Ambos son explotados económicamente y excluidos socialmente a través

del trabajo asalariado y semiasalariado, y a través del desempleo, subempleo invisible y visible.

Los núcleos de trabajadores vinculados a los sectores económicos más avanzados pueden constituirse en células autogestionarias de un futuro en el que el capital perderá su cetro como dueño de las condiciones de trabajo.

Recordemos que el único y verdadero no capital es el trabajo. En la sociedad burguesa éste adopta una forma antagónica entre trabajo materializado y trabajo vivo. Mas esta forma contradictoria --arguye Marx-- es ella misma transitoria y produce las condiciones reales de su propia abolición. Marx se ubica «fuera» de la fatalidad que presupone natural y no transgredible dicho orden enajenado. Para ello cuenta no solo con una teoría del desarrollo formacional --maltratada hasta el ridículo en versiones tanto panlogistas como positivistas--, cuyo referente básico se halla en las fuerzas productivas, sino con el punto de vista de clase necesario para asumir como deseable, razonable y posible ese *topus* humano de una organización en la que los individuos manejen la producción social como un poder y una capacidad autogestiva comunes: la asociación de productores libres. Mas no se trata de abogar por una prístina imagen incontaminada de «sociedad de llegada», al estilo de las viejas profecías utopistas.

El exceso de productividad, lejos de contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida en forma de salarios, de empleos o de reducción del tiempo de trabajo, alimenta prioritariamente, dentro de la economía de mercado generalizada, la inversión para nuevos aumentos de productividad en detrimento de la mano de obra, apartada cada vez más del aparato productivo. Desgraciadamente, en el sistema tecno--económico capitalista de principios de siglo, la exclusión del «mundo del trabajo» significa, para quien es su víctima, la marginalización, la exclusión social y la vergüenza.

Los excluidos del mercado total (de las redes de producción y de consumo) están al mismo tiempo dentro del sistema que los produce y fuera en cuanto los produce como sobrantes. Ellos son quienes experimentan más que nadie los efectos destructivos acumulativos expresados por Marx como ley o tendencia de pauperización. Como se trata hoy de una experiencia límite que los coloca en la frontera de la muerte, no pueden menos que experimentar la necesidad de un cambio. Múltiples tentativas de cooperación, protección y solidaridad protagonizan los millones de mujeres y hombres excluidos. El trabajo y el «no trabajo» (la fuerza de trabajo que ha dejado de ser necesaria a la producción capitalista) encarnan la verdadera universalidad que el capital usurpa.

Sin embargo, una versión formalista de la categoría de trabajador (ocupado) sería políticamente inoperante para entender, por ejemplo, la naturaleza del nuevo sindicalismo argentino presente en la Central de Trabajadores Argentinos y la de movimientos sociales, como pueden ser los piqueteros, en el caso de Argentina, y otros donde el peso de los trabajadores «no ocupados» o excluidos marca la radicalidad política de sus acciones, tal como reconocemos en el Movimiento de los Sin Tierra, de Brasil. Dónde colocar —desde una perspectiva reduccionista— a los pueblos indígenas de nuestro continente y de otras regiones del planeta, cuya resistencia, cosmovisión y modos de entender el tiempo político desafían no solo a la civilización productivista, depredadrora y disipatoria, al servicio de las superganacias de las transnacionales y de los bloques imperialistas, sino a las nociones de cierta «izquierda», cuyas prácticas no van más allá del «juego democrático»[16] y de la ilusión de humanizar el orden del capital.

Si concordamos en que este orden económico y político está ligado íntimamente a una civilización excluyente, depredadora y patriarcal, que impulsa la cultura de la violencia e impide el propio sentido de la vida humana, habrá que reconocer que la absolutización de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo «viril» y «exitoso» de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, heterosexual y burgués (toda una simbología del dominador), ha dado lugar al ocultamiento de prácticas de dominio que, tanto en la vida cotidiana como en otras dimensiones de la sociedad, perviven al margen de la crítica y la acción liberadoras. Nos referimos, entre otros temas, a la discriminación histórica efectuada sobre las mujeres, los pueblos indígenas, los negros, los niños y niñas, y otras categorías socio-demográficas que padecen prácticas específicas de dominación.

Dichas prácticas de dominio, potenciadas en la civilización (y la barbarie) capitalista, han penetrado en la psiquis y la cultura humana.[17] No de otra manera se explica la permanencia de patrones de prácticas autoritarias racistas, sexistas y patriarcales que irradian el tejido social, incluso bajo el manto de discursos pretendidamente democráticos o en las propias filas del movimiento anticapitalista.

El sujeto del cambio es plural —demandante de expectativas emancipadoras de distinto carácter—, y no una entidad preconstituida. Su autoconstitución implica una intencionalidad múltiple, construida desde diversidades (no siempre articuladas) dirigida a transformar los regímenes de prácticas características: base de las relaciones sociales objetivas de explotación y dominio del capitalismo contemporáneo y de sus agentes genéricos correspondientes. Ello será posible en la medida en que se constituyan como agentes alternativos por vía de la plasmación de otros patrones de interacción social opuestos a los hoy institucionalizados. Esta situación no debe interpretarse como un simple «basismo» o como propuesta a favor de la «gradualidad» de las transformaciones requeridas para que se impongan dichos patrones alternativos.

Concuerdo con Pedro Luis Sotolongo en que debemos, en primer lugar, asumir nuevas pautas teóricas, epistemológicas y prácticas que permitan captar los modos del registro subjetivo —sus componentes inconsciente o arreflexivo, tácito o prerreflexivo y consciente— del sistema de sujetos-actores sociales alternativos. En otros términos, para calar ulteriormente, en toda la complejidad de esa mediación aportada por la praxis interpersonal, social e histórica, la relación entre los seres humanos y el mundo por conocer y transformar por ellos, hace falta articular nuestros tratamientos tradicionales de la dimensión social clasista, consciente e ideológica (con su sentimiento de pertenencia a ella) con, por lo menos, la dimensión del inconsciente, vinculada a ámbitos prerreflexivos tales como el *deseo,* el *saber* cotidiano tácito, los plastos prerreflexivos del *poder* microsocial (micropoderes) y el ámbito enunciativo o del *discurso,* que han sido puestos en evidencia por diversos pensadores y corrientes de conceptualización social contemporánea.[18]

Para ello, se impone hacer un registro lo más abarcador posible de las prácticas de resistencia y lucha a diversas escalas (local, nacional, regional, global), no para decirnos solo «lo que le falta a cada una», sino «lo que tiene de interesante, lo que aporta ya, lo que promete potencialmente». En otras palabras, sistematizar mejor las experiencias alternativas emprendidas por los sujetos sociales que se enfrentan a los patrones de

interacción social hegemónicos, y cuyo accionar multifacético se orienta hacia la creación de regímenes de prácticas colectivas, características y recurrentes (comunitaria, familiar, clasista, educacional, laboral, de género, etnia, raza, etc.), alternativas al patrón capitalista neoliberal, depredador y patriarcal, que usurpa la universidad humana de nuestra época.

Ello nos permitirá, en principio, ensanchar la noción de sujeto social-popular alternativo con la diversidad de movimientos sociales (barriales, feministas y de mujeres, étnicos y campesinos, de trabajadores excluidos, sindicales, ambientalistas, juveniles, contraculturales), de identidades y culturas subalternas amenazadas por la homogeneización mercantil y la «macdonalización» del entorno y el tiempo libre; cosmologías preteridas, perpectivas liberadoras que se enfrentan, cada cual desde su propia visión y experiencia de confrontación, al pensamiento único del neoliberalismo global. Se ha dicho, con razón, que los atributos del mundo que es posible conquistar son tantos como los frentes de lucha de los movimientos que participan en la nueva Babel: dignidad para personas y pueblos, equidad y justicia social, igualdad de género, protección del medio ambiente, diversidad sexual, multiculturalismo, biodiversidad. ¿Se habrá convertido el programa máximo en programa mínimo?

Por una articulación no tramposa del sujeto social-popular en América Latina

Mucho se ha discutido acerca de las dificultades para construir un modelo de articulación que no esté prestablecido por una u otra fuerza política, o por las expectativas corporativistas o gremiales de uno u otro actor social. Este tipo de modelo «colonizador», pretendiendo un universalismo poscapitalista, ha dado lugar, en ocasiones, a consensos «fáciles» o pseudoconsensos que ocultan las contradicciones, liquidan las visiones distintas y desplazan los puntos conflictivos entre los sujetos involucrados en la construcción de un proyecto compartido. Aquí aparece un problema central que resolver: ¿Cómo construir un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular que reconozca las demandas específicas (económicas, políticas y culturales) y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto, y que dé cabida a la realización de acciones de rango horizontal entre todos los movimientos sociales, sobre la base de la confrontación teórica y práctica con las formas de dominio de clase, género, etnia y raza?

En este sentido, parece hoy más importante encontrar una matriz política, ética y simbólica, que permita integrar, sin exclusiones, todas las demandas emancipatorias, libertarias y de reconocimiento que dan sentido a las luchas de los actores sociales que están hoy frente a un sistema de dominación concreta, y que arrastran —como sucede particularmente con las mujeres—, ancestrales opresiones y discriminaciones de difícil y/o incómodo reconocimiento para los hombres —y para las mujeres instrumentalizadas por el patrón masculino dominante—, educados en el sofisma patriarcal. Para ello es clave reconocer estos cuatro nódulos de referencia: el género, la raza, la etnia y la clase. Estas cuatro categorías han padecido diversos usos reduccionistas.

Es tan perjudicial preterir el enfoque de género en aras de una visión estructural o económica de la sociedad, como asumir la lucha contra la cultura patriarcal haciendo abstracción de la denuncia y el enfrentamiento a los poderes económicos y políticos de clase, responsables de la explotación, la exclusión y la llamada feminización de la pobreza. Lo mismo puede suceder con la raza o la etnia, o con la clase. Los que vienen de una tradición marxista en América Latina conocen el itinerario del reduccionismo de clase a la hora de elaborar las tácticas, las estrategias, los modos de acumulación. Claro está que la

crítica al reduccionismo de clase ha llevado también a una postura nihilista: desconocer la clase como categoría fundamental de análisis.

Lo anterior requiere, en consecuencia, la búsqueda de un eje articulador que pasa, inevitablemente, por la creación de un nuevo modelo de acumulación política. Esto presupone, al menos:

- El reconocimiento de la especificidad cultural y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto o actor social, la realización de acciones comunicativas de rango horizontal, que permitan develar las demandas específicas, sin preterir las de otros sectores. Aquí es importante concebir no solo las problemáticas fundamentales de los trabajadores formales y no formales (ocupados y no ocupados), de los excluidos del sistema, sino la aparición, o nuevos desarrollos, de problemáticas antes no consideradas por las fuerzas contestatarias: las de género, las étnicas, el cuestionamiento de la moral tradicional, la politización de ciertos movimientos juveniles, etc. Sigue vacante la construcción de una articulación política para todas esas líneas de iniciativas populares que se forman en torno a diferentes cuestiones particulares y evolucionan, en muchos casos, hacia un cuestionamiento global del sistema económico, social y cultural. Ese papel lo puede cumplir solamente una organización horizontalista, plural y democrática en su interior. Horizontalista en cuanto no acepte liderazgos permanentes e indiscutibles, y plural en cuanto a no convertirse en una organización centralizada que aspire a la homogeneidad ideológica y tenga, además, capacidad de incorporar organizaciones preexistentes que no resignen su identidad propia.[19]
- La aceptación de la pluralidad de maneras de acumular y confrontar, propias de cada tradición política dentro del movimiento popular.
- La necesidad de un modo horizontal de articulación de los movimientos sociales, de los partidos y otras fuerzas sociales y políticas de la sociedad civil. Lo cual no quiere decir renunciar a la organización, sino a la concepción elitista, verticalista de ella. De lo que se trata es de imaginar el movimiento político como una organización que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir efectivamente a crear las condiciones para que sea posible, como una fuerza nueva capaz de integrar las más diversas tradiciones y las formas organizativas más variadas, y articular horizontalmente, no unificar verticalmente.[20]

La vinculación entre los actores políticos y sociales no puede ser casual ni coyuntural —afirma Alberto Pérez Lara—, sino que tiene que darse de manera necesaria y continuada sobre la base de un conjunto de principios: una relación de respeto mutuo a la identidad de ambos y a la autonomía, un impulso y respeto a la democracia; tolerancia y flexibilidad; fijar áreas de acción común que garantice el paso de las reinvidicaciones inmediatas a la toma de poder político; la construcción en común de un pensamiento crítico impugnador del neocapitalismo. El paradigma de emancipación, en consecuencia, debe ser construido por todos con expresión del contenido plural y el protagonismo debe basarse en la participación efectiva y real y no en la pretendida superioridad de una organización respecto a la otra.[21]

Mientras un componente del sujeto social y popular se erija en designador omnipotente del lugar del otro, habrá normatividad de roles, e identidades adscriptivas. Esta especie de desvergüenza epistemológica legitima el juego del «elogio y el vituperio» en el plano

político. Si el actor que sufre tal designación trata de vivir como si pudiera hacer abstracción de las designaciones de que es objeto por el otro, y pretende autodefinirse desde su propia experiencia subalterna, no hace sino seleccionar de nuevo, por cuenta propia, los aspectos del mundo que ya han seleccionado para él, y resignificar el lenguaje mismo que lo destina a una forma de vida y de comportamiento que debe acatar, dentro de un espacio ausente de actividad crítico-reflexiva.

La autoconstitución de estos sujetos, demandantes de expectativas emancipadoras de distinto carácter, implica una intencionalidad múltiple, construida desde diversidades (aunque no siempre articuladas) dirigida a transformar los regímenes de prácticas características (base de las relaciones sociales objetivas de explotación y dominio del capitalismo contemporáneo y de sus agentes genéricos correspondientes). Ello será posible en la medida en que se constituyan como agentes alternativos por vía de la plasmación de otros patrones de interacción social opuestos a los hoy institucionalizados.

Una totalidad «tramposa», en consecuencia, sería aquella que conciba al proyecto como sinónimo de rasero nivelador para un denominador común. Desde la perspectiva popular, es primordial que los sujetos demanden y constituyan al proyecto, y no a la inversa. Nadie pone en duda la necesidad de un proyecto y la viabilidad de este, que dé credibilidad a las masas populares, que supere, en sentido positivo, la crisis de valores existente. Pero no debe ser concebido como la idealización y la autoconciencia, en sí mismas. La experiencia política propia, labrada sobre las prácticas socioclasistas y de otros géneros, ha sido y es la que constituye al sujeto, y en ella este, a su vez, valida al proyecto. Cualquiera de estas dos partes que falte hace que el sujeto real se transforme en virtual, y que un proyecto virtual se presente como real y verdadero, propio para ese sujeto; pero nunca, por ese carácter, puede hacerlo completamente suyo.

La práctica más severa confirma que el carácter de un proceso solo está determinado por las contradicciones sociales que resuelve y no por un supuesto protagonista que puede ser virtual (como lo ha sido en la mayor parte de la historia), y que ha defendido un proyecto como suyo, pero que en realidad lo han convertido, por exclusión participativa, en algo que nada o muy poco tiene que ver con él, anteponiendo una utopía «alcanzable», como velo de un proyecto del y para el poder de otros.

Lamentablemente, muchas experiencias frentistas en Latinoamérica reprodujeron estos viejos esquemas, y al final llegaron al fracaso. Por eso se produjo una crítica al estrategismo, es decir, a la visión que tenían algunas fuerzas de izquierda de que una vez que se tomara el poder, se iban a resolver, de la noche a la mañana, el problema del medio ambiente, el de la mujer, el de las poblaciones indígenas, de los barrios, etc., y no incorporaron temas de estas demandas en la construcción de la propia lucha, desde el mismo comienzo del camino hacia una sociedad humanizada. La sociedad deseada, por supuesto, tiene mucho que ver con el camino que recorramos para llegar a ella, y de la capacidad para no desvincular fines y medios, para no reproducir viejas o generar nuevas formas de dominación.

El conocimiento mutuo, la superación de prejuicios, el desarrollo de la confianza mutua entre personas y entre organizaciones es clave en este proceso. Compartir el análisis que hacemos de la realidad —dentro de la diversidad. Fijar objetivos comunes, claros, concretos, posibles; que sea un espacio (con procedimientos claros) para la participación

de las organizaciones y personas. Evitar desequilibrios (unos, siempre mucho; otros, siempre poco). Si hay desequilibrios, que sean razonados, «conscientes», asumidos y solidarios. Así como evaluar, revisar —conjuntamente, responsablemente— la acción común y el funcionamiento de la coordinación. Vamos a tener que apostar por el mestizaje —dice Fernando de la Riva—, por las mezclas que nacen desde la identidad de cada uno, pero se convierten en algo más cuando incorporan la fuerza y las capacidades de los otros.[22]

Debemos estar preparados para una nueva estrategia liberadora, que implica ensanchar el continente y el contenido de lo político, percibir la política implícita en lo social, y no solo en las estructuras concebidas habitualmente como tales, incorporar con ello más actores sociales que asuman posiciones contestatarias frente a las discriminaciones de todo tipo, tal vez dispersas y no sistemáticas; pero igualmente válidas. «El proceso de lucha es —escribe Isabel Rauber—, a la vez que construcción (reconstrucción), articulación y puente, un proceso educativo-formativo de construcción de sujetos, de conciencias, de contrahegemonías y de poder».[23]

La posibilidad de elaborar un nuevo proyecto que represente y sintetice las actuales aspiraciones y necesidades de los pueblos latinoamericanos y caribeños —apunta dicha autora— está directamente relacionada (y condicionada) por la capacidad de la teoría, del pensamiento de y para la transformación. Capacidad que presupone la actualización de la propia teoría, asunto que —en nuestro caso— pasa, en primer lugar, por asumir el mestizaje étnico y cultural de los pueblos y, por tanto, de la teoría de la transformación.

Desde el ángulo de esta convocatoria, esto supone «mestizar» el marxismo, asumir sus aportes junto a los de otras corrientes del pensamiento latinoamericano y nacional: con el pensamiento de los independentistas, con las propuestas de los pueblos originarios, con los aportes de la educación popular y de la Teología de la Liberación, con las reflexiones de las experiencias de resistencia y construcción de los movimientos urbanos y rurales desarrollados en las últimas décadas, etcétera.[24]

La idea de la articulación tendrá que salir de las propias prácticas y necesidades de la dispersión actual del movimiento social y popular, y no de una figura autotitulada «tejedor» de todos los hilos dispersos. No se trata de negar *a priori* la mediación y la representatividad, ni mucho menos menospreciar la importancia, en el ámbito latinoamericano y caribeño, de la aparición de liderazgos legitimados ética, social y políticamente por los sujetos del cambio, cuya impronta educadora y movilizativa puede ser decisiva a la hora de los enfrentamientos nacionales e internacionales contra las oligarquías locales y el imperialismo norteamericano. La génesis de esos nuevos liderazgos y sus desarrollos son, por lo general, fruto de las nuevas estrategias del movimiento popular, y de la superación en su seno del apoliticismo —la *criminalización* de toda política— construido desde el poder en décadas pasadas para buscar el consenso de las víctimas con los victimarios en torno a la inevitabilidad del orden neoliberal.

Por otra parte, si nos apresuramos al clausurar el proceso continuo de articulación, o lo asumimos demagógicamente, corremos el peligro de «beber vino viejo en odres nuevos», esto es, reditar la fórmula elitista y verticalista de la organización política y de la unidad como nivelación de lo heterogéneo, lo cual excluye la autonomía de las organizaciones sociales. Tenemos que estar listos para dar cabida a las prácticas, los discursos y las actitudes antimodelo neoliberal y antisistema; pero también a las voces que enfrentan,

desde demandas específicas, a la actual civilización patriarcal, depredadora y consumista desde otras visiones paradigmáticas. En otras palabras, abrir el debate sobre la emancipación en clave más compleja, como proceso político-cultural contrahegemónico, distinto del reduccionismo estrategista o «vanguardista».

Una articulación «no tramposa», tal y como hemos examinado anteriormente, entraña alternativas acompañadas de visiones diferentes sobre la significación de la vida humana a aquellas que prevalecen en la modernidad capitalista. Se trata de ir más allá, de trascender la lógica antihumanista de la mercantilización de la vida, del trabajo, de la naturaleza, del amor, del arte, del compañerismo, del sexo, que impulsa la transnacionalización irrefrenable del capital. Descartemos la ilusión de poder promulgar un salto ahistórico hacia una nueva civilización, puesto que existen alternativas viables que están encapsuladas por las formas y los poderes económicos e institucionales hegemónicos. La creación y generalización de nuevos patrones de interacción social, desde la vida cotidiana, el despliegue de las nuevas estructuras y subjetividades y sus praxis contrahegemónicas, harán variar la relativa poca capacidad de interpelación o interlocución de dichas alternativas con la situación social general.

Ello obliga a todos y todas a construir un enfoque ético-político que reconozca la multiplicidad y diversidad del sujeto social alternativo (y la legitimidad de sus respectivos epistemes), que dé lugar a un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular, en el que esté representado el conjunto de demandas emancipatorias y libertarias, independientemente de las tendencias cosmovisivas confrontadas, para llegar a un consenso que admita puntos de conflictos. No se trata de negar los desencuentros, incomprensiones y visiones diferentes sobre diversos asuntos, entre las distintas vertientes del sujeto social-popular, entre las tradiciones marxistas, socialistas, comunistas, religiosas, indígenas, feministas, sindicales, ambientalistas, comunitaristas, etc., y sus modos actuales de afrontar los poderes hegemónicos desde el movimiento popular.

Lo importante es no encapsularnos en corazas corporativas, y pensar qué nos une, qué podemos aprender de unos u otros movimientos y perspectivas liberadoras, qué retos comunes enfrentamos y qué compromisos históricos claman por nuestro accionar.

Hacia el posneoliberalismo

La producción teórica de nuestros días sobre la democracia muestra un amplio consenso antineoliberal. Mas la radicalidad explicativa del modelo hegemónico varía de una a otra posición o contexto dentro de ese consenso. Emir Sader lo ha expresado claramente.[25] El agotamiento —teórico y práctico— del neoliberalismo no representa su muerte. Los mecanismos de mercado que ese modelo multiplicó siguen siendo tan o más fuertes que antes, condicionando y cooptando gobiernos y partidos, fuerzas sociales e intelectuales.[26] La lucha contra la mercantilización del mundo es la verdadera lucha contra el neoliberalismo, mediante la construcción de una sociedad democrática en todas sus dimensiones, lo que necesariamente significa una sociedad gobernada conscientemente por los hombres y las mujeres y no por el mercado.

El tipo de sociedad que suceda al neoliberalismo es el gran tema —apunta el sociólogo brasileño—, puesto que dicha sustitución puede darse por la superación del neoliberalismo en favor de *formas de regulación de la libre circulación del capital, ya en la lógica del gran capital, ya en sentido contrario*. Esto dependerá de las condiciones en que se dé esa

superación, de la correlación de fuerzas y de la coalición social y política que la lleve a cabo. Para Sader, el gran capital puede retomar formas de regulación, de protección, de participación estatal en la economía,[27] bien sea alegando necesidades de hecho, bien retomando concepciones más intervencionistas del Estado, con críticas a las limitaciones del mercado.

Pero, si nos ubicamos en los procesos recientes en América Latina a partir de la experiencia de la Revolución Bolivariana, en Venezuela, «el posneoliberalismo puede ser conquistado a contramano de la dinámica del gran capital, imponiendo políticas de desmercantilización fundadas en las necesidades de la población. En este caso, aun sin romper todavía con los límites del capitalismo, *se trata de introducir medidas contradictorias con la lógica del gran capital,*[28] que más temprano o más tarde llevarán a esa ruptura o a un retroceso, por la incompatibilidad de convivencia de dos lógicas contradictorias».[29]

Fernando Martínez Heredia, por su parte, llama la atención sobre la inconveniencia de limitar el análisis alternativo al ámbito de las políticas económicas neoliberales:

> La crítica de la ideología económica del sistema, y de su estrategia y políticas económicas, es muy procedente y necesaria. Sería erróneo, sin embargo, convertirlas en el centro de nuestra crítica, por ser aquellas instrumentos del sistema, y no el sistema. Solo una concepción que ayude a conocer el sistema como totalidad es capaz de producir una crítica fundada y utilizable de sus realidades económicas materiales e ideológicas. El neoliberalismo fetichizado puede ser el contrincante de una lucha estéril para sus oponentes. El proyecto alternativo eficaz no será el que tenga su centro y su punto de partida en la economía, aunque su objetivo fundamental es cambiar la vida de los desposeídos y una medida principal de su eficiencia será su capacidad de atraerlos a la acción.[30]

A nuestro juicio, el análisis precedente no implica bajar el perfil de la crítica al neoliberalismo, ni subvalorar las propuestas de modelos económicos alternativos al hoy hegemónico, sino colocar la crítica revolucionaria en el plano de la totalidad del sistema, sin negar la necesidad de enfrentar las modalidades coyunturales que describe la acumulación capitalista en cada etapa. En esta dirección, indudablemente, el tema de la conquista de la hegemonía cultural por los pueblos es clave para enfrentar los fetiches ideológicos del neoliberalismo y del «libre mercado», orientados hacia la exacerbación del individualismo, el consumismo impositivo y la despolitización y apatía social.

Estas luchas nacionales presuponen insertarse en lo que Daniel Campione define como

> (…) una perspectiva que, más que internacionalista, podría llamarse «mundialista», de articulación de los explotados, alienados y asqueados de todo el planeta y de todos los sectores, contra el poder del gran capital. En la nueva era, las contradicciones antagónicas, la lucha de clases, siguen existiendo, y su sentido último se despliega sobre el plano mundial. Hay que partir de esa base para tener posibilidades de triunfo. Las ilusiones de desenvolverse en el plano «micro», administrando contradicciones conciliables o negociables, no llevan más que a callejones sin salida.[31]

Tales banderas, si no se inscriben en una perspectiva de enfrentamiento a las políticas clasistas del capital, terminan por convertirse en una nueva retórica carente de

significación social positiva. Lo mismo sucede con los proyectos alternativos que reformulan el modelo productivista-consumista-disipatorio, con la ilusión del añadido «externo» de la equidad y el imperativo ecológico. No se trata tampoco de sustituir ambas desviaciones con radicalismos verbales. La nueva socialidad superadora del capitalismo es cada vez más necesaria y deseable, pero no es un resultado de una «implantación», sino un proceso que avanza desde múltiples planos, pese a las falacias apologéticas del sistema.

Por otra parte, intentar un proyecto completamente nuevo, desvinculado de su lógica conexión con los antes realizados o por realizar, o los que quedaron históricamente truncos, sería también falsear la atención a los dictados de la realidad y construir una nueva teleología. La cualidad del proyecto no solo depende, por otra parte, de la cualidad de la teoría general. La calidad intrínseca del proyecto está dada por la justeza y efectividad de las prácticas emancipatorias en que se basa la propia teoría general. Ahí radica el papel del «proyectista» mediador (el sujeto concreto), que no termina la obra, pues en su fase de aplicación y materialización va haciendo las modificaciones *a pie de obra,* dándoles el colorido y la riqueza imposibles de que los posea la teoría monocromática; esto es, un auténtico proyecto político emancipador no puede desvincularse de su metodología de conducción y construcción, ni de sus herramientas organizativas. Sin esa labor, difícilmente se rebasaría el marco teleológico, ni saldremos de la crisis de creatividad que invadió desde décadas pasadas este pensamiento.

Queda en pie encontrar las verdaderas alternativas que entronquen con el centro de gravedad político configurado hoy por la globalización transnacional y la hegemonía del imperialismo de los Estados Unidos. Frente a esto se perfila, en la perspectiva histórica inmediata, la necesidad de una transformación radical, cuya propensión estratégica coincide (pese a los usos viciados del concepto) con la idea de la revolución democrática completa,[32] que restituya y afiance la independencia nacional mediante proyectos populares (demonizados como populistas por los voceros de la «democracia» neoliberal) y la conservación de las identidades. Transformaciones transicionales democráticas incompletas, como las que caracterizaron a nuestra región, por el desarrollo medio del capitalismo alcanzado en nuestros días, o son imposibles o paliativos ante la dominación imperial transnacionalizada.

La crítica y la superación de los componentes del capitalismo neoliberal deben medirse a la luz de las posibilidades que brindan las *alternativas sistémicas* e *intrasistémicas.*[33] Por ejemplo, la categoría de exclusión social (asociada al neoliberalismo y no a modelos precedentes de capitalismo «incluyente» de matriz keynesiana), deja en ocasiones en la opacidad, fuera de la crítica radical, a la categoría central de explotación, independientemente de la necesidad de develar las prácticas presentes de explotación en el capitalismo transnacional y las nuevas fuentes y maneras de obtención de la plusvalía. Pero si miramos el tema desde el ángulo de las posibles alternativas intrasistémicas, la crítica a la exclusión asume competencia beligerante en el enfrentamiento a la forma prevaleciente de capitalismo salvaje.[34] Lo mismo ocurre con la opresión política. El Estado neoliberal devino un mercado de intereses particulares, al desaparecer las conquistas democráticas que hicieron de la cosa pública un espacio en disputa entre las clases. Por ello, la batalla por la ciudadanización tiene un contenido político alternativo, en la medida en que se enfrenta a la desarticulación o «secuestro» de la cosa pública por las élites de poder. En el ámbito global, la existencia de un gobierno mundial de facto, no regulado por

la sociedad civil internacional, de tendencias neofascistas, es también otro argumento en favor de este tipo de ciudadanización activa.

A ese Estado que actuó como mercado político de intereses particulares, le fue vital, como parte del diseño del «nuevo orden», la desarticulación de la sociedad civil popular y la represión de toda forma de protesta colectiva. Mientras los nuevos proyectos políticos no logren colocarse en una oposición real no solo al modelo, sino al sistema en su totalidad, quedarán atrapados en un círculo vicioso. Ello no implica que tengan que ser metas simultáneas, aunque se condicionan en la perspectiva teórica e histórica. La conquista de la hegemonía social es consustancial a la creación colectiva de un proyecto global, y al desarrollo de una ideología comprometida con la transformación del Estado y la sociedad en su conjunto. El radicalismo teórico, así entendido, nunca ha supuesto la renuncia a la negociación política, en aras de transformaciones intrasistema que comporten cambios concretos en una perspectiva realmente democrática y popular. Las batallas actuales contra la recolonización del imperialismo norteamericano en nuestra región (ALCA, Plan Puebla-Panamá y los tratados comerciales impuestos en detrimento de la soberanía de los países) no apuntan, necesariamente, a la lucha por el socialismo como objetivo inmediato. Al menos como lo hemos entendido durante su etapa histórica durante el pasado siglo.

Esta perspectiva no debe ser confundida con el «posibilismo». La lucha por reformas radicales del *status quo* no es lo mismo que el oportunismo. En teoría, no resulta muy difícil marcar la línea divisoria entre ambas posiciones. Sin embargo, no puede desconocerse un dato confirmado por la experiencia histórica de los enfrentamientos de clases: el sistema legitima solo una «izquierda» que no vaya más allá de la alternancia en la gestión política del capitalismo. Y este, como se sabe, no ofrece para nuestros países más que dependencia, empobrecimiento (material y espiritual) de las grandes masas, desempleo y precarización del trabajo, genocidio humano y ambiental, destrucción de las identidades ante la avalancha incontenible de los productos masmediáticos pseudoculturales globalizados. De ello se desprende la necesidad de re-inventar los modos del socialismo latinoamericano, única alternativa realmente capaz de enfrentar la barbarie imperialista transnacional.

El ciudadano emerge, en este contexto, como un actor social enfrentado a la despolitización de la vida pública. Las formas activas de ciudadanía popular que vienen ensayándose no son, por tanto, juegos retóricos formales. Desestimarlas por el hecho cierto de que se mantienen dentro de la alienación política de la democracia formal, sería renunciar a la democracia como valor, convertirla en «medio» de un «fin» que no la incluye.

El sujeto de la democracia es el ciudadano —aduce Carlos Vilas—, pero la práctica efectiva de la ciudadanía obedece a un conjunto de determinaciones específicas, a partir de situaciones de género, clase, etnicidad, regionalismos y localismos, que se entrecruzan, condicionan recíprocamente y dan expresión precisa a las modalidades, alcances y eficacia de la participación «ciudadana» en escenarios institucionales determinados. La confrontación, para ser eficaz, debe partir, por lo tanto, de la multiplicidad de situaciones y relaciones de opresión y explotación engendradas por el orden presente neoliberal.[35]

La idea-límite de la ciudadanización, visible incluso en sus tendencias más radicales, está en la creencia de que ella constituye el contenido real del Estado ético. Su realización, por tanto, acentuaría la congruencia, hoy afectada, entre Estado político y sociedad civil. «Ese

Estado —afirmaba Gramsci— es una aspiración política más que una realidad política; solo existe como modelo utópico, pero precisamente esa, su naturaleza de espejismo, es lo que le da vigor y hace de él una fuerza conservadora. La esperanza de que acabe por realizarse en su cumplida perfección es lo que da a muchos la fuerza necesaria para no renegar de él y no intentar, por tanto, sustituirlo».[36]

Mientras que los distintos actores populares que actúan debajo de la categoría política de ciudadano no logren articular sus intereses y aspiraciones de cambio en el terreno social y político, y lleguen a expresar su voluntad en términos de estatalidad alternativa, la «rebelión» de la sociedad civil podrá ser siempre cooptada por el sistema. Así sucedió con muchos movimientos sociales en la década de los 80. Las demandas contestatarias que carecen de vocación contrahegemónica, pueden, sí, ampliar el contenido ético del Estado en un nuevo ciclo de democratización, pero ello solo aportará elementos para una nueva forma de legitimación del mismo Estado que, en un momento determinado de la acumulación del capital, las desconoce o reprime.

Las luchas venideras no serán por simple extensión de la ciudadanía, aunque la comprenda como momento democrático no satisfecho y necesario. Tampoco por la restitución del Estado-nación que excluyó y discriminó en nuestra modernidad a los pueblos originarios y a las mujeres, preso de la mímesis desarrollista. Serán, sí, por otra noción social de país y de región, de integración de naciones y pueblos y desarrollo sostenible e independiente no totalmente alcanzado, y hoy en vías de extinción. Claro está que esas luchas no podrán posponer la crítica a las distintas prácticas de discriminación y dominio para una presunta «etapa» posterior, con lo cual quedarían hipotecadas las bases de la nueva hegemonía popular por construir. Solo sobre esas premisas, la emergencia de la diversidad humana no se enclaustrará en un círculo vicioso y no borraremos de nuestra «agenda» histórica el sueño de una sociedad emancipada, justa, autogestionaria, solidaria y equitativa.

A propósito del Foro Social Mundial

El desarrollo de los talleres sobre Paradigmas Emancipatorios[37] no pudo estar ajeno al nuevo fenómeno político que marcó la aparición del Foro Social Mundial en sus sucesivas ediciones. Desde la aparición del primer Foro en Porto Alegre, el debate sobre su naturaleza y significación no ha dejado de estar presente.

Octavio Rodríguez Araújo apuntaba, hace unos años, en un artículo sobre las nuevas izquierdas sociales, que categorías tales como sociedad civil, pluralidad, identidades sociales no clasistas y ciudadanos, reiteradas en ciertos discursos en los foros sociales europeos, coadyuvaban a escamotear «la lógica totalizante del capitalismo». En consecuencia,

> una pregunta que estuvo en el ambiente del Foro [en Porto Alegre] fue cómo definir con rigor un programa de lucha con una composición social y política heterogénea formada por campesinos, indígenas, obreros, jóvenes urbanos, feministas militantes, homosexuales y lesbianas, marxistas ortodoxos de diversos tonos, guerrilleros y ex guerrilleros, anarquistas del todo o nada y anti-intelectuales (obviamente), gradualistas de diversas ideologías, nacionalistas e internacionalistas, políticos en el poder, empresarios de ideas sociales, cristianos progresistas, revolucionarios y, por supuesto (porque también está de moda), los anti-partido junto con representantes de partidos políticos de varios países y, desde luego, del Partido de los Trabajadores

de Brasil (que gobiernan el Estado y el municipio en donde se llevó a cabo el Foro). No hubo respuesta, porque la definición de un riguroso programa de lucha alternativo excluiría a amplios sectores que han estado y están actuando en contra de la globalización económica y del neoliberalismo.[38]

La pregunta ha seguido estando presente en el seno del movimiento antiglobalización y en los Foros Sociales Mundiales. Y viene polarizando las reacciones entre sus protagonistas y sus «representantes» reales y autoproclamados. Puede también ser formulada de otra manera: ¿En qué medida la nueva unidad sociopolítica devendrá garantía para asumir, respetar y desplegar la emergencia de la diversidad —sociocultural, étnico-racial, de género, etárea, de opciones sexuales, diferencias regionales, entre otras que son objeto de manipulación y diversas formas discriminatorias por el actual orden enajenante del imperialismo global—, no como signo de dispersión y atomización, sino de fortaleza y como la propia expresión de la complejidad del sujeto social-popular en las dimensiones micro y macrosocial?

La explosión del tema de la diversidad no obedece a una moda, por más que tampoco escapa a ciertos intentos de carnavalización en alguna que otra pasarela del movimiento de los movimientos. «Construir la convergencia del conjunto de movimientos y fuerzas sociales a través de las cuales se expresan las víctimas del capitalismo neoliberal globalizado —afirma Samir Amin— exige, sin duda alguna, el respeto a su diversidad».[39]

Para Samir Amin, la amenaza principal que acecha al movimiento del Foro Social Mundial es el riesgo de creer ingenuamente que se puede transformar al mundo sin perseguir la conquista del poder, cuando el capitalismo ha demostrado que es capaz de absorber esas evoluciones sin que resulten cuestionados sus modos fundamentales de explotación y de opresión. Sin embargo, pondera positivamente lo que para otros constituye su principal debilidad: su carácter plural interclasista, ya que el movimiento ha logrado movilizar segmentos importantes de las clases medias. No obstante, las luchas obreras por la ocupación y el salario, o las de los campesinos por precios remunerativos y el acceso a la tierra, siguen siendo el eje de los combates capaces de modificar las relaciones de fuerza sociales. Los sindicatos obreros y rurales son los componentes esenciales del movimiento.

La predisposición de muchos movimientos sociales hacia la impronta de las formalizaciones políticas (el temor al verticalismo y a la nivelación de lo heterogéneo, a la visión tradicional de cierta izquierda, que concibe la diversidad como un lastre que superar y no como riqueza y potencialidad que articular sobre la base del respeto a la autonomía de los distintos movimientos) y la advertencia de los partidos de izquierda sobre la posibilidad de agotamiento (o cooptación) del movimiento social que no avance hacia la construcción colectiva de alternativas sociopolíticas de verdadera direccionalidad antineoliberal y anticapitalista poseen, a su turno, razones atendibles, base de los debates necesarios en la actualidad.

Volviendo a los foros sociales mundiales, cabe destacar, como rasgo determinante, la pluralidad de expresiones socioculturales, propuestas políticas y visiones filosóficas, religiosas y cosmológicas que, por lo general, convergen en la actitud crítica, beligerante y propositiva frente a la civilización excluyente, depredadora y patriarcal rectoreada por el capital. «El capital —apunta con razón István Mészáros— no es simplemente un conjunto de mecanismos económicos, como a menudo se lo conceptualiza, sino un modo

multifacético de reproducción metabólica social, que lo abarca todo y que afecta profundamente cada aspecto de la vida, desde lo directamente material y económico hasta las relaciones culturales más mediadas».[40] La diversidad articulada puede concebirse, en este sentido, potencialmente, como posibilidad de la multiplicación de los sepultureros de esa reproducción metabólica social.

Existen, al menos, tres actitudes que cuestionan o intentan «conducir» el derrotero de esa diversidad como valor positivo. La primera, y tal vez más identificada, es la que centra y limita, política y teóricamente, el alcance de las luchas democráticas a la noción de ciudadanización, como vía para denunciar los poderes globalizadores no legitimados y sus facilitadores nacionales y activar así a la sociedad civil para nuevos consensos en torno a un orden político alternativo que reformule el ideal socialdemócrata en las nuevas condiciones del imperio. Dentro de esta actitud, habría que no incluir a quienes favorecen la radicalización de las nuevas formas de actividad ciudadana, desplegadas a nivel local, municipal, nacional, continental y mundial, en pos de un cambio profundo de las instituciones y las políticas económicas y sociales, en lo global y nacional. Esta postura se deslinda de quienes pretenden levantar la figura del ciudadano-na con las miras puestas en la «democratización» y «humanización» del orden capitalista, mediante la construcción de nuevos contratos sociales internacionales, para dar contenido ético a la futura gobernación mundial, una vez que finalice la actual fase «economicista» de la globalización.

La segunda actitud viene de quienes no han superado la «lectura liberal de la diversidad», que alaba la heterogeneidad de actores sociales presentes en estos encuentros mundiales, siempre que la atomización, aunque no se asuma como tal, sea presentada como presunto signo de fortaleza. Hay una gama de visiones afines a esta perspectiva liberal-democrática. Están los que se parapetan en las demandas específicas, y su fundamentación histórica, ideológica, teórica o cultural, de uno u otro actor, de uno u otro movimiento o sector social y no ven posibilidades de articulación con otros cuya relación ha sido en el pasado —o puede llegar a ser— conflictiva en algunos de los referentes apuntados. Más negativo es pensar, desde la diferencia legítima o inculcada por prejuicios comunes de ambos hipotéticos actores, en la imposibilidad de hallar vías y modos de articulación de demandas y perspectivas libertarias que se consideran irreductibles e imposibles de converger en propuestas y acciones comunes, aun manteniendo discrepancias y visiones propias sobre puntos específicos. Cuando estas actitudes se fundamentan en una visión light, despolitizada de los movimientos sociales, se hace más fácil la manipulación y el control de los poderes hegemónicos sobre los presuntos actores contestatarios.

Una tercera postura salta cuando, desde las diferentes expresiones de la izquierda orgánica, se menosprecia la capacidad de construcción y propuesta política de los movimientos sociales y populares, de sus líderes naturales y activistas. Ni el clásico «entrismo», ni la sacralización de la «organización» elitaria y verticalista pueden dar cuenta efectiva del movimiento social-popular generado globalmente por el nuevo imperialismo y el orden genocida —humano, social y natural— de la globalización. Por otra parte, apostar por el movimiento social en sí mismo, como demiurgo de la nueva civilización, nos conduce a los peligros antes señalados. No hay fórmulas a priori para evitar estos males. Hoy, como nunca antes, la izquierda requiere elaborar un «nuevo mapa cognitivo», puesto que «es necesario pensar en una empresa muchísimo más difícil: la labor histórica de superar la lógica objetiva del capital en sí, mediante un intento

sostenido de ir más allá del capital mismo».[41] Pero esas alternativas sociopolíticas no serán obra de gabinetes, ni fruto de ninguna arrogancia teórica o política. Serán construidas como proyectos colectivos y compartidos, desde y para el movimiento social-popular.

Si el Foro Social Mundial es el espacio de encuentro de los movimientos de oposición social al desorden mundial –apuntaba Ricardo Antunes-- ante la pasada edición del Foro Social Mundial Policémico de Caracas--, bajo la impulsión de las luchas sociales donde se encuentra su fuerza y propulsión, es necesario, en el encuentro del 2005, que encuentre los caminos que le permitan convertir ese enorme empuje social también en fuerza política colectiva, global, imprescindible para enfrentar todas las batallas en curso en el mundo contemporáneo.

La desesperación ante la falta de reales, efectivas, viables y radicales propuestas y acciones políticas alternativas que engloben a todos los actores sociales comprometidos en construir ese otro mundo posible, mientras los dueños del mundo que se quiere cambiar siguen actuando impunemente contra los pueblos y las personas, destruyendo su entorno identitario y natural, es y será legítima, siempre que, desde esa insatisfacción, se avance creativa y audazmente en la búsqueda del verdadero centro de gravedad político en cada país, región y a escala planetaria. Ese centro no se diseña «desde arriba» ni se declara a partir de una sola de las fuerzas beligerantes, por muy buenas intenciones y capacidad «representativa» que tenga. No se puede prever en sus detalles, pero sí captar a tiempo su posibilidad y apostar por ella sin temor a dejar en el camino cualquier signo o seña particular que nos haya acompañado en la lucha, por muy amada que sea, en aras de la emancipación y la dignificación social que nos involucra a todos y todas.

EL FSM está hoy en día ante una opción decisiva. Tiene la posibilidad de convertirse en vehículo de la construcción de frentes globales y regionales capaces de hacer progresar la convergencia en la diversidad de todas las fuerzas progresistas del planeta. Puede que no exista *una* alternativa antisistémica que nos legue el mundo deseado y necesario. Pero sí hay alternativas que confluyen y se articulan, que se complementan y enriquecen, que languidecen, a veces, para dar lugar a otras que las contienen desde una perspectiva más integradora. Todas ellas se afianzarán o no, en dependencia de múltiples factores. Pero ayuda, al menos, una certeza: «el poder del poder no radica (solo) en su poder, sino en nuestra falta de potencia, de rigor, de pensamiento, de trabajo, de paciencia y de decisión».

Vivimos una ola de contestación política de alcance mundial, que ha terminado por revertir el clima de predominio indisputado de la derecha creado a principios de los años 90: la renovada reflexión crítica impulsada en la tradición socialista, y la movilización de amplios sectores contra los crecientes niveles de desigualdad, la concentración de la riqueza y el poder, la destrucción ambiental. A partir de Seattle (con el antecedente localizado, pero fundamental de los zapatistas), han aparecido luchas que se mundializan instantáneamente, que no enfrentan al gobierno de un determinado Estado, ni a un núcleo localizado de empresas, sino al poder capitalista mundial.[42]

¿Tendrán éxito estas fuerzas? Tal vez sí. Tal vez no. Fidel Castro ha reflexionado ampliamente sobre estas nuevas prácticas:

> Surgen movimientos de masas que se están formando con tremenda fuerza y yo creo que esos movimientos desempeñarán un papel fundamental en las luchas futuras. Serán otras tácticas, ya no será la táctica al estilo bolchevique, ni siquiera al estilo nuestro, porque pertenecieron a un mundo diferente. En este de ahora […] tienen que surgir nuevas tácticas, sin que ello signifique desanimar a nadie, en ninguna parte, y hacerlo de la forma que estime conveniente. Pero tratamos de ver y analizar con la mayor objetividad posible el cuadro actual y el desarrollo de la lucha, bajo el dominio unipolar de una superpotencia: Estados Unidos. Serán otros caminos y otras vías por los cuales se irán creando las condiciones para que ese mundo global se transforme en otro mundo.[43]

No hay por qué presuponer una desvinculación total entre las prácticas tradicionales y los gérmenes de lo nuevo. Los múltiples intercambios de que se nutre el tejido social son mucho más ricos que los esquematismos que estrechan horizontes. Pero hay también fuerzas identificables —dentro de nuestro propio espíritu, por no hablar de las fuerzas de la riqueza y de los privilegios— que se resisten. Ello es resultado, en buena medida, de los instrumentos categoriales con que analizamos la situación actual y formulamos alternativas, los cuales se encuentran dentro de los marcos de una estructura cultural que a veces nos lleva a ciertas aporías y a ciertos límites en el análisis mismo.

Tiene razón Jorge Luis Cerletti cuando afirma:

> Nos parece tan importante asumir la diversidad de las situaciones como plantearse la lucha por una cultura emancipadora que comience a desarrollarse dentro de la misma interioridad de los conflictos. Que genere otra forma de relacionarse y que combata las supremacías larvadas hallando nuevas fórmulas de efectividad al accionar colectivo. Estos dos planos requieren combinar tiempos distintos: la inmediatez que demanda resolver los problemas concretos de las diversas situaciones y la perseverancia en procura de nuevas formas culturales y organizativas que se vayan desarrollando en el seno de los conflictos y entre sus protagonistas. Aquellas formas deberán ir germinando en la vida cotidiana de las masas a través de sus propias experiencias.[44]

El socialismo en el siglo XXI. Desafíos de la sociedad «más allá» del capital

Una pluralidad de sujetos situados intenta, a partir del entrelazamiento de sus prácticas y sus rutas específicas entrelazadas, de sus deseos y subjetividades múltiples, conformar colectivamente un «nuevo mapa cognitivo, valorativo y práctico», para acceder al puerto donde los hombres y las mujeres comenzarán a fabricar su verdadera historia. El resultado será co-construido, sin divorcio entre medios y fines, pero solo en correspondencia con aquellas posibilidades efectivas y tendencias inmanentes de las sociedades en curso. Sin embargo, lo que hagamos en la travesía no será indiferente al fin-comienzo anhelado: el puerto es, en mucho, la travesía. De ella depende que lleguemos y que no tengamos que volver otra vez a preguntarnos extrañados: ¿qué nos pasó?

Hoy, más que reeditar una modelística abstracta sobre el llamado socialismo del siglo XXI, se impone adoptar una postura teórica ajena a lo que Gramsci criticaba como "proyectos mastodónticos" de socialismo[45], sean estos hoy fruto de disquisiciones analíticas formales, de escasa o casi nula viabilidad histórica, como de visiones rupturistas mesiánicas de socialismo *verdadero* que prometan la solución de todas las contradicciones.

Pero también es necesario protegernos de la tendencia contraria: la máxima pretensión de lo socialista convertida en hipóstasis conceptual inalcanzable, desde cuya idealidad se menosprecian las evoluciones factibles en dicha dirección, inherentes al segmento discreto del desarrollo interformacional en que nos encontramos. El no comprometimiento del socialismo con un paquete de rasgos fijos e inamovibles es, precisamente, la manera más productiva de conservar lo alcanzado, descubrir las salidas multivariadas que ofrece la crisis de la época y abrirnos hacia nuevos grados de socialidad desenajenada.[46]

A continuación expondremos algunas reflexiones para intentar asumir el debate sobre el socialismo desde los escenarios actuales de América Latina.

El socialismo en América Latina no vendrá de ningún libro iluminado sobre "el socialismo *del* ni *en* el siglo XXI", vendrá, en primer lugar, de los movimientos radicales de masas (y de la intelectualidad orgánica a ellos) en pro de alternativas social políticas que recuperen la soberanía y la dignidad de los pueblos y enfrenten con decisión e inteligencia estratégica a los instrumentos de dominación (de recolonización) del imperio (OMC, ALCA, TLC, militarización y deuda externa). Estas alternativas surgen hoy de manera multivariada en nuestra región, algunas podrán ser mediatizadas y encapsuladas por un tiempo por gobiernos de centro-izquierda o de corte nacionalista declarativo (sin desconocer lo que de avance tienen o puedan tener frente a los gobiernos neoliberales corruptos y entreguistas de las décadas pasadas). Sin embargo, si no se conforman gobiernos con voluntad política que expresen esas alternativas populares de resistencia y lucha, las transnacionales (y las políticas de sus centros imperialistas) seguirán su saqueo y depredarán nuestros recursos naturales y biodiversidad y nos lo seguirán devolviendo como mercadería y patrones macdonalizados de consumo mediático, generador de tensiones insoportables para una enorme masa de trabajadores precarizados y excluidos.

Para que se ponga fin a esa cadena de expoliación, un requisito es lograr la más amplia articulación política de los movimientos sociales y populares y su accionar oportuno, de conjunto, desde el centro de gravedad política de cada país y región.

Ya, al menos, tenemos claro que la apuesta por el socialismo no se hace desde entidades de clase virtuales, prefijadas por una teoría descontextualizada como portadoras ahistóricas de una presunta esencia socialista, tal y como sucedió en buena parte de nuestra historia revolucionaria en América Latina. En esa batalla, que sigue siendo más que nunca creación heroica, participan todos los sectores interesados en subvertir y remontar la siniestra lógica del neoliberalismo. Para ello contamos con numerosos movimientos sociales y populares que colocan las demandas reivindicativas (económicas, sociales, culturales) en una perspectiva cada vez más política, como se expresa en las nuevas agrupaciones sindicales que aglutinan a trabajadores ocupados, desocupados y jubilados, todos en mayor o menor medida víctimas de la precarización o, como el MST, que incluyen no solo las demandas de los trabajadores sin tierra, sino de todas las clases populares del Brasil. Pero también ocupan un lugar protagónico los movimientos indígenas, de mujeres, ambientalistas y otros que, a partir de sus reclamos de reconocimiento y equidad, autonomías y defensa de la biodiversidad desafían la lógica global del sistema que los discrimina y excluye por igual.

Con ellos, desde ellos, habrá que seguir profundizando los procesos, enfrentando la reacción imperialista y sus servidores locales (catalizadores de la radicalización de los pueblos).

El socialismo por inventar en nuestra América tendrá, inevitablemente, fases transicionales (no etapas mecánicas). La lucha contra el neoliberalismo deviene, si es consecuente, lucha antiimperialista y anticapitalista (que de hecho incorpora propietarios pequeños y medios asfixiados por el capital transnacional, y puede asumir modelos diversos de economía mixta) Si nos ubicamos en los procesos recientes en América Latina a partir de la experiencia de la Revolución Bolivariana, en Venezuela, el posneoliberalismo puede ser conquistado a contramano de la dinámica del gran capital, imponiendo políticas de desmercantilización fundadas en las necesidades de la población. En este caso, aun sin romper todavía con los límites del capitalismo, *se trata de introducir medidas contradictorias con la lógica del gran capital,* que más temprano o más tarde llevarán a esa ruptura o a un retroceso, por la incompatibilidad de convivencia de dos lógicas contradictorias.

Esa contra-lógica frente la mercantilización de la vida y el orden económico del beneficio capitalista puede ser sostenida solo si emana de una revolución popular, que construya su propia noción de democracia política, social y económica. De lo que se trata, para esa *otra* democracia, es de una *superación histórica real*, no declarativa, tanto del liberalismo como del democratismo burgués; no de un «rodeo» sociopolítico que a la postre no satisfaga las expectativas democráticas superadoras. La historia reciente muestra cómo terminaron esos ensayos (por muy legítimos que resultaran en sus inicios): con la vuelta al más ramplón consumo «simbólico» liberal.

Sería especulativo definir a priori cuáles serán los grados de posibilidad de avance hacia el socialismo de las alternativas democrático-populares que aparecerán, desaparecerán tal vez y reaparecerán en Latinoamérica, ni medir sus resultados a la luz de lo que hemos concebido tradicionalmente como mecanismos de acción de la leyes de la sociedad socialista. Existe, sin embargo, una enseñanza histórica imposible de soslayar: el reto del socialismo es ir más allá de la lógica del capital, superar lo que llamamos sistema de dominación múltiple del capital.

Ese sistema de dominación múltiple es enfrentado por una gran diversidad de prácticas constestatarias de actores y movimientos, que expresan no solo protestas colectivas sino propuestas de nueva socialidad. No podremos volver otra vez a decir: con ustedes vamos hasta aquí, después tendrán que hacer dejación de sus demandas y visiones alternativas. Se trata de una cuestión de la mayor importancia teórica y práctica.

El ideal de justicia distributiva y de equidad social, irrenunciable para cualquier proyecto de socialismo, tendrá que acompañarse de nuevos desafíos relacionados con el cuestionamiento del patriarcado en todas sus formas (económicas, políticas y simbólico-culturales), del modelo productivista y depredador de desarrollo, no solo vigente a nivel mundial, sino deificado como aspiración y única alternativa de progreso humano (o metamorfoseado con el apellido "sostenible" para el Sur, o de expresas alusiones a la reducción de la pobreza, siempre que estas escondan el proceso real de empobrecimiento que la produce). No se trata de renunciar al bienestar, sino de comprender que el mito del bienestar centrado en el consumo desenfrenado del industrialismo moderno y sus variantes actuales, es causa del camino acelerado hacia un punto de no regreso para la posibilidad de la propia vida. En nombre de ese bienestar en los países centrales, se lanzan y lanzarán guerras genocidas por las reservas de hidrocarburo y los recursos hídricos del planeta.

El socialismo en el siglo XXI, para que su nombre sea lo que soñó Marx como sociedad emancipada, desenajenada, auntogestionaria, no puede reproducirse en los marcos de la actual civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora que heredamos de la modernidad y que la globalización imperialista potencia a límites insospechados. De los pequeños, continuos y diversos saltos que demos hoy en nuestras luchas cotidianas y visiones de sociedad, emergerá el salto cultural-civilizatorio que nos coloque en esa deseada perspectiva histórica que rescatará y dignificará al socialismo en este siglo.

Notas y referencias

[1] Véase José Luis Castilla Vallejo, «El multiculturalismo y la trampa de la cultura», inédito.

[2] Ibídem.

[3] Pedro Chaves Giraldos, «Siete tesis sobre la democracia mínima», inédito, p. 104.

[4] Néstor Kohan, «Notas críticas sobre el desarme teórico», *América Libre,* n. 10, Buenos Aires, enero de 1997, p. 65.

[5] Ibídem.

[6] Stefan Gandler, «Tesis sobre "diferencia e identidad"», *Dialéctica,* n. 32, Universidad Autónoma de Puebla, primavera de 1999, p. 114.

[7] Ibídem, p. 115.

[8] Ibídem, p. 116.

[9] Alejandra Ciriza, «Contradicciones culturales del capitalismo tardío. Imágenes de mujeres en el fin de siglo. De continuidades y rupturas», www.rebelion.org, 23 de agosto de 2003.

[10] Véase José Luis Rebellato, *Antología mínima,* Editorial Caminos, La Habana, 2000.
[11] Véase Fernando de la Riva, *En la encrucijada,* inédito.

[12] Véase Raúl Leis, «El sujeto popular y las nuevas formas de hacer política», *Multiversidad,* n. 2, Montevideo, marzo de 1992, y Gilberto Valdés Gutiérrez, *El sistema de dominación múltiple. Hacia un nuevo paradigma emancipatorio,* Tesis de doctorado, Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana, 2002. La categoría operacional de Sistema de Dominación Múltiple ha sido enriquecida a lo largo de los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios, convocados desde 1995 cada dos años por el Grupo GALFISA del Instituto de Filosofía en coauspicio con otras organizaciones e instituciones cubanas e internacionales.

[13] Véase José Luis Rebellato, ob. cit.

[14] Franz J. Hinkelammert, *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador,* DEI, San José, 1996, p. 238.

[15] Ricardo Antúnes, «¿Cuál crisis de la sociedad de trabajo?», *Utopías,* nn. 176-177, Madrid, 1998, p. 24.

[16] A propósito del sentido del juego «democrático» dentro de la sociedad neoliberal, podrán citarse muchos estudios críticos. Pero, como ya sabemos, con Martí, que el arte es la forma más rápida de llegar a la verdad, el autor de este texto, en una reciente estancia en un entrañable país latinoamericano afectado profundamente por ese «sentido», no pudo dejar de meditar cada noche, en la soledad de su habitación, escuchando la impresionante canción de Luis Eduardo Aute, «La belleza». Vale la pena recordar algunas frases: *Y ahora que ya no hay trincheras / el combate es la escalera / y el que trepe la más alta / pondrá a salvo su cabeza / aunque se hunda en el asfalto / la belleza…», y también, por supuesto, «Míralos como reptiles al acecho de la presa / negociando en cada mesa ideologías de ocasión.*

[17] Véase Jorge Luis Cerletti, *El poder bajo sospecha,* De la Campana, Buenos Aires, 1997.

[18] Pedro Luis Sotolongo Codina, *Hacia un nuevo paradigma epistemológico,* Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana.

[19] Véase Daniel Campione, «Los problemas de la representación política y el movimiento social. Algunas reflexiones críticas», *Periferias,* a. 5, n. 8, Buenos Aires, segundo semestre de 2000.

[20] Ibídem.

[21] Alberto Pérez Lara, *Nuevo sujeto histórico y emancipación social en América Latina*, Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana, p. 14.

[22] Véase Fernando de la Riva, ob. cit.

[23] Isabel Rauber, *Construcción de poder desde abajo. Claves para una nueva estrategia,* Pasado y Presente XXI, Santo Domingo, p. 123.

[24] Ibídem.

[25] Emir Sader, «¿Erase una vez el neoliberalismo?», www.rebelion.org, 30 de junio de 2003.

[26] «Cuidado: usted puede estar contaminado por el virus social-demócrata, cuyos principales síntomas son usar métodos de derecha para obtener conquistas de izquierda y, en caso de conflicto, desagradar a los pequeños para no quedar mal con los grandes. Hablamos como militantes y vivimos como burgueses, acomodados en una cómoda posición de jueces de quien lucha. Hay arribistas disfrazados de militantes de izquierda. Es el sujeto que se engancha apuntando, en primer lugar, a su ascenso al poder. En nombre de una causa colectiva, busca primero sus intereses personales». Frei Beto, «Diez consejos para los militantes de izquierda», www.rebelion.org, 8 de diciembre de 2003.

[27] Esta última visión está representada por el megaespeculador George Soros, quien afirma que el mercado es bueno para producir cierto tipo de bienes, pero no los bienes que llama públicos o sociales, los cuales deberían ser responsabilidad de políticas estatales. Se trata de un reconocimiento de que el mercado induce a la acumulación privada y no a la atención de las necesidades de la gran mayoría de la población. O el gran capital puede, simplemente, por vía de los hechos, violar sus propias afirmaciones y desarrollar políticas proteccionistas —como las del gobierno de Bush—, alegando necesidades de seguridad, de defensa de sectores de la economía, e incluso del nivel de empleo. Véase Emir Sader, ob. cit.

[28] La presentación dicotómica de las categorías «capitalismo» y «socialismo», «socialismo» y «mercado», «plan» y «mercado» empobrecería el espectro teórico y práctico de alternativas intermedias, formas transicionales ajustadas a una u otra época o coyuntura, cuya riqueza es del todo imposible de fijar de antemano. Poder político de las mayorías; ampliación, consolidación y autoafirmación de la sociedad civil popular; movimiento procesual hacia el no Estado; tránsito de la representación a la participación directa en todos los ámbitos políticos y sociales, expresado en una democracia verdaderamente participativa y cooperativismo económico avanzado que legitime la propiedad sobre los medios de producción por parte del productor asociado: he ahí los puntos esenciales para una agenda histórica básica de progresiva autogestión transicional hacia el socialismo.

[29] Emir Sader, ob. cit.

[30] Fernando Martínez Heredia, «Dominación capitalista y proyectos populares en América Latina», *América Libre,* n. 1, Buenos Aires, diciembre de 1992, p. 27.

[31] Daniel Campione, «Rebelión y comunicación», 10 de diciembre de 2003, www.rebelion.org.

[32] El término «revolución democrática completa» era empleado por Lenin para distinguir las transformaciones democráticas prosocialistas del contenido de la revolución democrática burguesa. En la literatura soviética oficial posterior, este concepto es preterido en aras de la apología de un socialismo que perdió su sentido, precisamente, como revolución democrática completa. Contenido democrático y revolución socialista no son dos continentes que requieran puentes comunicantes. Un socialismo sin ese contenido, no podrá calificar como tal. Ambos conceptos están integrados en una misma

alternativa. Hallarle solución a las contradicciones que genera esta alternativa era, es y será por algún tiempo el contenido fundamental de esta fase interformacional, a pesar de los cambios de épocas y marcos históricos que harán variar las singularidades, pero no su contenido esencial.

[33] Carlos Vilas distingue dos tipos de alternativas al neoliberalismo: sistémicas e intrasistémicas. «Si se considera que el neoliberalismo es la forma presente de existir del capitalismo, la formulación de alternativas debe plantearse como una cuestión sistémica, estrechamente asociada al debate respecto de si existen o no alternativas al capitalismo […] Si en cambio la cuestión se plantea en términos intrasistémicos, la alternativa se refiere al diseño de una estrategia o estilo de desarrollo que, conservando alguna de las dimensiones básicas del capitalismo —por ejemplo, propiedad privada de medios de producción, estímulo a la iniciativa privada, apropiación privada de los frutos del desarrollo— las articule a enfoques y diseños que prioricen el beneficio colectivo, la creatividad social y el bienestar general como algo que no deriva automáticamente de la dinámica del mercado y la competencia interindividual; la armonización de la iniciativa privada con la regulación pública; el equilibrio entre la libertad y la responsabilidad». Carlos M. Vilas, «Democracia y alternativas al neoliberalismo», en Raquel Sosa Elízaga, coord., *América Latina y el Caribe: perspectivas de su reconstrucción,* Asociación Latinoamericana de Sociología, UNAM, México, DF, 1996, p. 170.

[34] Frei Betto aboga por no minimizar las diferencias de modelo. Si pretendemos pulsar los intereses inmediatos de los sectores populares (y su representación en la conciencia cotidiana de las masas), que el capitalismo salvaje deja de satisfacer, es preciso distinguir, sin ninguna idealización, las diferencias entre las vías «incluyente» y «excluyente» adoptadas por el sistema de acuerdo con sus cálculos de beneficio: «Todos sabemos que el neoliberalismo es una nueva fase del capitalismo. Nosotros sentimos en nuestras vidas, en la piel, en el bolsillo, cuál es la diferencia entre el capitalismo liberal y el capitalismo neoliberal: pequeñas, pero significativas diferencias. Porque antes el capitalismo hablaba de desarrollo. Y había una esperanza de que mucha gente iba a ser beneficiada por ese desarrollo. Por ejemplo, en los años 60 la Alianza para el Progreso era un esfuerzo de preocupación por el bienestar de toda la población de América Latina. Hoy el neoliberalismo no habla de desarrollo. Habla de modernización. Y modernización no incluye a la mayoría de la gente. Modernización es este proceso creciente en que las inversiones no se hacen teniendo en vista las necesidades del pueblo, sino teniendo en vista la tecnología de punta […] En el liberalismo se hablaba de marginalización. Una persona que está marginalizada en una iglesia, en una escuela, tiene la esperanza de volver al centro. Ahora no, ahora se habla de exclusión. Y uno que está excluido no tiene más cómo volver al centro. El neoliberalismo es la canonización de la exclusión». Frei Betto, «Luchadores de un mundo nuevo», *América Libre,* n. 10, Buenos Aires, enero de 1997, pp. 7-8.

[35] Carlos M. Vilas, ob. cit., p. 171.

[36] Antonio Gramsci, «Tres principios, tres órdenes», *Antonio Gramsci. Antología,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 19.

[37] Desde 1995 en que se convocó por GALFISA al primer encuentro hasta 2005 en que se realizó el VI Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios en La Habana, el escenario regional y mundial se modificó. La presencia de una amplia y diversa corriente alterglobalizadora, contestataria de la civilización (barbarie) excluyente, depredadora y patriarcal del capital, devino nuevo fenómeno político mundial, visible en las resistencias y luchas multivariadas que convergen a partir de 2001 en la experiencia del Foro Social Mundial en Porto Alegre y sus sucesivas ediciones regionales y mundiales. Millones de personas en todo el planeta reaccionaron asqueadas ante el Nuevo Orden del capitalismo salvaje, globalizando las resistencias y la esperanza en otro mundo posible.

[38] Octavio Rodríguez Araújo, «Las nuevas izquierdas (sociales)», www.rebelion.org, 3 de mayo de 2001.

[39] Samir Amín, «Convergencia en la diversidad», www.rebelion.org, 9 de febrero de 2002.

[40] István Mészáros, «La teoría económica y la política: más allá del capital», www.rebelión.org, 26 de diciembre de 2002.

[41] Ibídem.

[42] Daniel Campione, «Rebelión y comunicación», ob. cit.

[43] Fidel Castro Ruz, «El mundo caótico al que conduce la globalización neoliberal no puede sobrevivir, no puede subsistir, trae la crisis inevitablemente», *Granma,* La Habana, 25 de junio de 1998, p. 6.

[44] Jorge Luis Cerletti, ob. cit. pp. 81-82.

[45] "Pero entonces --escribía Gramsci en 1918 sobre la sociedad rusa-- ¿no es el socialismo? (...) No, no es el socialismo en el groserísimo sentido que dan a la palabra los filisteos constructores de proyectos mastodónticos; es la sociedad humana que se desarrolla bajo el control del proletariado. Cuando éste se haya organizado en su mayoría, la vida social será más rica en contenido socialista que ahora, y el proceso de socialización irá intensificándose y perfeccionándose constantemente. Porque el socialismo no se instaura en fecha fija, sino que es un cambio continuo, un desarrollo infinito en régimen de libertad organizada y controlada por la mayoría de los ciudadanos, o sea, por el proletariado". (Antonio Gramsci: "Utopía", *Antonio Gramsci. Antología*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 51.)

[46] Formular los nuevos problemas que afrontan las alternativas socialistas frente al proceso de expansión imperialista a escala mundial, de internacionalización del ciclo completo del capital, exige, en principio, un enorme esfuerzo explicativo y pronóstico de los nuevos marcos de la acción colectiva y, en consecuencia, el abandono de la imagen teleológica sobre la «sociedad de llegada». Utilizamos el término para designar aquella actitud que confunde la teorización sobre el socialismo con su formalización empobrecida. Durante buena parte de su desarrollo, en el marxismo posleninista dominó una retórica que incluyó definiciones "congeladas" de socialismo, construidas sobre la base de la

yuxtaposición de algunos rasgos empíricos de experiencias particulares. Parafraseando a Marx, lo concreto-sensible fue elevado directamente al plano de lo concreto-pensado sin depurar lo específico. Lenin, como se sabe, se opuso a esa propensión apriorística cuando lo conminaron a dar una definición lapidaria del socialismo: «...no podemos dar una definición del socialismo; cómo será el socialismo cuando alcance sus formas definitivas, no lo sabemos, no podemos decirlo. Decir que la era de la revolución social ha comenzado, que hemos hecho tal y cual cosa y nos proponemos hacer tal otra (...) Pero en cuanto a cómo será el socialismo en su forma definitiva, eso ahora no lo sabemos*». (* V. I. Lenin: *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1986, pp. 69-70.)

Sujeto histórico y revolución: entre la articulación del movimiento político y social de la emancipación en América Latina

Alberto Pérez Lara
GALFISA, Instituto de Filosofía
E mail: galfisa@ceniai.inf.cu

Articular una nueva forma de hacer en política

Para el pensamiento y la práctica de la dominación, la política es básicamente la disponibilidad del poder político de cuyo ejercicio deriva la posibilidad de reproducir las condiciones económicas, sociales y políticas de la dominación; para el pensamiento y la práctica de la emancipación, reducir el sentido de la política a la sola disponibilidad de poder político, implicaría el riesgo cierto de transformar la emancipación en nueva dominación. Para el *movimiento social emancipatorio* la toma del poder político puede tornarse irrelevante, si no va acompañada por un cambio significativo en el carácter del poder, de aquí que la política sea concebida como producción de empoderamiento por parte de la comunidad y, sobre sus bases, la construcción de una sociedad nueva.

> En política -destaca Helio Gallardo- la expresión "poder" señala una capacidad, la capacidad de un grupo o clase para alcanzar sus intereses de grupo o clase movilizando tras ellos al conjunto de las fuerzas sociales de una sociedad dada. Para todas las sociedades de clase, y las sociedades latinoamericanas son todas sociedades de clase, esto significa que un grupo o clase social particular tiene la capacidad de presentar sus intereses particulares como si fueran los intereses de la sociedad entera o global. (…) el poder político consiste en la capacidad para activar, organizar y movilizar las fuerzas sociales tras objetivos que buscan la mantención, el cambio o la transformación radical de la sociedad dada[1].

Para una sociedad de clases el poder político es el poder que subordina a todos los demás poderes (económico, ideológico, cultural, etc.), por lo que actúa como el corazón o eje del sistema de dominación, en tal dirección es considerado como el poder social. La concentración y amplitud del poder económico en manos de los capitalistas ha sido tal que les permite «delegar» el ejercicio de la política en profesionales a sueldo. Desde este poder real se compra y se vende la política como un producto más del mercado globalizado. Esto evidencia un cambio en la correlación de la economía y la política en la evolución del ejercicio del poder de la burguesía. Existe una nueva área de conflictos formada en la misma periferia del conglomerado social de la dominación, expresado en «la división política de la burguesía que constriñe a cada una de sus fracciones a no subvertir el poder y a buscar un apoyo en los otros componentes sociales, sobre todo el respaldo popular que sigue siendo decisivo en la democracia parlamentaria».[2]

La burguesía hace descansar su dominación hacia el movimiento social no directamente sobre los actores individuales y colectivos, sino más bien manejando la correlación entre la economía y la política establecida hoy día, lo cual está directamente vinculado a la vida cotidiana de las personas. Entre las formas empleadas por los partidos de la burguesía para disponer del poder se encuentran el clientelismo político y el tráfico de influencias que se ejerce en el mercado de la política, donde tiene ventajas el comprador de mayor solvencia. La burguesía actual dispone del mayor partido de influencia política, el Partido del Mercado Total, aquí estriba su fortaleza; pero también su gran debilidad.

El poder político visto desde el lado de la emancipación tiene que formarse de otra manera, donde lo político quede subordinado a lo social, es decir, que lo determinante, en última instancia sea el poder social que se refleja en el poder político, lo que impone la democracia total al garantizar que el pueblo ejerza «directamente» el poder y asuma el protagonismo de la construcción de una sociedad nueva. La democratización de la economía y el fin de la tiranía del mercado, son premisas indispensables para lograr un cambio revolucionario, el ¿cómo hacerlo? tiene mucho que ver con la forma de acumulación política y social del movimiento emancipatorio.

Una visión crítica de la teoría política es aquella que la desarrolla como teoría del fetichismo, que denuncia los mecanismos de invisibilización por los que la dominación oculta en su dimensión real, al campo de lo político, a través de efectos de ideologización. Determinados por el conjunto de las prácticas políticas de la dominación, los efectos de invisibilización de lo real están también determinados por la concepción política; la cual, en cuanto teoría tradicional, se sitúa bajo la pretensión de neutralidad en esta otra perspectiva.

Este fetichismo de la teoría tradicional deforma, refracta, encubre o invierte la realidad del campo de lo político o, a través de la producción y disfunción de algunas reducciones y estereotipos de la política al analizar en el conjunto de sus implicaciones la reducción de la política a la acción de individuos excepcionales, «reducción de lo político y la política a la escena política o alguna institución o instituciones políticas privilegiadas», reducción de lo político y la política a la «acción o presencia de las clases sociales en el espacio político, reducción de la política al análisis y comprensión de lo local»[3]

De esta manera tenemos que el actor político individual se presenta desempeñando un papel protagónico, determinado desde arriba y sobrevolando el campo de oposiciones entre fuerzas sociales, lo cual lo coloca fuera de su real significado. Instituciones protagónicas como son indudablemente los partidos y organizaciones políticas, al absolutizar ese protagonismo y desconectarlo de sus articulaciones con otras agrupaciones de la totalidad social, debilitan y confunden al movimiento social, lo hacen «apartarse» de la política para caer en sus propias trampas. Ese estereotipo determina también, entre otros efectos de ideologización, la falsa creencia de que quien no milita formalmente en un partido político está fuera de lo político. De esta forma lo político queda reducido a una actividad propia de los partidos.

Por otro lado la reducción de la política a la acción inmediata de las clases desvitaliza la especificidad y la autonomía relativa de la experiencia política, al mismo tiempo que tiende a anular el valor o peso de los fenómenos culturales e ideológicos en lo político. Para los procesos emancipatorios la reducción clasista distorsiona sustancialmente la percepción sobre las características y la fuerza del nuevo movimiento social, acerca de la capacidad de sus organizaciones para dirigir un proceso de emancipación. Esto se refleja asimismo, con un efecto distorsionante y deshistoriante, sobre el campo de la lucha ideológica, pues, prácticamente tiende también a negar la posibilidad de producción de «nuevas ideologías» por estos nuevos movimientos sociales.

El estrechamiento del escenario de las luchas políticas y sociales al plano local o nacional, a través de la consideración de lo internacional como un panorama o contexto en el que se inscribe lo nacional, es un error en las condiciones actuales del desarrollo capitalista. La

batalla tiene que librarse en la contextualización de la vida cotidiana de los diferentes actores, pero tiene que conectarse a un eje de emancipación más global. Las elaboraciones ideológicas que se levanten de estos análisis llegarán a conclusiones desorientadoras del cause del movimiento revolucionario. En las sociedades dependientes como las latinoamericanas, ello genera toda una serie de efectos distorsionantes, entre los cuales la ilusión de desarrollo en función de decisiones económicas y políticas pretendidamente vernáculas, ha sido drásticamente desmentida como posibilidad, una y otra vez en la historia de este siglo. Cada día que pasa, bajo los efectos de la globalización, se hace imposible reducir la política a lo local o nacional, se hace necesario pensar global, así como, elaborar estrategias solidarias de *articulación* con los movimientos sociales y políticos de las regiones y continentes.

Lo micro y lo macro son componentes necesarios de cualquier política actual, sea elaborada desde el movimiento social o desde el movimiento político emancipatorio. Es innegable el papel fundamental que en este campo siguen desempeñando las clases sociales, los partidos políticos y los individuos, desde sus prácticas locales y nacionales; pero lo político, hoy más que nunca, requiere de una reelaboración que no sólo contenga los intereses clasistas, sino también los de otros grupos sociales, cuyos intereses son difíciles de situar en los marcos estrictamente clasistas, hay que tener en cuenta a todas las demás organizaciones y movimientos sociales no partidistas, así como la línea de desarrollo que sigue la sociedad actual en su conjunto. La reconstrucción del nuevo pensamiento crítico necesita proyectar su comprensión sobre las nuevas formas de la política y del hacer político en las nuevas condiciones en que se lleva a cabo las luchas emancipatorias.

Cuando la escena política invisibiliza el campo político, donde se mueven los diferentes actores, los componentes del movimiento popular casi irremediablemente se sienten relegados a la condición de espectadores de lo que acontece en aquel escenario en el que los individuos excepcionales, o los partidos o las clases, o las decisiones «nacionales» son los actores. En esa situación de ajenidad de lo político, a lo más que pueden llegar los sectores populares en la medida que se sientan desconocidos en sus necesidades e intereses, es a negar su aplauso o abuchear a los actores. En esta situación alcanzará con montar un nuevo espectáculo, cambiando tal vez las primeras figuras, o los vestuarios, o algunos decorados, con lo que se mantendrán las condiciones de ajeneidad de quienes solamente pueden pensarse como espectadores políticos.

Por el contrario, cuando la escena política es ubicada como un ingrediente del campo político, conjuntamente con su resignificación, tiene lugar la del movimiento social, quienes fuera de la escena, pero dentro del campo, pueden convertirse en actores políticos de un drama humano donde sólo ellos con su propio rostro y voz pueden representar espacios que son imposibles de delegar en otros actores, por lo que no pueden resignarse a la mera condición de espectadores. Al ubicar al movimiento social en el campo político y tornarles visible su potencialidad como actores políticos, la teoría política emancipatoria se enriquece y sintoniza con la nueva realidad.

Así entendido, el discernimiento de lo político se *articula* constructivamente en la perspectiva de emancipación latinoamericana generada desde el movimiento social, que en ejercicio de su resistencia se configura como sujeto político de nuevo tipo, y si bien la cuestión del acceso al poder no puede ser obviada en los movimientos sociales con orientación emancipatoria, sí requiere de una reconfiguración en cuanto a su contenido, y

formas de lucha, lo que significa que en las prácticas de los diferentes actores sociales se está conformando una nueva noción de la política que no excluya del escenario los naturales actores del drama social que hoy vive la mayoría de la humanidad.

La trayectoria del movimiento social de los últimos veinte o veinticinco años está demostrando la necesidad de cambios que viabilicen el dinamismo participativo del movimiento social, de una nueva concepción de la política más centrada en lo social; porque desde otras perspectivas se ha agotado la posibilidad de proponer nuevos proyectos alternativos de lucha y desarrollo. La presentación de proyectos desde una perspectiva del *movimiento político emancipatorio,* en el caso en que dispongan de ello, tampoco son atractivos para los nuevos actores sociales, porque en la vieja concepción si les permiten compartir una parte de la escena, es la menor y en papeles secundarios.

La alternativa de la emancipación se construye desde las vivencias y experiencias de los efectos que ello produce: carencialidad, marginación y victimización; se construyen con la prueba irrefutable de que nada se puede esperar del capitalismo, que la mejor actitud es quebrar la lógica destructiva de su desarrollo. La alternativa al capitalismo, en cuanto no capitalista puede construirse desde dentro de su sistema, pero con la intencionalidad de romperlo, es decir antisistema, de manera tal que se pueda superar todo tipo de dominación y ello debe quedar claro, porque el postcapitalismo pudiera dar muchos matices a la alternativa, al menos en el plano de proyectos.

Aunque se ha avanzado mucho en la concepción y participación del movimiento social en los diferentes escenarios de lucha, incluido el político, no es menos cierto que todavía, de manera general, no se está planteando la cuestión del poder en toda su dimensión, o digamos que está empezando a replanteárselo de una forma diferente; ni siquiera el de la hegemonía, sino la moralización de la vida pública, las reivindicaciones sectoriales y la lucha por los micropoderes y una menor injusticia social. Es comprensible que esto suceda, está mediando un período transitorio, que puede ser más o menos largo del reacomodo del movimiento social y político emancipatorio, en el cual, las elaboraciones paradigmáticas de la nueva política no están presentes, ni los escenarios que lo faciliten. Por otro lado, el movimiento social continúa llevando adelante los combates cotidianos, puntuales, en cada lugar, en cada terreno, en los que tienen que estar acompañados por el movimiento político.

Las manifestaciones de «desinterés» en la política por los nuevos movimientos sociales, más bien responde a un antídoto natural de preservación ante el veneno enajenante que emana la política en las condiciones actuales, ello representa un contrapeso necesario para su *articulación* con el movimiento político emancipatorio, un terreno de acercamientos y aproximaciones que deberán compartir en su elaboración. Por supuesto que la política no se agota en los medios electorales, quizás, esta sea la forma más pedestre de manifestarse la política y la más distanciada de los intereses del movimiento social. De cualquier manera, queda claro, que en las condiciones actuales de América Latina sería un suicidio político no explorar y utilizar los espacios institucionales de lucha legal, cualesquiera sean las formas en que ellos existan. Sin embargo, si se limitan a esos espacios, si se centra lo fundamental de la actividad en esos espacios, se naufraga junto con la desmoralización de la política tradicional. En definitiva, cualquier cambio al sistema político existente tiene que adaptarse a los principios fundamentales de la dominación capitalista, de lo contrario tiene que romper radicalmente con ella. Hay que defender la

idea del cambio social, luchar por él aunque parezca un absurdo, o navegar contracorriente.

Un factor que ha influido desde dentro del movimiento social, en cuanto a su distanciamiento respecto a la política, está dado en la proliferación de las ONGs que si bien por un lado han contribuido al mejoramiento de las condiciones de vida en comunidades, al fortalecimiento de grupos sociales marginados, discriminados o excluidos, a la creación de una determinada infraestructura e institucionalidad, etc., por otro lado, su actividad está limitada por el mismo proyecto neoliberal de dominación, atados por el financiamiento; existe una dependencia del capital respecto a la intervención, los subsidios y los gastos que realizan. Una parte importante de los financiamientos provienen de los gobiernos, organismos internacionales y multilaterales, a través de lo cual establecen un «control» de estos actores sociales; la forma en que adquieren estos fondos los dejan subordinados a determinados proyectos aprobados por los donantes, destinados a una intervención muy concreta en la realidad. Una de las exigencias a las organizaciones no-gubernamentales estriba en llevarlas de forma oculta a participar el la política de dominación neoliberal distanciándolas de la participación política. [4]

Muchos de los conflictos y problemas sociales, en algunos de los cuales intervienen las ONGs no se sistematizan, aparecen totalmente desconectados y básicamente carecen de una referencia política. Hay otro nivel de conflictividad mucho más cotidiano, se producen luchas reivindicativas mucho más fragmentadas que se están dando a diario. La mayoría de las luchas que se están produciendo son reivindicativas: unas giran en torno a la cuestión de la impunidad, otras tienen que ver con conflictos más ligados a la clase trabajadora, con el problema de la salud, la educación, etc. En algunos casos sólo encuentran paliativos encerrados dentro de órbitas estrechas de movimientos sociales, ONGs u otras organizaciones. Ello muestra también que no hay confianza, ni *articulación* sistemática y seria con el *movimiento político emancipatorio*, cuyas propuestas no se hacen atractivas. Una parte importante de la sociedad latinoamericana ha dado un salto de lo cotidiano a lo reivindicativo. Está faltando, aunque en proceso de formación, el salto más importante, que es el de lo reivindicativo a lo político.

Esta realidad indica como se está conformando el movimiento social y el tránsito que está dando a lo político de una forma nueva, que no se expresa en la proliferación de nuevos partidos, como sí en el *movimiento político y social emancipatorio*, como una instancia que canaliza los reclamos y que sistematiza las prácticas dispersas, su conducción es democrática proveniente básicamente del conjunto de los nuevos actores sociales y políticos, con una dirección popular genuina y real. De la acción de estos nuevos actores sociales y políticos, y su *articulación* con el resto de las fuerzas del campo popular depende mucho la conformación de la nueva concepción de la política que embrionariamente está en la esencia misma del ser de su existencia, pero que aún le es muy difícil, de exteriorizar por sí misma. No es que los nuevos actores sociales rechacen la política, sino la forma de implementación de la política, tal y como ha existido hasta hoy en la mayoría de nuestros pueblos de América Latina.

Cualquier actividad que desempeñen estos nuevos actores llevan en sí el contenido de lo político, implícito y explícitamente, directa o indirectamente, porque en la sociedad, especialmente la que vivimos hoy, no existe nada o casi nada que no se encuentre vinculado o relacionado a lo político. Incluso los métodos participativos y organizativos que propugnan estas organizaciones y movimientos sociales tienen por base la más plena

democracia (que es un concepto político) y cuando intervienen en lo público lo hacen con esta proyección, buscando precisamente, ampliar los espacios democráticos a nivel político y a nivel social. Por supuesto, el problema no es tan sencillo, no se trata de que los nuevos actores sociales se proclamen como apolíticos o que rechacen la política, sino que no se proponen disputar espacios de poder político dado que no se corresponde con sus misiones y tareas fundamentales, al menos por el momento.

Los *nuevos movimientos sociales* han venido diferenciándose del resto de los actores, básicamente por su propósito y su práctica de intervención pública, su tarea fundamental para esta etapa consiste en contribuir decisivamente junto al *movimiento político emancipador* a la creación del *nuevo sujeto histórico,* es decir, de los nuevos sujetos, individuales y colectivos impugnadores del orden neoliberal actual y hacedores de un nuevo orden anticapitalista.

De aquí que una de sus tareas esté encaminada a trascender las labores de subsistencia y resistencia socioeconómica y cultural, para lo cual no están identificados aún claramente sus nuevos roles, que serán definidos en todo el proceso de *articulación* social y política que los conduce a diferenciar los caminos de sus relaciones en la reafirmación de su identidad: una que tiene que ver con la necesaria distancia a tomar frente «al papel que en esta década o en la próxima los gobiernos y la mayoría de los partidos políticos pretenden hacerle cumplir (a algunas de ellas) «…lo no gubernamental», que no significa «no político», ni por vocación ni por postura, y la otra frente a las organizaciones políticas, «no somos ni sus competidores, ni como suplentes…»[5]. La conformación de estos límites estará dada, en la capacidad de los nuevos actores sociales para definir los contornos de la política que pretende desarrollar en su intervención social para la ejecución de una alternativa de cambio postcapitalista.

Por otra parte, la reorientación de las perspectivas institucionales del movimiento político emancipador tiene lugar en momentos en que también los actores sociales muestran una fuerte orientación hacia las esferas locales y sectoriales, en contraste con los enfoques macro y globales del pasado reciente. Esta coincidencia de perspectivas puede llegar a tener, en el futuro efectos importantes en la eficacia política *del movimiento político emancipatorio* para crear una base electoral sólida. De todos modos debe señalarse que la presencia de una opción emancipatoria sigue siendo mucho más notoria en el terreno social que en el ámbito político institucional. Los partidos que se ubican en ***el*** *movimiento político emancipatorio* tienen dificultades para convocar a la mayoría del electorado, cuyas condiciones de vida están experimentando un proceso agudo de deterioro. Está claro que una parte amplia del electorado perteneciente al movimiento social no ve en los representantes del *movimiento político emancipatorio* una opción electoral con posibilidades de triunfo real, pero este panorama está cambiando. Hay, en este sentido todavía, una ruptura o desface entre la insatisfacción social y las perspectivas electorales.

La inserción institucional del *movimiento político emancipatorio* ha producido una notable moderación en los programas e iniciativas conducentes a un verdadero cambio social. El movimiento político emancipatorio latinoamericano está insertándose con desigual eficacia en la política electoral, pero esta presencia institucional no va acompañada, en general, por la formulación de propuestas políticas alternativas al presente orden de cosas, aspecto que puede mantenerla distanciada de las necesidades del movimiento social. En general las energías se dirigen a criticar el actual diseño macroeconómico y la implementación de sus políticas correspondientes y las propuestas de cambio que se caracterizan por la

sectorialización y las preocupaciones de orden local. En la mayoría de los casos su proyección se caracteriza por la denuncia contra los fraudes, la corrupción, el autoritarismo, demandas de transparencia y moralidad política, etc. Y por lo general, la crítica a la política económica no está acompañada de propuestas alternativas.

Lo más representativo del movimiento social frente al sistema de dominación no son las elecciones, puesto que por lo regular no generan emancipación; por eso prefieren otras formas más directamente «sociales» que, al menos, alivien la rudeza de la vida cotidiana. En esto influye que la mayor parte de las instituciones estatales en América Latina (militares, la policía, el poder judicial, etc.) del pasado autoritario permanecieron intactas; se mantuvo incólume el sistema socioeconómico autoritario basado en el control elitista de los medios masivos, los sistemas financieros y productivos. La cultura del miedo y la inseguridad se ve continuada y cultivada por los políticos neoliberales electos.

Esa continuidad del autoritarismo limita la actividad ciudadana, erosiona el debate político y obliga a los políticos a ajustarse a los marcos del neoliberalismo. Las condiciones todavía hoy ofrecen un balance favorable a los candidatos neoliberales en las elecciones o procesos electorales. Una gran parte de las propuestas de los políticos de la centro-izquierda[6] giran alrededor de la misma política neoliberal, con la diferencia de poseer mayor virtud personal, no ser corruptos, poseer capacidades administrativas, ser capaces de administrar el sistema del modo más eficiente y la preocupación que mantienen por los costos sociales del neoliberalismo, intentando incrementar los gastos sociales, pero no presentan ninguna alternativa nueva, por el contrario, en cierto sentido, refuerzan el argumento neoliberal de que no existe otra alternativa.

Como la mayoría de los votantes carece de fuertes identidades en términos de organización política, se convierten en víctimas de la propaganda de las campañas electorales, en las cuales los neoliberales, con enormes fondos destinados a esos fines y el casi monopolio de los medios masivos, desempeñan un papel ventajoso. «Las elecciones encarnan el poder del legado del pasado autoritario y la enorme capacidad de los políticos neoliberales para concentrar recursos organizativos y financieros en un limitado período de tiempo (esto es las campañas electorales), con el fin de garantizarse resultados favorables»[7]. Otra es que la política bajo la forma dominante de su uso actual (fundamentalmente dirigido a la esfera institucional) se ha valorizado no desde el punto de vista moral sino por el incremento de los costos en el mercado electoral, y de toda la corrupción flagelante de gobernantes y gobiernos en el continente. Esto se une a la necesidad de superar costumbres, hábitos y tradiciones, inculcados por el capitalismo durante tantos siglos de dominación, integrados a la cultura de los pueblos, y la consecuente pérdida de otros referentes anticapitalistas, ahora agudizados con la desaparición del socialismo real.

En el escenario institucional hay una relativa consolidación de los mecanismos representativos electorales. Existe un sesgo reformista, e incluso conservador en las instituciones de la democracia representativa que lleva a los partidos del *movimiento político emancipatorio* a moderar sus propuestas programáticas y converger hacia el centro. No obstante, la eficacia del movimiento político emancipatorio para insertarse en estos espacios, y ampliarlos puede convertirse en un punto de partida o de apoyo junto a otras acciones para una estrategia gradual de cambio global no reformista. No se puede renunciar a las transformaciones sistémicas, menos aún, si están intrínsicamente vinculadas con las antisistémicas. Los partidos del *movimiento político emancipatorio*

latinoamericano parecen estar más motivados por la necesidad de adaptarse al escenario que se está gestando tras los cambios políticos globales y regionales recientes, que por una dinámica de transformación de ese escenario. El cambio de escenario está llevando a estos partidos a modificaciones internas en sus orientaciones ideológicas, sus propuestas programáticas, sus estructuras organizativas y los alcances de su acción.

El *movimiento político emancipatorio* al tener representación en el gobierno tiene que ser algo más que administrador local de políticas macroeconómicas que son definidas en otros ámbitos del poder tanto nacional como internacional. Tiene que ser capaz, al menos, de *articular* niveles locales o regionales con la problemática nacional para poder enfrentar después o simultáneamente el poder de facto internacional. En este sentido hay que aprovechar y cuestionar al capitalismo globalmente; no aceptar la vigencia indiscutida de la democracia representativa, y que es posible superar limitaciones de esta, *articulándola* con múltiples modalidades de la democracia participativa directa promovida por el *movimiento social emancipatorio.*

La conjugación de experiencias de participación social con los procedimientos institucionales de la democracia representativa debería conducir a una reelaboración del concepto de ciudadanía a partir de las iniciativas e intereses del *movimiento social emancipatorio*, se trata de legitimar un concepto de ciudadanía que incorpore las experiencias de acción colectiva y de sus propias organizaciones. Ello implica entre otras cosas, una capacidad de *articulación* política de la multitud de redes asociativas, organizaciones sociales y similares.

Los sistemas democráticos representativos no deberían ser obstáculos para propuestas de transformación, en definitiva son el resultado incompleto de las luchas populares y del movimiento político emancipador en América Latina. Este *movimiento político emancipatorio* junto al resto de los movimientos sociales debe encarar el desafío de dotar a las «instituciones democráticas» de virtualidad transformadora de la realidad social, desde las perspectivas del *movimiento social emancipatorio*. Se puede recuperar y fortalecer el valor de la democracia como instrumento político sin legitimar al capitalismo y sin renunciar a un proyecto de transformación global. El *movimiento político emancipatorio* no debe rechazar la estrategia tradicional que consiste en tratar de ganar el control de las instituciones estatales. Pero el éxito se obtiene sólo si esas instituciones estatales están sometidas a una presión constante de la base, es decir –si existen organizaciones de masas y sociales capaces de controlar a sus propios líderes y, si es necesario, obligarlos a hacer los cambios emancipatorios posibles y necesarios de cada etapa histórica; se trata de que ellos estén participando como *movimiento social emancipatorio* tanto en la elaboración y aplicación de las políticas, como en los niveles de decisión de las mismas.

Existen casos en los que partidos del *movimiento político emancipatorio* gozan de un amplio apoyo popular, e incluso disponen de la iniciativa política, pero a esos partidos les está faltando ahora estrategias, no solo revolucionarias, sino también reformistas en un sentido nuevo y revolucionario. El hecho de que partidos u organizaciones del *movimiento político emancipatorio* accedan al poder significa que de alguna manera tienen posibilidades para lograr transformaciones, pero todavía no está preparado para presentar y llevar adelante una alternativa emancipatoria.[8] Hay que tratar de *articular* los cambios que realiza el «movimiento desde abajo» con las «transformaciones de arriba».

En el período postelectoral, la propaganda electoral política se ve reemplazada por las políticas socioeconómicas concretas de los regímenes neoliberales, que reflejan de manera abrumadora los intereses de las élites económicas. La polarización social que está «ausente» durante las campañas electorales vuelve a entrar en su escenario en cuanto el presidente electo asume el poder. La imposición de la fuerza sigue a las elecciones. En realidad existe una honda brecha entre las elecciones y los intereses socioeconómicos del movimiento social, así las preferencias políticas se manifiestan más bien en la reacción y acciones populares de rechazo a las políticas neoliberales. Esta es una paradoja entre gente que vota por la derecha y actúa con el *movimiento político emancipador.*

La abdicación o postergación de propuestas globales de cambio favorece el desenvolvimiento de los procesos de disyunción entre protestas sociales y comportamientos políticos. El deterioro social de amplios segmentos de la población de ingresos bajos y medios no está acompañado hasta ahora por un desplazamiento de esa población hacia opciones políticas de confrontación electoral. Cuando visten el traje de electores los pobres y empobrecidos tienden a evitar, en cantidades apreciables, las opciones más críticas: «La hipótesis de que un deterioro agudo y amplio de las condiciones de vida de la gente desplaza per se a esa misma gente hacia la izquierda del espectro político resulta cuestionada una vez más»[9]

Los regímenes políticos neoliberales han contado con una ventaja estratégica por sobre sus rivales, el movimiento social y político emancipatorio; disponen de una concepción coherente y global que abarca la reorganización del Estado, la economía, la estructura de clase y los valores personales que tienen en aplicación. Los neoliberales propugnan una imagen de la «persona nueva» y no menos cambios económicos encaminados a incrementar las ganancias en una coyuntura. En resumen han adoptado un enfoque estructural histórico mundial para la elaboración de sus políticas. Ante los ataques neoliberales, la mayoría de los movimientos sociales han emprendido resistencias sectoriales: huelgas prolongadas, movilizaciones, confrontaciones entre el sector afectado y el Estado neoliberal, y casi sin excepciones, los movimientos sociales han sido derrotados en esta lucha desigual o han tenido algunas «victorias» parciales.

Estas luchas populares emiten llamamientos a la solidaridad que convocan un apoyo limitado provenientes de sectores del *movimiento político emancipatorio*: paros de un día de duración, contribuciones financieras, declaraciones simbólicas, etc. Pero no se producen los «vínculos materiales-espirituales», la *articulación* entre ellos que les permitan consolidar su potencialidad y cambiar la correlación de fuerzas en la lucha. Los diversos sectores de la clase trabajadora se niegan a arriesgar empleos o niveles salariales mediante la generalización de la huelga. Cada sector actúa como si la acción del Estado sólo estuviera dirigida contra un grupo de trabajadores y empresas y no contra toda la clase y grupos sociales en su totalidad.

En cada etapa, las políticas neoliberales han encontrado resistencia en el movimiento social, aunque los niveles más altos de oposición tienden a producirse al principio, cuando se imponen las políticas iniciales, y al final, cuando se manifiestan las profundas contradicciones estructurales. Durante los momentos iniciales de la instrumentación neoliberal en el continente la resistencia del movimiento social no estuvo dirigida únicamente contra las dictaduras militares, sino también contra las políticas socioeconómicas que estas ponían en práctica. «La cuestión central consiste en entender que el neoliberalismo no estableció su ascendencia debido al "fracaso" de la izquierda, a la

superioridad económica del mercado, sino debido a una correlación favorable de la fuerza militar»[10], al menos en una parte importante de la América Latina. En cierta forma, también por la debilidad del *movimiento político emancipatorio*, sobre todo, en los países y en los momentos en que lo militar no fue aplastante.

Lo que ha pasado en realidad, en los últimos veinte a veinticinco años es que especialmente en sus primeros diez a quince años, por un lado los políticos neoliberales habían ganado elecciones relativamente libres, derrotando a importantes coaliciones políticas de izquierda y centroizquierda, y por el otro que sectores relevantes de la población, muchos de los cuales habían votado a favor de los ganadores participaron en grandes movilizaciones sociales contra los regímenes recién electos. Esta situación en los restantes diez últimos años está manifestando un cambio en tanto los procesos de articulación entre el *movimiento político emancipatorio y el movimiento social* comienzan a crear sus espacios articuladores.

En diversos países del continente donde se ha concretado este giro en la realidad, no siendo electos o reelectos candidatos neoliberales, la situación no ha cambiado mucho, lo que demuestra todavía una hegemonía de la ideología neoliberal capitalista y su sistema de dominación múltiple. Pero del otro lado se han mantenido también presentes las revueltas populares de masas, las movilizaciones populares, las huelgas generales, las ocupaciones de tierras y los levantamientos regionales (en algunos casos estas protestas han incluido a una amplia mayoría de trabajadores) que han seguido de modo casi inmediato a las victorias electorales neoliberales. Estos movimientos sociales masivos impugnan parcial o totalmente al capitalismo neoliberal y proyectan la necesidad de conformar un *sistema de emancipación múltiple*.

En la esfera política los regímenes neoliberales actuales se ven obligados también a apoyarse en las fuerzas militares y otros sectores represivos, estatales y no estatales para establecer un clima de coerción, unas veces encubierto y otras de forma abierta que les permita imponer sus políticas y conservar su poder, lo que habla mucho de su legitimidad. La oposición del movimiento social ha tendido cada vez más a asumir métodos de lucha extraparlamentarias, se han aclarado los límites de las políticas electorales en un escenario autoritario. En este contexto el movimiento social, encabezado por los diferentes sectores de los trabajadores y el conjunto de los nuevos actores sociales han aumentado su importancia y presencia en el enfrentamiento al capitalismo.

Desde el punto de vista del movimiento social y sobre la base de una valoración de los resultados de los últimos veinte años en el continente, puede decirse que hay crisis de representatividad, de confianza en los partidos políticos en general, que incluye también a los del *movimiento político emancipatorio*. Hay abstención, pero el terreno electoral sigue siendo uno donde se verifica con mucha fuerza la capacidad de las clases dominantes para hacer valer su hegemonía. Se impone mirar el tema de la acumulación desde un enfoque profundo de poder popular, ir construyendo espacios que no estén sujetos a la institucionalidad, al poder de las instituciones burguesas.

Tendencialmente el *movimiento político emancipatorio* todavía sigue dedicándole el máximo de tiempo a la lucha por el poder político en su expresión electoral y a relegar u olvidarse, dentro de este mismo marco, de los problemas de democratización que están tras el poder del Estado, en sus fundamentos y bases, no solo tras el poder de los aparatos del Estado (en las bases mercantiles, financieras, tecnológicas, informáticas

asistenciales o «solidarias», religiosas, militares, etc.). Ello nos plantean el problema de la democratización, tanto del régimen político, como del poder del Estado y a la vez, evidencia que cualquier alternativa que se propala desde y hacia el campo popular tendrá que encaminarse no sólo a ganar el poder del gobierno, sino también a ganar el poder del Estado que incluye la democratización del régimen político, complementado con otras que busquen la democratización del Estado, «todo ello en la lucha por la democracia como política, sociedad y cultura en la sociedad civil y desde ella».[11]

Explícitamente se acepta hoy que no existe otra vía para un proyecto de izquierda que el representativo electoral. Se admite asimismo la necesidad de una nueva moderación de las propuestas, con el fin de no vulnerar la estabilidad y consolidación de los «regímenes democráticos», se impone ante todo el tema de la gobernabilidad. Se trata de no sobrecargar las demandas a los aparatos del Estado para no recalentar y trabar su funcionamiento y de no introducir inseguridad o pánico en los actores que se ubican a la derecha del espectro político. Se busca hacer proyectos de cambio tolerables por el sistema institucional. «De esta manera, en el mismo momento en que se consolida el discurso sobre la autonomía del sistema político respecto de las bases estructurales, la política se vincula e identifica con la preservación de una determinada configuración estructural -el sistema capitalista en un país dado-y, por lo tanto, en una específica dominación de clase».[12]

La *articulación del movimiento político y social* emancipador sigue siendo entonces la gran tarea pendiente; pues no se trata de la unidad improvisada a último momento para participar en las elecciones o en otras actividades puntuales. En los últimos quince a veinte años, lo que costó mucho trabajo armar en cada sindicato, en cada universidad, en cada barrio, siempre se desarmó inmediatamente según la lógica de las elecciones y de otros acontecimientos políticos. Superar lo reivindicativo y darle proyección política no implica priorizar la participación institucional, ni engolosinarse con un puesto parlamentario. Ello impone a los partidos del movimiento político emancipador dejar de lado todo gesto de soberbia, todo resto de sectarismo, toda forma de individualismo e incluso, de relegar los debates que no sean indispensables en esta hora tan dura para nuestros pueblos, poniendo por delante la unidad. Los cimientos de esta unidad no pueden estar basados en urgencias electorales, o en intereses coyunturales, sino en un programa para el combate, para la creación de alternativas afirmadas en la gestión de un poder popular; en el que prevalezcan no los métodos copulares o de caudillismo, sino el verdadero protagonismo de los hacedores de la historia.

El enfoque mayoritario del *movimiento político emancipatorio*, en los últimos dos decenios ha sido acumular en lo institucional, en lo electoral. No se puede construir una alternativa de gobierno y de poder, actuando solamente, o invirtiendo lo principal del esfuerzo político en el terreno electoral. Por ese camino hay experiencias: o se llega al gobierno y la izquierda es cooptada por políticas de la derecha produciendo enormes frustraciones y decepciones, o se llega al gobierno sin un adecuado andamiaje de poder popular y se intenta producir transformaciones que terminan con el derrocamiento por vía de la fuerza. Es importante participar en alianzas de oposición y resistencia, pero hay que cuestionarse permanentemente en estas condiciones si eso alcanza, si es suficiente. La experiencia de Venezuela es única y no obstante la derecha intentó quebrantar la «democracia» con un golpe de estado y siguen buscando por la fuerza la manera de derrocarlo; solo que aquí sí se ha logrado ir construyendo un poderoso *movimiento social emancipador* y una política emancipatoria desde el gobierno.

El *movimiento político emancipador* puede y debe tener voluntad de construir en los marcos de la lucha parlamentaria una alianza electoral de oposición y resistencia, convocando a todo el espacio que potencialmente pueda integrarla, pero el agrupamiento del bloque político social de la resistencia no puede limitarse a la propuesta electoral, por ello este proceso tiene que ser flexible, pero sobre la base de ideas claras y precisas en cuanto al alcance del poder político y de la revolución. El movimiento político emancipador no puede restringirse a lo electoral, en este sentido tiene que ser un gran centro de recreación de la teoría y de la cultura política revolucionaria, instalarse desde aquí en el debate, en la formación y refundación de una conciencia revolucionaria de nuestros tiempos dentro de una política de acumulación de fuerzas integrales, con un enfoque de verdadera revolución en la creación de un poder popular.

Construir una alternativa plural, de emancipación *articulada* del movimiento político y social que enfrente el proyecto hegemónico, integrada por todos los sectores que resisten y desean producir cambios profundos, significa adentrarse en la formación del *nuevo sujeto histórico* de la emancipación. Por eso el movimiento social se orienta al activismo político-social independiente, no orgánico, así como a las fuerzas del movimiento político que estén interesadas en el proyecto emancipador. El tema electoral es el puente roto que tienen los paridos del *movimiento político emancipatorio* en el logro de mejores *espacios articuladores* con el *movimiento social emancipatorio.* Sin dudas, es uno de los problemas más complejos de la lucha clases-movimientista en la actualidad. La democracia restringida es un tema central del modelo de dominación de la burguesía. Lo electoral es una de las formas principales en donde la burguesía construye y favorece su modelo de dominación, es un método que le permite expresar su verdadera ventaja en la correlación de fuerzas.

Superando determinadas limitaciones, el *movimiento político emancipatorio* está en condiciones de avanzar en una propuesta clara y precisa respecto a la derrota del sistema capitalista. El voto universal en estas condiciones (la elección como instrumento político que abarca a toda la sociedad), es un ámbito tan complejo como una huelga e incluso, como una lucha armada. En el terreno electoral, la burguesía expresa su fuerza económica, política, cultural e ideológica y hace efectiva también la dictadura que ejercen sobre los medios de comunicación masivo con la potencia que tienen desde que se han constituido los multimedios, encargados de enlazar grandes cadenas de televisión con las radiales y los diarios.

La no existencia de una acumulación histórica en el terreno electoral desde el punto de vista del *movimiento político emancipatorio* sigue siendo una debilidad política, y construirla sobre una democracia restringida es algo más difícil. El *movimiento político emancipatorio* no ha podido construir una fuerza electoral (como regla) y tampoco ha avanzado mucho en la cuestión de las estrategias. Si existiera una unidad política dentro del movimiento emancipatorio en el sentido estratégico y se hubiera construido un grado de acumulación en el plano del movimiento social para formar un bloque político social de resistencia, lo electoral sería un tanto más sencillo en la dirección de ser una fuerza política real frente a la dominación burguesa. El entusiasmo electoralista sin base fuerte como polo de la lucha de clases-movimientista conduce a actitudes defensivas en política. Lo coherente aquí es aportar decisivamente a la solución del problema cardinal de la lucha de clases-movimientista, tal y como se presenta hoy.

Si a su llegada al poder, los componentes del *movimiento político emancipatorio* no comienzan inmediatamente a democratizar las instituciones del Estado, sólo puede producirse una degeneración, un vergonzoso hundimiento de las aspiraciones situadas en ellos y fracturas en los niveles de relacionamiento alcanzado con el resto de los actores sociales. La democratización del poder tiene que darle alguna participación a la mayoría de los actores sociales y políticos en la toma de decisiones; de lo contrario los representantes electos no pueden garantizar por sí mismos que los cambios tengan éxito. Si no se toma este camino el fracaso es inevitable. Ya existen experiencias al respecto.
Algunos componentes del *movimiento político emancipatorio* en América Latina que han tenido, en los últimos años, presencia institucional, no ha logrado salir de las minorías parlamentarias y de algunos gobiernos municipales; con la escasa excepción de los que sí han formado un gobierno de enfrentamiento al capitalismo neoliberal como Venezuela y Bolivia. Estas son dimensiones tradicionalmente débiles frente a la centralización del poder ejecutivo. El Partido de los Trabajadores de Brasil, por ejemplo, acumuló en esta dirección alguna de las mejores experiencias en los últimos años, en lo que se refiere a intentar articular una alternativa electoral con el movimiento social; solo que al llegar a la presidencia del país, el sistema de dominación del capitalismo le impuso su lógica en las condiciones concretas de su existencia. Un miembro de la Dirección Nacional de este partido en 1996 lo planteaba de la siguiente manera antes de Lula llegar al poder: "Nosotros vamos a gobernar 127 prefecturas con el titular del cargo…, vamos a tener otras 90 prefecturas en las que ocupamos la vice-prefectura. Vamos a tener 1500 consejales en todo el territorio nacional.

> El PT tiene en su origen, en su programa, que el parlamento es una forma de expresión política y nosotros los petistas debemos ser allí la expresión del movimiento social, de sus deseos, de sus luchas, de sus conquistas, de sus expectativas. Por lo tanto, el PT tiene en la medida de sus posibilidades, el objetivo de la combinación de la lucha institucional con la lucha social, con la lucha popular e incluso con la lucha sindical. Un ejemplo de ello es la proximidad del PT con la CUT, con el Movimiento Sin Tierra, con los movimientos sociales organizados en Brasil. El PT intenta hacer una combinación de estas cosas. A veces quien mira al parlamento puede tener la idea de que el PT privilegia este tipo de actuación, y a veces es cierto. Pero la regla del PT es la combinación de las diferentes formas de lucha.[13]

A menos que el *movimiento político emancipador* encare como un objetivo central el acceso al poder político del Estado, las perspectivas de eficacia, incluso en términos locales o sectoriales serán exiguas, porque no están creadas las condiciones mínimas, indispensables para llevar a cabo ese proceso con posibilidades de triunfo. En ello incide el hecho de que el resto de los componentes del *movimiento social* no han transitado aún a la condición de «sujetos políticos» en el sentido tradicional y porque no tienen en sus perspectivas inmediatas el asalto del poder, aunque ese sea el fin necesario para la trasformación de la sociedad.
Esta, como otras experiencias, manifiesta la necesidad de consolidar la estrategia de los partidos y organizaciones que conforman lo que hemos dado en llamar *movimiento político emancipador*, que no sólo ser expresión del movimiento social, sino de alguna manera, ser el mismo movimiento social, expresado en su yo o en el nosotros, revelado en fuerza política y social; para consolidar una alternativa inclusiva de todas las vías y grados de lucha posible, demostrando su posibilidad real para la credibilidad, y formando una plataforma ideológica para que gane las mentes, la conciencia de todos los interesados en un enfrentamiento real al capitalismo neoliberal: explotados, excluidos,

discriminados, profesionales y demás sectores populares de la sociedad. Sólo esa posibilidad de articular la ideología revolucionaria, en constante creación, con las prácticas y los saberes de los diversos actores, garantiza que el movimiento político-social emancipador sea capaz de emprender transformaciones a profundidad de totalidad social.
La experiencia del Movimiento Bolivariano, dirigido por Hugo Chávez en Venezuela es un ejemplo reciente de cuan difícil es el camino electoral para producir un cambio revolucionario, y que las alternativas liberadoras frente a la dominación neoliberal y al poder de las burguesías nacionales sólo se construyen *articulando* el movimiento político y movimiento social, empoderando paulatinamente al pueblo, más allá del momento de las elecciones y contribuyendo a la transformación del movimiento social en sujeto emancipador, convirtiéndolos en reales protagonistas del proceso de transformación revolucionaria, en otras palabras, retribuyéndole al sujeto social popular su papel hegemónico.

Las experiencias electorales parlamentarias y de gestión municipal o regional, no son descartables, todo lo contrario, resultan particularmente importantes. En momentos en que sectores amplios de las clases populares desconfían de la política y los políticos esto ofrece resultados contradictorios para la unidad del movimiento político y social. Las administraciones locales o regionales que se alcancen pueden demostrarle a la gente que los componentes del movimiento político emancipador, no sólo dice ser mejor, sino que realmente es mejor, con una ampliación del alcance de las administraciones, el aprovechamiento de organismos financieros multilaterales en la descentralización administrativa y en las contribuciones de la participación comunitaria. En este sentido, estas experiencias pueden contribuir a que el *movimiento político emancipatorio* desarrolle enfoques propiamente políticos de los problemas que encara el movimiento social, creando puentes de acercamiento y *articulación* con los nuevos actores sociales. Por otro lado, los desaciertos que tenga el movimiento político emancipador en estos pequeños espacios de poder, produce los efectos contrarios, es decir, la separación o aislamiento del *movimiento social emancipatorio.*

Como resultados inmediatos de esos espacios de poder alcanzados por el *movimiento político emancipatorio*, debe estar la creación de condiciones para que el *movimiento social emancipatorio* parte integrante de esos resultados electorales asuma el derecho de decidir sus destinos en la vida cotidiana, en el local de trabajo, en el hogar, etc., hacer que exista una participación real, de la sociedad organizada y no solo de una pequeña parte de ella. Por ejemplo, participar en la definición del presupuesto, hacia dónde va el dinero y sus prioridades, e incluso cómo se implementa la política de impuestos y cómo se combate la evasión de estos últimos, todo lo cual puede ser una escuela de democracia, autogestión y anticapitalismo. Iniciativas como estas tiene significado político de radicalización de los procesos democráticos de la sociedad y de encontrar espacios para que los nuevos actores sociales puedan intervenir en la esfera de la política.

La confianza en las instituciones democráticas representativas ha sido socavada hace mucho tiempo, pero ahora tiene una connotación especial. Las instituciones degeneran y desaparecen lentamente; están cada vez más soslayadas, no solo por la capacidad que tengan para la toma de decisiones económicas, sino también por el mismo proceso político. Las opiniones políticas no existen en el vacío, siempre son opciones de algunos actores sociales en función de determinados objetivos, necesidades, intereses; esperanzas de grupos y clases sociales, cuya repercusión invocan. Cualquier propuesta alternativa, para que tenga éxito político debe encarnar en las personas. Hay que buscar mediaciones

de relación entre la teoría y la práctica, construir colectivamente el conocimiento y la perspectiva del cambio, un proyecto alternativo, técnicamente viable y teóricamente consciente y competente. El compromiso de una participación efectiva del movimiento social se logra sobre estas bases, con premisas democráticas y anticapitalistas.

La resistencia del movimiento social es permanente y creativa, se expresa en todas las direcciones. Las derrotas centro-izquierdistas no llevan a una desmovilización porque el *movimiento social emancipatorio* en su mayoría no está controlado por el *movimiento político emancipatorio*. Existe una tendencia a extender la solidaridad más allá de los sectores específicos afectados por las políticas neoliberales: a extender la resistencia más allá de las protestas sectoriales para avanzar hacia una lucha «general». Se atisban procesos revolucionarios que intentan acumular fuerzas y espacios políticos para una lucha sostenida.

El replanteamiento del poder y del Estado en las nuevas condiciones de lucha

Las alianzas no deben ser formadas únicamente alrededor del tema del gobierno, tiene que ser una visión que abarque lo correspondiente al gobierno, pero que lo trascienda; sobre todo, una visión de poder mucho más amplia, contentiva también de la lógica que proviene de los nuevos actores sociales que está en su visión y forma de hacer política. No se puede decir que la llegada al gobierno de una coalición de izquierda o centro-izquierda asegura los cambios revolucionarios que se necesitan en los países de América Latina; tan solo es un paso, una vía para iniciar la revolución si se cumplen otras condiciones. Tampoco se puede hablar de que estas democracias permiten el libre juego de los actores sociales, son democracias fuertemente condicionadas por el gobierno internacional de facto que han instaurado las grandes transnacionales y su poder financiero que cuenta con sus bases nacionales.

Es necesario, entonces replantearse el problema del poder, más bien cómo construir el poder, desde la visión del *movimiento político-social emancipatorio* y no tomar como única vía, lo que se desprende de la fórmula, que *para cambiar el mundo es necesario tomar el poder*, y que ya en el poder, entonces sí se va a organizar y cambiar todo. Sí, el poder hay que construirlo y hacerlo desde los diferentes tiempos de la revolución; no solo a partir de la llegada al gobierno por las diferentes vías. Este es un momento especial para consolidarlo, impulsarlo y profundizarlo a todos sus niveles y escalas; donde entra a jugar un papel fundamental la capacidad de los partidos que integran el *movimiento político emancipatorio* de no reemplazar el movimiento social, de lo contrario se crea una nueva forma de dominación, enajenante de la real participación social que conduce al anquilosamiento y la defunción de las revoluciones. De todas formas, tal planteamiento tiene diversas lecturas, y encierra una profunda crítica al *movimiento político emancipatorio.* Por otro lado, esta idea deriva de las prácticas y nuevas experiencias de lucha de los movimientos sociales y tuvo mucha acogida después de las propuestas teóricas-prácticas del EZLN, hoy transformado en fuerza política, Frente Zapatista, que tienen como base, los comités civiles de diálogo.

En declaraciones oficiales de la dirección del Frente se plantea que:

> Las organizaciones sociales tienen un objetivo concreto y su objetivo es encontrar solución a esos problemas concretos. El Frente Zapatista es una organización política que va más allá de los problemas concretos, busca construir una noción diferente. No significa que el Frente trabaje por un lado y las organizaciones por otro. Sino que

busca la confluencia entre todos. Y puede haber gente que está en organizaciones sociales y también quiere ser parte del Frente, y puede serlo. Lo que nosotros no queremos es que la organización social como tal se sume al Frente.[14]

En la elaboración transitoria de sus postulados teóricos se reafirma que el «Frente Zapatista es una organización política que no lucha por el poder» en el sentido tradicional del contenido del concepto, no busca la competencia con los partidos, admite trabajar con ellos en conjunto por cosas comunes. «Si los partidos políticos están en la competencia electoral –afirma Homero J. Montoya-, el Frente Zapatista luchará junto con los partidos políticos en eso y nada más»[15]. Su noción parte de que el Frente no tiene como objetivo tomar el poder, lo que no significa renunciar a este practicado desde sus bases sociales y comunitarias por sus propios actores populares guiados por sus cosmologías indígenas que se cargan de pensamiento rebelde y revolucionario. La conquista del poder no es su prioridad. «El Frente agrupa al resto de la sociedad sin partido y que buscan un cause y una forma de participación política»[16].

La «lucha por el poder» en el sentido rebelde y de lucha en que la hemos conocido antes, no ha cambiado; solo que las transformaciones de las condiciones históricas han mostrado sus limitaciones y la necesidad de trascender esos límites ante los fracasos y la irrupción de nuevos actores sociales que han mostrado su capacidad de enfrentamiento al capitalismo. La superación de la dominación del capital y la construcción de una sociedad cualitativamente nueva hace imprescindible la revolución, que necesita empoderar al movimiento social, en la medida en que este se está transformando en sujeto social emancipador.

La revolución puede realizarse por diferentes vías ¿Cuáles son las vías de la revolución hoy? ¿Es posible para un partido u organización del *movimiento político emancipador* alcanzar el control del aparato estatal burgués recurriendo para tal fin solo a las instituciones del Estado? ¿Es posible transformar la sociedad burguesa manteniendo estas mismas instituciones? Por supuesto que estas preguntas no son nuevas, ni las únicas. Tienen una larga trayectoria en la discusión del pensamiento revolucionario, en el seno de la I y II Internacional, en las Declaraciones de los Partidos Comunistas y Obreros, en el seno de las conferencias y congresos de los partidos, en las reuniones regionales de la izquierda política, etc. Y siguen siendo preguntas, vigentes también en el seno del *movimiento social emancipatorio.*

Esto exige a la vez de un cambio en la concepción sobre la construcción y ejercicio de poder político, en la relación entre servidores y productores del poder. Se notan avances en esta década con relación a la anterior, dado que muchos de los actores sociales ahora se proyectan de forma original sobre una nueva concepción de la política y de la creación de poderes, incrementando su propia participación en el campo político y desde el campo de lo social que van desde marchas, levantamientos callejeros, grupos de presión y asesorías, hasta la colaboración con alcaldías, municipalidades, gobernaturas, la formación de micropoderes, etc. El cambio de la correlación de fuerzas por si misma no genera un nuevo poder, aunque sí es una premisa para establecerlo. Por otro lado cualquier cambio que se pretenda generar en la sociedad, (por la heterogeneidad, diversidad y complejidad de las demandas que generan los nuevos actores), tiene que integrar las demandas plurales que se reflejan en los paradigmas emancipadores, tiene que revolucionar la sociedad y enfrentar la globalidad dominante.

Revolución significa cambios; pero no todos los cambios son revolucionarios o conducen a la revolución, esto levanta el viejo problema de la relación entre revolución y reforma que tanto dividió al *movimiento político emancipador*. Entre los años sesenta el criterio para evaluar la radicalidad de las propuestas de cambio en lo que constituía la izquierda de aquellos tempos era, ante todo determinada, por la vía escogida, esta pudo haber sido un esquema muy rígido, un poco unilateral, pero tenía un sentido de la medida, en términos de lógica dialéctica respecto a la radicalidad del cambio social total de esa época, daba opciones, aunque se privilegiaba una u otra vía. El problema hoy es que en el horizonte preestratégico que reelabora el *movimiento político emancipatorio* las vías se han perdido y se habla, y se opera dentro de una sola vía, la democracia liberal resumida a un conjunto de procedimientos electorales como antes ha quedado analizado.

Se hace necesario rebasar estos términos y pensar la revolución en clave más compleja, que significa, entre otras cosas organizarla desde el pueblo, el más amplio movimiento social, y no para el pueblo; teniendo en cuenta que por el momento, el arma fundamental para los combates serán las ideas y las diversas acciones colectivas, más que el fusil y las granadas; aunque estas hay que tenerlas preparadas y en cuenta también, dada la agresividad del imperialismo internacional y algunos capitalistas nacionales que se prestan al juego de entregar la soberanía de los pueblos.

La vía armada orientada al desgaste de los aparatos estatales y a la gestión de situaciones insurreccionales fue considerada como el documento de identidad de una propuesta revolucionaria en una época. En las nuevas condiciones históricas de la dominación del sistema capitalista fue casi descartada por definición en un sentido general, aunque subsistan en algún que otro país movimientos guerrilleros. Esto no puede interpretarse como que dentro de los componentes del *movimiento político emancipatorio* no se estén buscando elementos para reconstruir la vía armada hoy si fuera necesaria, como parte del contenido sustantivo de las propuestas de cambio que debe llevar adelante el sujeto social histórico. Sólo que estos contenidos son aún aislados y no hay interés real por parte de los componentes del movimiento político de generalizarlos, puesto que en las perspectivas todavía predomina como vía posible: la electoral. El hecho de que la vía armada no esté en el orden del día de hoy, no significa que otras preelectorales, postelectorales o concomitantes con ellas no se puedan llevar a cabo, e incluso privilegiarlas en determinadas condiciones, una sublevación social «pacífica» puede también conducir a cambios importantes.

El desafío al que se enfrentan las organizaciones que en el pasado recurrieron a la vía armada o a intensas confrontaciones políticas en lo referido a su voluntad y capacidad de mantener sus propuestas de cambio profundo, en un escenario institucional nuevo es realmente grande. Este es un escenario que exige adaptaciones a los estilos, los ritmos y las estrategias, pero que en principio no debería involucrar cambios en las concepciones sustantivas o en los alcances de las propuestas alternativas. La conversión de un movimiento guerrillero como el M-19 de Colombia en partido político «ilustra de manera trágica el precio que puede tener que pagar una organización que abdica de sus propuestas programáticas en aras de su aceptación por los actores que controlan el sistema político institucional al que ingresa»[17]. Más recientemente está presente la experiencia del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en El Salvador, devenido en partido; como lo fue otrora el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua que alcanzó el Estado por la vía armada y luego de haberse conformado en partido, para

poner fin a la guerra sucia de los Estados Unidos acudió a unas elecciones donde perdió el gobierno. Hasta hoy día está luchando por ese fin montado en la vía parlamentaria.

El movimiento social está dando muestras de que las vías no están predeterminadas, que existen multiplicidad de formas de lucha, algunas más efectivas y eficaces que otras, en dependencia de las condiciones concretas en que se realizan y los objetivos que persiguen. Tampoco su significación depende de si es más o menos violenta; lo importante es que conduzca a la revolución, que produzca importantes y significativos cambios que mueva a los individuos y a la sociedad entera a enfrentar el sistema múltiple de dominación capitalista aplicando el sistema de emancipación múltiple del bloque popular; es decir conocer los límites de los cambios sistémicos para producir la *articulación* con los antisistémicos.

De lo anteriormente expuesto se derivan, al menos, tres ejes fundamentales a tener en cuenta para el enfoque de esta problemática: uno que se corresponde con la necesidad de mantener (aunque de forma reelaborada) la propuesta de cambios en la totalidad social, articulada a los que se producen a nivel de comunidad, municipio, provincia y nación. El otro tiene que ver con las limitaciones que el propio marco institucional-electoral le impone al *movimiento social y político emancipador* para hacer efectivo el cambio social, por lo que tienen que rebasar este marco y proyectarse en una multiplicidad de variables que conduzcan a la revolución. Tercero, el cambio de las formas de dominación y explotación-exclusión en el nuevo condicionamiento histórico creado con las transformaciones del capitalismo actual obliga a un cambio de las estrategias, las formas de hacer política y de hacer revolución.

Las movilizaciones sociales de envergadura para oponerse de manera explícita a los programas neoliberales ponen en tela de juicio las afirmaciones de "consolidación" del neoliberalismo como alternativa única triunfante. De hecho, anuncian la perspectiva de deterioro del neoliberalismo y la posibilidad de construir una alternativa política basada en un modelo socioeconómico diferente. Estos acontecimientos paralelos y contradictorios muestran la necesidad latente de encontrar alternativas no sólo económicas, sino también políticas y sociales al modelo neoliberal.

Todo esto requiere pensar la construcción de un proyecto alternativo que contemple los problemas de un gobierno revolucionario, en los marcos de una nueva situación de poder político y social. Una alternativa integral y global de los sectores populares, donde se le reserve un papel fundamental al *movimiento social emancipador*, y se le retribuya su poder en presencia directa de sus actores y no como delegación representada. Ese proyecto alternativo será anticapitalista, no puede reproducir el orden de dominación existente y debe dar cabida a la pluralidad de actores hacedores de esa nueva historia. Ese nuevo proyecto alternativo, aunque sea dentro del terreno electoral debe expresar crecientemente la coordinación de los niveles de acumulación desarrollados desde los criterios del poder popular.

El diseño ideológico y político del neoliberalismo ha estado encaminado, no solo a diseminar y neutralizar las fuerzas políticas y sociales ya existentes de resistencia a la dominación capitalista, sino a condenar a las nuevas que surgieron al desánimo y al conformismo con el estado actual de cosas. La despolitización o más bien la «apolitización» de los nuevos movimientos sociales y la moderación del *movimiento político emancipatorio* frente a la alternativa capitalista, fueron siempre condiciones de

garantía para el imperio del mercado total, dando una nueva dimensión de la relación entre lo político y lo económico dentro de la estrategia capitalista de renovación y supervivencia. En este sentido pudiera decirse que la humanidad asistió a una nueva edición de las revoluciones capitalistas, que le permitió reconquistar su hegemonía mundial.[18]

En la práctica, el «éxito» de ideología neoliberal se podría ver como victoriosa en virtud de un solo criterio: la capacidad de la clase que gobierna el mundo para destruir, asfixiar, corromper o desacreditar toda alternativa a ella misma. Si no hay alternativa paradigmática realizable, materializada en un proyecto común, realmente compositivo y movilizador del *sujeto histórico*, todo queda igual. Por otro lado:

> ...El desarrollo tecnológico no está paralizado por las estructuras sociales que están claramente superadas y que son cada vez más absurdas. Ese desarrollo continúa, la única diferencia es que ya no mejora las condiciones de vida de la gente. En verdad, el desarrollo tecnológico se convierte en un factor negativo. A cada vuelta de la espiral tecnológica se acumulan nuevas contradicciones y desproporciones.[19]

Las ideologías oficiales no convencen a nadie, pero esto no le preocupa a las autoridades, ya que no permiten la propagación de ideologías alternativas, o se propagan de manera fragmentaria y, de esa forma, no hacen más que mostrar sus insuficiencias para construir verdaderas ideologías. La falta de perspectivas revolucionarias, ha traído consigo el resurgimiento y auge de las propuestas de corte reformista, con la agravante de que por lo general las fuerzas de la izquierda política y menos de la social, están preparadas para aprovechar los aspectos positivos del reformismo, así como los espacios que este abre, y darles un cauce revolucionario.

El neoliberalismo es el modelo hegemónico del capitalismo hoy día. Para hablar de la correlación de fuerzas en estos momentos en el mundo, se hace necesario conocer los lados fuertes y las debilidades del neoliberalismo a nivel mundial y en cada uno de los países. «El neoliberalismo es un fracaso desde el punto de vista económico»[20]; pero, sin embargo, es un éxito desde el punto de vista, político e ideológico. Es un modelo dominante muy amplio a escala mundial.

Primero, en el plano social, logra implantar y acelerar una enorme fragmentación y una inmensa heterogeneidad social. La aceleración del trabajo informal dificulta en parte la organización social de la resistencia al neoliberalismo y la construcción de una fuerza social alternativa. De esta manera, también dificulta la construcción de modelos alternativos con fuerza de masas.
Segundo, desde el punto de vista ideológico se logra pasar la idea de que no hay alternativas al neoliberalismo, además, se ha obtenido éxito ideológico en lo referido a los valores que se logran imponer. Los temas sociales fueron desplazados, el tema de la justicia social está sustituido por el de oportunidad. Supuestamente el rol del Estado sería crear las condiciones para que en el mercado todos tengan oportunidad de calificarse, de disputar de mejor manera su forma de supervivencia.

Tercero, su éxito político, se puede enmarcar en que nació criticando al Estado de bienestar y logró debilitarlo o destruirlo, incluso en los países donde era fuerte.[21] Este aspecto en general puede presentarse así, aunque tiene su relatividad, ya que el Estado se «debilita» en una dirección, pero se hace fuerte en otras que necesita el propio

neoliberalismo en su viabilidad. Esta tesis pudiera suponer que la sociedad civil entonces se fortalece, al descargar un conjunto de funciones de las cuales antes se ocupaba el Estado y que ahora las deja directamente en manos de la sociedad. No es así, la sociedad civil sufre también las consecuencias de este fenómeno. El tema de un Estado fuerte, desde el punto de vista de su fuerza para defender la soberanía de nuestros países, frente a la voracidad del dominio imperial e impartir justicia social y económica pasa a ser un tema de primer orden también en la lucha contra el sistema de dominación capitalista actual.

La aceptación por el *movimiento político* y el *movimiento social emancipador* de que se ha producido un debilitamiento del Estado nacional ya no tiene actualidad en su apreciación integral, en este sentido hay que concebir una estrategia nueva. De que existe un debilitamiento ante el mercado global, las trasnacionales y los organismos internacionales es verdad, pero a pesar de ello el Estado nacional sigue siendo un factor importante económico y político para llevar adelante los cambios.

Referido a estos y otros asuntos del capitalismo neoliberal hay que argumentar sistemáticamente en la teoría y en la práctica un desenmascaramiento de estos postulados y demostrar que el actual modelo socioeconómico de dominación se está agotando, que no admite correcciones y que sí tiene alternativa fuera de su órbita. Hay que desarrollar toda la acción social posible buscando atenuar la miseria y la pobreza en las que están sumergidas las mayorías, pero esclareciendo que toda conquista de este tipo es parcial, temporal e insuficiente que ello requiere de una estrategia basada en una alternativa política de construir el poder desde la base y también desde arriba, donde se encuentran el *movimiento social y político de la emancipación*. Así los problemas de cada uno serán problemas de todos en la reconstrucción de la dimensión de lo público, la cultura de lo colectivo y en la sensación de ser pueblos.

Un análisis riguroso de los resultados que hoy presenta el neoliberalismo y de las perspectivas que pronostica nos muestra el camino de su fracaso, y ya esto prácticamente no es una cuestión para debatir; pero hay ciertos aspectos que deben tenerse en cuenta. La quiebra económica del neoliberalismo no condujo y no conducirá automáticamente al derrumbe de su hegemonía ideológica; sin una actuación rápida del *movimiento social y político emancipatorio*. Las élites del capitalismo de la época actual tendrían tiempo para reorganizar sus fuerzas, y posponer las contradicciones objetivas del sistema que no pueden resolver y de esta forma paralizar cualquier alternativa, y toda tentativa de resolver esos problemas sobre la base de enfoques revolucionarios.

Perfiles de la revolución anticapitalista en el imaginario socialista

La etapa política que vivimos en América Latina, está llamada a resolver dos grandes tareas, estrechamente relacionadas: resistir al modelo imperante e ir creando una alternativa política en el proceso de formación del *nuevo sujeto histórico.* La exigencia impone convertir las tendencias de espontaneidad-organización de la gran diversidad de movimientos sociales y movimientos políticos emancipatorios en las localidades, regiones, provincias, sectores sociales, escuelas, empresas, etc. en un nuevo momento político de resistencia a escala de los pueblos, las naciones y los continentes, para ir haciendo la revolución desde lo micro a lo macro; de manera tal que luego lo macro revierta todas sus energías en potenciar lo micro.

Estamos presenciando el inicio de en un viraje favorable en el estado de ánimo de los sectores de la población que están dispuestos a apoyar, e incluso a generar opciones de cambio social y político relativamente profundos. Los partidos y organizaciones del *movimiento político emancipador* deben tener esto en cuenta y trabajar por convertir las protestas sociales en oposición política. La reorientación de la «oferta política» debe contribuir a la superación de la insatisfacción y a que las protestas sociales, definitivamente salgan, o se extiendan más allá del límite de lo social hacia lo político, conformadas en propuestas integrales de alternativas para los momentos más oportunos. La ausencia de propuestas alternativas viables en la política como ámbito en el cual buscar soluciones a los problemas ha estado relativamente ausente durante un tiempo, ya comienza a aparecer intentos de propuestas teóricas y prácticas en nuestro continente.

La nueva configuración de los escenarios y múltiples formas de actuación social y política, la diversificación de actores sociales y políticos necesitados e interesados en diseñar y hacer triunfar una alternativa no sólo antineoliberal, sino ante todo, anticapitalista, demuestra que si este sistema social quiere seguir predominando, ya no le será fácil mantenerse a la ofensiva, porque la periodicidad de las «revoluciones burguesas» tendrían que acotarse extraordinariamente y la humanidad no sólo no quiere, sino que no podría seguirlo soportando. La preparación material y espiritual de la revolución mundial puede demorarse, pero lo que no admite más demora son los cambios necesarios que faciliten la existencia más civilizada del ser humano, y eso inevitablemente tiene que modificar puntos esenciales de la dominación capitalista. El triunfo no está al «doblar la esquina», es mucho más complejo y difícil de como se concibió antes en el pensamiento progresista, irá más allá de una «época de revoluciones» porque significará un cambio decisivo en la cultura conducente a un nuevo tipo de civilización.

Las fuerzas de este cambio no pueden ser el producto de la creación, ni divina, ni terrenal, es decir no puede ser un acto de creación de dioses, de personas, élites, partidos; tiene que ser un resultado natural y consciente que involucre a todos los actores en sí, desde lo individual hasta lo social, transformados en actores para sí, que confluyen en la formación del *nuevo sujeto histórico* del cambio dentro de este nuevo escenario creado por los regímenes de prácticas de los actores sociales múltiples y diversos. El movimiento social ha sido, y sigue siendo, un agente dinamizador, alrededor del cual se reorganiza la alternativa y la estrategia de lucha. El está brindando un nuevo impulso al deterioro de los esquemas bipartidistas, muy característicos de los modelos de la democracia formal en nuestro continente. Este modelo, independientemente de quien lo lleve adelante, produce crisis económica-social y restricción creciente de los espacios democráticos. Esta crisis política que se ha creado no avanza más por falta de una propuesta alternativa del movimiento social y político.

Elaborar un proyecto nacional, repensando el rol del Estado, antes que todo. No se puede defender al Estado tal cual existe. No fue un Estado construido por el *movimiento político y social emancipador*. Es un Estado que siempre financió a la acumulación capitalista, que entregó pésimo servicio social a la población, en muchos casos reprimió a ese pueblo erigido en dictadura. No es un Estado democrático por lo que se necesita elaborar un proyecto de una democratización del Estado hasta los límites posibles, que incluya la democratización de las empresas estatales por recuperar y superar el dilema entre lo estatal y lo privado. Un estado que devuelva a la sociedad, especialmente al movimiento social las cuotas de poder que les corresponden más allá de la formalidad del voto.

La maduración del *movimiento emancipatorio*, como síntesis de lo social y lo político, proyectado hacia la formación de un *nuevo sujeto histórico*, presupone no solo la existencia material de los seres humanos, sino de la conciencia crítica para sí que les permita ser constructores triunfantes de la nueva sociedad. La formación y creación de conciencia tiene que ser un punto de encuentro entre el *movimiento político emancipador* y el *movimiento social emancipador*. Esta puede aprehenderse de la experiencia, de las lecturas, de las victorias y derrotas. La conciencia tiene que ver con la actitud que asumen los individuos en la comunidad, en el barrio, en el grupo social al que pertenecen, a la clase, etc., frente a los retos de la vida, la política y la sociedad. Esa conciencia, transformada en autoconciencia, tiene que sistematizarse e ir librando a los individuos, grupos, clases y otros del espontaneísmo, y prepararlos para la sociedad postcapitalista.

Hoy en día el factor subjetivo es el gran terreno de lucha: las condiciones económicas y sociales para el derrocamiento del capitalismo neoliberal se recrean todos los días en cada país, en cada centro de trabajo, en cada barrio. Lo que se necesita es la creación sólida de una nueva conciencia social, una nueva cultura y una nueva ética. Los componentes de reflexión para la alternativa emancipatoria se han enriquecido. Nunca antes, como está sucediendo ahora en la sociedad moderna se había alcanzado tal grado de maduración de las condiciones necesarias y urgentes para la emancipación social. Los nuevos movimientos sociales han levantado nuevas problemáticas, sin las cuales, cualquier alternativa emancipatoria de hoy sería un fracaso, por tanto a ellos se deben también aportes importantes a la teoría y la práctica anticapitalista. La mayor parte de los intelectuales orgánicos de las sociedades latinoamericanas están en el *movimiento político* y/o *social emancipatorio.*

Hay que hacer un rescate en la subjetividad humana en la historia, hacer un rescate de la persona como sujeto histórico, donde su valor no esté en las riquezas materiales que posee introduciendo la mercantilización del ser humano, como existe hoy, de las relaciones entre seres humanos, despojados estos del interés y levantando la gratificación, la espontaneidad, el compromiso, la solidaridad, etc. Las individualidades tienen su importancia, pero los esfuerzos colectivos mucho más. La privatización no es meramente un fenómeno económico, es un fenómeno sobre todo social, porque se privatizan empresas, se privatizan también nuestros sentimientos y valores; cada vez más las personas son más «privatizadas», y menos solidarias, menos compañeros. La gente necesita rescatar su dignidad personal.

Hoy se vislumbra en la diversidad de prácticas, muchas no sistematizadas, la construcción de alternativas al neoliberalismo, que es por donde pasa hoy la lucha anticapitalista. Se necesita fortalecer y apoyar proyectos nacionales alternativos que están en marcha y se extienden a toda la región en condiciones en que los Estados nacionales estaban debilitándose en su capacidad autónoma de decisión. El proceso de internacionalización de la economía capitalista y el proceso hegemónico del capital financiero internacional producen serias limitaciones a los Estados del continente americano, cuando la lucha de clases y movimientista. No es que el Estado sea el sujeto del proyecto nacional; pero es un eslabón fundamental para que logremos construir un bloque hegemónico alternativo.

La estrategia del *movimiento político emancipador* debe consistir en la cuestión de una alternativa anticapitalista al neoliberalismo, como la única alternativa regional y global posible. El asunto fundamental es cómo transitar de las luchas sociales y políticas en el marco del capitalismo a la transformación opuesta al sistema. El anticapitalismo hay que

desarrollarlo como una nueva forma de cultura humana, donde esté vigente todo el conjunto de ideas y valores que conforman la cosmovisión contenida en el concepto de humanismo. El porvenir consistirá en un proceso que transforme radicalmente el estado actual de cosas para lo que existen una o varias alternativas con posibilidades de ser viables; pero que confluyen en un proyecto de emancipación que garantice la justicia social, económica, política y ecológica.

La estrategia no puede ser reducida a un plan económico ni a un plan de gobierno. La alternativa tiene que ser ante todo un proyecto de acumulación de fuerzas que permita construir el *nuevo sujeto histórico* que implica convertir al movimiento emancipador en sujeto político, *articulando* a todos los actores portadores del cambio, que puedan conformar un bloque de poder real desde lo social a lo político y viceversa. La alternativa tiene que situarse en el movimiento real hacia el socialismo, sea por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el de la lucha clases y sociales, o por otras vías. Lo decisivo es la existencia de fuerzas sociales susceptibles de movilizarse para una transformación revolucionaria, entregadas plenamente a su realización.

La única manera de romper el poder económico del gran capital financiero es la nacionalización, que no significa estatalización completa. La forma en que esta idea se proyecta en el imaginario social prepolítico del movimiento social debe ser incorporada a la concepción del cambio, como nexo real de la *articulación* del movimiento emancipador. Esto es un elemento importante para las estrategias alternativas al capitalismo neoliberal. Sólo con la emergencia de un sector público es posible hablar de un control social serio en el proceso de inversión. Durante los años ochenta, creció dentro del *movimiento político emancipatorio* el mito de la ineficiencia de las empresas estatales, eso fue debilitando en el plano ideológico la resistencia a las privatizaciones neoliberales que se sucedieron después. Las empresas estatales en el continente presentaban algunas dificultades en este sentido y también se hacía sentir la influencia de lo acontecido en el ex campo socialista, aprovechado y magnificado por la ideología neoliberal. Después de las experiencias de lucha de los últimos años el movimiento emancipador naciente en la construcción de alternativas tiene que revalorar en teoría profundamente, tanto el modelo de empresa pública, como el modelo de Estado desde sus prácticas en los distintos espacios de poder en que se encuentren.

En América Latina la economía solidaria (economía popular o alternativa[22]) ha ido ganando pequeños espacios como alternativa de sobrevivencia ante al expansión de los paquetes neoliberales. Estas experiencias provenientes del movimiento social no son la alternativa al modelo económico de dominación neoliberal; pero aportan con sus prácticas importantes experiencias al movimiento emancipador, incluida su resistencia y enfrentamiento a ese sistema de dominación; a la vez que constituyen una base de apoyo al movimiento político y social emancipatorio. La práctica de relaciones de producción no explotadoras y los métodos de dirección empleados, sobre la base de una democracia participativa, favorecen la solidaridad entre personas y se inserta en la lógica de un paradigma de sociedad nuevo. En las últimas dos décadas estas organizaciones se han dirigido sobre todo y según su capacidad a dar empleo a los excluidos por el sistema, organizadas en comunidades, barrios, zonas rurales, etc. Ellas son una experiencia inestimable; pero sin un fuerte sector público, sencillamente esto no resultará. A menos que el sector público se convierta en el núcleo del sistema productivo, las empresas autogestionadas se extinguirán por falta de inversión y finalmente serán dominadas por el capital financiero.

El solo hecho de pensar las alternativas requiere tener en cuenta un conjunto de aspectos. El nudo del problema es, evidentemente, la propiedad, porque implica un poder de afectación y de gestión del capital financiero y técnico, y sobre todo del trabajo. Ahora bien, el pensamiento socialista se quedó encerrado en el dilema de la propiedad privada y la propiedad del Estado. La propiedad privada capitalista posee una poderosa ventaja que es el secreto de su eficacia: el precio a pagar por una buena gestión es la opresión, la explotación, la alienación de la gran mayoría de los asalariados. Si es deseable frenar la producción de bienes de consumo y de cambiar de modo de vida, cosa de la que muchos están convencido, esto no se obtendrá por la incapacidad de producir rápido y mejor, sino porque en las profundidades del sistema económico y en la sociedad, los individuos habrán llegado a cambiar sus comportamientos.

La eficiencia es otro eje sobre el cual pensar las alternativas. Pero el sistema capitalista aún está lejos de ser eficiente como pretende. Sin contar los costos sociales que produce tal eficiencia, por lo tanto, tiene que ser posible superar al capitalismo en materia de eficacia. Una gran cantidad de estudios muestra que una mayor participación de los trabajadores, un abanico más cerrado de salarios, mayor seguridad en el empleo, derechos garantizados y participación en las ganancias incrementan la productividad, hasta llegar a salvar empresas capitalistas condenadas a la quiebra. Esto supone un cambio más o menos importante en la estructura de la propiedad y el poder. El desarrollo de la democracia económica, la reducción de las desigualdades y la realización en el trabajo son componentes inseparables de este asunto. El problema no es solo de justicia social, también se trata de favorecer una cierta movilidad de los trabajadores.

Otro aspecto fundamental es que la nueva sociedad no debe poseer solo la democracia política, sino también económica y social. La democracia económica permite un desarrollo más coherente, mejor coordinado (tomando en cuenta las externidades positivas, sobre todo en materia de infraestructura, de educación e investigación), más armonioso (búsqueda de complementaridades), más equilibrado en el plano nacional (sobre todo en materia de fomento de los recursos), más respetuoso del medio ambiente (orientación hacia un desarrollo sostenible) y permite una mejor coordinación macroeconómica (en materia de empleo).

No hay proyecto nacional democrático y no hay alternativa anticapitalista si no logramos redefinir los términos del nuevo internacionalismo. Las grandes alianzas internacionales tienen que trascender la que se establece con los países, e interconectar eslabones de *articulación* con los movimientos sociales y políticos de los diferentes países del continente, también extensivo al resto del planeta. Encontrar puntos comunes para reelaborar la idea de la solidaridad internacional, y del internacionalismo en la lucha anticapitalista. Un internacionalismo Norte-Norte, Sur-Sur, Norte-Sur y Sur-Norte, que contenga los grandes intereses y necesidades de nuestro tiempo y que puedan *articular* una fuerza real contra la dominación irracional del capitalismo. La formación de bloques regionales y más que eso la integración de nuestros pueblos como resultado de *articulaciones múltiples*, constituye un paso decisivo en la construcción de las nuevas solidaridades que deben acompañar este proceso emancipatorio.

Estos aspectos en propuesta para pensar la emancipación (sistema múltiple de emancipación) nos conduce, por su diversidad y complejidad a reconocer la existencia de múltiples alternativas para construir una sociedad sin explotación, ni exclusión,

económicamente sustentable, es decir; con verdadera justicia ecológica; una sociedad plural donde se respeten las diferencias sociales de todo tipo, con una democracia social sustantiva y no solo política, sustentada en una ética de convivencia real. Estas bases generales en menor o mayor alcance nos obliga a replantearnos la alternativa socialista dentro de un paradigma de alcance socialista. No existe una tendencia histórica teleológica del socialismo, este será el resultado de la construcción humana y como tal, será el triunfo de la mejor de las alternativas presentadas.

El porvenir no se decreta, el socialismo será el movimiento real que anule el estado actual. Hay que pensar en una o varias alternativas concretas que tengan posibilidades de ser viables. Nada permite pensar que el movimiento real conducirá por sí mismo a la sociedad «superior», sea por el desarrollo de las fuerzas productivas o por el de la lucha de clases y movimientista, cuya evolución podría preverse. Por otro lado, ninguna sociedad nació nunca sin fórceps; sin que se fueran agotando las capacidades de desarrollo humano y social de la sociedad anterior.

La historia siempre es fruto de lo que hacen los seres humanos, y el futuro es siempre la cosecha del presente. Es «una revolución epistemológica, saber que en lo más íntimo de la naturaleza no hay ley determinada… la naturaleza a nivel macro tiene determinaciones, pero a nivel micro no tiene. Los hombres son seres, por naturaleza indeterminados. Pensar que el socialismo, el comunismo está determinado es un error»[23].

Es indispensable reconstruir la alternativa socialista entendiendo la dinámica del nuevo capitalismo, porque el socialismo es fundamentalmente anticapitalismo, la superación del capitalismo, la redefinición de sus contradicciones, de los sectores sociales interesados en su superación, de los proyectos hegemónicos alternativos. Los amplios sectores mayoritarios de la población no son beneficiarios del capitalismo. Pueden estar neutralizados, confusos por falta de alternativas, pero el potencial social de luchas anticapitalistas, nunca fue tan amplio en América Latina y en el mundo como lo es hoy. Resolver los desafíos de la realidad latinoamericana en una perspectiva anticapitalista y socialista está al orden del día.

> La democracia, mucho más que el socialismo parece ser el objetivo central de la izquierda latinoamericana hoy, en un planteamiento que separa una cuestión de otra, en un nuevo contraste con la situación del pasado reciente. Hasta la década pasada socialismo y democracia parecían marchar juntos y el socialismo…resultaba ser algo así como la condición para una efectiva democratización. Hoy, en cambio, la democracia, reducida a su visión procedimental y recortada de sus proyecciones sociales, aparece como factible en ausencia del socialismo e incluso como condición de realización del socialismo.[24]

Esta relación entre socialismo y democracia sigue siendo una cuenta pendiente de la teoría y la práctica revolucionaria.

Existen muchos elementos que aún hoy demuestran que es posible construir una sociedad distinta a la del capitalismo. El socialismo pasó de utopía a propuesta científica y de esta a la realidad. Los sucesos recientes de desmoronamiento del bloque socialista trajeron aparejados un deterioro del socialismo en el imaginario popular; pero dejaron la huella de lo posible, de lo que se puede y no se debe hacer para que cristalice una sociedad socialista.

El capitalismo actual sigue la misma lógica del de ayer: explotar-excluir y concentrar las riquezas, a lo que se agrega la lógica de la marginación con la superexplotación. La crisis del socialismo es el resultado de distintos factores, entre los que debemos contabilizar las deficiencias de un modelo que enajenó progresivamente al pueblo del poder; pero de alguna manera, el socialismo sigue estando en el horizonte alternativo del *nuevo sujeto histórico* del cambio. Sin embargo, hay que reconocer que entre los partidos y organizaciones que conforman el *movimiento político emancipatorio*, se proyecta una reestructuración de su estrategia de lucha contra el capitalismo.

La concepción de los cambios, con anterioridad la concebían dentro de los límites macrosociales y macroeconómicos, enfocados al socialismo. Ahora, una parte de esos partidos y organizaciones mantiene esos objetivos, incluso el socialismo (en una nueva reconceptualilzación); pero en la otra parte realmente se ha perdido su preeminencia. Las definiciones en esta dirección son decisivas para la estructuración de los vínculos con el resto de los actores sociales y para su contribución en la formación del *nuevo sujeto histórico.*

El reto para el movimiento emancipador es inmenso, las alternativas a la dominación capitalista global no está tan cerca como quisiéramos, en la generalidad de los países latinoamericanos; pero tampoco tan lejanas como para llegar a ellas, porque algunos países, además de Cuba están transitando el camino. Ese panorama empieza a cambiar porque América Latina está despertando está echando a andar, defendiendo el decoro de muchos pueblos y su tendencia es a dinamizar la lucha global contra el capitalismo.

Notas y Referencias

[1] Yamandú Acosta, citado por Helio Gallardo: *La lucha pueblo-antipueblo en la matriz del sistema imperial de dominación y la construcción del nuevo sujeto histórico desde la articulación constructiva de su resistencia*. (2ª Parte), Material mimeografiado, pp. 47-48

[2] Claude Meillassoux, *Clases y cuerpos sociales*, en Marx y el siglo XXI, hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso (Compilación de Renán Vega Cantor). Ediciones Antropos Ltda; Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1998, p. 66.

[3] Ibídem, p. 120.

[4] El lugar y el papel de las ONGs dentro del movimiento social y sus relaciones con el movimiento político emancipador es mucho más amplio y complejo que lo que aquí se expone. El hecho de que los donantes escojan y pongan, muchas veces, reglas rígidas acorde a determinados intereses para emitir los recursos a proyectos de las ONGs y por su vía favorecer algunos movimientos sociales, socava la independencia de estas organizaciones; su actividad en la mayoría de los casos forma parte del proyecto de dominación neoliberal. Por supuesto que todas las fuentes de financiamiento no son iguales y algunas permiten mayor flexibilidad. Ahora esto no es absoluto, puesto que algunas ONGs de manera parcial y limitado favorecen la formación y desarrollo de líderes naturales de algunos movimientos sociales y facilitan procesos de alfabetización y educación que influyen en los procesos de toma de conciencia como es el caso de los movimientos y organizaciones feministas, ecologistas, comunitarias, campesinas, etc.

[5] Juan Bedoya Carvajal, *¿Por qué convocamos a una reflexión sobre nuevos movimientos políticos? Nuevos movimientos políticos: Entre el ser y el desencanto***.** Instituto Popular de Capacitación, Medellín, Colombia. 1977. p.7

[6] Con la excepción del presidente Hugo Rafael Chávez Frías en Venezuela y Evo Morales en Bolivia que con la asunción del gobierno han puesto en marcha programas dignificadores de la nación, con identificación en los sectores populares y la izquierda porque se proyectan contra el neoliberalismo y sus políticas. Estas experiencias en marcha son muy importantes para el continente, necesitado de encontrar caminos de transformaciones revolucionarias viables. En el transcurso de estos últimos dos a tres años y por la tendencia que se vislumbra del sistema de las contradicciones se manifiesta un crecimiento del compromiso de los que asumen el gobierno de aplicar políticas de enfrentamiento al neoliberalismo más crudo y otras de carácter popular.

7 James Petras, Alternativas al neoliberalismo en América Latina, Ponencia presentada al seminario de la revista América Libre sobre Alternativas al Neoliberalismo en América Latina, Buenos Aires, 18-20 agosto 1995, en Folleto No. 1, Estudios y Debates, Nov. 1995, Santa Rosa, La Pampa, Material mimeografiado, s/p (Fondos GALFISA)

[8] Hoy en América Latina aparecen proyectos de partidos políticos de izquierda con posiciones reformistas. Volvemos al problema del reformismo radical con su dilema oportunismo o revolución. La razón de la mayoría de los proyectos reformistas de los últimos años, vengan de uno u otro lado del espectro político, ha sido su carácter de proyectos formulados desde arriba. La respuesta reformista radical solo puede darse en un amplio movimiento político y social desde abajo y su encuentro con las transformaciones de arriba. Esto presupone, de alguna forma, que al llegar al gobierno los partidos de izquierda, que tengan que compartirlo con otras fuerzas de la derecha o centro derecha, la mayoría de las veces de forma desventajosa, tienen que acentuar su posición revolucionaria, proponiendo y llevando adelante transformaciones esenciales que favorezcan un cambio de la correlación de fuerzas a nivel político y de social.

[9] Juan Bedoya Carvajal, op.cit. p. 48

[10] James Petras, op. cit. s/p

[11] Pablo González Casanova, op. cit. p. 46

[12] Vilas, Carlos, *Alternativas de izquierda al neoliberalismo*, op. cit. p. 46

[13] Luis Eduardo Greenhalgh, (Miembro de la Dirección Nacional del PT). Un triunfo del PT por Ricardo Randi, entrevistador. *Propuestas*, No. 328, 17 de octubre 1996. P. 11.

[14] Jesús Montoya, La posición del EZLN en la crisis mexicana (reportaje exclusivo) en *Propuesta*, No. 343, 13 de Marzo de 1997, Buenos Aires, p. 8

[15] Ibídem, p. 9

[16] Ibídem, p. 9

[17] Ibídem, p. 47

[18] Analizado en este marco, el capitalismo reinventó su revolución política en los finales del presente siglo, con una inversión de su lógica (la correlación de lo lógico y lo histórico) en el decursar histórico de las revoluciones burguesas de la primera mitad del siglo pasado. Allá el triunfo político fue el resultado de más de tres siglos anteriores de predominio económico, ahora tuvo que adelantar la preparación y la reconquista del predominio ideológico y político a nivel societal para poder desregular y liberar a plenitud el mercado como conquista de la globalidad capitalista y ofrecer una salida de sus tensiones y contradicciones. Eso evidencia una fisura creciente del nuevo tipo de crisis general por la que se adentra el capitalismo actual. Más bien este tipo de nueva "revolución" capitalista se acerca a las premisas y la lógica de la "revolución anticapitalista". Puede que no sea la última, pero es un síntoma de agotamiento.

[19] Boris Kagarlitsky, "La tercera izquierda" en *Actuel Marx*, Buenos Aires, 1996, p. 86.

[20] Esta es una expresión muy utilizada por los políticos, pero que tiene también sus referentes en los medios académicos, donde no solo se le da una significación, sino también una argumentación, basada en los límites económicos del diseño neoliberal para dar solución a los grandes problemas y necesidades acumulados por la humanidad, lo cual se evidencia en "explosiones sociales" que se están dando en diferentes lugares de nuestro continente y del mundo. El hecho de que algunas economías localizadas en países o regiones hayan tenido un relativo crecimiento macroeconómico durante las últimas décadas (la tendencia actual es al estancamiento y el decrecimiento), no es motivo para generalizar un éxito del neoliberalismo como alternativa de desarrollo sostenible con justicia social. Las agudas consecuencias del neoliberalismo en la vida social, política económica y ambientales que ponen en peligro la estabilidad y la propia existencia humana.

[21] En algunos países, en los que la socialdemocracia era fuerte en Europa, se evidencia con nitidez este fenómeno. En nuestra región ha tenido sus manifestaciones particulares, caracterizadas por una debilidad extrema en los países donde se conformaron algunas políticas sociales, en la práctica fue inexistente. Una indagación explicativa sobre el tópico de donde se extraen estas ideas, puede encontrarse en la intervención de Emir Sader en el Seminario sobre Perspectivas de Liberación en América Latina, convocado por la revista América Libre en Argentina del 18 al 20 de agosto de 1996. Material mimeografiado.

[22] La economía solidaria no es un fenómeno completamente nuevo, pero sí es nueva la forma en que se manifiesta y organiza en la actualidad. Ella ha emergido y está en el horizonte de las esperanzas de grupos excluidos y marginados del campo popular en América Latina. Contribuye a construir un pequeño espacio de la economía, de concepción diferente de la lógica del mercado total, estrechando solidaridades, creando fuentes de empleo y de solución a las necesidades perentorias de los grupos sociales más desprotegidos. Su capacidad para incidir en romper el monopolio del poder económico y político de la clase dominante es muy limitado; pero es un pequeño espacio que muestra lo mucho que se pudiera hacer de poder generalizarsse esas experiencias.

[23] Frei Betto, ¿Crisis de las utopías? El papel de la subjetividad. op. cit., América Libre, Buenos Aires, Argentina, 18-20 de agosto de 1995, s/p

[24] Carlos Vilas, La izquierda en América Latina: Presente y futuro (Notas para la discusión), en, *Alternativas de izquierda al neoliberalismo*, FIM, Madrid, 1995, p.33. La discusión y el análisis de la correlación entre socialismo y democracia, democracia y socialismo posee una larga historia en el pensamiento político y una determinada tradición en el marxismo. Hoy es un punto crucial para proyectar un paradigma emancipador de horizonte anticapitalista y socialista.

El debate teórico y práctico en torno a la utopía. Claves del pensamiento social crítico alternativo al «Pensamiento Único»

Yohanka León del Río
GALFISA, Instituto de Filosofía
E. mail: filosfv@infomed.sld.cu

El pensamiento social crítico[1] como alternativa al llamado «pensamiento único»,[2] ha dado cuenta de las circunstancias de orden enteramente práctico del paso de la ideología burguesa al falseamiento sistemático y reproductivo de sus fundamentos políticos, sociales, culturales y epistemológicos, es decir, del recurso objetivo de la ideología burguesa, desde diferentes disciplinas y filiaciones teóricas.

Estos acontecimientos, sucedidos a partir de las crisis iniciadas en los años noventa,[3] imprimen un giro práctico y teórico al fenómeno de dominación de la ideología burguesa. La impronta de las nuevas tecnologías de la comunicación, vinculadas a los manejos de la opinión pública, con énfasis en el desarrollo de políticas de información que desatan el miedo y la violencia como mecanismos de control, hace más sutil lo que ya estaba presente en la llamada «cultura de masas». El derrumbe del modelo euro soviético del socialismo, la implementación del modelo neoliberal capitalista, el reforzamiento del poder hegemónico militar de los Estados Unidos, la inestabilidad reforzada de los procesos democráticos en los países del Tercer Mundo, especialmente en América Latina, la acumulación de insolubles problemas de carácter medioambiental y el despliegue de las resistencias al modelo neoliberal, fundamentalmente surgidas con los movimientos sociales agrupados en los Foros Sociales Mundiales[4], entre otros, repercute en las reflexiones teóricas que realiza el pensamiento social contemporáneo alternativo al «pensamiento único» acerca de la dominación capitalista, desplegándose en este espacio reflexivo, toda una serie de ideas acerca de los alcances posibles de la superación del sistema capitalista.

El pensamiento social crítico se define a partir de la tarea teórica que asume en la actualidad: poner a punto la actitud crítica que lo caracteriza ante un orden social que persigue cooptar y absorber toda resistencia y práctica adversaria hacia él. El sistema capitalista a través de sus profesionales teóricos, despliega una contraofensiva teórica buscando soluciones a los conflictos que la misma crea. Estas soluciones difieren por sus enfoques, pero coinciden en cuanto al objetivo fundamental: no reconocer el carácter transitorio y finito del capitalismo. El pensamiento social critico se configura desde una empresa reflexiva y teórica y por un enfoque holístico e integral acerca de la necesidad real de evaluar y reelaborar críticamente los aparatos conceptuales de la ciencia social crítica, aunados por el objetivo de buscar soluciones postcapitalistas, formular y reivindicar alternativas constructivas ante el capitalismo en general y el neoliberalismo en particular, pensando sus desafíos de viabilidad, repensando las posibilidades del socialismo en las actuales condiciones históricas.[5]

La reflexión humanista ética y crítica identifica el tratamiento de la problemática de las alternativas en el análisis de las condiciones de posibilidad de un pensamiento social crítico que persigue fines e ideales del cambio revolucionario de la sociedad y se plantea abordarlos reivindicando en el discurso a la utopía. Los enfoques son varios desde la labor propiamente teórica sistematizada hasta el desarrollo del debate en los espacios de

intercambio de opinión políticos, ensayísticos, y periodísticos. El motivo fundamental en muchas de estas reflexiones es la necesidad de debatir acerca de las formas y modos de construcción de las alternativas, el problema de la organización política, las relaciones de poder alternativas, como lograr un cambio en las relaciones sociales, en la necesidad de pensar el socialismo en las condiciones actuales, y en la relevancia política y epistemológica de la utopía en el debate acerca de la teoría revolucionaria.[6]

Los ejes centrales en estos análisis han girado alrededor de las posibilidades de alternativas frente a la dominación, desde los espacios de las estructuras políticas y económicas, de las relaciones sociales en la vida cotidiana y de los ámbitos de la subjetividad humana. Las temáticas analíticas desplegadas en el marco de estos análisis son diversas y amplias, desde las económicas, políticas, sociales y culturales. En el ámbito de estos análisis y en algunos casos de forma sesgada en ellos se manifiesta la reflexión acerca de las posibilidades de alternativas a la dominación capitalista, presentándose este en un debate en torno a la crítica a la utopía y la definición de la utopía.

La atención hacia el tema de la utopía está esencialmente marcada en el debate por una de las circunstancias antes mencionada: el derrumbe del modelo euro soviético. El debate en torno al socialismo como alternativa viable pasó de ser una temática casi resuelta estrictamente teórica, a ser un presupuesto cuestionado desde la práctica a la teoría social, principalmente la de filiación de izquierda.[7] Contribuyó a esta circunstancia otra no menos significativa: la sistematización teórica del nihilismo que el sistema capitalista de dominación genera, en la forma de una tendencia epistemológica promovida fundamentalmente por el llamado postmodernismo filosófico, al elaborar una representación del despliegue de la realidad social en un porvenir insuperablemente contingente, y en consecuencia, postular el fin de toda universalidad, ideología, utopía.

Otros elementos que se suman a la particularidad que adquiere este debate dentro del pensamiento social alternativo al «pensamiento único», es la crisis del formato racionalista clásico de las ciencias en general, del positivismo de las ciencias sociales, y de la versión dogmática del marxismo.[8] El pensamiento social crítico, buscando una reconstrucción, en cada caso plantea superar todas estas crisis, pasando por una revisión de los fundamentos que la sustentan. La necesidad de una reconstrucción teórica se asume por este pensamiento como un requisito indispensable para la reflexión acerca de las alternativas al sistema de dominación capitalista neoliberal e imperialista.

El pensamiento social crítico retoma el concepto de utopía y su cuestionamiento teórico, desde las posiciones diversas ya establecidas en el curso histórico de esta problemática en el pensamiento filosófico y político. La necesidad de reflexionar teóricamente el ideal social de emancipación en las circunstancias históricas concretas de la época contemporánea con todas las tensiones y el escepticismo que ella contiene, y la articulación de las proyecciones futuras de las alternativas emancipatorias, condiciona la puesta en el debate teórico y práctico de la problemática de la utopía.

Los acercamientos y las propuestas difieren en sus contenidos, unos más formales rechazan el concepto en si mismo, aunque no su contenido, otros siguiendo la tradición marxista, despliegan el análisis histórico concreto y el enfoque dialéctico, asumiendo nuevas propuestas teóricas y metodológicas del análisis de la vida social, que se han ido estableciendo a partir de la crítica al modelo racionalista clásico.

En el espacio del debate en relación con la utopía están diversas posiciones desde enfoques económicos, políticos y sociológicos. Se parte de la constatación del agotamiento del modelo neoliberal en economía y política y de su ascendencia en el plano de la cultura, que reta a la teoría y la práctica revolucionaria del cambio social en términos de una reevaluación del manejo conceptual de la utopía.

Los sentidos que el pensamiento social crítico otorga al concepto de utopía difieren en cuanto al análisis distintivo que hace de las alternativas en relación con el ideal de emancipación social, sin embargo todos coinciden en recuperar en un sentido crítico positivo el contenido del concepto como momento necesario del proceso de emancipación. La sistematicidad del análisis es mas acuciante en unas propuestas que en otras, lo que hace que la elaboración general teórica acerca del sentido de la utopía para el pensamiento social crítico contemporáneo tenga como referente fundamental el marco metodológico en el que se construye la argumentación del antiutopismo metódico del pensamiento conservador. Es por esta razón que el referente fundamental de la recuperación teórica práctica del concepto de utopía sea básicamente la crítica marxista al utopismo.

El pensamiento social crítico contemporáneo acerca del sentido de futuro, la utopía y las alternativas anticapitalista y neoliberales

El historiador y presidente del Foro Social Mundial, Francois Houtart, se pregunta: «¿Serán las alternativas —teniendo en cuenta las más recientes experiencias— meras utopías?»[9].

Esta pregunta es uno de los problemas que el pensamiento social contemporáneo alternativo debe enfrentar en tanto se considera por parte del «pensamiento único» que las alternativas son *meras* utopías, proyectos descalificables. Por el contrario —piensa el historiador— la utopía es un nivel en el que es necesario situarse para abordar las alternativas creíbles. Houtart sugiere seguir considerando positivamente un proyecto movilizador que debe ser enraizado en lo real, a sabiendas de que este último se inscribe en un espacio y en un tiempo que forman una red de acondicionamientos para los actores sociales que las ponen en marcha y distinguiendo «entre la utopía ilusoria y conservadora del director de la OMC que ve la entrada en el Canaán prometido mediante la liberalización total de la economía y aquéllas que se promueven por las alternativas anticapitalistas que tienen como su objetivo final reemplazar el orden existente a través del derrocamiento de la lógica capitalista»[10]. Las alternativas anticapitalistas tienen en su proyección futura la visión de una utopía que busca mediaciones necesarias en la extensión del proyecto democrático hasta el control de las actividades económicas y la conversión del Estado en órgano técnico, así como sustituir por medio de una nueva organización de la producción social el principio de producir por la ganancia por el de la necesidad; elaborando las alternativas en constante análisis crítico de las experiencias del socialismo real:

> Se trata pues de construir las alternativas a diferentes niveles, siendo el primero de ellos el de la utopía es decir, ¿qué sociedad queremos? Este es el proyecto movilizador que refiere a una definición global y colectiva. Incluye una dimensión ética y posee una base plural. No se trata de hacer tabula rasa del pasado e ignorar los aportes del pensamiento y de las experiencias del socialismo. Pero no podemos desconocer todos los aportes realizados por las tradiciones filosóficas y religiosas a lo largo de la historia según las culturas. Sin embargo, para poder ser realizada a largo plazo, la utopía sólo puede ser post-capitalista. La misma no puede

> contentarse con un simple arreglo humanista de las relaciones sociales existentes o de las regulaciones propuestas por el neoclacisismo económico o por el liberalismo social. Sin embargo, para poder concretarse, la utopía precisa de objetivos a mediano y a corto plazo. Estos se sitúan en los campos concretos de la acción colectiva: económica, política, ecológica, social, cultural. No entraremos en detalles en el marco de este artículo. Esta precisión no puede evitar un doble principio ya expresado: un análisis de las relaciones sociales concretas y de sus efectos, y un objetivo post-capitalista. En función de esto muchas de las propuestas concretas serán similares a las regulaciones propuestas por aquellos que quieren dar al capitalismo un rostro más humano, pero inscriptas en una filosofía bien diferente. Es la diferencia entre un neo-keynesianismo y un post-capitalismo.[11]

La relación de correspondencia entre alternativas y utopía puesta por Houtart está centrada en la crítica a la ideología neoliberal como forma falsa de representación que de sí hace el sistema, expresada y sistematizada en el plano de la ideas como unicidad del mundo real, capitalista, lo que él denomina «utopía ilusoria» y que contrapone a la utopía, como proyecto movilizador de futuro poscapitalista.

Al evaluar las alternativas, el pensamiento social crítico no solo apela al carácter movilizador del proyecto futuro sino a la evaluación realista de las limitaciones de los sistemas sociales humanos, que condicionan la plausibilidad del futuro. En esta línea Inmanuel Wallerstein prefiere hablar de *utopística* y no de utopías. La primera, un neologismo por el introducido en el lenguaje, se define del siguiente modo: «No es el rostro de un futuro perfecto (e inevitable), sino el de un futuro alternativo, realmente mejor y plausible (pero incierto) desde el punto de vista histórico. Es, por lo tanto, un ejercicio simultáneo en los ámbitos de la ciencia, la política y la moralidad.»[12]

Wallerstein se propone un análisis del movimiento histórico social revalidando el sentido de la racionalidad material, considerando no sólo la construcción de un orden social sino su legitimación y cuestionando a partir de su esquema de sistemas mundos, la validez de los argumentos que constituyen la racionalidad material. Pensar la utopía para Wallerstein es replantear las estructuras del conocimiento y de lo que en realidad sabemos alrededor de cómo funciona el mundo social. La *utopística* sería, por tanto, un giro en el sentido de la acción social hacia la racionalidad material y en consecuencia, el rescate del sentido histórico de realidad.

Los otros dos conceptos señalados anteriormente se derivan del de racionalidad material y se encuentran vinculados históricamente con las tendencias seculares del sistema en relación con el análisis de los procesos de las revoluciones sociales. En este caso, las fundamentales para Wallerstein son la Revolución Francesa y la Revolución Rusa, que han ocurrido dentro de la economía del mundo capitalista. Por tanto, tanto sus triunfos como sus fracasos significan, no que fueran irrelevantes, sino que, por el contrario, manifestaran un «patrón repetido», «en el establecimiento de ciertas tendencias seculares en el sistema».

Partiendo de la visión del sistema mundo como un todo, también estas revoluciones han provocado cambios significativos en la geocultura. ¿A qué transformaciones y cambios se refiere este autor? En el sentido de la evolución en su conjunto del sistema mundo donde los estados como lo ve Wallerstein no han sido entidades autónomas, sino que han caracterizado institucionalmente este sistema, los cambios revolucionarios se han operado

dentro de los límites de esta institucionalidad y pensar un significado operativo de éste es falsear la realidad. En consecuencia, una de las transformaciones ha sido la eficacia de la ley del valor en este marco estrictamente institucional. Esto no significa la descalificación por un determinismo absoluto de la relevancia que han tenido las revoluciones, ni de las reivindicaciones que éstas portaban. Referente a esto último -señala- se encuentra el análisis sobre la perspectiva utópica o *utopística* de los cambios sociales dentro del sistema mundo y de lo que ésta representó.

Desde la Revolución Francesa pasando por la Rusa, hasta los sucesos de mayo de 1968, indica, se exponen tres alcances: la normalidad del cambio social, con gestión administrada de éste, soberanía popular y ciudadanía. El liberalismo se erigió en *utopística* de la geocultura del sistema mundial, con concesiones limitadas como las del sufragio y el estado benefactor y la simbiosis con tres temas subyacentes básicos de la geocultura: nacionalismo / identidad, racismo y sexismo. Estos resultados se analizan en este enfoque propuesto por Wallerstein, como coordenadas resultantes de lo que en reiterados momentos del texto el autor llama «esperanzas, pasiones populares, expectativas, presión popular» y que, sólo después de la revolución de 1968, ha producido un quiebre real del sistema mundo, en tanto se ha revocado el papel dominante en la geocultura del liberalismo al cuestionar la vulnerabilidad del pilar esencial mediante el cual no es posible la acumulación del capital, que es el Estado.

El sistema mundo, según Wallerstein, ha entrado en una profunda crisis y la *utopística* se perfila a partir de un estado "de ausencia de esperanza y de fe" pero que abre una etapa de transición histórica donde no se han abandonado las aspiraciones de lograr una buena sociedad.

La presentación de las posiciones de este autor sobre lo que él llama *utopística* tiene por objetivo mostrar el problema de la utopía desde un enfoque histórico, teniendo como punto de referencia la ubicación del universo utópico dentro del análisis de la realidad como totalidad concreta. Lo que él llama tendencias seculares y geocultura del sistema mundo, son conceptos que describen los procesos complejos de evolución de éste, teniendo en cuenta los alcances reales tanto a largo como a corto plazo de las acciones sociales, sus productos objetivados y consagrados en el proceso de los movimientos populares que los han respaldado y de las diferentes variantes políticas que han liderado estos procesos. La centralidad de esta presentación acerca de la utopía en el sistema mundo se ubica en el sentido de concebir a éste en correspondencia con el conocimiento real, partiendo de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, hacia el conocimiento de su objetividad, su carácter histórico, su forma peculiar de manifestarse en una dialéctica de los proyectos y trascendencias particulares hacia las generales humanas que se van articulando a la totalidad del sistema mundo, revelando su significado, su funcionalidad y el lugar histórico que ocuparon.

Aun así, en esta variante del análisis conceptual de utopía como *utopística*, no quedan esclarecidos los contenidos sobre los cuales se opta por la racionalidad material, es decir por la evaluación de la *utopística* como componente esencial de la realidad. Como discernible solo nos queda entrever la permanente presencia del movimiento popular al que relaciona los conceptos de esperanza, fe, expectativas, aspiraciones, constantes que permiten la perturbación continua de la totalidad del sistema mundo, que fungirían según señala en la definición presentada al inicio, como los espacios abiertos de la creatividad humana que perfilan un futuro incierto.

Lo válido del examen anterior es precisamente el cambio en el sentido del método para desbrozar la función y el lugar de la utopía. Desde la racionalidad formal que estipula una disyunción absoluta entre el conocimiento social como un saber que debe dar cuenta objetiva y real (medios claros y específicos para conseguir los fines e intencionalidad absolutas sobre la base de un saber perfecto de lo social) y los intereses, aspiraciones, expectativas, deseos del sujeto (tomados como momentos irracionales, externos, accidentales, no intencionales y valiosos) no puede ser pensada la utopía; sería interpretarla literalmente como el lugar de lo imposible.

La propuesta teórica de Wallerstein se inscribe dentro de lo que se conoce hoy como pensamiento globalista. Este autor propone un paradigma de globalidad, en una teoría social alternativa a los enfoques objetivistas y subjetivistas de lo social. Las reflexiones sobre la utopía en gran medida se han movido dentro de esta dicotomía metodológica que no ha cuestionado las formas de totalidad dentro de las cuales ellas han querido ser pensadas y evaluadas.

El problema de la utopía, como ideal social y humano, no está inscrito fuera de la contextualizada realidad humana, sino dentro de ésta, como componente indispensable de su conformación, desde y para la actuación de los sujetos**.** La utopía entonces dentro del análisis teórico de lo social al ser presentada con el término de *utopística* por Wallerstein es ubicada como una dimensión específica de la subjetividad humana, que articula no con el contenido propiamente de las formas concretas de la actuación, sino con la dinámica del continuo espacio temporal de la acción subjetiva en el proceso del devenir histórico, en tanto espacio que perfila un futuro.

El antiutopismo metódico desarticula la dimensión de futuro en cuanto a sentido de vida para los seres humanos. La reivindicación del sentido de futuro, es tomada por el pensamiento social crítico como elemento fundamental para entender las proyecciones futuras de las alternativas en un sentido de emancipación social, recuperando este elemento esencial del contenido formal del concepto de utopía.

El historiador Eric Hobsbawm afirma que: «Es deseable, posible, incluso necesario, prever el futuro hasta cierto punto»[13]. Según el historiador, el historial de las predicciones es irregular, no de mucha aceptación y sujeto al deseo humano. La relación con el futuro pasa por la capacidad, posibilidad, deseo y tendencia hacia la predicción del pronóstico de las decisiones humanas. Pero insiste en que hay que procurar distinguir las predicciones basadas en el análisis de las que se basan en el deseo. En el proceso de predicción nos acechan siempre las tentaciones de carácter psicológico e ideológico.

El análisis sobre el valor de las predicciones históricas que hace Hobsbawm, argumenta porqué resulta tan maniquea la oposición entre utopía y ciencia. Lo que en cuestión se tomaba en cuenta, en el análisis dentro de esta dicotomía eran las probabilidades y por consiguiente la posibilidad que se fraguaba en el proceso histórico de la vida social la opción del cambio como una actuación humana histórico concreta. Este supuesto, señalado por el historiador, lleva a la formulación de dos cuestiones: ¿son las propuestas utópicas hasta ahora conocidas, en tanto que su modalidad fuese extendida al porvenir, predicciones del futuro como forma de saber histórico? y ¿son las utopías mayormente tratadas como predicciones retrospectivas, es decir como historias contrafácticas, en el

sentido que evaluamos los acontecimientos no como no sucedieron sino como hubieran podido suceder?

Partiendo del hecho de que en la historia real los acontecimientos nunca son iguales unos a los otros y los procesos históricos son complejos y cambiantes, tanto en su acaecer como en la significación que estos representen, la predicción histórica para el historiador Hobsbawm es diferente de los otros tipos de predicción. Esta tiene como objetivo proporcionar sino de forma total, sí en lo posible una estructura general que potencialmente incluya un medio de responder a las preguntas de predicción específica que las personas se hagan, pero no exclusivamente con carácter de confirmación. La predicción histórica surge necesariamente al abordar el continuo entre el pasado, el presente y el futuro en las transformaciones complejas del proceso social.

El valor de la predicción histórica, plantea Hobsbawm, se basa fundamentalmente en que ella se refiere siempre a la compleja realidad de la vida humana que lo abarca todo y del que nunca se pueden extraer totalmente todas las afirmaciones relativas a ella. Además a través de la predicción se descubren las pautas de interacción en la sociedad, los mecanismos y tendencias del cambio.

Las predicciones por medio de la historia utilizan dos métodos que se combinan: la predicción de tendencias mediante la generalización de los modelos y la predicción de acontecimientos o resultados reales por medio de una especie de análisis de trayectoria. Aún así, el margen de incertidumbre sobre acontecimientos futuros es demasiado grande que sólo es posible reducirlo a algunas hipótesis. Las predicciones históricas en gran medida tienen carácter retrospectivo, considerada una forma de historia contrafáctica (una historia de lo que hubiera podido suceder pero no sucedió). La predicción retrospectiva, o no, consiste en evaluar posibilidades. En este punto, lo que asalta a primera vista es que la planificación humana expresa una gran contradicción entre su limitada capacidad y las consecuencias limitadas de acertar y las consecuencias potencialmente enormes de fallar.

Existe una diferencia sustancial entre las predicciones a largo plazo y a corto plazo. Las predicciones históricas a largo plazo se comportan con carácter milenario ya que a veces es casi imposible asignarle una escala de tiempo determinada. Ellas predicen tendencias sociales y no propiamente acontecimientos.

Pero con mucha franqueza Eric Hobsbawm reconoce que tanto los historiadores como los científicos sociales son impotentes cuando se enfrentan al futuro. Aún así, insiste en que ante esa imposibilidad subyacente al conocimiento histórico, no se puede perder la perspectiva del pensamiento histórico de cambio, transformación e interacción. Si esto no fuese así estaríamos ante la tentación de suponer que cualquier cosa puede pasar en cualquier momento, o en el mejor de los casos, preparados para la peor situación y esto es una forma de asumir el futuro de manera ahistórica. En este sentido, sentencia el historiador inglés: «El equivalente psicológico del pensamiento basado en "el peor caso" es la paranoia y la histeria»,[14] y considera entonces que aceptar una creencia en una posibilidad de futuro, es una cuestión moral.

Evocando la esperanza el historiador ingles confiesa:

> Soñamos con el futuro. Hay muchas razones para ello. Los historiadores, al igual que los demás seres humanos, están en el derecho de tener su idea de un futuro

> deseable para la humanidad, de luchar por ella y de animarse si descubren que la historia parece ir por donde ellos quieren, como ocurre a veces. En todo caso, no es buena señal del camino por donde va el mundo cuando los hombres pierden confianza en el futuro e hipótesis propias de «El crepúsculo de los dioses» sustituyen a las utopías.[15]

Aún así advierte, que esperanza y predicción no son lo mismo, pero que los historiadores pueden aportar mucho a la investigación del futuro en cuanto a los marcos de la actividad humana, a sus límites, a la distinción entre lo previsible y lo imprevisible y entre tipos diferentes de previsión y a desacreditar los falsos ejercicios de futurología.

En las reflexiones de Hobsbawm se vinculan a la función de pronóstico que la historia tiene una dimensión utópica de los contenidos de las alternativas históricas y por consiguiente no solo indicadas en el mero deseo abstracto subjetivo. Sin quedarnos atrapados en un enfoque ingenuo del problema en cuestión, nos vemos avisados por Hobsbawm acerca de la posibilidad que un alejamiento del enfoque propiamente histórico de los procesos acaecidos y los que se puedan prever desbancaría e invertiría la función pronóstico de la historia. Sin embargo, pronosticar el futuro desde la perspectiva de la predicción histórica no significa postular una lógica atada a un fin último realizable en tanto sería el reencuentro con los principios de él mismo (tal y como sucede en las variantes de la filosofía de la historia). El actuar teleológico en la evaluación histórica significaría por tanto el atraco y la usurpación del sentido de futuro en la perpetuación del riesgo, la fatalidad y el cataclismo, que llevaría a concluir que no podemos predecir y que, por lo tanto, hay que esperar lo peor. De tal forma el pronóstico quedaría marcado por el cierre de los horizontes, la historia sellada en la última página del derrumbe total. Mientras tanto, en tal predicción, todas las posibilidades de la cultura acumulada del hombre resuelven perpetuarse en el presente, quebrándose la continuidad temporal de la historia.

Los hechos que provoca la globalización o mundialización económica del capitalismo contemporáneo que como norma ha establecido la estandarización y homogeneización mercantil financiera y consumista de las relaciones sociales, resultan ser la predicción histórica sobre la que advierte Hobsbawm, que el pensamiento único ostenta como la consecución histérica de un presente ante la indetenible catástrofe, que muestra en las imágenes, signos y significados producidos sistemáticamente por los medios masivos de comunicación, imponiéndose un sentido común superfluo y cargado de temores y desesperanza.

La problemática del sentido del futuro dentro del debate sobre la relación de las alternativas y la utopía va acompañada a la capacidad de pronóstico de una ciencia histórica que tenga como supuesto la crítica permanente de la realidad histórica y no su construcción especulativa, ni su consumación contrafáctica. La visión de las alternativas, como utopía desde el análisis del pronóstico histórico, parte de la consideración de ésta como necesidad a partir de la crítica de la realidad existente, y de la dialéctica posibilidad e imposibilidad en el proceso de la historia, dentro de la que se mueve siempre el sentido positivo de la utopía. El punto de vista histórico concreto del análisis de la realidad, como momento cognoscitivo, modera la situación metodológica de la actividad utópica, como proyecto de alternativas al orden real histórico presente, y enmarca relativamente las posibilidades de éstas. Sin perder de vista el sentido de la dialéctica del despliegue contradictorio de la realidad histórica, la imposibilidad relativa de las alternativas insertas en las condiciones presentes de la sociedad capitalista contemporánea, deviene posibilidad

imposiblemente inapelable. El aporte del compromiso de una ciencia histórica critica, que supere el sentido «bien pensante del pensamiento único», enfrenta el relativismo histórico y aporta el argumento irrefutable del sentido inexcusable de la irresolución real de la contingencia actual del sistema capitalista e imperialista de dominación.

Las consecuencias que se derivan del carácter irresoluble de las contradicciones del capitalismo que para el pensamiento único representan la confirmación de la naturalidad de unas relaciones sociales ahistóricas, confirman la expansión cada vez mayor de la dominación del capital a todas las esferas de la vida social. El aumento de la precariedad del trabajo, por la lógica que siguió el Estado Social del progresismo tecnológico y el productivismo (situaciones análogas ocurridas en el llamado «socialismo real») y que se manifiesta con énfasis en las políticas neoliberales de la flexibilización laboral, no enrumbó en opinión del filósofo H. Habermas, desde la cooperación del obrero fabril a la solidaridad de las subculturas, como culturas subalternas de los trabajadores en general.

El análisis filosófico crítico que el propio Habermas denomina metacrítica, de la realidad de la «sociedad del mercado», aborda las alternativas desde una crítica a la forma política del Estado social que agotan las energías de la utopía del trabajo, en tanto subsumen la solidaridad al dinero y al poder. Habermas pone el acento de las alternativas, a pesar de sus límites epistemológicos,[16] en los momentos de la crítica y la superación de las formas invertidas, fetichistas y enajenadas de la intersubjetividad resultantes de la racionalidad productivista e instrumental. Estas últimas se han convertido en un grave problema, resultado de la desimbolización (proceso análogo al de enajenación) que reprime y conserva la esfera de la representación simbólica, mediante la homogenización y la fragmentación.

Esto lleva a Habermas a indicar el paso del acento utópico del trabajo a la comunicación. La alternativa a esto tiene como resultado una resimbologización, posible en el presupuesto de una situación ideal de competencia comunicativa. La situación de comunicación ideal es el «ningún lugar» o ninguna parte intemporal desde el que se proyecta y anticipa lo que puede ser. La dimensión utópica de la conciencia histórica no desaparece, sino que es trasladada a un proyecto de una «totalidad concreta de posibilidades vitales futuras» en «aspectos formales de una intersubjetividad íntegra», que potencian la solidaridad como el valor central de esta utopía.

Para el último filósofo de la escuela de Francfort, J. Habermas, la solidaridad es el único recurso de la conciencia actual en el cual se funden el pensamiento utópico y el histórico. Tal univocidad, según Habermas, es producto del agotamiento de la utopía del trabajo, de la creencia en la emancipación del trabajo:

> La estructura del espíritu de la época no ha cambiado, como tampoco lo ha hecho la forma de la polémica sobre posibilidades vitales futuras y la conciencia histórica no está perdiendo las energías utópicas en modo alguno. Antes bien, lo que ha llegado a su fin ha sido una utopía concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo[17]

Lo que ayer en el contexto de esta utopía era marginal, la solidaridad, que dicha organización laboral emancipada de la heteronomía podía crear, hoy se traslada de escenario y pasa a la esfera de la comunicación. La dimensión utópica de la conciencia histórica actual está en la consideración de espacios públicos autónomos (defensas de

subculturas a través de movimientos regionales, movimientos feministas, ecologistas, etc.) de comunicaciones cotidianas. La propuesta utópica de Habermas no cambia en lo absoluto, el sentido de la utopía que él considera ha llegado a su fin. Para él, la utopía no es más que el fin hacia el cual debe remitirse la sociedad comunicativa, en tanto es un proyecto perfectamente factible siempre y cuando en los escenarios de los discursos públicos y alternativos autónomos «se haga un uso auto-organizado de los medios de comunicación». La utopía en Habermas es una reformulación de la ilusión de la utopía moderna, a partir de la creencia en la autonomía absoluta de la situación de competencia comunicacional, como institución - mediación que en una pretendida exterioridad a la totalidad del sistema de mercado, garantice la autonomía (emancipación) de la sociedad desde la comunicación intersubjetiva.

Los intentos de recuperar la utopía para recomponer el ideal de emancipación social y ubicar las posibilidades futuras de las alternativas emancipatorias no siempre resultan coherentes con el objetivo propuesto. Los límites históricos que la modernidad impuso a un concepto de utopía, recusan en el discurso filosófico del paradigma comunicativo de Habermas, quedando el saldo de un intento de contextualizar la problemática en la condiciones que imponen las características adquiridas por el sistema de dominación capitalista en el ámbito de la comunicación, como esfera de la actividad social cultural autónoma y los retos epistemológicos que impone a la teoría social.

El presente de la teoría social así como su futuro se ha convertido en un tema central para el pensamiento social crítico contemporáneo. La necesidad de una ciencia social crítica, es resultado no solo de las demandas prácticas que imponen las características de la dominación capitalista en las condiciones del neoliberalismo globalizado, el terrorismo de estado y la homogenización cultural. El balance con las experiencias socialistas históricas, las lecciones de la izquierda, y el acumulado cultural del pensamiento revolucionario, y el marxismo, atribuyen a la teoría social de nuevos retos conceptuales. El presente de la teoría social así como su futuro se ha convertido en un tema central para el pensamiento social crítico contemporáneo. El problema de la exclusión como característica esencial de las relaciones sociales generadas en el capitalismo neoliberal globalizado, ha perneado las ciencias cognitivas, resultando una cultura dicotómica del conocimiento y el valor, la sociedad y la Naturaleza, la objetividad y la subjetividad, la ciencia y la ética.

El desarrollo de las nuevas tecnologías, la ciencia y la globalización a partir de la segunda mitad del siglo XX, provocan un proceso de cambio en la noción del mundo, desde un paradigma reductor, simplista y dicotómico de este hacia uno complejo. El centro de ese cambio, es la tendencia hacia la superación de la división arbitraria entre conocimiento y valor, y la transición de la racionalidad clásica hacia una nueva forma de racionalidad. Las ideas de la complejidad son entre otras, una manifestación de la elaboración articulada de un nuevo saber humano.[18]

Reconociendo los elementos de la perspectiva epistemológica de la complejidad, el pensamiento social crítico reconoce la necesidad de encarar el desahucie de la vocación utópica por quienes pretenden perpetuar la estática de un sistema que se consume en la entropía de su totalidad abstracta, y reivindicar la utopía como parte consustancial de la estructura misma de una praxis de la transformación del mundo.

Los elementos que brinda la complejidad permiten ver la realidad y los proyectos para transformarla no como contenidos establecidos, sino de contorno de contenidos, que

recupera el movimiento de lo social, representado como proceso relacional y no exclusivamente como estructuras prefijadas, donde el peso específico del cambio gira hacia el campo de posibilidades y de potenciación que no se contiene precisamente en los hechos sino en los sujetos que actúan.

Es posible usar las ciencias de la complejidad para la liberación, afirma Pablo González Casanova, entendiéndola desde los movimientos alternativos que necesitan plantearse la vida como sobrevivencia y para los que el futuro no está predeterminado sino que depende en gran medida de la organización y estrategia que logren construir en medio de una situación de crisis. La organización y su dinámica para las fuerzas alternativas se despliegan a través de las tendencias y situaciones de incertidumbre y de certidumbre, que redundan «en el proceso de construir la alternativa entre conflictos y consensos, entre las respuestas de las fuerzas dominantes opositoras, y apoyos de otras fuerzas alternativas, que también luchen por la democracia de los de abajo, con los de abajo y para los de abajo, o por la liberación, o por el socialismo.»[19] La construcción de otros futuros posibles y otras alternativas requieren, según Casanova, de la mezcla de «el caos como creación» o de «la crisis como creación» como marco para pensar-y-actuar. Para el pensamiento social crítico, reivindicar la utopía redunda desde esta perspectiva en la función reguladora de una pedagogía política participativa y una investigación sobre lo que es particular y universal en cada movimiento y en el movimiento general.

Reivindicar la utopía desde la posición del pensamiento complejo, resulta para el pensamiento social crítico, reconocer los retos cognoscitivos y metodológicos que debe enfrentar la visión de realidad desde otra perspectiva de totalidad. En esta concepción, la realidad se concibe como un sistema abierto; de procesos irreversibles, de orden por fluctuaciones; estructuras disipativas, régimen no lineal, discontinuidades, no equilibrio, profusión de lo pequeño y visión de lo excepcional y artificial, aleatorio e irreversible, del azar, la probabilidad, la fricción. Los presupuestos epistemológicos de la complejidad desarrollados para el ámbito del saber científico aportan al saber histórico social, en relación con lo que contempla la potencialidad y las mediaciones en los procesos sociales, donde la realidad se articula en sus diferentes determinaciones y donde hay un expreso deseo de conocerla para transformarla.

La fundación de una nueva subjetividad constituye uno de los momentos esenciales del debate de las alternativas y de la reivindicación de la utopía en relación con la perspectiva epistemológica desde la que ambas se asuman. Las posiciones en este sentido divergen, pero coinciden en el carácter paradójico en el que se encuentra el conocimiento humano en cuanto a las perspectivas de determinación del futuro, ante la crisis en la que ha desembocado el conocimiento racionalista clásico. Esto hace afirmar a Juan Manuel Vera que más que una utopía, el pensamiento social crítico debe asumir una disutopía.

> El pensamiento disutópico emergente aparece como una conciencia organizante de la complejidad que ha renunciado a ofrecer proyectos terminados de ordenamiento social. Una disutopía constitutiva, disutopía en acción. La historia humana debería hacernos aprehender una verdad profunda: la forma de las cosas por venir está determinada por circunstancias de las que hoy no tenemos conocimiento, por lo que es imprevisible. No existe un futuro, sino futuros posibles, algunos probables, otros deseables, algunos terribles. No se trata de recrear una nueva utopía, ni mucho menos de intentar sostener viejas ilusiones, sino de afrontar los retos del destino histórico de este oscuro fin de siglo con los instrumentos de un pensamiento emancipador y de un

proyecto ético al mismo tiempo consciente de sus raíces históricas y abierto a la emergencia de lo nuevo.[20]

La situación de escisión del ser humano, resultado de la objetivación cosificada de las relaciones sociales reificadas sistemáticamente por la producción ampliada de la mercancía, es catalogado por Slavoj Zizek[21] como una dialéctica mortal, que encuentra descrita en la distinción que hace Nietzsche entre nihilismo activo y pasivo, entre la autodestrucción consciente y la insensibilidad autosuficiente. La dialéctica mortal es para Zizek el enfrentamiento en un circulo vicioso de estas dos posturas entre sí, que solo puede romperse volviendo a fundar la subjetividad.

Desde la perspectiva de la complejidad se trata de colaborar en vislumbrar una respuesta desde este punto oscuro de lo que para Zizek resulta de la «dialéctica maldita». La coherencia que desde esta perspectiva de la complejidad permite abordar la realidad de la tendencia de la objetivación cosificada a la desestructuración de la subjetividad es la que indica que la incertidumbre de esta situación es en si misma una certidumbre, en tanto el propio proceso de objetivación contiene en si la certeza y la probabilidad de que es un proceso de desestructuración. Si se sigue su lógica y su sentido, si es previsible un futuro, es el de la desconstrucción y fragmentación permanente. El reto del destino histórico no está marcado exclusivamente por el signo del desconocimiento de un proyecto terminado de ordenamiento social, y sí está signado por el conocimiento, la vivencia y la representación de un ordenamiento social caótico (el capitalismo). La certeza de esta premisa en toda su complejidad real es la condición de los futuros probables y deseables.

Esto es probablemente a lo que se refieren al hablar de disutopía constitutiva, como proyectos que emergen desde la acción contra la muerte. El reconocimiento del sentido de verdad de la acción que promueven los movimientos lucha y resistencia al capitalismo no se identifican exclusivamente en la lucha contra este, sino también en la afirmación del futuro presente, que no es precisamente la guerra, sino la paz, no es la deshumanización sino la humanidad, no es el fetichismo sino la emancipación.

El conocimiento de las diferentes determinaciones de la realidad desde el balance de las experiencias socialistas de la pasada centuria colocó el problema del ideal de emancipación ante retos tanto prácticos como teóricos. Las posibilidades de un socialismo que supere los estrechos límites en que se vinculó el estatalismo burocrático y el centralismo democrático de las experiencias socialistas del Este, sigue siendo una impronta no solo devenida de la práctica revolucionaria sino esencialmente de la praxis teórica y reflexiva del pensamiento social crítico contemporáneo. Indagar y argumentar las posibilidades futuras del proyecto socialista de cara al siglo XXI, es también considerar los elementos sustentables del objetivo final de la emancipación humana.

La reivindicación de la utopía, se plantea también como una necesidad, por la posibilidad de un proyecto socialista de cara al siglo XXI, que cobra acento y no se prevé en extinción. En tanto utopía ese socialismo de cara al siglo XXI, plantea Atilio Borón, se expresa en una actitud de «no renunciar, ni capitular», un sentimiento de no resignarse al capitalismo como un orden social injusto y una creencia de que es posible todavía construir una sociedad mejor. En estos tres momentos, para Atilio, reside el realismo de las utopías como necesidad de intentar lo imposible una y otra vez, aptitud que la ve análogamente igual en el pensamiento neoliberal. Sin embargo el «realismo de las utopías» pasa, según reflexiona Atilio Borón, por la capacidad que puede asumir la

izquierda de superar las debilidades acumuladas en los años de experiencia de lucha, en los marcos del sectarismo y el enclaustramiento de la organización que debilita la lucha por la hegemonía. La izquierda debe asumir un programa estratégico, ya que según Atilio Borón:

> La más radical oposición al neoliberalismo será inoperante si no se revisan antiguas y muy arraigadas concepciones de la izquierda en materia de lenguaje, estrategia comunicacional, inserción en las luchas sociales y en el debate ideológico-político dominante, actualización de los proyectos políticos y formas organizacionales, etc. En síntesis: estar a contracorriente no necesariamente significa "darle la espalda" a la sociedad o aislarse de ella. [22]

La tarea de la izquierda que asume con realismo las utopías significa para Atilio, la elaboración creativa, concreta, realista de agendas políticas que reafirmen los principios socialistas y que serán asumidas por gobiernos postneoliberales. Es necesario y prioritario un programa concreto de política económica para enfrentar la crisis desde una perspectiva de izquierda, que como afirma Borón no es más irreal y utópica que la propuesta neoliberal.

Para enfrentar la ideología de la reestructuración regresiva del capitalismo, y enfrentar el asentamiento en el sentido común de la supuesta victoria planetaria del libre mercado, se debe para Atilio ir a «la necesaria reivindicación de la utopía», a la reconstrucción posible de un socialismo de cara al siglo XXI, que pasa por la reconstrucción de un sentido crítico permanente de la hegemonía y del realismo político. La alternativa de un socialismo reconstruido de cara al siglo XXI como utopía es fraguada desde una práctica de inspiración utópica orientada a la reconstrucción de la identidad entre el ideal del socialismo, como momento del conocimiento teórico crítico de la realidad y la capacidad de movilización, inspiración y conversión en voluntad de cambio de este. El problema de las alternativas en relación con la utopía es puesto en debate desde la problemática de la relación entre medios y fines de la acción práctica de transformación social, como el momento de la *topía* de la utopía.

El debate con relación a las alternativas y la utopía está dirigido a revelar la crítica a las posiciones neopositivistas ante el pasado y el escepticismo ante el futuro que elabora el pensamiento único, el que tras el derrumbe del socialismo ha sintetizado en el conservadurismo neoliberal el reformismo socialdemócrata, que se enquista en la defensa de la mera administración de lo "real existente" del presente, sin plantearse en ningún momento el análisis histórico de la realidad. De esta forma como indica Manuel Vázquez Montalbán:

> Se desacredita al mismo tiempo la memoria y la utopía, y no se trata de dos polos antagónicos; el negar lo uno y lo otro tiene una misma intención. El descrédito de la memoria significa que es innecesario recordar las causas de los actuales efectos. Lo importante son los efectos. [...] Plantear el porqué de estos efectos implicaría encontrar una culpabilidad histórica a las causas que los han provocado...[23]

El sentido de finalidad histórica es presentado por el pensamiento único como la finalidad ceñida a los deseos presentados por los estudios del mercado, las encuestas de opinión, dirigidas a un sujeto ya construido por la lógica mercantil, el consumidor, desde criterios de un presente desmemoriado y sin futuro . Las alternativas se piensan desde este supuesto, en relación a la reivindicación del papel crítico del intelectual y de la educación

liberadora dirigida a la descodificación del sentido común fetichista del proyecto sociocultural del «nuevo orden mundial», que supone «Una religión liberal de politeísmo pactado». El sentido de utopía estaría en el reconocimiento, defensa y lucha de, y por, unas verdades posibles contra las no verdades evidentes que el sistema de dominación cultural elabora de si, y es así que adquiere entonces un sentido de futuro de mejor y posible. Se nos presenta pues una noción de utopía de la necesidad planteada en términos de reconquista de la hegemonía en unos medios de comunicación y producción culturales que permitan enfrentarse al dominio intrínseco del llamado pensamiento único. Frente a un sistema mundial basado en la supervivencia, las proyecciones futuras de los movimientos sociales que enfrentan la dominación capitalista conforman alternativas con nuevos objetivos de vida, que se proponen superar la domesticación y la artificialidad de la vida regida por el mercado; convocan a la comunicación responsable, sustentada en el respeto a la diversidad de género y cultural y promueven el sentido de emancipación humana del progreso científico.

La presencia de los movimientos sociales y su articulación en los distintos espacios de la sociedad civil en América Latina, promueve un orden democrático emergente opuesto a las democracias formales y de seguridad nacional que han proliferado en las experiencias políticas de las sociedades latinoamericanas. En sentido general a partir de 1999 las democracias formales que han llegado al poder en el continente latinoamericano han respondido a las políticas imperiales de dominación a través del TLC, el Plan Puebla Panamá y los dictados del FMI, y la OMC. Sin embargo algunos cambios son sustanciales a partir de las victorias electorales de gobiernos democráticos de izquierda en los países como Brasil, Uruguay, Argentina, Venezuela. Las diferencias entre estas experiencias son significativas, van desde las más moderadas a las más radicales, como es la creciente radicalización hacia el socialismo de la experiencia de la Revolución Bolivariana.

El pensamiento social crítico contemporáneo considera que la crítica al nihilismo antiutópico que declara un único orden posible de una libertad endosada por la lógica mercantil debe orientarse hacia la recuperación de la «política como arte de lo posible», en tanto la racionalidad política contingente de la democracia formal garantiza el bien común. Se considera por tanto que la democracia sigue identificando el marcado contenido político que aparece en la propuesta de utopía en relación con las alternativas y recupera los sentidos políticos que promueven los movimientos sociales en América Latina.

Wim Dierckxsens, considera que la formulación del imaginario de resistencia zapatista, de «un mundo donde quepan todos los mundos» puede ser interpretada como la respuesta reivindicativa de los movimientos nacionales, regionales y locales al unipolarismo norteamericano excluyente, que se perfila como tendencia de la globalización. El comportamiento de esta tendencia apunta a la visibilización cada vez mayor de la responsabilidad de los Estados Unidos en el proceso de exclusión y concentración del capital a costa de todas las naciones y pueblos, y que desembocará en los nacionalismos, regionalismos y particularismos como respuestas alternativas. Sin embargo, para el capital amenazado por la tendencia señalada esto no constituye una alternativa real, y es donde considera surgirán las alternativas reales, las que en el plano económico, están orientadas a una nueva regulación del interés privado y el bien común, donde la prevalecía del bien común sobre el interés privado derivará en tanto se revincule la inversión con la esfera productiva y se produzca una intervención en la depreciación tecnológica.

Desde la consideración del fracaso económico del socialismo histórico y del liberalismo en su fase neoliberal, Dierckxsens considera la posibilidad del surgimiento «…de una utopía acerca de la necesidad de un mundo con un lugar para todas las sociedades y todos los pueblos. Al despertarse la conciencia en el mundo de que solo hay lugar para mi (nación, pueblo, persona) en el tanto que lo hay para los otros, podría emerger un sujeto con conciencia a favor de una economía mundial regulada de tal manera que quepan todas las sociedades y todos los pueblos».[24] De esta forma, a través de una proceso emergente de cooperación y articulación de las resistencias a la precarización económica y comercial de las sociedades latinoamericanas, puede vislumbrarse las posibilidades de construcción de una alternativa que promueva un orden democrático diferente, sustentado en el interés común sin exclusión.

El pensamiento social crítico reivindica la utopía en relación con las alternativas desde una reformulación del sentido fetichista e invertido que se le otorga a la utopía por la ideología neoliberal. El pensamiento único se sustenta básicamente en la política neoliberal y se expresa ideológicamente en la idea de la oposición a toda utopía, en tanto, si esta es reconocida por la consecución de un orden, es imprescindible renunciar a ellas.

En el debate sobre las alternativas, es una necesidad reconocer que un discernimiento de las utopías es una premisa teórica para la reflexión acerca de qué entender por utopía en el enfrentamiento al antiutopismo del pensamiento único. La distinción entre una visión de las utopías como absolutamente imposible, heredera de una concepción fatalista, metafísica de derecha y una visión de la utopía como práctica revolucionaria de la imaginación dialéctica es, para Alfonso Sastre, la vía para hacer valer la gran importancia de lo actualmente imposible. La aceptación acrítica de la imposibilidad, como elemento esencial de la homogenización ideológica del capitalismo, que promueve el pensamiento único, condiciona la necesidad de alternativas culturales que tengan como aspecto central la recuperación teórica de la utopía. La «batalla de los intelectuales», para Alfonso Sastre, tiene esta encomienda en su centro:

> Yo apuesto decididamente por la recuperación crítica de la noción de Utopía. Yo opino que la utopía no es necesariamente lo imposible y que del área de «lo imposible» hay que rescatar -y esa es una tarea de la filosofía, de la ciencia y de la técnica, pero también del arte y la literatura- lo actualmente imposibilitado por las astucias de la naturaleza y por la peste del "pensamiento" reaccionario. Lo imposibilitado se hace posible en función de la actividad práctica, teórica y poética.[25]

La puesta en la agenda por el pensamiento social crítico de este punto de vista acerca del problema de la utopía tiene en los momentos actuales un significado específico, marcado por la creciente ambivalencia del sistema capitalista en cuestión y su manifestación fetichista fijado por el paroxismo técnico, racionalista, institucional, cultural, del sistema, que reproduce las relaciones entre las personas, sus productos, sentidos, significados y símbolos absolutamente invertidos, los que sistemáticamente ocupan el lugar no de lo producido sino de los producente como causa propia de su existencia.

Desde el análisis de la perspectiva de la crítica al fetichismo se accede al problema de la utopía, superando el enfoque especulativo, y asumiendo el crítico, a partir del proceso de reproducción de las relaciones sociales. El problema de la utopía para el pensamiento social crítico pasa entonces por los sentidos de la emancipación humana desde una reflexión histórica social concreta de las condiciones y no determinaciones del proceso de

reproducción y apropiación de las relaciones sociales entre los seres humanos. En tanto este proceso puesto en singular sólo adquiere sentido en la pluralización histórica social concreta de su contenido el pensamiento social crítico contemporáneo al plantearse la reivindicación de la utopía den el marco del debate acerca del ideal social de emancipación, plantea que es necesario y más aún imprescindible hacer un discernimiento de las utopías. El principio de discernimiento del que parte el pensamiento social crítico contemporáneo apunta a la diferenciación necesaria entre los ideales que expresan el conservadurismo como contención permanente del cambio social y los ideales revolucionarios del cambio radical en la superación dialéctica de las condiciones de dominación del capital.

La necesidad de la utopía, dentro de las alternativas emancipatorias no está en un significado abstracto utópico de las alternativas, sino en los límites de estas como proyección ideal y función de la estructura simbólica de las representaciones colectivas que ellas expresan a través de la lucha de clases en todos los ámbitos de la vida social. Para el pensamiento social crítico contemporáneo la reflexión sobre las utopías es una necesidad de la razón crítica revolucionaria en el devenir de la construcción práctica del ideal social de emancipación de las formas enajenadas de las relaciones sociales capitalistas.

La utopía en el pensamiento latinoamericano

El sentido revolucionario, crítico y concreto de la utopía opuesto al conservadurismo, como visión de una realidad inamovible, es el que asume como función central la filosofía de la liberación latinoamericana, la teología de la liberación, y la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, movimientos importantes del pensamiento latinoamericano y la práctica política y pedagógica en América Latina. La utopía que anuncia la filosofía de la liberación se nutre de los ideales sociales del bolivarismo, indigenismo, cristianismo y nacionalismo que van a determinar la lógica de esta.

Tanto la filosofía de la historia de Leopoldo Zea, la ética de la liberación de Enrique Dussel, como en la teoría del discurso de Arturo Andrés Roig está presente la perspectiva utópica de una filosofía comprometida con una praxis social y con el proceso de liberación real que viven los pueblos de América Latina[26].

La filosofía de la liberación se presenta como un proyecto ético y teórico alternativo del filosofar frente al pensamiento eurocentrista. A su vez, es un proyecto general de realización de una región, de una cultura, de una historia, que remontándose a sus identidades, se reconoce a sí mismo como proyecto realizable. En cuanto al estudio de la utopía como concepto, la filosofía de la liberación se propone una evaluación crítica de este, tanto en su evolución histórica europea como latinoamericana, así como hace una propuesta metodológica de análisis de lo utópico.

En primer lugar, la filosofía de la liberación otorga una dimensión utópica a todo el pensamiento latinoamericano. En este sentido, ha desarrollado un profuso trabajo de historización de las ideas utópicas promovidas en la región. Entre las figuras más representativas dentro de esta línea de trabajo de la problemática de la utopía se encuentran Arturo Andrés Roig, Horacio Cerrutti y Fernando Aínsa.

En segundo lugar, la estrecha relación del tema de la utopía con América Latina es vista a partir de la invención de las Américas soñada por el conquistador y el colonizador

europeo, indicando que la realidad de América hace posible el género utópico del Renacimiento. En esta perspectiva se desarrolla una línea de análisis de lo utópico específico en América Latina como constitución de una racionalidad distintiva del modelo de racionalidad europeo. Tanto la filosofía de la historia de Leopoldo Zea como la ética de la liberación de Enrique Dussel, y la utopía indígena de Raúl Vidales entre otros, representan una referencia conceptual para el pensamiento latinoamericano en general y para una filosofía comprometida con una praxis social y con el proceso de liberación real que viven los pueblos de América Latina. Leopoldo Zea en *La Filosofía de la Historia americana* considera la proyección asuntiva de la historia latinoamericana el único medio capaz de lograr la liberación, entendiendo por liberación una amplitud de significado, tanto del plano político como cultural y epistemológico.

Los excesos metafísicos en algunos casos responden a la no clara distinción entre el método filosófico y el análisis histórico, al tiempo que pretenden la sistematización absoluta y exclusiva de la conciencia histórica del hombre latinoamericano. Aún con estas objeciones metodológicas, los estudios que lleva a cabo la filosofía de la liberación en el campo antropológico, historiográfico y de historia de las ideas, constituyen un material de inapreciable valor teórico para el estudio del pensamiento latinoamericano y su articulación a los procesos revolucionarios en América Latina.

En tercer lugar, el sentido revolucionario, crítico y concreto de la utopía opuesto al conservadurismo, como visión de una realidad inamovible, es el que asume como función central la filosofía de la liberación latinoamericana. La utopía que anuncia la filosofía de la liberación se nutre de los ideales sociales del bolivarismo, indigenismo, cristianismo y nacionalismo que van a determinar la lógica de ésta. La filosofía de la liberación es heredera de las utopías sociales en América Latina, principalmente del latinoamericanismo como utopía de la integración latinoamericana. La filosofía de la liberación continúa la elaboración conceptual de la utopía social de la unidad latinoamericana, y de la idea de Nuestra América de Martí. La filosofía de la liberación presenta la utopía como la necesidad de encontrar un topo (lugar) posible y propio para América Latina. Estas utopías propias surgen de la necesidad de afirmar la identidad, el derecho a la vida y la cultura.

En esta línea de trabajo se ha distinguido la labor de los argentinos Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti. Para el primero, la utopía cumple tres funciones en el pensamiento latinoamericano: crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro. La utopía desde esta perspectiva se manifiesta como un discurso liberador, más que como una función utópica, en la medida en que este discurso se ejerce dentro de una conciencia para sí del ser latinoamericano. Roig señala que las utopías siempre se han visto como el lado oscuro y las *topías*, como la luz, lo racional. La utopía –argumenta– es parte de la relación sujeto/objeto, donde de un modo particular el sujeto cualifica la contingencia, la experiencia de su propia historicidad. La función utópica, según Roig, es ponernos constantemente sobre la contingencia de los procesos, ya que no hay una muerte de la función utópica pero sí una muerte de las utopías, en tanto son siempre expresión acabada de una situación social cambiante. Existe una utopía de base: la liberación del hombre respecto de sus diversas formas de alineación, el nacimiento del «Hombre nuevo» que cada época emergente exige y que se irá expresando en los andamiajes ideológicos propios de cada cultura, de cada grupo humano, de cada tiempo. Esencialmente para Roig la liberación como proyecto utópico está en superar las

dependencias heredadas pero asimilando constructivamente éstas en la construcción del presente y el futuro.

La filosofía de la liberación debe centrar el tratamiento de la utopía como concepto en los marcos de la teoría del discurso, la que según Horacio Cerrutti, permite presentar a la utopía como un texto descriptivo que en la discursividad expone una estructura dual: una de critica y otra de propuestas, en la identificación de los medios y fines del despliegue de una práctica utópica que juega con la disposición de los espacios. El derecho a ejercer la racionalidad propia que emana de la región es el ejercicio utópico del pensamiento latinoamericano.

La evaluación de la función y el lugar de la utopía dentro del pensamiento latinoamericano nos pone ante la tarea teórica de valorar las dimensiones conceptuales en las que se conciben los universos utópicos, si son conceptos absolutos, o si desde el punto de vista epistemológico se constituyen desde una negatividad crítica discursiva y por consiguiente se erigen en referentes válidos para explicación de la realidad. La utopía latinoamericana de la liberación es una plenitud perfectamente imposible, asumir la realización fáctica de esa plenitud ubicaría a la utopía en un lugar siempre más allá. Este proceder, ya sea en el plano del pensamiento como de la acción práctica, no nos permitiría vislumbrar las posibles alternativas intermedias. En nombre de la realidad se niega la propia realidad, en tanto nos alejamos de ella, o se le profetiza como advenimiento o se le ucroniza románticamente en un tiempo pasado. En fin, constituiría una necedad empírica que significa en última instancia negar la vivencia utópica que se construye en la praxis histórica de nuestros pueblos, de sus hombres y mujeres.

Sin embargo, hoy esta visión de la utopía es amenazada, una vez que es coactada por el discurso del sistema y sus epígonos invirtiendo el sentido de la función utópica que reclama Roig para el pensamiento latinoamericano. En nombre de la utopía se usurpan todas las esperanzas y los deseos «del mejoramiento humano y la vida futura», al decir de José Martí.

A partir de mediados del siglo XX la conceptualización de la liberación dentro del pensamiento latinoamericano se desenvolvió en el plano no solo filosófico sino también teológico y pedagógico. Vinculados teóricamente a la filosofía de la liberación están las propuestas de la teología de la liberación y la pedagogía de la liberación. En estas formas de saber social se debate el problema de la utopía.

La teología de la liberación, desde su propuesta ha referido este contenido revolucionario de la utopía promoviendo una postura teologal de opción por los pobres y oprimidos, en un movimiento social, mesiánico y político que une a marxistas y cristianos, en un diálogo directo con las ciencias sociales. Uno de los momentos más significativos de este movimiento teológico es el enfrentamiento no al ateísmo sino a la idolatría y esto se mantiene hasta hoy, cuando el movimiento ve como una de sus líneas principales la de la crítica de la economía política neoliberal.

Paulo Freire funda una práctica pedagógica, basada en el proceso de transformación cultural, y política para la modificación de las prácticas de los sujetos del cambio revolucionario, lo que el llama concientización, La pedagogía de la liberación es también una estrategia metodológica para la organización política y para la conformación de las acciones encaminadas a la transformación revolucionaria, donde la utopía aparece en el

proceso de concientización como crítica de la realidad y de la conciencia de esa realidad y como anuncio de la sociedad futura, ambas asentadas en el curso real de la realidad histórica.

Cuando hoy se habla de las alternativas en términos políticos, no se puede obviar la relación entre los horizontes utópicos y las acciones históricas de los sujetos, desde su perspectiva situada y en sus contextos culturales específicos. Los imaginarios trascendentales de las prácticas alternativas hoy en América Latina hay que evaluarlos desde la determinación estructural que condiciona la situación de resistencia del sujeto, no-víctima, sino libre en la medida del reconocimiento mutuo entre sujetos.

La tradición del tratamiento del problema de la utopía en los marcos conceptuales desarrollados por la filosofía, la pedagogía y la teología de la liberación latinoamericana tiene una impronta significativa en la reflexión acerca de las proyecciones futuras de los movimientos alternativos al capitalismo, que realiza hoy el pensamiento social crítico contemporáneo.

Todos los que de una forma u otra han afirmado positivamente a la utopía, es decir, que han recuperado su valor como imprescindible para el movimiento de la sociedad, la han ubicado como tributaria al sentido de cambio social, la han definido acentuando en su contenido los factores subjetivos que intervienen en los procesos, es decir la han ubicado en relación con el sujeto. El discernimiento de las utopías permite entonces articular su sentido histórico concreto al enfoque crítico de la conformación de la subjetividad no en abstracto, sino vinculado al análisis de la totalidad. La reivindicación de la utopía por el pensamiento social crítico desde esta perspectiva adquiere un enfoque más complejo, que cuestiona las condiciones de posibilidad de la utopía en el despliegue mismo de la totalidad. Los análisis acerca de esta problemática de la utopía en esta dirección que han marcado pautas metodológicas y epistemológicas en el análisis dentro del pensamiento latinoamericano y que representan una continuidad de la reflexión en este sentido, son los vinculados a la crítica a la razón utópica de Franz Hinkelammaert y la recuperación del contenido utópico del marxismo por el filósofo de la praxis Adolfo Sánchez Vázquez.

Siguiendo la línea esbozada por Marx en la crítica al socialismo utópico, Hinkelammert incorpora al análisis los límites de esta racionalidad y por consiguiente no su devaluación epistémico sino su reconceptualización compleja.[27]

Como momento común a toda producción ideológica, a todo intento de construcción de una teoría social y en los marcos de las ciencias empíricas, el contenido de la utopía está en dependencia de la representación que de sí misma adquiere el ideal social, en tanto mediación absoluta de las acciones humanas, en la política y en el pensamiento de las propias ciencias empíricas. Hinkelammert partiendo de Marx señala que la búsqueda de un ideal por el cual habría que conformar el futuro y en correspondencia con el cual se debe actuar, no hay que rastrearlo en el hombre-naturaleza, que no sueña inútilmente, ni crea ideas impotentemente, siempre que el ideal buscado expresa algo real, sensible y terrenal. Este ideal, en el contexto de la modernidad pasó de ser un ídolo (lo que Marx revelara en la crítica al fetichismo como idolatría del mercado), a renunciar en nombre de la crítica a esa misma idolatría a todo ideal en correspondencia con el cual puede actuarse. En las condiciones del capitalismo, la división social del trabajo tiende a hacerse fija y permanente y con ello, se universaliza la alienación y se recorta el ideal social y de hombre planteado anteriormente a su forma fetichizada última, de la cual como una jaula

de acero es imposible salir, diluyéndose dentro de ella misma toda capacidad de alternativa y salidas del estado de cosas imperantes.

Así es como todo el pensamiento liberal permanentemente se expresa desde una filosofía moral, como parte de una ciencia empírica que solo puede postular el fin de toda utopía social, festejando la contingencia de las condiciones presentes. Este tipo de ideal social que ha sido consagrado en las condiciones del orden globalizado neoliberal, Franz Hinkelammert lo llama utopía conservadora y así la define:

> La utopía conservadora es simplemente el futuro definitivo contenido en el mundo creado, cuya conservación vale la pena. El pretendido realismo de este conservadurismo se siente «fin de la historia» y por ende el depósito de todo futuro humano con todas sus afirmaciones imaginables.[28]

Oponiéndose al antiutopismo de Popper en la crítica de éste a todo historicismo, el cual identifica con el maniqueísmo de la identificación absoluta de la utopía como ideal imposible, en tanto ideal que intenta realizarse, se cuestiona los limites de la razón utópica. El problema de la utopía, para Hinkelammert, es el problema de los alcances de la racionalidad utópica en las condiciones del proceso de la racionalización capitalista de las relaciones sociales, en las que queda enmarcado el presupuesto de la sociedad como producción de la vida humana. La paradoja que la crítica antiutópica incorpora es la identificación de la utopía como imposibilidad absoluta, en los términos de «mejor sociedad» o como «sociedad perfecta», de la que tira el presente hacia el futuro, como política real. Desde esta crítica abstracta a la utopía, la visión de la historia de la sociedad no puede resultar más que una reconstrucción contrafáctica de fracasos y desastres provocada por las utopías. Esta paradoja expresa la unilateralización de la idealización por el pensamiento burgués de una teoría sobre la sociedad.

El mito del fin de la historia y la única alternativa posible expresan lo que para Hinkelammert es el resultado de la ilusión trascendental, que está presente en el pensamiento de Popper al negar todo historicismo, el reducir todo el acontecer histórico a la inmediatez de la realidad presente, y proclamar el antiutopismo. La crítica al antiutopismo es para Hinkelammert no la aceptación acrítica e ingenua de la necesidad o legitimidad de la razón utópica, sino el señalamiento para la pensamiento social crítico de las condiciones histórico concretas de posibilidad de la razón utópica. Una evaluación descontextualizada de la utopía como ideal imposible, supone un observador a- histórico que retrospectivamente las evalúa como promesas o como terror, y que valora su consecución fáctica como meta empírica que inexorablemente será alcanzada. Seguidamente Hinkelammert advierte, que una crítica a la razón utópica no puede ser anti-utópica y para evitar caer en la trampa de la única alternativa, es necesario prometer crear un mundo cuya conservación sea imposible.

La consecución de la idea de una única alternativa que en el discurso neoliberal actual se ha convertido en el chantaje de la única alternativa, se analiza por Hinkelammert como resultado del seguimiento acrítico del dualismo que enmascara todo proceder teórico que analiza la realidad desde una representación abstracta del sentido de realidad sólo como un proceso de posibilidad o imposibilidad de realización de un principio formal de organización social[29]. Para Hinkelammert la imposibilidad de la realidad no se puede identificar a la tendencia insostenible de lo que se hace en la realidad, sino que la imposibilidad está en la representación que se haga sobre la realidad, por tanto para

acceder a la posibilidad de la realidad, sólo es a través de la imposibilidad concebida. Esto hace afirmar a Hinkelammert que:

> …sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos realizar lo posible. Pero al caer en la ilusión de poder realizar lo posible se vuelve su contrario.[30]

La relación con la utopía en la propuesta de Hinkelammert es crítica, y lo lleva a demostrar que el antiutopismo es contrariamente a lo que quiere negar, un reafirmación de una relación acrítica hacia la racionalidad utópica, lo que redunda definitivamente en la pérdida del análisis del sentido histórico de la realidad como totalidad. La conclusión de Hinkelammert acerca de la reivindicación de la utopía por el pensamiento social crítico está sustentada en la consecución de un realismo político que en el proceso de diferenciación de la imposibilidad trascendental de los fines y objetivos finales, empuja a alternativas, transformando el mundo de forma práctica, que implica tener consecuencia de esos fines. Desde la perspectiva crítica de Hinkelammert, el discernimiento de las utopías es un elemento fundamental del pensamiento social crítico para convertirse en instrumento teórico eficaz de la revolución. Al mismo tiempo, la crítica a la utopía no antiutópica es un componente esencial para enfrentar constructivamente las alternativas antihegemónicas como conciencia del cambio revolucionario.

La distancia que el ideal utópico como ideal imposible, tiene con relación a la realidad es para el pensamiento social crítico un punto de partida para cuestionar hasta qué punto desde este ideal es posible pensar la realidad. La crítica antiutópica a la utopía, es aquella en la que la representación de las condiciones reales de vida de la sociedad, ha llegado hasta el punto de desconocer en esa realidad misma, las condiciones de universalización que despliega y renunciar definitivamente a su principal resultado: el desarrollo multilateral de las relaciones sociales como enriquecimiento de las potencialidades creadoras del ser humano. Es por eso que para este antiutopismo «quien destruye una utopía la realiza». Por tanto, el resultado es una promesa constantemente amenazada, a la que hay que hacer realidad en la consecuencia de la tendencia destructora. Los movimientos sociales que se enfrentan a esta tendencia son catalogados como utópicos, proyectando en ellos la culpabilización de la inconsecuencia de la consecución del objetivo final de la mercantilización total de todas las relaciones sociales.

La reivindicación de la utopía que hace Hinkelammert desde la crítica a la razón utópica es la necesaria relación crítica permanente que el pensamiento social debe asumir hacia sus propios presupuestos; es por eso que la crítica dialéctica a la utopía no se hace en nombre de un realismo formal de realización fáctica de un orden concebido inexorablemente. El realismo es sustituido por la práctica crítica de un «constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta relación de la crítica con la sociedad que él pretendía cambiar: la producción de las relaciones de producción mismas.»[31]

El sentido de lo utópico, siguiendo a Hinkelammert apunta más a lo esencialmente negativo y lo proporciona el punto de vista de la perspectiva del sujeto. Esta perspectiva nos permite establecer teóricamente una nueva relación de la realidad con la utopía. Es necesario, recomienda Franz Hinkelammert, partir «del hecho de que los productos del

trabajo humano son valores de uso cuya disponibilidad decida sobre la vida y la muerte... Hace falta encontrar un punto de vista a partir del cual este mundo sea considerado un mundo de la disposición sobre los valores de uso en el marco del conjunto de las mediaciones institucionales»[32]. Desde esta altura reflexiva que nos propone el profesor Hinkelammert reaparece la perspectiva del hombre hacedor, no por demiurgo sino por rebelde e insurgente, que promueve la resistencia, la lucha en nombre de las condiciones de sobrevivencia, promoviendo las alternativas creadoras de lo «que tendrá que» ocurrir en la sociedad. La vía de realización de todo será eminentemente práctica, articuladora y compleja.

El punto de partida que indica Hinkelammert es un criterio material universal: la reproducción de la vida. En este contexto, el principio no es un valor, derecho legal, automatismo tecnológico, sino la premisa fundamental de toda historia humana, que es la que plantea la necesidad vital de la existencia humana, que Marx indicara:

> La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen en condiciones de poder vivir... El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma.[33]

Hoy cuando es negada de forma total la vida, cuando el sistema excluye intencionalmente (según el criterio de la eliminación de las distorsiones del mercado) al sujeto, este tiene que reclamar su derecho a la vida, constituyéndose esto por negatividad, en un horizonte de sentido histórico universal, en tanto la exclusión presupone al mercado mundial y éste a su vez condiciona la existencia humana en un plano histórico-mundial, el sujeto se erige en sujeto universal. Cuando el pensamiento único plantea el fin de la historia y del último hombre, no representa más que la proclama solipsista y apocalíptica de un universalismo falso, un totalitarismo que no puede advertir su propia transitoriedad y su existencia histórica particular. Desde esta totalidad abstracta, la historia ha llegado a su fin y con ella, el cautiverio de la función movilizadora y reguladora de la utopía. Pensar la utopía es considerar que existen las alternativas, y que éstas tienen un contenido antihegemónico, de recuperación de las condiciones de vida y de la naturaleza. Hinkelammert plantea:

> No se puede vivir en una sociedad sin alternativas, a no ser que se acepte como un heroísmo la catástrofe que se anuncia. Por ello, se extiende de nuevo una cultura del suicidio colectivo. Aquí también hay un problema del pensamiento de Marx. Este creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría de modo inevitable a la conversión, y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero es evidente que ese no es el caso. La humanidad puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Existe en la actualidad una tendencia clara de este tipo. De allí que Nietzsche vuelva a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, adonde vamos. A la utopía de la cual se afirma que porque quiere el cielo en la tierra produce el infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del infierno en la tierra, opone su seguridad. Para no ser sorprendidos con los ojos cerrados por la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Nuestra sociedad lo toma en serio, no admite ninguna alternativa. El resultado no es siempre un simple heroísmo, sino muchas veces también un pesimismo postmoderno que goza el suicidio colectivo. [34]

Las alternativas posibles que contiene el realismo político, por el que aboga Hinkelammert, aparecen en el espacio potencial de negación de las alternativas que se presentan como sociedades para las que no hay alternativas. El socialismo estaliniano y el capitalismo del mercado total, son extremos entre los que se abre un espacio de alternativas potenciales, con carácter altamente vulnerable, de contenido discutible, pero que sólo tienen por principio de racionalidad el ser compatibles con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y la naturaleza. Renunciar a las alternativas, y con ella a las utopías que las acompañan, desemboca en la aceptación de un modo de racionalización formal que desconoce su contraparte dialéctica la subjetivación, lo que sería renunciar a la racionalización y optar por la irracionalidad del mundo. En las condiciones del neoliberalismo como racionalidad fragmentaria extrema, las alternativas son el ejercicio de la resistencia en nombre de las condiciones de sobrevivencia humana. Hinkelammert advierte que:

> No obstante, esta fuerza que ejerce la resistencia sólo puede tener éxito en el caso de que intente ganar la opinión de tantos seres humanos como sea posible. Por eso no debe ser una resistencia ciega. Tiene que ganar a los seres humanos para que reconozcan la lógica del suicidio colectivo, se resistan a ella y deriven sus consecuencias necesarias. Únicamente de esta forma las alternativas podrán imponerse. Si, en cambio, la humanidad se emborracha con el heroísmo del suicidio colectivo, ella tiene el poder para realizarla y nadie lo podrá impedir. El querer vivir es una tarea, y no el resultado de una reacción instintiva. Esta última es solo el punto de partida.[35]

El problema del discernimiento de las utopías pasa por el sentido que tiene para el sujeto histórico, desde su cotidianidad, como práctica múltiple de resistencia a la dominación y la explotación. En el debate se refiere a la utopía concreta, como posibilidad real sólo discernible en el tiempo, a diferencia del sentido moderno burgués de la utopía o ucronía, por lo que siempre esta ubicado en el pasado o en un futuro de un pasado no sido. Ver el significado de la utopía en la historia de los pueblos es verlo en su sentido concreto al ubicarlo en el sentido del tiempo contingente, del acontecer del ahora, del devenir del movimiento, en el análisis de la perspectiva del sentido y la intención del sujeto del cambio revolucionario. Por consiguiente hacerse la pregunta por el discernimiento de la utopía sigue siendo una constante del pensamiento teórico y crítico. La perspectiva del sujeto, el sentido y la intención abren nuevas variables para ese discernimiento.

Las condiciones materiales para una sociedad libre (entendiendo por esto una evaluación del marxismo desde la contradicción fuerzas productivas, relaciones de producción), están dadas, pero lo que aún no está liberado y que cada vez más se somete es la conciencia, hay que invertir la conciencia de la dominación a una conciencia de redención. Parece ser una sencilla fórmula que exime al materialismo de un coqueteo con el idealismo; sin embargo, no queda mostrada la complejidad que en sí encierra el problema formulado de esta misma manera. En el supuesto que la conciencia emancipadora es sólo ideología y que ésta en su condición responde por tanto a una noción de ciencia positivista e instrumental que entiende sólo de certezas, verdades y leyes; se simplifica el contenido real de la relación que en la sociedad moderna se construye entre ciencia y utopía. En tal caso la bipolaridad expuesta en tal planteamiento de la problemática hace difícil entrever que la ambivalencia de la sociedad moderna léase también la contradicción de ella, es un acusado avieso a todos los espacios, elementos y fenómenos que la propia sociedad crea.

La mirada hacia la subjetividad está puesta en el sentido de la reflexión, en el cuestionamiento por el sujeto de la finalidad de los resultados de sus acciones prácticas concretas en los procesos de lucha y resistencia. En consecuencia, vivir cotidianamente las alternativas de lucha y resistencia antihegemónicas es significar, intencionar la acción de transformación radical de la sociedad desde una actitud práctica histórica y objetiva.

Siguiendo la línea de la argumentación de la intencionalidad de la acción de transformación radical de la sociedad, Adolfo Sánchez Vásquez se plantea enfrentar el antiutopismo conservador tanto de derecha como de izquierda, a partir, de la recuperación del contenido utópico en el marxismo, como proyecto de emancipación o imagen de futuro. La crítica a una comprensión cientificista estrecha del proyecto de emancipación social, que estuvo presente en un marxismo vulgar, de manuales estructurado a partir de una visión economicista del marxismo, donde la política, la cultura, la ideología y el sentido común aparecen como elementos aislados y simplificados dentro de la teoría de la transformación revolucionaria y que terminan convirtiendo el pensamiento y la acción revolucionarias en actividades inútiles y estériles, el balance histórico del fracaso de las experiencias socialistas ocurridas en Europa del Este, y la crítica al escepticismo y el nihilismo, resultante de la extensión de la ideología del consumismo del neoliberalismo actual, son para el pensamiento social crítico un momento necesario para la reconstrucción del ideal del comunismo, en tanto proyecto futuro y presencia efectiva en la conciencia de los seres humanos.

Para Adolfo Sánchez Vázquez, en el marxismo de los clásicos hay elementos utópicos abstractos y concretos**,** y considera que el proyecto de emancipación que el marxismo plantea, tiene un carácter necesario, y sin embargo no lo hace inexorable.[36] El socialismo como alternativa es considerado por Sánchez Vázquez como el reconocimiento de la utopía concreta presente el marxismo, y la negación necesaria del conservadurismo que presenta la sociedad actual como «el mejor de los mundos posibles». El marxista latinoamericano distingue la crítica marxista a la utopía, de aquellas que se han hecho desde el pensamiento liberal burgués conservador. El seguimiento acrítico de la idea de la transformación del socialismo en ciencia que elimina el contenido utópico del proyecto marxista de emancipación, así como la idea liberal conservadora burguesa de la desaparición de la incongruencia entre lo ideal y lo real, en "cierto eclipse del impulso utópico", resultan, según Sánchez Vázquez, las condiciones de posibilidad de la ideología del fin de la utopía. Sin embargo, para el marxista latinoamericano esta ideología desemboca en una disutopía de la contención del cambio social, que inspira temor al futuro, considerando que:

> ...si es imposible reducir la utopía a la ciencia, el futuro al presente y lo posible a lo real y si, por otra parte, lo existente no puede dejar de impulsar la insatisfacción, la crítica y el sueño de una vida mejor; es decir, si el fin de la utopía se vuelve imposible, un mundo sin utopías sería una utopía más en el sentido negativo de lo imposible de realizar. Pero un mundo sin utopías, es decir, sin metas, sin ideales, sería un mundo sin historia, congelado en el presente. Como también lo sería un mundo cuyos ideales y metas estuvieran previstos o garantizados por leyes de la historia que tocaría a la ciencia fijar, eliminando la incertidumbre propia de la historia y, en consecuencia, de toda utopía.[37]

De esta forma, la utopía que se reivindica, siguiendo el pensamiento del marxista latinoamericano, es el proyecto de emancipación como alternativa social al sistema de

dominación y explotación capitalista, a partir de una valoración de la utopía en el marxismo y, por otro, un análisis de la crítica marxista a la utopía.

Para Sánchez Vázquez, la crítica de Engels y Marx a la utopía expone la falta de un reconocimiento explícito del contenido utópico del propio pensamiento marxista. El paso del socialismo utópico al socialismo científico, como tránsito de la utopía a la ciencia, constituyó el asidero al que se aferró cierta versión cientificista del marxismo, devaluándola como precientífica y reduciéndola sólo a la ideología. En su obra *Del socialismo científico al socialismo utópico*, invirtiendo el título de la obra de Engels, defiende que en el pensamiento de Marx hay un componente utópico, esencial para toda la teoría. Este ingrediente estaría presente en toda su obra, desde los *Manuscritos económicos*, pasando por *El Capital*, hasta la *Crítica al programa de Gotha*. Este componente utópico se expresa tanto en sentido positivo como negativo.

En el sentido positivo, está la propuesta de proyecto de emancipación o sociedad futura, necesaria, deseable y posible, desde una crítica de lo existente que parte de un conocimiento de la realidad, de las posibilidades en ella desplegadas y de los sujetos que impulsan el cambio a realizar, de la requerida organización de estos sujetos y de las fuerzas sociales que asumirán esta utopía.

El sentido negativo —para Sánchez Vázquez— de la utopía marxista, es la presencia de elementos abstractos y especulativos que él ve en: la superación total de la enajenación, la extinción del Estado, la idea de la revolución casi inmediata y del proletariado como sujeto central y exclusivo de ella, y el sentido de una armonía alcanzable de forma absoluta al resolverse todas las contradicciones de clase. Así también, la condición necesaria de la abundancia ilimitada de bienes a partir del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, que se expresan hoy incompatibles con la conservación de la base natural limitada de la existencia humana.

Considerando Sanchez Vazquez que la utopía marxista es un proyecto de emancipación necesario, deseable, posible y realizable, pero no ineluctable, no de realización inevitable, ya que la inexorabilidad del camino es en esencia una imposibilidad real., reconoce que la crítica marxista a la utopía se dirige hacia una utopía determinada y hacia la acción empeñada en realizarla, desconociendo las circunstancias y condiciones necesarias para ello. Por eso, la crítica marxista de la utopía destaca la necesidad del conocimiento social encaminado a desvelar las condiciones reales de transformación social y las posibilidades que de ella se desprenden, así como el reconocimiento en esas condiciones mismas de los sujetos y medios de la transformación.

Sin embargo plantea el marxsita latinoamercano que la expresión «socialismo científico» resulta equívoca y desafortunada, en tanto la ciencia, aún aportando el conocimiento necesario, no garantiza el lugar de la transformación, por eso de la utopía pude hablarse en dos planos: en primer lugar, como imagen o proyecto de un futuro mejor que se contrapone al presente real; en segundo lugar, como presencia efectiva en la conciencia de los hombres que inspira determinada práctica. De tal forma, la utopía ofrece lo que la ciencia no puede, porque se presupone que la predicción científica, limitada en las ciencias sociales, al dar una imagen de futuro, desplaza a la utopía y con ella, llega a su fin. Sin embargo, la ciencia es incapaz de asumir la carga imaginativa de la utopía, y la utopía no puede ser estrictamente científica. Pero esto no implica prescindir de la ciencia en el conocimiento de las condiciones para que la utopía se realice. La crítica de los clásicos a la

utopía es, para Sánchez Vázquez, una crítica revolucionaria, contraria totalmente a la crítica conservadora de la utopía, en tanto el marxismo apunta una crítica histórica concreta, mientras el conservadurismo apunta una crítica a la utopía en general. En consiguiente, no consideran una especulación abstracta y especulativa de la utopía, por cuanto suponen una naturaleza global abstracta que no es más que la expresión filistea del interés egoísta del individualismo burgués.

El análisis de Sánchez Vázquez es particularmente interesante, ya que complejiza el análisis de la crítica marxista de la utopía y permite abrir nuevos campos y perspectivas de reflexión. Aún partiendo del legado marxista clásico, Sánchez Vázquez recurre a una determinación de la utopía como proyecto a una vida mejor, deseable y manejable en un futuro más o menos lejano a través de las mediaciones necesarias en condiciones determinadas que sólo puede constituirse en una determinación fundamental y esclarecedora, siempre y cuando se pase a la valoración concreta del proyecto en cuestión. Sólo así será representable la concreción de esa utopía y su función liberadora. Esto no está inscrito en la propuesta del movimiento en sí misma, sino en el movimiento social-político en el que la acción de la transformación revolucionaria se desenvuelve.

El fin de la utopía, que en la actualidad se enarbola, es para Sánchez Vázquez el resultado de una relación ilusoria con lo real, a pesar de que él considera que la impronta de la ideología neoliberal en el plano de los valores, el escepticismo ante la pérdida del referente del socialismo real y el relativismo moral derivado de la corrupción política, impliquen un debilitamiento «de los proyectos de una vida mejor deseable y realizable en un futuro más o menos lejano, a través de las mediaciones necesarias y en condiciones determinadas» es decir de la utopía. Según este autor, hay y habrá utopías porque, aunque se aproxime la distancia entre lo real y lo ideal, ésta no puede estrecharse hasta desaparecer, porque lo posible no puede reducirse a lo real, y la historia, y porque la historia y la sociedad no pueden tener fin. A pesar de cierto eclipse del impulso utópico en las condiciones actuales, Sánchez Vázquez considera que un mundo sin utopía es imposible. En por eso que podemos entender la función positiva que cumplen en la actualidad las proyecciones futuras de los movimientos alternativos al capitalismo que hoy se promueven desde los actores diversos y múltiples del cambio social, en el sentido en el que éstas muestran desde el presente, no sólo la imagen, sino la construcción práctica de un futuro deseable, posible y realizable en dirección a una dignificación de la vida humana.

Conclusiones

- Las posiciones del pensamiento social crítico que se han expuesto resultan diversas y contrapuestas en sus postulados, pero en sentido general todas ellas apuntan a deslindar en el debate en torno a las alternativas antihegemónicas, la necesidad de indicar un significado de utopía, no como ideal abstracto del cual tengan que apoyarse las alternativas, sino como sentido general de referencia desde el que estas prácticas alternativas se construyen.
- El reconocimiento de los límites dentro de la teoría crítica de la razón utópica, es un momento imprescindible para reconocer que la teoría revolucionaria no puede absolutizar el ideal utópico, ya sea por un objetivismo o un subjetivismo ramplones, si persigue ser un instrumento de transformación práctica de realidad, pero si permite reconocer que al ideal real del cambio revolucionario lo acompaña la fuerza práctica de la imaginación de su intención utópica que tiene un contenido revolucionario.

- La situación actual de enfrentamiento ideológico expone un cambio esencial en las formas de la racionalidad utópica, en tanto se constata la profundización de las condiciones de cosificación y falsificación de la conciencia. La homogenización cultural que promueve el capitalismo, acompañado del dominio de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación hacen que la no consideración por la ideología burguesa de su transitoriedad histórica, profundice y agrave una crisis cultural, donde se asienta la existencia bruta del interés egoísta de la clase, del cinismo y el nihilismo, al mismo tiempo que se acumula la resistencia y la movilización de las fuerzas contenedoras del cambio.
- A pesar de la importancia que en la actualidad tiene la puesta en el debate ideológico del significado de las alternativas antihegemónicas de lucha y resistencia desde la significación del objetivo final de la emancipación de la sociedad de las fuerzas cosificadoras de la explotación capitalista, la reivindicación de la utopía se presenta como un problema teórico a dilucidar en tanto es imprescindible enfrentar la connotación conceptual y el alcance teórico de este concepto. El problema en cuestión para el pensamiento social crítico se plantea en cómo formular la problemática de la utopía en correspondencia con los presupuestos básicos de la comprensión crítica y teórica de la realidad social, la que en el siglo XXI, tiene como exacción, enfocar la preocupación crítica hacia la confrontación de los valores, la rebeldía como ética de vida y la edificación de una nueva subjetividad, desde la crítica al fetichismo de las relaciones sociales en la esfera de la vida cotidiana, del sentido común donde se dirime la batalla por los sentidos, sentimientos y esperanzas de los pueblos.
- La centralidad de la utopía en el debate sobre las alternativas es planteada desde la perspectiva crítica del pensamiento social que enfrenta al pensamiento único que promueve un antiuniversalismo confeso y militante, y que argumenta la forma particular de universalidad capitalista como la única posible de configurar la historicidad, describible como la "mística de la lucha y la guerra".Al orden asimétrico, fragmentario, polarizante y excluyente que intenta consolidarse por la razón de la fuerza, el pensamiento social crítico opone una noción de utopía que como idea general acompaña las demandas específicas de los movimientos sociales.
- El debate acerca de la utopía para el pensamiento social crítico, más que un ejercicio intelectual de reflexión acerca del futuro de la sociedad, es un compromiso teórico y práctico que este asume desde su participación directa en los espacios de resistencia y lucha contra - hegemónicos.
- Vinculados a este sentido se destacan como esenciales los aspectos relacionados con:
  - Las posibilidades de organización y movilización de los sujetos del cambio social.
  - La crítica al pensamiento único que presenta a las alternativas como irrealizables
  - El sentido movilizador de los ideales y proyectos alternativos de lucha y resistencia que representan los movimientos sociales que enfrentan en la actualidad al capitalismo.
  - La reafirmación del ideal del socialismo desde la crítica de las experiencias del socialismo en los países de Europa del Este.
  - La reconstrucción de una teoría social crítica que supere los enfoques objetivistas y subjetivistas de la sociedad.
  - La necesidad de superar el determinismo acrítico y colocar el problema del análisis del significado práctico de los modos en que se construye el ideal de emancipación que se toma como referencia.

- La formulación del ideal de emancipación como proceso de autoconstitución de los individuos como sujetos protagonistas de los procesos de cambio revolucionario, no fragmentados sino totales.

Notas y Referencias

[1] Estamos asumiendo aquí por pensamiento social crítico un término de trabajo que define en primer lugar toda aquella actividad teórica e intelectual plasmada en artículos, libros, ensayos que desde la filosofía y las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, reflexiona acerca de la problemática de la utopía vinculado al análisis contemporáneo de las alternativas al sistema de dominación capitalista en su variante neoliberal actual, como sistema imperialista. Este pensamiento social contemporáneo es considerado alternativo e interlocutor del llamado «pensamiento único».

[2] Pensamiento único fue definido por Ignacio Ramonet: «¿Qué es el pensamiento único? La traducción a términos ideológicos de pretensión universal de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en especial, las del capital internacional. Se puede decir que está formulada y definida a partir de 1944, con ocasión de los acuerdos de Breton–Wods. Sus fuentes principales son las grandes instituciones económicas y monetarias.....que, mediante su financiación, afilian al servicio de sus ideas, en todo el planeta, a muchos centros de investigación, universidades y fundaciones que, a su vez, afinan y propagan la buena nueva.» Este pensamiento se rige por el principio de la supremacía de la economía sobre toda las esferas de la vida social y se defiende en nombre del realismo y el pragmatismo. Los conceptos clave de este pensamiento que Ramonet señala, son: el mercado, la competencia y la competitividad, el libre intercambio, la desreglamentación, la privatización, la liberalización, la moneda fuerte, la mundialización. Todo este vocabulario es sometido a la circulación reiterada por los medios de comunicación con fuerza intimidatoria que logra, al decir de Ramonet, anestesiar las conciencias, convirtiéndose estas en armas de control de toda una ingeniería de la persuasión invisible mediante la publicidad, los sondeos y el marketing. «Las herramientas futuristas de información y comunicación sirven más para el condicionamiento y cerco de los ciudadanos que para su emancipación».Ramonet, Ignacio. Pensamiento único y nuevos amos del mundo, en: *Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios*, Icaria editorial, s.a, Barcelona, 1998, pp. 55-99.

[3] Referimos crisis de los años noventa a aquel proceso de cambio a escala internacional que se inicia con el derrumbe del modelo euro soviético de socialismo, el triunfo del modelo neoliberal y el auge del militarismo norteamericano. Esta crisis presenta en los momentos actuales otro rasgo y es el transito al aumento de la agresividad de un Estado hegemónico mundial, los Estados Unidos, y la crisis de las políticas neoliberales hacia el interior de los países del Tercer Mundo, principalmente de América Latina. Ver: Borón, Atilio. Hegemonía e imperialismo en el sistema internacional, en*: Nueva hegemonía Mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2004, pp. 133-154.

[4] El proceso de los Foros Sociales mundiales está vinculado específicamente a los eventos que se inician con el levantamiento de Chiapas en primero de enero de 1994. Posteriormente con la convocatoria alternativa al Foro de Davos, de la OMC, en Seatle en 1999 y en Porto Alegre, en el primer Foro Social Mundial en Porto Alegre en el 2001, el que tiene ya cinco ediciones. A partir de aquí se comenzaron a desplegar foros regionales y movilizaciones que se caracterizan por la globalización de las luchas contra el neoliberalismo y el «imperialismo en todas sus formas», tal como es planteado en los documentos oficiales de los FSM. A este «espacio abierto» de convocatoria, presencia, articulación, y coordinación de acciones, se le define también como un movimiento de movimientos. La emergencia de nuevas fuerzas sociales de lucha y resistencia contra el capitalismo en diferentes lugares, como el MST de Brasil, el movimiento indígena de Bolivia, Ecuador y Perú, los piqueteros en Argentina, las manifestaciones acontecidas en grandes ciudades del mundo subdesarrollado como Washington, Nueva York, París, Génova, Gotemburgo, el Foro Social de África, como las protestas contra la guerra en Irak que entre otros han demostrado del desarrollo de una forma de protesta global de lucha. Acerca de un análisis de los Foros Sociales Mundiales y sus retos, ver: Wallerstein, Inmanuel: «El Foro Social Mundial en la encrucijada». En: América Latina en Movimiento, 20 de julio, 2004, pp.3-8

[5] Atilio Borón en la introducción al libro de Sastre indaga acerca de la novedad de la situación del escenario histórico que afronta en la actualidad el pensamiento social crítico: «¿En qué consiste la especificidad de este momento? En la derrota –temporaria, pero derrota al fin– del proyecto emancipador socialista del siglo XX del cual sólo Cuba mantiene las banderas en alto, mientras que China y Vietnam se internan por inciertos senderos que hacen temer por su futuro. Que las revoluciones socialistas, al igual que sus antecesoras burguesas, no necesariamente triunfen en su primer ciclo de ascenso histórico no disminuye la gravedad del impacto ejercido sobre la conciencia pública y sobre los intelectuales que habían depositado sus esperanzas en el advenimiento del nuevo régimen social. El paisaje después de la derrota es desolador: la Unión Soviética, que gracias al heroísmo de sus hijos había inaugurado, en Octubre de 1917, una nueva etapa en la historia de la humanidad, se pudría internamente, hundida en el barro de la corrupción y el autoritarismo, y se postraba ante el capital sin disparar un solo tiro. La nueva Santa Alianza: Ronald Reagan, Margaret Thatcher y Juan Pablo II encabezaban una briosa cruzada anticomunista que encontraba en una pléyade de intelectuales un coro apropiado para cantar loas al triunfo del capitalismo, los mercados y la democracia liberal. La vieja clase obrera, llamada a redimir a la humanidad de tanta barbarie, fue pulverizada por el postfordismo, la especialización flexible, la precariedad laboral y la relocalización industrial. Las organizaciones políticas del proletariado y las clases subalternas se debaten en una crisis aparentemente interminable: partidos de izquierda, o herederos de una tradición de izquierda, que no logran sacudir la indiferencia de las masas sumidas en letal estupor por la industria cultural y que, si llegan al poder, lo primero que hacen es manifestar, con la furia de los conversos, su adhesión al neoliberalismo. Los estados nacionales, a su vez, exhiben a sus dirigentes servilmente arrodillados ante el ímpetu de los mercados globalizados y arrepintiéndose públicamente de sus pecados de juventud. En este cuadro, con el "campo socialista" borrado del escenario internacional, con China abriéndose al capital extranjero e ingresando a la Organización Mundial del Comercio, con la socialdemocracia convertida al neoliberalismo, con un imperialismo cada vez más agresivo y omnipresente, con un capitalismo que avanza incesantemente en su proyecto de reducir la sociedad a un archipiélago de individuos egoístas, ¿cómo sostener una

actitud crítica ante un orden social que parece arrasar con todos sus adversarios?». Borón, Atilio: «Alfonso Sastre y la batalla de las ideas». Prólogo a la nueva edición de la obra La batalla de los intelectuales o Nuevo discurso de las armas y las letras, editado por CLACSO. En: http://www.rebelion.org/noticia.

[6] En las páginas de *Rebelión*, revista de opinión política y teórica actual de los diversos movimientos de la izquierda de todo el mundo, se ha desplegado un debate alrededor de la temática de la utopía, que expone los momentos en discusión acerca de las posibilidades de esta en la reflexión de la teoría crítica. En sentido general desde la izquierda se plantea un análisis de la validez política, ética y humanista del ideal de transformación revolucionaria de la sociedad y del socialismo como meta, aspiración y proceso de búsqueda diverso del proceso de emancipación y superación del fetichismo de las relaciones sociales en las condiciones actuales. Ver. Marcelo Colussi. «¿Cómo darle forma a la utopía?»; Lisandro Otero. «¿Hemos perdido la utopía?»; Luis Sexto. «Actualización de la utopía»; Entrevista a Francisco Fernández Buey. «La utopía posible»; Cristina Gallego Díaz. «La intolerable antiutopía de Saramago».Todos publicados en distintas fechas en www.rebelion.org. Igualmente el debate acerca de la utopía vinculado a las alternativas anticapitalistas, y la búsqueda de soluciones ante el hegemonismo económico y político de los Estados Unidos en América Latina se vincula a la tradición de los estudios acerca del pensamiento utópico latinoamericano. En el VI encuentro Corredor de las Ideas, celebrado en marzo 2004, Montevideo, trabajaron dos comisiones dedicadas específicamente a la temática de la utopía. Los títulos de las ponencias presentadas así lo confirman: «Francisco Piria: utopía y socialismo»; Raúl H. Domínguez. «La raza cósmica: una utopía americana antiimperialista»; Rafael Bayce; «Utopía humanista, MERCOSUR e interculturalidad»; Abelardo Barra Ruatta. «Vigencia de la utopía: una lectura del "nuevo mundo" del Sub-comandante Marcos.»; Carmen L. Bohórquez. «La Utopía de América frente al ALCA: ¿sociedad justa o Sociedad Anónima?»; Rubén Gerardo Prieto. «El arco y la flecha: las alternativas autogestionarias entre la esperanza y la frustración»; Ana L. Dufour. «Solidaridad, una luz al fondo del túnel para una sociedad sin exclusión»; Patricia Monsalve. «La memoria y la palabra en la construcción de la subjetividad». En. www.corredordelasideas.org

[7] A raíz del derrumbe del socialismo euro soviético dentro de la izquierda se generó un debate en torno al socialismo y su identidad, y comenzaron a identificar al socialismo con una visión ingenua y estéril de la utopía. La salida de esta izquierda ante la pérdida del referente histórico, denunció la estrechez analítica de un pensamiento que se movía en la identificación absoluta de la producción de ideales con la utopía, sin discernir la complejidad que encierra en si mismo el proceso de formación de los ideales, en tanto como resultado de y consecuencia de la transformación social debe basarse en una consideración de las condiciones reales objetivas. Acerca de las consecuencias teóricas de este proceder de la izquierda específicamente en América Latina ver: León del Río, Yohanka: «Valoración filosófica sobre las posiciones de la izquierda latinoamericana ante el derrumbe del socialismo real». Tesis en opción al Master en Pensamiento Latinoamericano. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 1997.

[8] La emergencia de un nuevo campo teórico del pensamiento crítico, condicionado por la pérdida del referente simbólico, político, económico del socialismo real, apunta hacia el análisis crítico de los retos y desafíos que se asumen al reformular toda una serie de categorías y problemáticas que supuestamente han desaparecido del análisis teórico de

la realidad social. El cambio epistemológico promovido dentro de las ciencias naturales así como de las ciencias sociales, también indican hacia una transformación de los supuestos conceptuales que orientan el pensamiento crítico hacia la transformación y la emancipación social. En relación con los elementos de crisis indicados ver: Wallerstein, I (coordinador*): Abrir las Ciencias Sociales. (Informe de la Comisión Gubelkian)*, México, 1995, Siglo XXI. Delgado, Carlos. «La importancia política de las cosas pequeñas». Ponencia al 1er. Taller cubano sobre el enfoque de la complejidad. 24 y 25 de Abril del 2003. Espina, Mayra. «Complejidad y pensamiento social». Ponencia al 1er. Taller cubano sobre el enfoque de la complejidad. 24 y 25 de abril del 2003; Borón, Atilio Una teoría social para el siglo XXI. En: *Tras el Búho de Minerva*. Ciencias Sociales, La Habana, 2003, Moreano, Alejandro: «Hacia un nuevo cambio de paradigmas». En: América Latina en Movimiento, julio 20, 2004, 385-386; pp. 13-15.

[9] Houtart, F: «Las alternativas creíbles del capitalismo mundializado». En: *Memoria*. Revista en versión digital. http://www.memoria.com

[10] Idem.

[11] Idem.

[12] Inmanuel Wallerstein. *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. Editorial Siglo XXI, 1998. pp. 3-4.

[13] Hobsbawm, Eric: *Sobre la historia*. Colección Crítica. Barcelona, Editorial Grijalbo-Mondadori. 1998, p. 53.

[14] Idem., p. 67.

[15] Ídem., p. 68.

[16] Paul Ricoeur en sus conferencias sobre Habermas señala los elementos epistemológicos que inciden en la estructura analítica de la filosofía crítica de este. La postura postmarxista de la identificación de objetivación con la idea de control y manipulación; la distinción entre trabajo y praxis como una distinción entre acción instrumental e interacción o acción comunicativa y la superposición del interés de comunicación presente en las ciencias históricas interpretativas, con el interés de emancipación correspondiente a las ciencias sociales críticas como el psicoanálisis, vinculando a dos de los «filósofos de la sospecha» Marx y Freud., son los elementos que determinan la esencia de la propuesta filosófica de Habermas. Ella es la base sobre la que subyace la noción de utopía habermasiana, que aporta el elemento de la potencialidad autorreflexiva, dentro de la reflexión conceptual en torno a la utopía. Esta noción es sintetizada por Ricoeur, mostrando su lugar en la teoría y la praxis, como condición de posibilidad de hacer algo diferente, y proyectar el futuro. Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1989, pp. 241-274.

[17] Habermas, J: *La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas. Ensayos políticos*. Editorial Península, Madrid, 1988, p. 71.

[18] Ver: Carlos Jesús Delgado Díaz. Hacia un nuevo saber. Problemas del enriquecimiento moral del conocimiento humano. La Habana, 2002. El autor plantea que la emergencia de

nuevo saber, esta dada al menos en cuatro direcciones interconectadas: 1) la revolución epistemológica, 2) la sustitución del ideal de simplicidad por el de complejidad, 3) el nuevo holismo ambientalista y 4) la Bioética. La necesidad de una ética de la vida y un cambio en el objeto de la ciencia; la urgencia de una nueva mirada a la cognición, el problema del mundo en el conocimiento, la objetividad y la subjetividad, el determinismo, la certeza científica y el control; la creatividad de la naturaleza como problema científico, en el cuestionarse la incertidumbre, la certidumbre y la causalidad como parte de las bases teóricas de la preocupación ética sobre la ciencia contemporánea y sus productos; la propuesta de un concepto nuevo de Naturaleza y el cambio en nuestra actitud espiritual y material respecto a ella; la indagación en las bases prácticas de las preocupaciones éticas con respecto a la ciencia; todos estos aspectos teóricos y prácticos integran el mundo del hombre en una nueva producción e integración del saber humano. La emergencia de un nuevo saber como reflexión moral de nuevo tipo se expresa en la superación de la división absoluta entre conocimiento y moral, el cuestionamiento de la unificación ideológica del hombre impuesta por el capitalismo, la visión de lo ético no como reflexión y regulación de lo humano de espaldas al mundo natural, sino de frente a la Naturaleza, considerándola parte de una totalidad integrada; la constatación de la necesidad de integrar ética y ciencia en un sistema de conocimiento y valor orientado al futuro, a la supervivencia de la especie humana donde se tomen en cuenta las consecuencias a largo plazo; la reconciliación de la moral y la cognición como acto único de atribución de valor; la superación de los ideales de simplificación del mundo y la vida.

[19] González Casanova, Pablo: «Complejidad y Liberación». Ponencia presentada al 2do Simposium internacional: Implicaciones teóricas, metodológicas y filosóficas del enfoque de la complejidad. La Habana, enero de 2004

[20] Manuel Vera, Juan: «Utopía y pensamiento disutópico». Iniciativa socialista. http://mural.uv.es/lozano/utopias+antiutopias.html

[21] Zizek, Slavoj: «*El espinoso sujeto*». Paidos, 2001.

[22] Borón, Atilio: «Sobre mercados y utopías: La victoria ideológico-cultural del neoliberalismo». Rebelión. La izquierda a debate. 22 de agosto del 2001. www.rebelion.org

[23] Vázquez Montalbán, M: *Escritos subnormales.* Barcelona: Grijalbo. 1995, p.78

[24] Diercksens, Wim: «De la globalización económica a la política a partir de Kosovo: hacia un sujeto con utopía solidaria». En: http://www.dei-cr.org/Pasos843.html
17 Entrevista a Alfonso Sastre. "¿Dónde están nuestros intelectuales?" Revista digital, *Rebelión*, 8/9/2004. www.rebelión.org. *La batalla de los intelectuales. Nuevo discurso de las armas y las letras*. Editorial de Ciencias Sociales, 2004.

[26] Ver: Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trota, Madrid, 1998, Zea, Leopoldo: *América en la historia*, Fondo de Cultura económica, México, 1957, Andrés Roig, Artur: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de la cultura económica, 1981, Cerutti-Guldberg, Horacio: *Ensayos de utopía (I y II)*. Toluca, U.A del Estado de México; 1989; *De varia utópica (Ensayos de utopía II),* Bogotá, Universidad Central, 1989; Vidales, Raúl y Rivera Pagán, Luis editores:

La esperanza en el presente de América Latina. DEI, San José, 1983; Freire, Paulo: *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI, 1993.

[27] Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica.* Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2002. En esta obra Hinkelammert desarrolla toda su reflexión acerca de esta temática.

[28] Idem., p.299

[29] Franz Hinkelammert distingue las variantes de racionalidad utópicas dentro del pensamiento de las ciencias políticas, que reproducen este dualismo. El conservadurismo del pensamiento liberal burgués, el anarquismo, y la teoría del socialismo del pensamiento ortodoxo soviético desarrollado en el ex socialismo soviétic. Estas son las tres variantes en el pensamiento de las ciencias políticas que desembocan en el antiutopismo como maneras del desconocimiento de las condiciones de posibilidad de la razón utópica y su vínculo con la razón práctica. Ver: Hinkelammert, Franz: ob. cit.

[30] Idem., p. 380

[31] Idem., p. 300

[32] Hinkelammert, Franz: *El mapa del emperador,* DEI, San José, Costa Rica, 1996, p. 185

[33] Marx, .Carlos: *Ideología Alemana*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana, 1982, p.27

[34] F. Hinkelammert: ob.cit. p.290.

[35] Idem., p. 307

[36] Adolfo Sánchez Vázquez, señala la necesidad de revisar el manejo dogmático que se hace del planteamiento de Engels en relación con la conversión de la utopía en ciencia. Él considera que la crítica al socialismo utópico que tanto Marx como Engels realizaron, no puede interpretarse como una negación abstracta de la utopía. Para Sánchez Vázquez existen elementos utópicos en el marxismo como posibilidades abstractas entre los que señala: la idea de la satisfacción de las necesidades de todos los individuos a partir de la abundancia ilimitada de los bienes como resultado del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, la idea de la revolución casi inmediata y del proletariado como sujeto central, la imagen de una sociedad armónica en la que al resolverse las contradicciones de clase se superarían todas las conflictos étnicos, nacionales o de otra índole entre otros. Por otra parte considera que el marxismo es la única teoría donde la utopía alcanza un contenido concreto, en cuanto al sentido práctico de los ideales que promueve en correspondencia con un conocimiento teórico científico del sistema capitalista de explotación. Reconocer un elemento utópico en el ideal del socialismo y el comunismo, es para Sánchez Vázquez reconocer su realización necesaria pero no inevitable, inexorable. Ver: Sánchez Vázquez, Adolfo: *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Era, México, 1975.

[37] _____: *A tiempo y destiempo*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2004, p. 564.

Los caminos de la política en América Latina

Robinson Salazar Pérez* y Nchamah Miller**

El saldo de las transiciones en América Latina no es un resultado altamente provechoso para la consecución de la democracia, dado que el aliento que trajo todo el proceso transicional se fue opacando y diluyendo por las condiciones que se fueron forjando en cada país y región, que si bien es cierto produjo un discurso cargado de argumentos democratizadores y escenarios de libertad, los actores no se movieron en esa dirección, sino que tomaron otros caminos que fueron torciendo el objetivo que se pregonó.

Si partimos de los tres tipos de transiciones que se han convalidado entre los especialistas de la Ciencia Política, tenemos las fundacionales, las militares-cívico y de extensión[24] todas ellas dibujaron mapas para cada región y país enmarcados por la tipología enunciada; sin embargo, las condiciones socio-políticas fueron dando apertura a otras variables de tipo movimientista de diversos tipos, desde las más exigentes por refundar las instituciones hasta las cotidianas que demanda mayor ejercicio democrático y defensa de los derechos humanos, todas ellas fueron alterando el curso de las transiciones, caso específico en Argentina, Región Andina y Centroamérica y México; a su vez, surgieron resistencias a los cambios anunciados en el discurso transicional, los cuales fueron aflorando y consolidándose hasta convertirse en obstáculos que desviaron el recorrido de los procesos nuevos a institucionalizarse.

A lo anterior hay que agregarle el incipiente y débil entramado institucional creado en la postransición, donde estructuras, gobiernos y formas políticas tradicionales, viciadas por la corrupción, la impunidad y la componenda no han permitido funcionar los nuevos arreglos que se anunciaron en el sistema electoral; las reformas en la impartición de justicia y el sistema carcelario aun están pendientes, la economía no impacta en los ingresos de los más pobres y todo ello se debe a los enclaves institucionales y actorales prevaleciente, que aferrados al ayer mantienen prebendas y disfrute del modelo neoliberal , de ahí que los pilares del andamiaje institucional de la etapa postransicional se encuentren inviables para la política que hoy se practica.

Producto de estas trabas y convivencia de estructuras tradicionales, con todos sus vicios y entramado de relaciones de influencias, con los nacientes pilares institucionales, la comunicación entre Estado y sociedad se bloqueó. Las relaciones Estado y sociedad están obstruidas y distanciadas, la vida política no usa o utiliza los canales tradicionales (partidos políticos, sindicatos u otras formas de representación política); la política se decide en las calles, cada quien busca asumir la auto representación y ejercitar la democracia plebiscitaria, muchas veces tumultuarias y sin direccionalidad, lo que pone en entredicho la incipiente democracia procedimental. El agotamiento y descrédito de la clase política y sus partidos se suma muchas veces al descontento social que ha preferido crear asambleas, radios comunitarias, cabildos radiales, juntas de vecinos, ollas populares, vigilancia comunitaria, etc., como una alternativa perentoria ante el vacío de mediación entre Estado y sociedad.

Existe un fuerte cuestionamiento a las relaciones del Estado con la sociedad y viceversa, provocada por un desencuentro de estas dos dimensiones de lo societal, cuyo desarreglo

[24] **(Garretón, 2002**),

se debe, en parte, a la falta de un proyecto de reforma del Estado que tenga en cuenta el nuevo mapa social de la realidad, el mar de identidades y los reclamos de las ciudadanías emergentes; por su parte la sociedad debe asumir con mayor responsabilidad el proyecto democratizador y no esperar que renazca el estado benefactor apropiándose de la política orientadora de las acciones colectivas, sino reinventar la nueva política para que resida en la sociedad una parte de ella y ejercitarla con sentido y contenido emancipatorio.

Visto así, lo que está en juego es, en el fondo, la recomposición de las relaciones entre Estado y sociedad, donde las formas clásicas de acoplarse no son capaces de asegurar una relación estable entre Estado y política, y justo aquí, en está encrucijada, se juegan el futuro los partidos políticos. [25]Si las organizaciones partidistas asumen el compromiso de ver la función del representante político como el dotador de un lenguaje y una capacidad de movilización a esos sectores populares, la política no se desbordaría a las calles, pero si creen que la función del representante en una democracia tenga que ser pasiva, ciega, negociadora bajo un reloj cronometrado, seguiremos observando lo que se ve a lo largo y ancho de América Latina.

1. el por qué la Política está en la calle

Ahora bien, si las calles son parte del espacio público transitable, también hay que agregarle que desempeña el papel de **ágora** expandida, movilizada y en plena desobediencia civil.

La política no funciona en el Estado, los actores no la buscan ni la habilitan para dialogar, sino para confrontar; el diálogo no es un valor para construir comunidad ni acuerdos, sino el lenguaje de la diatriba y la descalificación y las instancias tradicionales por donde transitaba la política cerraron las puertas, creando un impasse y dando pie para que se abriera un nuevo espacio que le diera cabida a las acciones confrontativas en las calles.

En otro orden de ideas, el Estado y los gobiernos no procesan las demandas ciudadanas, antes por el contrario, las rechazan, hacen caso omiso de ellas y hasta las criminalizan o las envían al poder judicial, quien se viene saturando con tanta controversia y decisiones de cientos de problemas que son de naturaleza política y los tienen que doblegar a la naturaleza jurídica. Muchas veces la decisión apegada a derecho desnaturaliza la demanda y otras veces llega a mutilar las aspiraciones y reclamos de algunos de los actores reclamantes y desata una ola de ingobernabilidad; a su vez, hay que reconocer que el poder judicial no posee los instrumentos jurídicos, la sapiencia ni la pericia para desembarazarse de toda la descarga que los dos poderes, Ejecutivo y Legislativo le arrojan.

Otra manifestación del por qué la política está en las calles, es la poca elasticidad del Estado para procesar demandas, su actitud refractaria ante el objeto reclamado incentiva la radicalización de las demandas y éstas se nutren en el espacio vacío de las calles, donde el referente es nulo y la anarquía toma cuerpo en movilizaciones. Es decir, se llega a un tipo de guerra de posición en donde los reclamos, por ser tan radicalizados, no pueden tener ningún tipo de satisfacción; las instituciones se declaran insolventes y se asiste a un escenario caótico, donde los saldos de los reclamos anteriores se suman a las demandas actuales. Ante este peligro, la verdadera política tiene que modificar la forma del Estado a través de la incorporación y satisfacción real de las demandas

[25] **(Garretón, 2004)**.

democráticas.[26]

Este apretado espectro describe la complejidad y el enmarañamiento que existe entre el Estado y la sociedad, cuyo resultado no es favorable para construir democracia; antes por el contrario, se está convirtiendo en un abrevadero de comportamientos políticos que no son distintos a los tradicionales liderazgos compulsivos, autoritarios, clientelares y corporativistas, sólo que esta vez bajo un ropaje híbrido, algunos con un discurso nacionalista reivindicativo, pero otros con un accionar dudoso que se deriva del destino que han tomado los movimientos populares bajo estos personajes de la política contemporánea latinoamericana.

La política, las calles y la multiplicidad de actores

Las calles, como concepto urbanístico, tienen un agregado valórico en estos años, y se convierten en el espacio público que se carga de sentido en la medida en que los distintos y diversos actores políticos sitúan en ellas sus demandas para convocar, agregar y desarrollar nuevas acciones colectivas. En ese agregado no sólo concurren los actores vinculados directamente con la demanda, sino otros que ven el vínculo, la oportunidad y la necesidad de abrazar una acción que vaya marcando un arco convergente, de ahí que autoconvocados sean gran parte de los actores que ocupan los espacios públicos.

Autoconvocados son parte de una red emergente de asociatividad que en las calles van agregando, con su participación e interlocución, ingredientes que le dan forma al espacio público y lo convierten en espacio público estratégico.

Lo que no han podido cumplir los partidos políticos para encaminar la política hacia los espacios públicos y desde ahí atender y debatir, conjuntamente con la sociedad, sobre los asuntos generales que le compete resolver; los actores populares se han encargado de realizar este trabajo pero bajo un paraguas distinto, lo que esta provocando una expansión horizontal de las demandas en donde la protesta se distribuye hacia muchos sectores nuevos de la sociedad. La resonancia de las demandas y exigencias ciudadanas, en algunos casos, no tienen eco para ser articuladas en el sistema político por la verticalidad existente. En otros campos de acción colectiva la situación es distinta, existe un intento para que la protesta social sea recibida en el ámbito de las instituciones del Estado, de modo que éstas pasen a ser más sensibles respecto de este tipo de movilización, no obstante este curso normal es obstruido por la incapacidad del Estado y las pocas respuestas para satisfacer las demandas, cerrando toda posibilidad de arreglo y negociación y abriendo las calles para la movilización.

Entonces, esos actores desatendidos se van a las calles y las disputan a otros actores y agentes económicos bajo la lógica de situar en ellas sus demandas. Situar la demanda en la calle no es una acción de denuncia o de simple revelación de que existen y demandan derechos, sino una acción comunicativa, que implica signos, simbología, interlocución y acción, donde lo que se quiere denunciar se expresa en diversas formas; abre muchas ventanas de interlocución, llama la atención del "otro", agrega actores, incrementa el diálogo abierto de manera horizontal, construye discurso, problematiza y le da cuerpo a los movimientos.

Con estos elementos, la calle se carga, poco a poco, de significaciones que depositan los distintos actores que dan vida al movimiento popular. Lo importante de este espacio

[26] (**Laclau, 2005)**.

público estratégico es que no es estático, sino que puede situarse en una calle emblemática como en una plaza o punto de encuentro, también puede trasladarse a otra ciudad o sitio, porque es el sentido lo que le da el carácter de autoportable, de ahí que "la calle" no sea una que tiene nombre, aunque en algunos países sí es así, pero la gran mayoría de las protestas y movilizaciones se dan en "las calles" y el sentido y conjunto de significaciones se la otorga el movimiento.

Visto así, la calle es un espacio en disputa, la pretenden los agentes económicos para extender el mercado hasta los espacios transitables, la utilizan los vehículos y los transeúntes para trasladarse de un lugar a otro, la saturan los medios publicitarios para vender a través de la imagen, es codiciada por el narcomenudeo, los buhoneros y la ocupan los movimientos populares para situar sus demandas y derechos, sin que deje de aparecer el factor represor de las fuerzas del estado para controlar y someter a los demandantes.

Bajo este cuadro, la calle es un espacio de disputa y quien logra dotarla de sentido y significado la puede utilizar como un espacio público estratégico para su accionar.

La calle ocupada por los movimientos populares es una dinamo que distribuye productos para la sociedad. Desde la revelación del sujeto sin derecho que se asoma y reclama hasta la rebeldía que esgrime cuando no son atendidas sus demandas. En una fuente de creación de referentes simbólicos que vincula el movimiento y la demanda con el trabajo, la cultura, la vida cotidiana, el saber y el modelo económico predominante, convirtiéndose en la síntesis que permite, desde un plano observacional, vincular una demanda con otros factores de opresión, exclusión y represión.

Entonces la calle no sólo es espacio público para situar la demanda, sino el espacio estratégico que sirve de instancia pedagógica para el aprendizaje de lo que acontece, para descubrir la lógica de los procesos y, ante todo, el lugar donde se re-crea la sociedad con las redes asociativas de interlocución.

Diálogo, consenso, disenso, discurso y representaciones simbólicas son los nutrientes que la calle está re-creado cuando es ocupada por sujetos que se revelan; estos dispositivos que dan cuerpo al sujeto no son para tener una identidad, sino para proponer una acción que otros sujetos no revelados puedan desarrollar, de ahí que la calle sea eso, un espacio de aprendizaje y apropiación de identidad como actor político.

La política en la calle puede ser peligrosa si compite con las instancias institucionales, llámense partidos políticos, sindicatos, parlamentos u ONG; ahí sí podemos preocuparnos por el riesgo que corre la democracia; pero si hay una inhabilitación de la estructura institucional, los partidos políticos aún no se deciden a refundarse o reestructurarse, ni mucho menos tienen claro como representar a las ciudadanías emergentes con sus demandas, no queda otro recurso que la auto representación, no como un tipo ideal, sino como una acción contingente que debe asumirse mientras se dan los procesos de cambios y situacionales de los encargados de representar a la sociedad.

La auto representación no es un valor democrático, antes por el contrario, tiende a atomizar a la sociedad, volcando sobre ella una infinitud de comunidades de sentido. Lo preferible es que existan formas orgánicas que den cabida a la multidiversidad de actores y demandas, mientras ello se da, la sociedad debe ir resolviendo sus problemas y afrontando las adversidades, y lo está haciendo bajo los recursos que tiene a mano: la calle.

Hasta ahora, la política en la calle ha funcionado en parte, como lo hemos comentado,

para revelar sujetos sin derechos, ligar demandas, vincular actores, construir arcos convergentes, alianzas de demandas, acciones colectivas contra malos gobernantes, fraudes electorales, robos contra la nación y algunos brotes de desobediencia civil al surgir una ley o decreto que atenta contra sus limitadas libertades.

No está exenta de bloqueos, distorsiones y apropiaciones que de esa política hacen agentes políticos y militares para capitalizar la fuerza popular y conducirla hacia destinos inapropiados o fútiles para los demandantes.

Sin embargo, no todo está depositado en una bolsa sin fondo, hay logros, avances y reivindicaciones alcanzadas, una de ellas es que la política no ha cambiado de rumbo, sino de lugar, si bien no reposa en los partidos políticos, está en la calle agenciada por los actores populares; sigue siendo de naturaleza dialógica, las prácticas que se realizan en los espacios públicos estratégicos han derivado en expresiones asamblearias, cocinas populares, radios comunitarias y creaciones culturales que dan cuerpo, voz y discurso, pero ante todo, una amalgama de significados que se sitúan en el espacio público y lo hacen verdaderamente público, sacándolo del anonimato y colocándolo justo en medio de la opinión general.

La opinión general u opinión pública hace parlante a la calle, las asambleas, los foros, las expresiones simbólicas culturales y política, enlaza saberes y preocupaciones y potencia la movilización. La opinión pública que sale de los espacios públicos estratégicos es el vínculo necesario que pone el acento entre la vida cotidiana y la política, posibilitando que la política visite la casa, esté en la sala, se pasee por el comedor y comunique con el vecino, es ahí donde está el valor de la política en la calle.

Indudablemente, esta tarea no es desarrollada por un sujeto histórico, sino por una diversidad de actores que han decidido dar inicio a la construcción de una "ciudadanía emancipada", la cual concebimos como el actor que se asume con derechos y capacidad para re-situarse en el espacio público, revelándose como sujeto desciudadanizado y exigiendo una ciudadanía con derechos, donde los derechos lo coloquen en posibilidad de ejercitar sus responsabilidades. Esta ciudadanía que busca construir, la erige con un distanciamiento del Estado y de los partidos políticos, dado que las veces que ha dejado en manos de estos dos pilares institucionales sus derechos, no ha crecido, antes por el contrario, su condición humana y política se han deteriorado.

Emancipada porque no está ligada a los dos referentes que le dieron vida política en décadas anteriores. Con respecto al Estado, en caso de seguir apegada a él, sería reproducir el Leviatán; con los partidos, no cabe la posibilidad porque no pueden descubrir como dotar de ciudadanía universal y específica a la multidiversidad de actores, entre ellos indígenas, homosexuales discapacitados, mujeres, jóvenes, minorías étnicas, jubilados, campesinos.

Ante esta disyuntiva, se asoma un nuevo tipo de ciudadanía emancipada, fuera de los tutelajes y con un perfil distinto.

Aun no está consolidada, hay expresiones valiosas e importantes, una de ellas es la manera como van construyendo sus espacios autónomos estratégicos en su accionar movilizado, donde las asambleas, los talleres, foros y otras formas de asociatividad le dan un sello particular. Expliquemos algunos rasgos.

Los Espacios autónomos estratégicos (EAE)

Los espacios autónomos estratégicos se caracterizan por ser un ámbito ampliado de la lucha popular en donde se re-crean formas de cooperación, participación plural y diversas actividades de los actores que lo protagonizan.

En él afloran y se ponen en práctica las experiencias organizativas que los distintos actores sacan de su "caja de herramientas" estructurada en los años de vida política; instrumentan algunas innovaciones y otras las aplazan para un mejor momento, todo mediante el diálogo que coloca a la política como eje orientador de las nuevas dinámicas comportamentales y la habilita como mecanismo constructor de consensos, acuerdos y respeto al disenso.

En el espacio autónomo estratégico se nota la experiencia y la capacidad organizativa que tiene el movimiento; asimismo convoca a la multiplicidad compleja de subjetividades, en el sentido político / cultural que le dan cuerpo y sentido a la lucha, sin dejar de lado los roces y desencuentros internos motivados por la naturaleza heterogénea de las organizaciones populares de hoy día; sin embargo, las singulares experiencias políticas, los trayectos que recorren los distintos razonamiento y cómo se procesa el conflicto entorno a ejes de la demanda, la permanencia de la organización y las alianzas estratégicas son ricas en debates y creaciones políticas.

En este sentido, es de formidable interés que reviste la construcción de estos espacios autónomos estratégicos, ya que de ellos se derivan un ramillete de acciones que pasan de los diálogos informales hasta los intercambios de experiencias y saberes a través de conferencias que tienen un formato distinto a las acostumbradas, puesto que se imparten en una presentación de relatos que parten de preguntas generales y específicas y ligadas al momento político que viven.

Este formato de conferencia es un intercambio de saberes que se ha erigido sobre experiencias concretas y adquiere una modalidad de relato político que siembra cultura política en el espacio autónomo estratégico.

En esa línea de acción y reproducción del espacio autónomo estratégico, se llevan a cabo, en los más consolidados, plenarios de las discusiones, talleres orientados a la discusión política sobre algunos ejes temáticos predeterminados, pretendiendo con ello sembrar y cultivar los nuevos valores de la cultura política y abrir el horizonte de la lucha.

Un espacio digno de ser analizado con detalle son las asambleas, cuyo funcionamiento es el principio de la construcción del EAE, en la medida que toma forma asamblearia el intercambio político, con la particularidad de que se desarrolla bajo un piso horizontal, sin mediación de líder alguno, con moderación informal que va ajustándose a un abanico de varios temas pero perfilándose, en cuanto progresa el intercambio de opiniones, en asuntos torales que van depurando el debate y centrando la construcción discursiva en lo que atañe a las tareas a cumplir en lo inmediato.

La dinámica asamblearia guarda varias aristas, desde la formadora de cultura política hasta la disciplina en la conducción de los temas debatidos; desde el respeto al otro hasta la tolerancia como virtud cívica; de su apertura educativa hasta la de congregar actores que construyen consenso. En fin, es un laboratorio que no queda en lo debatido en la reunión, sino que de esa experiencia de relación intersubjetiva pueden salir tareas, acciones y nuevas metas.

Un aspecto importante de estos espacios autónomos estratégicos es su valor simbólico-expresivo que abre las compuertas con doble vía, por un lado, dar a conocer lo que son y lo que representan en la lucha que encarnan; por otro, abren una avenida para que otros

sujetos en la misma situación, intercambien, se sumen en arcos convergentes, se solidaricen y hagan causa común, lo cual indica que hay en ellos la vocación de construir domos convergentes para ampliar la lucha y llevarla a los linderos de la lucha de clases, que es un ámbito mas complejo y hasta ahora no muy discutido.

Otro lado de lo simbólico es la producción de mensajes, imágenes, signos y símbolos que dan una identidad a la lucha, no vinculada a los ejes mediáticos, ni similar a la campaña de los partidos políticos. Existe una creación colectiva depurada, simple, cargada de contenido y pedagógica de la lucha, la demanda y los sujetos que están tras de esa acción. Tiene significados múltiples, para mostrar la lucha, para ilustrar la movilización, para cargar de contenido la acción y, además, vinculante con otras demandas de actores cercanos.

Quizá todos los movimientos populares no tengan la misma forma y dimensiones de sus logros, algunos persisten y han dado frutos, tales como desplegar y ejercitar sus herramientas políticas, otros no han arribado a esa meta y se han quedado en el camino, quizás por haberse incorporado a la institucionalización del sistema como los sectores, no poco significativos, de piqueteros en Argentina como los denominados la FTV de Luis D'Elía, Barrios de Pie (su líder Jorge Ceballos es funcionario en Desarrollo Social), el MTD Evita de Emilio Pérsico. Estas organizaciones, con su postura política proveyeron al presidente Kirchner de capital político, cosa que al asumir el aparato del Partido Justicialista no tenía; de igual manera se incorporó a las huestes oficiales el Movimiento Sin Techo de Paraguay y otros más que abandonan la lucha a cambio de canonjías.

No obstante, quedan otras organizaciones que pueden ser analizadas bajo el paraguas de los campos de la acción colectiva atravesadas por la política y el conflicto en toda América Latina, y encontramos muchos casos que ilustran lo que reseñamos.

Algunos movimientos Piqueteros en Argentina, espacios asamblearios de los cocaleros en Bolivia, gestión y desarrollo del Movimiento Sin Tierra de Paraguay, MST de Brasil y Bolivia, movimientos de vecinos y radios comunitarias en Perú y Venezuela, son avances significativos, incluso los espacios que se están restituyendo en Venezuela en los barrios son de alto contenido político que va más allá de las aspiraciones y de la elasticidad de los partidos políticos y del mismo gobierno.

La experiencia venezolana está invitando a la reflexión, muchos proyectos minúsculos se siembran con una vocación transformadora cuyo único límite es la burocracia gubernamental y los recursos; pero el capital político, la capacidad organizativa, las formas de deliberación, cómo colocan la demanda en el espacio público, cómo resuelven los disensos y remontan los obstáculos son aprendizajes propios de una ciudadanía emancipada de la tutela de los partidos políticos y del Estado, sin embargo, su tránsito por el sendero de la ciudadanía emancipatoria es largo y poco recorrido.

Emancipada de los referentes tradicionales, de las prácticas políticas amañadas, corporativas, ligadas al fraude y la componenda. Emancipatoria cuando pase de espacios autónomos estratégicos de aprendizaje –EAEA– a tocar asuntos que tienen que ver con el poder, las clases sociales, las formas de producir distinto para alcanzar la equidad, la justicia social y el mundo alternativo.

Las iniciativas de emancipación devienen de los sectores populares y no de la izquierda tradicional, ese aspecto hay que valorarlo, sin embargo, ello tiene una explicación que vincula las transformaciones en las estructuras sociales con las de poder, las cuales han afectado, incluso, a la clase nacional dominante, donde el poder de facto ha construido nuevas formas de dominio y explotación desplazando a la burguesía desarrollista y sus

sectores nacionalistas. También, se han desarticulado las relaciones socio-laborales, industriales y de negociación colectiva, al movimiento obrero se le ha pulverizado en la medida que sus organizaciones no guardan la misma vitalidad de los años anteriores, cancelando así una de las vertientes que alimentaban a los partidos de la izquierda tradicional.

Los movimientos sociales, que han abierto y activado sus cajas de herramientas movilizadoras e ideológicas, asumen un mayor rol frente a los partidos de la izquierda preocupados por mantener viva su militancia. Quieren y buscan hacer de la política un ejercicio cotidiano, una actividad propia de las masas que desean participar legal y legítimamente; pretenden que la política sea una práctica que vaya más allá de las contiendas electorales, que sea un accionar que esté presente en el entorno inmediato, útil para todos los diálogos y conflictos; posibilitadora de espacios de reflexión y potenciadora para ejercitar la democracia.

Lo importante en todo este debate que se abre en América Latina es no apresurar los pasos de los procesos políticos, ni tratar de nutrir las acciones colectivas con ingredientes de nuestra imaginación, porque no sería grato minimizar los logros para la inversión social, orgánica e ideológica que se viene haciendo desde los sectores populares. Intentar avizorar una toma del poder con gestión obrera en Bolivia, un asalto al Estado en Argentina, un ejército popular armado en Venezuela o una declaratoria de socialismo en América Latina es producto pletórico del deseo libertario, pero no es congruente con la realidad.

Lo que sí podría ayudar es alentar el debate en el interior de las organizaciones y en los foros alternativos sobre la necesidad de no perder de vista el ***poder,*** pieza de la política con un gran valor significativo que reclama el nuevo ejercicio político, sin él, las batallas son muchas y el horizonte se nutre de enemigos.

El poder y su ejercicio para confrontar a los poderes de facto de las empresas transnacionales, de los medios de comunicación, las alianzas estratégicas con el Estado para disminuir el peso de las empresas que lucran con los recursos estratégicos de los países de América latina y contrarrestar el modelo neoliberal.

Antes de que se extienda el debate del poder, los vínculos de los movimientos populares con las clases sociales y las nuevas estrategias de lucha, debemos identificar dónde se están localizando los laboratorios de acciones colectivas que construyen los nuevos espacios autónomos estratégicos a fin de detectar sus efectos multiplicadores en caso de coyunturas nacionales o regionales.

El inventario nos dirá cuánto hemos avanzado, qué nos falta recorrer y el quehacer; antes de un inventario, intentar un quehacer es inútil, porque no se sabe con qué se cuenta y la acción puede ser trunca.

Lo alcanzado hasta ahora es loable, poder haber construido las bases de una ciudadanía emancipada, que no requiere los nutrientes tradicionales de partidos políticos y del Estado, sin embargo, como proyecto inédito, lo que falta por recorrer es complejo, pero el sendero de América Latina marca hacia una búsqueda de la emancipación desde abajo y son singulares las características que le distinguen de lo que se dio en los años anteriores y de los cánones del socialismo real.

4. Bibliografía y notas

Cerletti Jorge L. 2003, Políticas emancipatorias, critica al Estado, las vanguardias y la representación. Biblos, Argentina.

Garretón, Manuel A.: "La transformación de la acción colectiva en América Latina", revista *CEPAL*, nº 76, Chile, abril 2002, pp. 7-24.

Garretón, M. A.: "La política toma hoy caminos por fuera de los partidos", entrevista, en *El Clarín,* Argentina*,* 7-11-2004.

González Ines, comp., 2003, Respuestas de la sociedad civil a la emergencia social, CEDES, Argentina.

Laclau, E.: "La izquierda ya no está aislada", entrevista con Ernesto Laclau, *Página/12,* Argentina, 25-04-2005.

Lewkowicz Ignacio, 2004 Pensar sin Estado, la subjetividad en la era de la fluidez, Paidós, Argentina.

Macón, Cecilia, 2006, Pensar la democracia, imaginar la transición (1976-2006), Ladosur, Argentina.

Petras James y Veltmeyer Henry, 2005, Movimientos sociales y poder estatal, Argentina, Brasil, Bolivia y Ecuador, Lumen México, Argentina.

Roitman Rosenmann, Marcos: "La izquierda y el poder político en América Latina (1970-2004)", 6-6-2005, http://www.rebelion.org/noticia.php?id=16114

Los recursos alternativos y emancipatorios de los movimientos sociales latinoamericanos

Luis E. Ocampo Banda.

E. Mail lo6011@yahoo.com.mx

Hay que aspirar a cambiar las cosas,

repetir lo hecho sería la idea de la tradición,

*para mí conformista". **NOE Jitrik**(*)*

Latinoamérica: escenario sociopolítico.

El neoliberalismo económico instrumentado en América Latina ha fracasado como proyecto de las clases dominantes nacionales para expandir sus negocios a nivel internacional, reforzar su base de acumulación sin tener que buscar alianzas estratégicas e incrementar su presencia en el mercado mundial. El apetito de sus intereses, sus actuaciones políticas y alianzas con el capital foráneo no les han redituado los resultados esperados, por el contrario, se encuentran en peores condiciones, de tal manera que, como clase ha venido a menos.

Así, lo que aparece son individuos ricos, no clase social, entre los que se cuentan Carlos Slim de México, Joseph y Moise Safra de Brasil, Gustavo Cisneros de Venezuela, Andrónico Luksin de Chile, Lorenzo Mendoza de Venezuela, Julio Mario Santodomingo de Colombia y Aloysio de Andrade de Brasil entre los 8 más ricos de Latinoamérica. **(R. Forbes, 2004)**

Otro dato que nos permite afirmar la desarticulación de la clase dominante, es la ola de privatizaciones, donde la mayoría de las empresas petroleras en Bolivia, Argentina, Colombia, Ecuador y Perú fueron vendidas a empresarios norteamericanos, ingleses y españoles; y los bancos desincorporados del estado quedaron en sus manos, asimismo las plantas de celulosas pasaron a holandeses y británicos; las empresas de tratamiento de aguas y nuevos ductos a españoles y alemanes; y las empresas petrolíferas y de energía de México, Brasil y Venezuela tienen arreglos con compañías norteamericanas y británicas **(Schorr Martín. 2004. Industria y Nación. Anexo de transferencias. 301-338)**

PROCESO PRIVATIZADOR EN AMÉRICA LATINA

	Primera Ola		Segunda Ola				Tercera Ola		
	Industria	Telecom.	Puertos	Electricd.	Aguas	Carreter.	Pensiones	Salud	Educación

Chile	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Colombia	■			■		■	■	■	■
Argentina	■	■	■	■	■	■	■		
México *	■	■	■	■	■	■	■		
Uruguay	■	■	■	■	■		■		
Trinidad y Tobago	■	■		■	■				
Venezuela	■	■	■						
Jamaica	■	■	■	■					
Brasil	■			■					
Panamá	■							■	
Perú	■	■	■	■		■	■		
Ecuador	■								
Nicaragua	■								
Honduras	■			■					
Guatemala	■								
Costa Rica	■								
Paraguay	■								

	Privatización Aplicada	■	
	Privatización Anunciada		

Fuente: Gerver Torres. "II Conferencia de América Latina y el Caribe sobre Privatización". Mimeo. 1999.sustraída de Internet: http://lanic.utexas.edu/project/sela/privatizacion/estudios/procesos8.htm

- Nota: En el caso mexicano, en cuanto a energía eléctrica se refiere, el investigador toma como una forma de privatización los permisos que se otorgan a particulares, para la generación de energía eléctrica en sus distintas modalidades, de acuerdo con lo establecido en la Ley de la Comisión Reguladora de Energía así como del Reglamento Interior de la Secretaría de Energía.

El cuadro ilustra como en la fase del neoliberalismo, las empresas extranjeras han logrado controlar los sectores más dinámicos de la economía de América Latina. Asimismo, las grandes ganancias que remesan al exterior se constituyen en un estrangulamiento de la reproducción económica y social de la región.

Es por ello notorio el control y la tendencia creciente del capital extranjero en las 200 mayores empresas exportadoras de América Latina. Un ejemplo que nos confirma esta afirmación es que en 1996, de esas 200 empresas exportadoras de América Latina, 78 eran de propiedad extranjera y para el año 2000, el número se incrementa a un total de 98, controlando estas en forma creciente las exportaciones totales de América Latina.

La importancia creciente de las empresas extranjeras en las 200 mayores empresas exportadoras, 1996-2000 (En millones de dólares y en %)

	1996	1997	1998	1999	2000
Por Propiedad					
N° de Empresas	200	200	200	200	200
Extranjeras	78	92	97	97	98
Exportaciones Totales	115,317	139,833	133,841	133,041	191,813
Extranjeras	34,033	57,313	60,315	54,000	83,000
% Exp. Extranjeras/Total	29.5	41.0	45.1	40.6	43.3

Fuente: Construida a partir de "La inversión extranjera en América Latina y El Caribe", Informe 2001 CEPAL

La pérdida de posiciones de los capitalistas latinoamericanos en el escenario internacional se afianzó en la última década, 1993/2003 salvo algunas excepciones como Chile. Este retroceso se verifica en el estancamiento del PIB per capita, en la caída de la inversión extranjera (especialmente en comparación a China y el Sudeste Asiático) y en el desbordante endeudamiento **(Banco Mundial, 2004)**. En estas condiciones las fases de prosperidad cíclica son cada vez más dependientes de la coyuntura financiera o comercial internacional. Por ejemplo, el buen desempeño que se espera para estos dos años, 2004/2005 sería consecuencia de la reducción de la tasa de interés en los centros, cosa que no sucederá **(Reserva Federal, 2005)** y la consiguiente afluencia de capitales de corto plazo a la región y del aumento de los precios de ciertas materias primas, como el petróleo, la soja o el cobre. **(Banco Mundial, 2005)**

Propiedad Extranjera en Bancos y en Fondos Privados de Pensiones en países de América Latina (Porcentajes)			
	Bancos (1)		Fondos de Pensión
México	76.5	Bolivia	85.3
Argentina	54.5	Perú	78.5
Perú	53.8	Argentina	73.6
Chile	43.7	México	66.6
Venezuela	42.3	Chile	54.1
Brasil	30.6	Colombia	47.4
Colombia	21.4	Uruguay	29.5
Fuente: BID, Informe 2002. (1) Se refiere a porcentaje en los activos totales de los Bancos.			

En síntesis, las empresas extranjeras están controlando los Bancos y los Fondos Privados de Pensiones. En México y Argentina controlan respectivamente, el 76.5% y el 54.5% de los activos totales de los Bancos. En Bolivia controlan el 85% de los Fondos de Pensiones, en Perú, el 78.5%; en Argentina el 73.6%; y en México el 66.6%.

De igual manera, son las empresas extranjeras las que controlan las exportaciones que son la base dinámica de las economías de América Latina actualmente. Asimismo Controlan las principales actividades productivas, minería, y servicios públicos domiciliarios. Así como el sector financiero, bancos, empresas de seguros; además de los fondos de previsión social.

Este estropicio económico fue paradójicamente potenciado por una imposición del neoliberalismo: la generalizada regresión social que impuso la ofensiva del capital sobre el trabajo al desindustrializar grandes zonas de la región. Las evidencias de esta agresión son incontables: entre 1980 y 2003 el desempleo abierto saltó del 7.2% al 11 %, el salario mínimo cayó en promedio un 25% y la informalidad laboral creció del 36% al 46%; en la región de mayor desigualdad social del mundo el 10% de la población acapara el 48% del ingreso y el 10% más pobre se reparte apenas el 1.6% de ese total. **(Katz Claudio, 2004, pp. 4)**

Asimismo en esta escalada de atropellos se apoyan los beneficios que los capitalistas obtuvieron en el corto plazo a través del incremento de la tasa de explotación. Sin embargo estas ganancias no se expandieron al conjunto de la clase

dominante porque el estrechamiento del mercado interno y el empobrecimiento colectivo contrajo la plataforma de la acumulación. Además, la apertura y las privatizaciones deterioraron la competitividad local y acentuaron la fragilidad de los empresarios regionales frente a sus concurrentes. En el ámbito financiero, el inmanejable incremento del endeudamiento externo -que favoreció a ciertos grupos- terminó afectando al conjunto de los capitalistas locales. Así la magnitud de este pasivo reduce severamente la autonomía de la política fiscal y monetaria requerida para contrarrestar los ciclos recesivos.

Lo anteriormente expuesto, ha dejado a grandes segmentos sociales en la inopia e indefensión, por lo que han aparecido nuevas formas comportamentales inusuales, fuera de las organizaciones tradicionales, alguna de ellas con orientaciones vindicativas de techo, empleo, tierra, seguridad social y autonomía étnica, otras llevan el tinte adscriptivo, sin embargo, todas sin excepción, son manifestaciones de *nuevas prácticas políticas* en la medida que proponen *un nuevo formato de diálogo*, una interlocución al margen de las mediaciones tradicionales, acciones que no entran en las prácticas de los partidos políticos pero que buscan apropiarse de espacios públicos, de ahí que las marchas, cortes de ruta, bloqueos, movilizaciones multitudinarias y la acción directa son parte del nuevo arsenal que presiona y obliga a negociar a los gobiernos y/o empresarios. Asimismo, están abriendo la posibilidad de una inédita forma de actuar para que los partidos políticos que se encuentran inmovilizados y encerrados en la labor legislativa, dando la espalda a la sociedad civil reclamante, se enganchen de nuevo con la sociedad civil movilizada.

Los intentos del neoliberalismo por doblegar la resistencia popular y destruir las prácticas de lucha de los pueblos latinoamericanos no han dado los resultados que ellos esperaban; los eventos que hemos observado, el derrocamiento en las calles de varios presidentes es la prueba más palpable de este fracaso. Estas sublevaciones -que conmovieron a Ecuador (1997), Perú (2000), Argentina (2001) y Bolivia (2003)- constituyen sucesos mucho más significativos que los repliegues electorales que también sufrió la derecha (Venezuela, Brasil) **(Archivo de Rebelión, 1997-2004)**. Por eso los analistas del "establishment"[(**)] están preocupados frente a una escalada de asonadas populares que ponen en peligro las instituciones, a través de acciones políticas que impugnan a los regímenes constitucionales.

Estos levantamientos han incluido una diversa gama de rebeliones y movilizaciones en función de la intensidad de la lucha, las reivindicaciones en juego y su impacto político. La insurrección de Bolivia es el mayor ejemplo reciente de una movilización con orientación de cambio. Al cabo de una confrontación que arrojó 140 muertos, la acción directa de los manifestantes forzó la caída de Lozada. La tradición de alzamientos armados mineros y campesinos volvió a emerger en un movimiento que combinó reclamos sociales (aumento salarial), campesinos (defensa de los cultivos

cocaleros) y antiimperialistas (industrialización del gas) **(Mamani R. Pablo, 2003, pp. 23)**

El movimiento que sacudió a la Argentina no alcanzó esa dimensión insurrecional, pero constituyó una excepcional irrupción que unificó a los trabajadores, la clase media y los desocupados en un reclamo común contra el régimen político ("Que se vayan todos"). Las 17.000 manifestaciones y 47 cortes de calle por día que se registraron durante diciembre de 2001 a agosto de 2002 **(Katz Claudio, 2002, pp. 7)** ilustran la envergadura de ese levantamiento.

En este sentido, también las huelgas y ocupaciones de tierras en Brasil configuran a su vez un proceso de movilización que no desembocó en rebelión **(MST, 2004)**. Esta diferencia con la Argentina obedece a divergentes tradiciones de lucha y al carácter más acotado de la crisis económica en Brasil (que no incluyó empobrecimientos virulentos, ni expropiaciones de pequeños ahorristas). Por eso Lula sucedió a Cardoso cumpliendo el calendario electoral, no hubo sobresaltos en la alternancia y los actores políticos se acomodaron en un acuerdo rápido; mientras que Kirchner emergió de un dramático proceso de reconstitución del control político capitalista que desafiaron los piquetes y las asambleas populares, al forzar la renuncia del presidente De la Rúa y a los interinos Rodríguez Saa y Eduardo Duhalde, este ultimo hasta el 10 de diciembre de 2003 que se pasó el mando a Kirchner. **(Crisis en Argentina, 2002)**

En las protestas latinoamericanas los trabajadores estatales cumplieron un papel muy activo. Este sector -agredido por los invariables recortes presupuestarios que impone el FMI- lidera la resistencia en Perú y Uruguay y juega un rol significativo en la revuelta de Santo Domingo. También la huelga general se mantiene como la forma de acción clásica de la movilización popular y en ciertos casos -como Chile- se insinúa cierta reaparición del protagonismo obrero **(OLPED, 2004, pp. 1)**. En otros países, la resistencia ha estado signada por rebeliones campesinas generalizadas (Ecuador), localizadas (Colombia) o regionales de gran impacto nacional (Chiapas) **(Pueblo Indio, 2003)**. La lucha social adquiere, además, connotaciones explosivas cuando está imbricada al desarrollo de un conflicto antiimperialista (Venezuela).

Esta variedad de movimientos (gravitación indígena en zonas andinas, sustento urbano en el sur de América Latina) incluye también un novedoso intercambio de experiencias de lucha entre distintos sectores sociales oprimidos. Por ejemplo, las organizaciones campesinas y los trabajadores informales de las ciudades bolivianas han asimilado las modalidades de resistencia de los mineros. En la Argentina, los piqueteros constituyeron un combativo movimiento de desempleados a partir del aprendizaje acumulado por ex dirigentes del movimiento sindical. **(Gilly Adolfo, 2003, pp. 1-5)**

De esta manera, el desarrollo de la protesta social ha erradicado las ilusiones de lograr cierto mejoramiento de los niveles de vida por medio de las privatizaciones y la desregulación. Esta maduración antiliberal de la conciencia popular diferencia a Latinoamérica de otras regiones -como Europa Oriental- donde subsisten grandes expectativas en los eventuales frutos de la "economía de mercado". Por eso en las movilizaciones de Latinoamérica se observa la imagen del Che, la de líderes comunitarios desaparecidos o asesinados, y no de líderes confesionales. El enemigo señalado son los bancos y corporaciones norteamericanas, pero no el pueblo norteamericano. Esta oleada de sublevaciones populares en un marco de fracasos económicos ha provocado una drástica disminución del entusiasmo general por el neoliberalismo.

Ahora bien, tratar de vincular estas formas comportamentales con los Movimientos Sociales en América Latina y proponer que son nuevos, es una batalla teórica ya saldada que autores como Claus Offe, Mauricio Archila Neira, Enrique Laraña, Sydney Tarrow y José Soane[(1)] señalan ciertos rasgos distintivos en su modo de hacer política clasificando estas formas, de acuerdo al accionar de sus protagonistas, en tradicionales (*Viejo Paradigma*) y nuevas (*Nuevo Paradigma*). El "viejo paradigma", ligado a la matriz de estado céntrica, está enmarcado en el modelo keynesiano del Estado de Bienestar, es congruente con las prácticas políticas institucionalizadas, en donde los mecanismos de resolución de conflictos sociales y políticos eran práctica y exclusivamente, la negociación colectiva, la competencia entre partidos y un gobierno representativo de partido. El "nuevo paradigma", que surge a partir de la crisis del Estado de Bienestar y que se encuadra dentro del modelo neoliberal, tiene como protagonistas a los nuevos movimientos sociales, a los que denominan alternativos, y cuyo campo de acción es un espacio de política no institucional. Estos *nuevos movimientos sociales*, si bien son reconocidos como actores políticos por la comunidad amplia, no son legitimados por instituciones sociales establecidas y los contenidos de sus objetivos persiguen el logro de cambios sobre la sociedad en su conjunto más que sobre el mismo grupo solamente.

En referencia al "viejo paradigma", podría decirse que, antes del proceso de inflexión estructural concretado durante la década del '90 con la presidencia Menem (1988-1999), si tomamos el caso de Argentina, proceso que ya había dado sus primeros pasos durante las últimas dictaduras militares con el modelo "desarrollista" (1958-1972) primero y el "aperturista" (1976-1983) años después, las protestas sociales se manifestaban mediante una fuerte identificación de los distintos sectores sociales con el líder del partido político de preferencia, y si no era éste quien estaba en el poder, mediante la búsqueda de negociaciones con el poder en turno. **(Cafassi Emilio, 2002, pp. 35-36)**

Siguiendo las premisas de Cafassi, podemos afirmar que, en las manifestaciones y luchas populares de Argentina en el 2001-2002, el objetivo y los mecanismos de resolución de conflictos sociales y políticos que en el ayer fueron, práctica y

exclusivamente, la negociación colectiva, la competencia entre partidos y un gobierno representativo de partido, en estas nuevas prácticas políticas estuvo ausente. **(ídem, pp. 64)**

En aquellas manifestaciones, producidas antes de la crisis del Estado de Bienestar, las protestas se producían en reclamo de los derechos cívicos y laborales, y los distintos sectores de la ciudadanía de ese país, todavía tenían claro en quién debía recaer la responsabilidad de representarlos, y si resultaba que el elegido era de la oposición a un determinado sector éste continuaba, a través de las protestas, negociando sus reclamos. Se luchaba con la esperanza de la vuelta de su referente legítimo. La confianza y la esperanza estaban puestas en un individuo perteneciente a un partido político que establecía, entre los miembros de ese sector, un vínculo cuya estrechez estaba plagado de connotaciones simbólicas que los llevaba a identificarse fuertemente con su líder.

El "nuevo paradigma" que plantea Offe **(Offe C, 1995, pp. 342-344)**, enmarcado en el modelo neoliberal, tiene como protagonistas, según el autor, a los nuevos movimientos sociales, que tienen accionar político no institucionalizado, y persiguen cambios sociales que trascienden a los sectores involucrados. Con respecto a estas protestas, la socióloga Elizabeth Jelín **(Jelín. E. 2003, pp. 1-28)**, observa que se trata de una nueva manera de hacer política y de una nueva forma de sociabilidad y de relacionar lo político y lo social, lo público y lo privado, incluyendo en las prácticas sociales cotidianas lo ideológico y lo político institucional en directa interacción entre ambos. Aunque Jelín no realiza la taxonomía planteada por Offe, de algún modo concuerda con este autor al establecer un sesgo entre viejos y nuevos modos de aglutinarse de la gente para viabilizar sus reclamos. La autora sostiene que en diferentes épocas se constituyeron fuerzas sociales contestatarias a las que denomina "movimientos" pero en un sentido amplio, y que los actuales movimientos sociales son producto de esta nueva etapa de expansión capitalista con alto nivel de concentración económica que retorna a formas de explotación salvaje en el ámbito laboral, instalando importantes transformaciones en la vida política de la mayoría de los Estados-Nación. Para el sociólogo Manuel Castells **(Palomino H., 2003)**, estos movimientos sociales son emergentes de la crisis de las instituciones del estado-nación, y sostiene que el "movimiento social" urbano desarrolla prácticas tendientes a contravenir el orden establecido, suscitados por insuficiencias y la incapacidad creciente de la organización social capitalista, y producen efectos cualitativamente nuevos en las relaciones entre las clases, a la vez que contradictorios a la lógica estructural dominante.

Ahora bien, si profundizamos nuestro análisis acerca de las demandas que caracterizan a los movimientos sociales contemporáneos comprobamos, como señala el historiador inglés George Rudé al describir las protestas del siglo XVIII en Francia e Inglaterra, y que permite entender las nuestras, que se trata de demandas de

"reestablecimiento" de derechos perdidos, como el del "salario justo" y el "precio justo" **(Rudé G., 1985)**. Así, entonces nos encontramos con reclamos que ya no se relacionan con la adquisición de nuevos derechos cívicos y laborales sino que se trata, en la mayoría de los casos, de una lucha por la subsistencia, por no perder lo obtenido para no seguir perdiendo y en resistencia a los cambios en las políticas públicas, y en la búsqueda del "reconocimiento de espacios de relaciones sociales" **(Jelín, E., Op. Cit, pp. 21)**. De este modo, movimientos indígenas, desposeídos de la tierra, cooperativas obreras, grupos ecologistas, movimientos feministas y algunas agrupaciones piqueteros, constituyen diversas formas de movimientos sociales que, no sólo en Argentina, sino en toda América Latina afronta el desafío de construir una alternativa política de resistencia y cambio como una práctica de "apropiación y reorientación de los recursos y valores sociales y centrada en la reconstrucción de identidades colectivas.

Realizando una comparación de estos movimientos sociales con los tradicionales partidos políticos, se observa que aquellos resultan más flexibles en cuanto a la fragilidad de la línea divisoria entre los líderes formales y los demás integrantes de la organización. Adoptan lógicas internas de horizontalidad, toma de decisiones de carácter colectivo, en las que se originan políticas internas novedosas, y logran atraer la opinión pública con métodos no convencionales que en algunos casos, transgreden la normativa legal.

Algunos de los movimientos sociales contemporáneos más destacados de Argentina que podemos mencionar, y en los cuales podremos apreciar estas características son los que han formado las Madres de Plaza de Mayo, que con una actitud absolutamente pacífica, pero a la vez combativa, emergieron para reclamar por sus hijos desaparecidos por el accionar de la última dictadura militar (1976-83). Su forma particular de protesta es —porque aún continúan— la reunión los días jueves en la Plaza de Mayo para girar en torno a la Pirámide de Mayo con un pañuelo blanco en la cabeza como único símbolo y llevando en sus manos carteles y pancartas pidiendo justicia y con fotos o retratos de sus hijos asesinados. A partir de su accionar, surgieron otros movimientos sociales como la asociación de "Abuelas de Plaza de Mayo", y la agrupación "H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), con objetivos análogos, y cuyo modo particular de protesta lo constituyen los llamados "escraches" (formas de protesta que reúne a varios grupos en las inmediaciones del hogar o residencia de un político, empresario o gobernante para manifestarle con gritos, ruido, protesta, y consignas con injurias o leyendas contra algún asesino, torturador o estafador). **(Bossi Fernando R., 2003, pp. 1-5)**

En otras regiones, han tenido gran repercusión en un principio, las manifestaciones realizadas por el movimiento "Patagonia de Pie", movimiento social conformado por agrupaciones de la ciudad, este movimiento se enfrenta a las medidas del modelo económico neoliberal con reclamos como la no-reducción del subsidio al gas

y la excepción de los impuestos a los combustibles en la región patagónica—un derecho adquirido **(Varios autores, 2003)** --, y otras demandas que tienen que ver con la oposición a los recortes presupuestarios en salud, educación y asignaciones familiares. Su modalidad de lucha son los apagones, cortes de ruta, movilizaciones y asambleas populares.

. ¿Qué son las nuevas prácticas políticas?

La práctica o acción política se inscribe en un modelo de acción colectiva espontánea, súbita y convergente que se realiza en un espacio público y que es síntesis de un acto político.

El sujeto que lleva a cabo la acción de protesta no es único y homogéneo, sino que es diverso y heterogéneo, todo está en función del tipo de acción política que se lleva a cabo, por tal razón es una construcción analítica, no un objeto empírico, cuyo eje central es el conflicto.

La centralidad en la construcción analítica es el conflicto, el cual predomina en la medida que es el centro generador de la protesta y a esta la definimos como una acción colectiva que reúne rasgos identitarios para aglutinar y movilizar a un(os) grupo(s) humano(s) que son afectas por la ola conflictiva **(Lenguita Paula, 2002, pp. 71).** Con la salvedad de que la acción política no se agota en una manifestación, sino que produce y se reproduce, guardando momentos de latencia cuando no aparece en el escenario público.

En este sentido existen argumentaciones teóricas que explican el recurso de la protesta como la herramienta política más eficaz de los sujetos que carecen de poder (powerless) o que no están representados por las estructuras orgánicas tradicionales. Por esa condición, la protesta es un núcleo activo y reactivo que desencadena otras formas de acción políticas como los cortes de ruta, toma de edificios, cierre de oficinas, movilizaciones y concentraciones en espacios públicos emblemáticos **(Wilkis A, Vommaro G, 2002, pp. 110)**. Esto nos indica que la protesta es la expresión de la existencia de un conflicto, que se manifiesta en un espacio público a fin de dotarlo de sentido y desde ahí, mandar un mensaje a los demás actores que no se han movilizado.

Así, la protesta es parte del arsenal de experiencias políticas renovadas, pero cuando se hacen visibles en los medios de comunicación logran una entidad tal que, a todos y cada uno de los espectadores, se nos presenta como una tarea pendiente a realizar **(Lenguita Paula, 2001, pp. 6)**, por esa razón tiene dos connotaciones, una es como ejercicio de un modo de acción política, la otra, la necesidad de que impacte en los medios porque a través de ellos vincula a otros sectores, convoca a los movimientos aislados a que se unan a la protesta y a la vez da pie para ir fraguando un cemento convergente.

Una definición que aporta a nuestra intención es la construida por Farinetti, quien define la protesta pública como una manifestación colectiva de carácter público, directo y discontinuo, que expresa desacuerdos y reclama soluciones frente a cierto orden de cosas. **(Farinetti, 2000, pp. 9)**

Ahora bien, lo interesante es el papel que juega el espacio público como ámbito abierto donde todos podemos acceder y debemos llevar a cabo la protesta, ya que muchas veces protestamos en lo privado, dentro de la empresa, en los recintos universitarios y al interior de las oficinas. El espacio público estaba perdiendo significancia, sin embargo, la acción política de los sujetos insumisos lleva el acto de denuncia y de reclamo a lo público y justo ahí se está constituyendo la identidad colectiva de diversos grupos que se suman a la protesta. El espacio público es foro convocante y espacio estructurante donde se resuelve la identidad colectiva de los nuevos movimientos.

En este contexto, la protesta asume diversas modalidades, corte de rutas, toma de calles, bloqueos de acceso a oficinas de gobierno, manifestaciones y movilizaciones, suspensión de pagos de servicios públicos, mítines, toma de parlamento, pintas, etc. La mayoría de ellas se realizan en espacios públicos, como una expresión de la intención de recuperar lo público para todos y a la vez mostrar el grado de osadía y decisión de tienen para realizar actos de este tipo.

La osadía y decisión es una acción política que convoca a otros sectores sociales (barriales, sindicales, estudiantiles, de género, homosexuales, indígenas, desocupados, buhoneros, pensionados y populares) para que se sumen y salgan de su inactivismo o sumisión, provocando cierto grado de integración entre las organizaciones que adoptan la protesta como acción política. Aquí se denota un movimiento con dos dimensiones, por una parte el amplio abanico de generalidad que incorpora todo el espectro social excluido o expoliado, por la otra, el grado de integración que está provocando alrededor del instrumento de la protesta pública. Naturalmente, se han integrado por la eficacia que han tenido los movimientos para protestar y para construir alternativas tales como autoempleo, recuperación del trabajo, comedores populares, ollas vecinales, trueque, escuelas comunitarias, vigilancia popular, entre otros.

La protesta, en las modalidades que reseñamos en párrafos anteriores, se viene dando fuera o al margen de los partidos políticos y de toda estructura orgánica tradicional, lo que la convierte en un interlocutor nuevo que se sitúa frente al gobierno de manera distinta, en la medida que exige y busca el diálogo abierto, público y de cara a la sociedad que representa. Esta actuación le ha abonado a los actores que se vehiculizan a través de la protesta (Piquetero, Sin Tierra, Sin Techo, desempleados, indígenas, minorías sociales, desplazados de guerra, etc.) dos ingredientes nuevos: la legitimidad que adquiere la protesta como acción política y la representación

simbólica, dando a entender que es la forma de lucha de los nuevos actores insumisos y que cada día que pasa integra a más sectores en ese tipo de acción. La protesta es símbolo por que crea discurso público y acción porque materializa su contenido político dentro de un escenario abierto de representaciones sociales **(Naishtat F, 1999, pp. 18)**, es pensamiento rebelde donde se inscribe un sujeto colectivo (el nosotros del mensaje) y es el reclamo en la medida que se presenta como una estrategia de acción común **(Lenguita Paula, 2001, Op, Cit, pp. 4)** que demanda soluciones.

La protesta no transita sólo por la vía pacífica, en gran parte le ha tocado hacerlo por las veredas de la violencia, en San Salvador Atenco, en el Chapare, Bolivia, en los campos de Brasil, en las calles de Caracas y en las localidades de General San Martín, Tartagal y Cruz del Eje en Argentina **(Granma, Cuba, Biblioteca virtual, 2003)** han encontrado en el gobierno el referente o ente político a quien reclamarle y enfrentar, porque él representa a la Constitución y a su vez es el garante de sus derechos ciudadanos y si son violentados, pues hay que reclamarle a quien los garantiza. El gobierno y sus asesores, temerosos de que la protesta fertilice las tierras del descontento y amplíe su radio de acción en manos de los millones de excluidos, ha decidido criminalizar los actos y acciones de los insumisos a fin de negarles sus derechos **(Gambina Julio C. 2003, pp. 1-8)** porque se actúan al margen de la ley; además, un criminal no puede tener vigente sus derechos, por ello al encajonarlo como delincuente le sigue negando lo que reivindica el actor movilizado y le imputa otros cargos adicionales.

Resulta notable cómo se han constituido nuevos espacios en América Latina, que se abocan a pensar y producir otros modos de la política distintos a la lógica de la representación.

Si bien en Argentina y Bolivia hubo una euforia inicial, propia de la novedad de la movilidad social ocurrida, da la impresión que este será un proceso lento y gradual.

Al contrario que en los ámbitos donde impera la lógica de la representación, en estos espacios las preguntas suelen ser más que las respuestas, aunque en época de urgencias y terrorismo mediático-represivo, esto sea a veces muy difícil de sostener.

Aún con todas las diferencias que surgen en estos ámbitos, hay experiencias compartidas, que se repiten incansablemente: intentar formas de circulación del poder que no reproduzcan la lógica hegemónica que articula las relaciones sociales.

Sin embargo esta búsqueda no está exenta de dificultades, fundamentalmente porque se origina en una trama relacional disciplinada (y afectada) continuamente por el mercado y que, a pesar de saberse buscando otro modo, muchas veces termina reproduciendo la lógica imperante.

Tal vez uno de los hallazgos (y desafíos) de la experiencia de los nuevos movimientos sea la (aparente) paradoja de que en los ámbitos donde buscamos otras formas de práctica política, aparezcan (a veces con inusual dureza) relaciones sociales características del viejo orden que se intenta superar.

Quizás la mayor diferencia entre los espacios tradicionales de práctica política y en los otros modos de hacer la política, es que en estos últimos creemos firmemente que es posible establecer una relación social distinta a la que se reproduce cotidianamente en el universo dado del mercantilismo que organiza nuestra vida cotidiana, y que la lógica de la representación no permite superar, sino que sostiene y reproduce.

En esta coyuntura, queda en evidencia que esta batalla no es sólo contra algo que está afuera, un enemigo externo, sino fundamentalmente contra una lógica que se infiltra en las prácticas políticas concretas, aún sin darse cuenta.

Presentamos algunos ejemplos de lo que puede interpretarse como reproducciones de la lógica hegemónica que se manifiesta en nuestras relaciones cotidianas y que son obstáculos que deben superar las nuevas prácticas políticas, son estas evidencias del trabajo observacional y de campo que realizamos en Argentina (*Movimientos piqueteros de la Coordinadora Veron, Teresa Rodríguez y polo Obrero de Raúl Castells*) y Bolivia (*Movimiento Cambas, Bloque Oriente, Coordinadora del agua de Cochabamba*).

En las asambleas comunales, se notaba que era habitual en algunos dirigentes, el abusar del uso de la palabra, insistían en plantear las cosas desde un "yo" que "concientiza" al resto. Ese aferramiento al personaje "individual " que encarna a todos, impide una práctica social que permita una transformación de la identidad de sus protagonistas. El discurso más bien generaba un efecto contrario, como la negación de toda oportunidad de transformación a partir del juego de diferencias.

Muchas veces resultaba difícil seguir (en una ronda de discursos, por ejemplo) el hilo de lo que se estaba diciendo, dejaba en el aire la sensación de que los otros estuvieran esperando la oportunidad de decir lo suyo, no cabía "lo nuestro", prevalecía la verdad de cada uno. De este modo se dificulta la participación en una producción colectiva, y contribuía a la tendencia que valoriza la acumulación de saber en el líder, lo que a la larga tiende a producir una jerarquía de saberes cristalizados en "autores" o "interpretes". Todo lo opuesto a la noción de cerebro colectivo, que supone la abolición de un autor individual y apunta a un pensamiento producido colectivamente.

Además, hubo ocasiones en que afloró la dificultad para encarar el problema de la "participación" sin apelar a la responsabilidad individual de los que no hablan o

participan. Si se trata de un cuerpo colectivo, debe entenderse que el silencio de algunos puede estar producido por la misma trama colectiva, para lo cual resultaría estéril acusarlos de "no-participativos". Deberíamos, como intelectual orgánico, encontrar las formas para tender a aumentar la cantidad de participaciones con una visión amplia, abarcativa e incluyente y abandonar la liderada por el representante o directivo.

Aún existe una seria dificultad para confiar en el semejante, las responsabilidades compartimentadas muchas veces se interpretan como actitudes hostiles, desconfianza en el otro o "secuestro" del movimiento, lo que muchas veces, por esa falta de cuidado aparecen las divisiones internas o segmentalizaciones de grupos dentro de las coordinadoras.

Si se busca dirimir las diferencias por la fuerza (por suerte, generalmente simbólica) a través de la desconfianza, la indiferencia o del habitual procedimiento de comparación cuantitativa de adeptos a una idea (habitualmente llamado votación), resulta difícil que las ideas producidas colectivamente, convivan en un domo convergente.

Estas observaciones nos permiten pensar que las formas de trabajo interno deben valorar dos ejes, los propiamente internos que tienen que ver con el sistema de las relaciones que estructuran los espacios sociales que habitamos cotidianamente y, por otro lado, la instrumentación de la nueva práctica política contrahegemónica.

En la frase "*Que Se Vayan Todos"* encontramos quizás una formulación posible al deseo de que se vaya eso que habita en nosotros e impide la práctica de la otra política, y a la vez, que los enemigos de los excluidos y amantes del gobierno desalojen la cosa pública.

Así, las observaciones nos dieron la oportunidad de ver hacia dentro de los movimientos portadores de la nueva política, embrionaria aun; asimismo nos brindó un espacio de reflexión sobre lo que hay que transformar.

Quizás lo más subversivo que tengan los movimientos de protesta sea la búsqueda fundada en un aprendizaje sobre las relaciones que establecen entre ellos y con el mundo, para inventar otros espacios-tiempos donde sean posibles nuevas prácticas y relaciones que configuren otros modos posibles de existencia, quizá la impronta exigencia por resolver los problemas que enfrentan no les da tiempo, el enemigo acecha y no concede un espacio para que se de el "laboratorio"de ideas socializadas, pero tendrá que darse para saltar de una mera práctica política a un movimiento más consolidado y dotado de calidad orgánica.

Construcción del espacio público y nuevas prácticas políticas

La estrategia para el logro de objetivos, utilizada tanto por los movimientos de protestas sociales como por las agrupaciones que llevan a cabo acciones colectivas posee dos herramientas: la acción y la publicidad. Los movimientos sociales necesitan publicidad de los medios de comunicación, la de la argumentación política y la del alboroto. El posicionamiento de los actores sociales en el espacio público como artificio de lucha para interactuar con los actores de los distintos campos sociales pertenecientes al poder político, la elite empresarial y la comunidad en general, requieren la inclusión de sus manifestaciones en la agenda mediática. El poder legitimador de los medios permite resignificar los acontecimientos y las relaciones entre los agentes individuales o colectivos de la sociedad que están en disputa. La construcción de los discursos por parte de los medios permite, a partir de su enunciación, hacer ver, incluir o excluir, calificar, descalificar o legitimar, confirmar o transformar la visión de mundo. Esta relación existente entre la tríada "poder, política y mensaje" que subyace en la construcción del discurso, constituye un elemento de presión y posibilita la transformación de las relaciones de fuerza existentes, como así también, los procesos y condiciones de producción que configuran el conflicto.

Este hecho se reflejó en la *planta en Comodoro*[(2)] (la toma de la planta de Repsol YPF el 7 de agosto del 2002 en Comodoro Rivadavia por grupos de desocupados) que tuvo en un principio connotaciones simbólicas importantes, por tratarse de la ocupación de una empresa que tiene una gran significación en el imaginario colectivo de varias generaciones de comodorenses. Su repercusión a través de los medios ha provocado un fuerte impacto social en la población, aunque en la construcción de sus discursos, la mayoría de estos medios han puesto más énfasis en las consecuencias que en las causas que llevaron a estas personas a tomar estas medidas, **(Daniela Velazco, Laura Contreras 2003, pp. 1-12)** lo que colaboró a que las representaciones sociales de este acontecimiento en particular hayan sido más bien nefastas y de escasa solidaridad para con los manifestantes.

Según algunos dirigentes[(3)] del movimiento, el tratamiento que le dieron los medios a la toma de la Planta en Comodoro Rivadavia fue inadecuada y alarmista, agregando que éstos fueron utilizados por el poder político para asustar a la población poniéndola en su contra. **(Omar Latino, 2004, pp. 1-4)**

En una entrevista realizada a Carmen, una de las personas que participó en el piquete realizado en la planta, y que milita en el Frente Obrero Socialista (FOS, dependiente del Partido Obrero Socialista), manifiesta que la decisión de tomar la Planta databa de dos meses atrás, debido a que venían realizando reclamos sucesivos desde hacía un año sin ninguna respuesta por parte del gobierno ni de la empresa; sin embargo, relata que algunos medios dieron a conocer el hecho como una manifestación espontánea, ignorando las causas y el tiempo en que se venían realizando las demandas,

y que se trataba fundamentalmente de la solicitud de trabajo genuino. **(MTR, 2002, pp. 2)**

Entonces los medios jugaron un rol en contra, sesgaron la información, censuraron a los reivindicadores por el no cierre de la empresa y se alinearon con los dueños de la empresa, algo fácil de comprender, si tomamos en cuenta que empresa Repsol publicita a través de muchos medios, entonces, salir en contra de la empresa era correr el riesgo de perder el ingreso de la publicidad. Además, el gobierno de turno, Carlos Menem, fue parte también de ese juego publicitario que garantizó que los medios funcionaran de su parte. Por ello, era menos riesgoso salir a mostrar sólo una parte de la historia, la alarmista, la peligrosa y "criminal" como se les llamó a las masas ocupadoras de empresas cerradas; sin embargo, los medios no se preguntaron: ¿por qué esta gente está en esta situación? ¿Por qué piden empleo y no-privatización de la empresa? Esto hubiese ayudado a esclarecer el panorama.

No vieron, o no quisieron ver la totalidad de la significación de los hechos, la parálisis de la empresa no daba solamente solución a la gente que estaba ahí, sino también a la población. El hecho de que hubiera trabajo implicaba que se empezara a mover la industria, que los comerciantes pudieran vender, que el almacenero del barrio pudiera sacar su mercancía, que se pudieran pagar los impuestos, que pudieran empezar a construir sus casas. Pero lo obvio, los medios tomaron esa posición por los intereses económicos que había de por medio.

Sin embargo, existen otros espacios que han creado y ganado las nuevas prácticas políticas, los cuales ameritan una descripción de sus formas y re-creaciones internas, ya que han posibilitado que la acción política de nuevo cuño no desaparezca, que se mantenga latente y manifiesta cuando existe la imperiosa necesidad de emplazar al adversario; que son fuentes de lazos identitarios y mancomuniones para el trabajo colectivo, que permiten la relación intersubjetiva y el trasvasamiento de experiencias, saberes y acervo político. Las relaciones intersubjetivas se convierten en relaciones objetivadas y así, los sujetos se transforman en protagonistas de la historia. Podemos argüir una definición, y decir que *los "Piqueteros" y los otros actores sociales son conjuntos de sujetos reunidos manifestándose en un espacio público en contra de asimetrías específicas (objetivas, concretas y reales que tienen que ver con el trabajo, la salud, la vivienda, la seguridad o la represión) de sujeción (dominación, postergación, marginalidad, etc. Que le ha asignado el neoliberalismo y la exclusión) las cuales no han elegido y de las que quieren salir (superar, abolir, acabar, etc. A través de la lucha, la protesta o las nuevas prácticas políticas), dentro de una coyuntura histórica dada.*

Por esa significancia, detallamos algunos espacios que observamos y conocimos en la investigación:

A) Espacios públicos autónomos, nuevos territorios y ámbitos de lucha

Los espacios autodenominados autónomos pueden pensarse como un archipiélago donde convergen una serie de experiencias y pensamientos, que coinciden en el agotamiento de la política representativa. En algún sentido son factorías de pensamiento y prácticas donde se busca, partiendo de una diferenciación (a veces no muy precisa) de la política tradicional, encontrar nuevos pensamientos y prácticas políticas.

Son los espacios públicos forjados en los últimos cuatro años, donde los mítines, las asambleas, las fábricas recuperadas y los colectivos varios que allí convergen son, de alguna manera, creaciones surgidas del desmantelamiento de los territorios donde hasta hace poco tiempo se configuraba la vida social de sus protagonistas. El mercado, con su eficacia para el desmantelamiento y retransformación de la geografía de los espacios sociales en los que interviene, muestra en Argentina y Bolivia un buen ejemplo de los efectos de este nuevo orden social. La ortodoxia economicista en poco tiempo ha transformado la ciudad, los modos de circulación, el trabajo **(Bauman Zygmunt, 2003, pp. 66, 93, 136)** y hasta las emociones de un modo que aún estamos tratando de comprender.

En el ámbito de la confrontación política somos testigos de la convergencia de distintos movimientos y actores sociales que se engendran en el centro mismo del vacío producido por el desmantelamiento mercantil; está renaciendo la esperanza y la idea de que el espacio público será publico por naturaleza social, aunque traten de privatizarlo como medida mercantil.

B) Espacios asamblearios:

En las asambleas se expresa el movimiento que nació aquella noche del 19 de diciembre de 2001, que produjo la salida anticipada del poder ejecutivo nacional del Dr. Fernando de la Rua, fue el inicio de las manifestaciones populares, con un reclamo de los ciudadanos para que los políticos y la política cambien. No fue una convocatoria pensada, tampoco un llamado a la concentración, fue la espontaneidad del pueblo que vio las calles, los parques, las plazas y las esquinas como una referencia, pero eso no le ayudaba en nada, las tomó, las hizo suyas, las transitó multitudinariamente y le dio un sentido distinto, las calles hablan, las esquinas convergen, las plazas reclaman y los actores la representan.

Esta experiencia surgida en ese *no-lugar* **(Genovés Fernando R. 2004, pp. 1)** que pretendía transformar el espacio público en algo "peligroso" e "inseguro", funda con la presencia de los actores insubordinados un nuevo espacio donde se puede

empezar a vivir de otro modo la política. Una re-territorialización del espacio público que paralizó, por una noche, todo el aparato de dominación y desde entonces engendró nuevas prácticas y pensamientos.

Las asambleas en las calles y las plazas provocaron una transformación del espacio público, del lugar abierto, amorfo y a veces de reencuentro sin dialogo, se convirtió en un espacio dialógico, de interacción en donde los autoconvocados pudieron entender en él la relación que los une, unos a otros. Se dimensiona como espacio de identidad en el que los individuos asistentes pueden reconocerse y definirse en virtud de él, y como "lugar de historia" **(Busso, M, Gorban, D, 2003, pp. 242)** donde pueden encontrar los signos de su filiación, cambiando el no-lugar vacío e inexplicable, por el lugar simbólico ligado a su vida.

C) Apropiación de fábricas como símbolo de reapropiación social:

El desmantelamiento del aparato productivo, otro de los no-lugares que el mercado produce en su reproducción y expansión, genera otros campos o espacios potenciales donde los actores que analizamos se dan cita en el campo autónomo. Los Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD's) y las fábricas recuperadas surgen desde ese vacío "material" dejado por el disciplinamiento mercantil del aparato productivo, que al verse poco rentables o están peligrando sus inversiones, cierran sus puertas y se acoplan a los movimientos y tiempos del capital financiero. El "piquete" y los otros actores movilizados por el desempleo, al asumir el control de algunas empresas actúan como otra fundación de espacio público desde donde se puede empezar a pensar una relación social regida bajo otra lógica que la del Estado. [(4)]

Ver cuadro anexo de empresas recuperadas

Ahora pues, si bien las ocupaciones y recuperaciones de fábricas tienen como objetivo más inmediato la defensa de la fuente de trabajo, y en este sentido pueden ser entendidas como formas defensivas, a partir de dichas ocupaciones se redefinen y resignifican reclamos que no se orienten exclusivamente hacia la satisfacción de necesidades básicas. **(García Allegrone, Partenio F, 2004, pp. 330)** Por el contrario, estos reclamos apelan a derechos institucionalizados puestos en cuestión durante los últimos años, que son retomados por los trabajadores de empresas recuperadas en la actualidad y en ese sentido pueden ser pensadas como formas ofensivas.

Listado de empresas recuperadas

Empresas Recuperadas

Nombre	Ex Nombre	Dirección	Rama
18 de Diciembre	Brukman	Jujuy 554	Textil
Artes Gráficas El Sol	Gráfica Valerosa	Amancio Alcorta 2190	Gráfica
Cefomar	Marimar Editorial	Chile 1432	Editorial
Chilavert	Gaglianone	Chilavert 1136	Gráfica
Cooperativa Patricios	Gráfica Conforti	Av. de Los Patricios 1941	Gráfica
Cooperpel	Induspel	Juan Jose Valle 2985	Gráfica
Diógenes Taborda	Prenfort	Diógenes Taborda 1952	Metalúrgica
Fénix Salud	IMECC	Av Diaz Velez y Otamendi	Salud
Gráfica Campichuelo	Dependencia Estatal	Campichuelo 553	Gráfica
Grissinopoli	Grisines Sabio S.A	Charlone 55	Alimenticia
Hotel Bauen	Hotel Bauen	Callao 360	Hoteleria
IMPA	IMPA	Querandíes 4290	Metalúrgica
Instituto Comunicaciones	Club Comunicaciones	Tinogasta 2685	Educación
La Argentina	La Americana	Azcuenaga 727	Alimenticia
Maderera Córdoba	Maderera Córdoba	Av. Córdoba 3165	Maderera
Mercatali	Mercatali S.A.	Av. Pavón 4265	Gráfica
Monte Castro	Muzzarella 7° Barón	Alcaraz 4316	Láctea
Textil Ceres	Fasia S.A.	Camarones 1566	Textil
Vieytes	Ghelco	Vieytes 1743	Alimenticia
Viniplast	Viniplast S.A.	General E. Garzon 6003/5	Plástico

http://www.buenosaires.gov.ar/empresas/recuperadas

D) La creación intelectual de los sujetos sublevados:

Con el agotamiento del discurso académico en las ciencias sociales y la crisis de la política, convergen también en el campo autónomo múltiples expresiones políticas y sociales, vemos en esas luchas políticas a diversos actores que se interrelacionan en ese espacio. El concepto de autonomía indica la presencia de cualidades diferenciales en cada una de las partes autónomas y, simultáneamente, da cuenta del sentido de pertenencia de éstas al todo del que se señala su condición de autónoma. **(Conde Roberto, 2000, pp. 1)**

Si la autonomía supone explícitamente la articulación, el sujeto agregado la reclama y a la vez es la base para ella. El proceso de lucha en las protestas y movilizaciones sociales, a la vez que construcción y articulación, un proceso educativo-formativo, de construcción de sujetos y desarrollo de conciencia. Puente entre la conciencia cotidiana y la conciencia política **(León, Emma, 1998, pp. 27 y Zemelman H, 1998, pp. 73)**, o sea entre el horizonte sectorial inmediato y la comprensión de la dimensión mediata nacional de la problemática, que en el ámbito de lo local-sectorial se manifiesta de modo incompleto o fragmentado.

Ahora bien la lucha del movimiento social tiene vida propia permanente y autónoma y nuestra concepción de la construcción de poder popular[(5)] nos obliga a considerar la inserción de la mayor cantidad de actores y sujetos posible en esa lucha, que en la realidad de nuestros países es una lucha por el desarrollo sustentable,

contra las privatizaciones, la negación de derechos humanos y contra las consecuencias de la acumulación del capital en las condiciones de la economía neoliberal.

E) La producción autónoma:

En los nuevos asentamientos, fábricas y predios recuperados puede verificarse el rasgo territorializante (objetivado) de estas experiencias. También se puede hacer en distintas iniciativas y propuestas como la configuración de unidades territoriales asamblearias, el establecimiento de un espacio-tiempo que busca, desde lo micro, lo local diferenciarse de la explotación posfordista, a través de la búsqueda de nuevas formas de producción que no reproduzcan la relacionalidad hegemónica, sino nuevas formas de producción de saber, el espacio asambleario de proyectos, los centros culturales y otras experiencias que buscan intervenir en la relacionalidad urbana como son La Trama, El festival por los Cartoneros, el Carnaval contra la farsa electoral, la Marcha contra la guerra **(Asambleas, 2003)** y otros montones de experiencias que son dignas de mencionar como las precedentes.

En Zanon el colectivo **(Zanon, 2003)** que gestiona la planta se considera "familia ceramista", una configuración que proyecta hacer de la planta una usina territorial en la que intervenga no solo la reproducción material, sino también la cultural y relacional de sus habitantes.

Así, una característica fundamental de la política autónoma son las reflexiones y prácticas relativas a la transformación de los modos de relación entre sus integrantes. Esta preocupación, que a la política tradicional se le escapa pues los límites de su relacionalidad (y racionalidad) se enmarcan en relaciones pre-establecidas por la estructura del partido o la organización ancestral, resultan fundamentales en un "territorio colectivo" surgidas del no-lugar. Por otro lado no resulta difícil entender por qué estos nuevos territorios, son lugares privilegiados para pensar las serias limitaciones que impone la relacionalidad propia de la representación, que rompe toda relación social que no se articule a través de una mediación, instituida siempre por heteronomía.

Al haber surgido de ese sin-lugar del desmantelamiento fabril neoliberal, la reflexión y práctica sobre la dinámica relacional de la trama colectiva que se constituye forma parte imprescindible de la producción de estos espacios.

Ahí no funciona la verticalidad, al menos en los movimientos que observamos y asistimos a sus asambleas, las "bajadas de línea" como cualquier otro intento de unificación y organización del territorio "desde afuera" resultan letales para la

configuración del colectivo; quizás ésta no sea una política de "cuadros", sino de amigos o compañeros en el sentido más armonioso que pueda tener esta palabra. **(Bielsa R. 2002, pp. 9-13)**

Otro aspecto importante es la confianza, desde esta perspectiva, es un problema político por excelencia, pues aquellos territorios donde no se constituye un nuevo tipo de confianza se suelen fragmentar en interminables peleas internas o se aíslan de la sociedad (o a veces ambas cosas a la vez). En esos territorios observados mientras peor se relacionen con los otros y con el mundo, más débil será la potencia política; hoy más que nunca la fraternidad es un arma política en esos núcleos humanos que luchan desde lo local.

F) Producción material colectiva:

Es el plano de producción relativo a la reproducción material del colectivo (político, organizativo y cultural). En este plano se está trabajando seriamente respecto a la concepción y puesta en práctica de nuevos modos de producción material e intercambio a través de los corredores entre empresas recuperadas y las asambleas generales de intercambio de saberes y experiencias. Nuevas cooperativas, configuraciones industriales, intelectuales y artísticas, multiespacios productivos, experiencias territoriales a partir de fábricas recuperadas, son algunas de sus expresiones. En todos los casos se trata de encontrar formas de producción que no reproduzcan la lógica de la acumulación de plusvalor, sin aislarse del contexto mercantil.

Si bien es cierto que la producción no corresponde a la capacidad instalada, esto se debe a dos factores, uno, que se resisten a ingresar al circuito de la competencia capitalista, el otro, la solidaridad entre ellas limita el crecimiento dado que hay algunas empresas que no despuntan o no cuentan con capital o personal calificado para alcanzar ritmos de producción deseados, no obstante, se nota el esfuerzo y logran mantener los ingresos para su manutención y persistir en la lucha.

G) Producción de pensamientos emancipatorios:

Como ya se anotó en párrafos anteriores, a diferencia de otras lógicas donde el pensamiento puede producirse "por fuera" de las prácticas, en los "espacios autónomos" el pensamiento forma parte de la producción. De este modo se asume una posición muy distinta a gran parte de la intelectualidad "progresista" que compite por quién ve más allá y mejor, sin poder pensar en los mecanismos de cómo hacer o construir un tejido nuevo de sociedad, por ejemplo, hay quienes se resisten a

reconocer que hay un avance porque proponen un cambio radical y global. **(Ouriques Nildo, 2005; Boron A, 2005)**

En los nuevos movimientos la producción de pensamientos funciona como un ojo colectivo que produce miradas sobre el mundo y sobre si mismos, una experiencia productiva de lectura de la realidad a partir de las relaciones que establecen con el otro y con el mundo. Es un modo de pensar colectivo y escuchante y no sólo se da en Argentina, también se observa en el movimiento Zapatista, los Consejos de Cocaleros y en las Asambleas de la Consejo de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

H) Producción de memorias colectivas:

Si la producción de pensamientos es un ojo colectivo, la producción de memorias es aquélla que busca la forma en que estas miradas se inscriban en el mundo circundante **(Godinho Paula, 2001, pp. 7)**. A través de textos, intervenciones, performances, experiencias educativas y relacionales, se busca "escribir" tanto la visibilización de la captura como el testimonio de otros modos posibles de existencia. Acciones directas, talleres, publicaciones, panfletos, escraches, fiestas, son algunos de los productos característicos de este plano de producción.

Así las ideologías se valen de los imaginarios sociales para elaborar reconstrucciones del pasado, es decir la memoria colectiva, ya que el imaginario modela dicha memoria y además crea órdenes posibles **(Gutiérrez Castañeda, 1994, pp. 357)**; estas acciones que se desprenden de la memoria colectiva van haciendo que el futuro deje de ser algo inalcanzable y lo ligan al presente de lucha.

I) El territorio como convergencia de singularidades productivas:

La importancia de concebir el territorio como algo a producir, permite pensar a cada colectivo como un proceso de convergencia de experiencias productivas singulares en múltiples planos (fábricas recuperadas, asambleas barriales, actos culturales, comunidades indígenas autonomistas, etc.) en el marco de una política relacional orientada a la colectivización de esas experiencias para convertirlas en una caja de resonancia.

Esta característica, al contrario de lo que parece creer la política autodenominada tradicional, es fundamentalmente productiva pero con la novedad de que la producción deja de realizarse en un solo plano aislado o hegemónico (individual y generalmente económico-material), y opera desde la convergencia política, concebida como el esfuerzo por superar la dispersión organizativa y contribuir a la construcción

de un domo heterónomo donde asistan diversas y múltiples productividades cooperantes en distintos planos.

Sabemos que la posibilidad de esta convergencia depende en gran parte de la posibilidad de contrarrestar los modos de captura individual de la existencia, posibilitando la puesta en juego de un deseo productivo, social y liberador de ataduras del pasado opresor.

Esta experiencia de convergencia busca potenciar singularidades que se vinculan a través de su producto al colectivo, mientras que el colectivo contribuye a darle fuerza a la experiencia singular pero desde la perspectiva del conjunto.

Cada colectivo, desde esta postura, puede ser pensado como un colectivo de colectivos, un territorio de experiencias, entendidos como universos en los que se piensan y arman lazos para construir subjetividades, un particular régimen de producción colectivo y transformador.

Estas experiencias habilitan nuevos tipos subjetivos, en este punto transitaremos nuevamente por tres categorías: *desubjetivación, resistencia e invención* **(Reguillo Rossana, 1999-2000)** a fin de que la destitución de lo aprendido en el pasado no sea la inexistencia, ni es el vacío, ni la ausencia de algún tipo o rastro del ayer subjetivado, así como tampoco la falta de respuesta a un tipo de demandas. La destitución simbólica que se realiza en los colectivos estudiados hace alusión a que la "ficción" que ésta construyó y mediante la cual eran sometidos o pobres por naturaleza social hoy, estos mismos son interpelados en su condición de sujetos constructores de su propia historia y ya no aceptan el carácter performativo que se les inculcó.

Tipos de prácticas

Asambleas populares

Son acontecimientos que emergen con un nuevo protagonista social: eso que genéricamente llaman la clase media, profesionales desocupados, el trabajador de los nuevos servicios, docentes y empleados bancarios; el profesional libre, el desempleado, el pequeño comerciante pauperizado, el estudiante y la ama de casa, sin olvidar a algunos pequeños empresarios en estado de ruina. Todos, en calidad de nuevos pobres o amenazados de empobrecer ante la crisis del 2001 que produjo la insolvencia de los bancos y el quiebre del sistema financiero en Argentina y en otros países como México con el Barzón y Colombia con los deudores insolventes se encontraron, para su propia sorpresa, asumiendo un rol político que jamás habían

imaginado, tomando las calles y exigiendo asumir responsabilidades al Estado y a los banqueros.

Las asambleas barriales surgieron como respuesta a la necesidad de sostener en el tiempo una forma de lucha que encontraba en los cacerolazos -iniciados en el barrio de Liniers durante la primera semana de diciembre, y extendidos al poco tiempo al resto del país. Este tipo de organización, al parecer, no cuenta con antecedentes históricos en las últimas décadas, ni en Argentina ni en el mundo, presentando una nueva forma de articulación de los sectores populares que tiende a desbordar los canales institucionales tradicionales de la política, cuestionando en la práctica la democracia representativa. **(Euskaraz, Número 30)**

El principal componente de las asambleas que funcionan en la Capital Federal de Argentina, es el profesional y el trabajador desocupado -también el más activo en las tareas-. En texto revisado de las memorias del Movimiento Polo Obrero se encontró que el análisis de doce asambleas, nos arroja este dato: casi el 30 por ciento de los asambleístas son desocupados crónicos u ocupados eventuales, pero su referencia para sentirse activo y reclamante son los Piqueteros. **(Oviedo, Luis, 2004)**

Así las asambleas comenzaron a juntarse desde el propio 20 de diciembre en medio de la protesta colectiva siendo el producto del primer cacerolazo.

Inicialmente fueron pequeños grupos por manzana los cuales se reconocían dentro de las marchas, en medio o al final de éstas, se juntaban, comían pizza y decidían convocar a otros. En algunos casos fueron vecinos relacionados por la amistad y por algún grado de afinidad socialista cebada con mate.

A la semana siguiente ya eran centenares y a mediados del mes de febrero del 2002 alcanzaron a congregar entre 7 y 8 mil asistentes **(Oviedo Luis, 2003, pp. 32)**. En la mayoría de los casos hay un porcentaje que es itinerante existiendo asambleas que se renuevan semanalmente sin que se altere la cantidad. Esa movilidad, tan propia de la clase media, también indica su constitución de clase así como una ruptura con las estructuras organizativas tradicionales del movimiento obrero y marxista que prevalece en la izquierda tradicional.

Hay casos donde el crecimiento fue geométricamente exagerado y eso no se reflejó en las columnas. Por ejemplo, la de Chacarita (Zapiola y Lacroze), donde comenzaron 5 personas y, según algunos de sus miembros, a la tercera semana alcanzaron casi doscientos convocados; sin embargo, ese crecimiento no resultó igual en las marchas a Plaza de Mayo. Lo mismo vale para la de Plaza 1° de Mayo (Saavedra), donde comenzaron treinta vecinos y a la segunda semana eran más de doscientos, o la de Núñez-Saavedra, cuyos asistentes pasaron de diez a treinta, luego a cien, para estabilizarse en unos ciento cincuenta.

En casi la mitad de la muestra, o sea, veinte casos, los militantes de izquierda participan activamente desde la primera asamblea. En el resto, comenzaron a aparecer desde la segunda o la tercera reunión. No hay registro de una sola asamblea que haya sido convocada y organizada por algún partido o sindicato de izquierda. Por lo menos, entre el 19 de diciembre de 2001 y 11 de enero de 2002, cuando el movimiento ya estaba constituido. A partir de esa fecha se conocen algunos casos donde partidos trotskistas, socialista y comunistas organizaron asambleas. **(Ídem, pp. 68)**

El sector más activista de las asambleas lo componen los nuevos militantes surgidos de los cacerolazos, los vecinos, los desempleados y los profesionales. Asimismo un sello particular lo imprimieron las mujeres por la cantidad de ellos que participaban en las marchas y tareas, pero sobre todo por el despliegue de iniciativas en las asambleas y comisiones.

Como parte constitutiva de ese grupo de nuevos activistas está la militancia de izquierda, la organizada en partidos y la no-orgánica en forma amalgamada. De hecho, se estableció una nueva relación que les impuso el desafío de ejercitar un nuevo aprendizaje, inédito en muchos sentidos, obligándola a modificar hábitos estructurados por años en sus rígidos espacios orgánicos, programas y modelos históricos.

Así sin que lo advirtieran, fueron asaltados en sus nichos de sobrevivencia, y en esa dinámica se notó la presencia de un choque cultural entre viejas y nuevas prácticas.

De esta manera, la izquierda se enfrentó a la realidad que los obligó a aceptar no sólo formas, sino programas, conductas y relaciones humanas distintas a las acostumbradas; a convivir aceptando el reto de no centrar en la asamblea un discurso totalitario, sino que se dieran relaciones multitudinarias sin un eje central, solo las experiencias intersubjetivadas entre los asistentes.

En este contexto la novedad o expresión inédita que brindó el actual movimiento fue, el evaporar de sus programas y conductas *el estatismo, el dirigismo y el aparatismo*. Sin la superación de estos vicios heredados del marxismo practicado durante el siglo XX, la izquierda Argentina no podría fundirse con el nuevo movimiento, y menos aún ser aceptada.

En el sentido más profundo del término política, las asambleas encierran una propuesta de participación activa en el destino el país; los nuevos sujetos sociales en gestación aconsejan recurrir al concepto de "Capital social", noción que supone individuos con virtudes cívicas pero enlazados en una red de acción colectiva, actuando por separado no arriban a lo que supone el citado concepto **(Bielsa Rafael, Op. Cit, pp. 13).** Esto nos dice que el hecho de que las asambleas ocupen un espacio público y

lo carguen de contenido dialógico y de exigencia de derechos, indica que lo están politizando; si articulan esfuerzos han logrado construir un pedazo de urdimbre social y si lo conjuntan en una acción política, lo orientan hacia la construcción de capital social para la lucha de hoy y para futuras acciones que ameriten realizarse.

Lo anterior se traduce en que lo realizado y lo que aun realizan las asambleas populares es, sobre todo, el comienzo de un proceso que tiende a buscar la democratización de la democracia representativa y empujarla hacia una democracia participativa; asimismo, ha reincorporado en los ciudadanos la confianza en las marchas, los bloqueos, los cortes de rutas y los paros escalonados **(Bonasso M, 2002, pp. 14-15)** como herramientas de las nuevas prácticas políticas para contrarrestar las políticas neoliberales. Si bien el ocaso del sindicalismo se da por la desindustrializacion, hay nuevas expresiones de lucha que aparecen en el rostro de América Latina.

El Fenómeno Piquetero

El movimiento piquetero es el cuerpo actoral que condensó las protestas y las vehiculizó hacia los espacios públicos con el objeto de dotarlos de sentido; el sentido se puede objetivizar en el punto de inflexión a que llegaron la política y lo social; esto es, la protesta acuerpada en el movimiento piquetero denunció y evidenció el bloqueo existente entre la política tradicional practicada por los partidos políticos y los sindicatos por un lado, y las demandas sociales, por otro.

Esta conducta de hacer las cosas por sus propios medios sin consultar ni remitirse a los partidos políticos es inédito, en tanto que estas experiencias de protesta emergieron de la novedad de la crisis, no era una crisis recurrente, sino una crisis que empobrecía a grandes segmentos sociales y los convertía en subproletariado que Frei Betto ha denominado "pobretariado", donde se concentran los desempleados, subempleados y trabajadores precarizados e informales. Entonces las protestas fueron una expresión de la nueva subjetivación política en la medida que arrancó la iniciativa de las movilizaciones a los partidos políticos; erosionó la liga tradicional de que las masas iban tras sus dirigentes y la única cobertura orgánica existente eran los partidos políticos; se apropian de la política y la ponen a funcionar de abajo hacia arriba, sin que fuese mediada la movilización por un discurso, sino por los elementos identitarios de las demandas; se inauguró un espacio de conflicto entre las movilizaciones y los partidos políticos, donde la representatividad no es un asunto pre-construido, sino que se debe construir de manera cotidiana y al lado de los tiempos políticos de la sociedad civil.

Por ello las protestas que concurren a los cortes de ruta, movilizaciones amplias y autoconvocadas y que se muestran como domo convergente de muchas

demandas sociales, no son exclusivas de Argentina, piqueteros existen en diversos países de América Latina, y se han consolidado como una alternativa política dentro del mismo sistema al cual se oponen, el ejército de millones de desocupados que se lanzan a las calles a confrontar de manera diversa las políticas neoliberales de privatización y exclusión laboral, son piquetes o contingentes heterogéneos que se movilizan.

Ahora bien, lo particular de este fenómeno es que estos "ciudadanos sin derechos" que son parte de los grupos piqueteros no son empleados, ni obreros, sino desocupados que no sólo confrontan la estructura del sistema porque no les reconoce sus derechos ciudadanos, sino que a su vez confrontan a esos otros sectores de la clase media que optaron por las Asambleas Barriales y a los partidos políticos de izquierda por los intentos que han realizado por desarticular estas formaciones piqueteras, dado que es difícil convertirlas en militantes. Por lo anterior, los desocupados decidieron establecerse como organizaciones, se identificaron con siglas y optaron por arrancarle al Gobierno de turno subsidios de asistencia social mediante cortes de ruta o piquetes. Algunos obreros se dieron cuenta de que las fábricas pueden funcionar sin patrones, producir más y mejor y distribuir los ingresos de manera igualitaria.

Los piqueteros mantienen en pié la protesta social luego del repliegue de las asambleas barriales, los escraches y los cacerolazos. Su presencia en las calles torna visible la miseria al conjunto de la sociedad, contrapesa la resignación y obliga a discutir la tragedia social que padece la mitad de la población.

Asimismo, éstos han logrado un nivel de organización como sujetos desocupados, inédito a escala internacional, pero no se limitan a demandar subsidios para sus adherentes sino que además recogen las reivindicaciones de otros sectores explotados y por eso se perfilan como referentes de la resistencia popular.

Su movilización ha desconcertado al "establishment" que oscila entre el desprecio ("son muchedumbres silenciosas"), la compasión hipócrita – filantropía- ("hay que comprenderlos porque son pobres") y la exigencia de represión debido a que no pueden o no deben, apropiarse del espacio público.

Esos movimientos han sido criminalizados **(Verbitsky, H. 2003)** por la influencia de los medios de comunicación que presentan a los piqueteros como grupos descontrolados y violentos, ocultando la seguridad de las columnas y el cuidado del espacio público que caracteriza a todas sus movilizaciones. El hostigamiento expresa el mismo resentimiento de clase que en el pasado permaneció destinado a los "cabecitas negras" y a los gremialistas. Ahora se denigra a los piqueteros que "afean la ciudad frente a los turistas" o que se atreven a plantear "demandas políticas" inadmisibles para su condición social. Muchos editorialistas vociferan contra la

ocupación de un terreno para reclamar viviendas. Los jerarcas de la iglesia se indignan contra "la vagancia de los piqueteros".

De igual manera los manifestantes son estigmatizados como delincuentes. El discurso oficial rechaza esta identificación, pero las razzias policiales de "protección barrial" solo afectan a los barrios humildes y nunca a los reductos de los grandes ladrones.

La presencia callejera de los piqueteros provoca molestias evidentes a todos los transeúntes, pero este precio de la protesta es muy bajo frente a la alternativa de una degradación en silencio. Asi, lejos de ser un "recurso inútil" el piquete ha contribuido a limitar las agresiones de los capitalistas por ello, los dueños del poder se irritan contra un contrapeso eficaz del ocultamiento de la miseria bajo la alfombra ya que los manifestantes evitan que "la vida se desenvuelva normalmente" con un segmento de la población sufriendo y otro ignorando los padecimientos ajenos.

No obstante, las descalificaciones no han hecho mella en la acción política, hemos observado una confluencia de sectores de la izquierda con los piqueteros combativos cuando expresan el compromiso de ambos sectores con la lucha consecuente. Algunos adláteres del oficialismo del progresismo descalifican esta convergencia o la presentan como un hecho circunstancial porque ignoran todos los datos de la realidad política que no encajan con sus deseos.

Es evidente que el distanciamiento histórico de la mayoría popular con la izquierda se acortó, pero la brecha no ha quedado superada. Reconocer que esta asignatura se mantiene pendiente es importante para evitar el impresionismo y actuar con inteligencia. Es cierto que los piqueteros no constituyen la 'única oposición al gobierno', pero si obliga al gobierno a asumir su rol de interlocutor ante sus demandas.

Sabemos que no son alternativas para asumir el poder, ni para derrumbar el sistema capitalista puesto que su vocación no es antisistémica, aun hay camino que recorrer, sin embargo hay acciones que están depurando a la política, reclaman a los partidos políticos mayor atención y se abren nuevos espacios de conflicto; quizás una reflexión sobre estas protestas, su relación con el poder y el cómo lo conciben sería una apuesta interesante para futura investigación que se desprenda de este trabajo, habrá que dedicarle tiempo a esta nueva ventana.

Sin duda no hay que olvidar que un éxito en la lucha social no se traslada en forma automática e inmediata al campo político, sin embargo es un avance que amerita ser estudiado y desestructurado en una investigación, el intento está dado en este trabajo.

Notas

***/ Noé Jitrik**, uno de los más reconocidos críticos literarios argentinos, nació en 1928 cerca de La Pampa. Desde 1939 vivió la mayor parte de su vida en Buenos Aires, el resto en Europa y en México, donde pasó años de exilios entre 1974 y 1987. Es autor de numerosos ensayos sobre literatura e historia, crítica literaria, teoría y narraciones, cuentos y novelas. Fue profesor e investigador en universidades de Buenos Aires, México y Francia, y es actualmente investigador y director del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Entre otros galardones, recibió el de Chevallier des Arts et Des Lettres otorgado por el gobierno de Francia, y el Premio Xavier Villaurrutia, México, 1981. Dirige actualmente una monumental obra: la Historia Crítica de la Literatura Argentina, que aparece en doce tomos y es publicada por Editorial Sudamericana.

***/** Los analistas del establishment son aquellos que defienden a ultranza la teoría macroeconómica de Friedrich von Hayek y defensores del mercado.

1/ OFFE, CLAUS. 1988, “Partidos políticos y nuevos movimientos sociales”, Madrid, Sistema; **OFFE, CLAUS,** 1995**,** La gestión política. Publicaciones del Ministerio de Trabajo, Madrid 1995, pp. 342-344, **Mauricio Archila**, 2003, Ida y venidas, vueltas y revueltas, 1958-1990, Cinep, Colombia.**Enrique Laraña,** 1999, La construcción de los movimientos sociales, Alianza editorial, España; **S. Tarrow,** 1998, El poder en movimiento, Alianza ensayo, España; **Soane José,** 2003, Movimientos sociales y conflicto en América Latina, comp., Clacso, Argentina.

2/ La Toma de la Planta de Repsol YPF el 7 de agosto del 2002 en Comodoro Rivadavia por grupos de desocupados --algunos pertenecientes al movimiento piquetero-- y dirigentes sindicales, no es un hecho aislado. No porque fuera la continuación de la toma realizada en la localidad de Las Heras, en la Provincia de Santa Cruz, y por consiguiente el disparador de lo sucedido en nuestra ciudad, sino porque es un emergente de las presentes configuraciones estructurales de la dinámica socio-ocupacional.

Las diversas consecuencias que presenta la experiencia actual del desempleo, producidas por la centralidad del mercado como eje de la política neoliberal que se concreta a partir de la década del '90 con el Menemismo, ha provocado mediante las diferentes privatizaciones --entre ellas la de la empresa YPF, que alcanzó su mayor impacto en la región patagónica entre los años 1990 y 1993-- y la aplicación de medidas como la "flexibilización laboral", ausencia de protección y el riesgo de privación absoluta de derechos adquiridos, que afectan a los conjuntos poblacionales, tanto en el ámbito de los trabajadores individuales como en sus relaciones familiares.

Planta de Repsol YPF en Comodoro fue la primera planta del país que almacenó residuos de hidrocarburos. Una moderna planta almacenadora de aceites usados y derivados de hidrocarburos, para su posterior eliminación ecológica en Buenos Aires, funciona en Comodoro Rivadavia y es la primera empresa habilitada para ese fin que se instala en la Patagonia y en el país.

Los depósitos de la planta, que pertenece a la empresa local Ecoil, fueron construidos en el barrio industrial de esta ciudad, con una inversión inicial de 250.000 pesos y cuenta con una capacidad de almacenaje de 120.000 metros cúbicos.

La flamante planta almacenadora permitirá reducir la crítica contaminación ambiental que se produce en esta ciudad y zonas aledañas al arrojarse a la tierra sin previo tratamiento, residuos de aceites y derivados de hidrocarburos desde fábricas y talleres.

Cuando esté en pleno funcionamiento la planta "dará empleo a unas 20 personas, aunque la idea es expandirnos por todo Chubut y norte de Santa Cruz", aseguró a Télam, Víctor Stempkowsky, quien junto a su mujer, Silvia Agesta, son los dueños de la empresa.

En Comodoro Rivadavia circulan alrededor de 45.000 vehículos que generan 100.000 litros mensuales de residuos de hidrocarburos.

"Actualmente, esa enorme cantidad de desechos se deposita en el mar o en la superficie terrestre", señaló el empresario.

3/ Walter Natera, dirigente Asociación Trabajadores del Estado (ATE)

4/ Con las medidas de librecambio, cientos de fábricas cerraron sus puertas. Para graficarlo mejor, digamos que según datos de la Central de Trabajadores Argentinos basados en el INDEC en el año 2002, el décimo más rico de la población gana 29 veces más que el décimo más pobre, lo que implica un crecimiento de la brecha de ingresos considerando que en 1980 esta brecha era de 12,7. La Encuesta de Hogares, del año 2002, ubica un 21,5 % la tasa del desempleo, una tasa del subempleo del 18,6 % y 18.219.000 personas por debajo del nivel de pobreza (51,4 %) sobre una población total de 37.000.000.

Considerando el período recesivo iniciado en 1998, la desocupación ha trepado un 74,2 %, la pobreza un 67 % y la indigencia un 180 %; todo a causa del colapso de un sistema neoliberal que endeudó al país llevándolo a una de las crisis más grandes de su historia.

Frente a este panorama la idea de los obreros de ocupación y de recuperación de sus trabajos es altamente satisfactoria, ya que el aparato productivo fue destruido cuando cientos de fuentes de trabajo fueron desmanteladas por sus propios dueños.
http://www.gestiopolis.com/recursos4/docs/ger/apuntsoemprerecp.htm

5/ El poder como relación social. El poder es una realidad propia del ámbito de las relaciones humanas que, de una u otra manera, siempre son

sociales y políticas. No existe, no es, igual que los sujetos. Se hace, se construye en la misma manera en que se construyen los sujetos. Éstos, para crearse, empeñan una lucha a muerte por el reconocimiento. Esta lucha genera poder. Todo cambio, toda transformación, toda revolución que se proponga siempre tiene en su centro el tema del poder que significa quién y como será reconocido.

Bibliografía

ASAMBLEAS, 2003, Documento PDF**,** año 1, No 1, marzo 16, 2003**.** http://asambleas-argentinas.org/IMG/pdf/qsvt.pdf

BANCO MUNDIAL, 2004, Flujos mundiales de financiamiento para el desarrollo – 2004 http://www.econosur.com/docoi/bm2004.htm

BANCO MUNDIAL, 2005, Perspectivas de la región de América Latina y el Caribe, pp. 1-3. http://globaloutlook.worldbank.org/globaloutlook/outside/sp_lac.aspx

BAUMAN ZYGMUNT, 2003, Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil, Siglo XXI, Argentina. pp. 66, 93-136.

BIELSA, R. 2002, Asambleas: ¿de la barbarie de la política a la civilización de los habitantes? En Qué son las asambleas populares, Varios autores, Edit Biblioteca del pensamiento nacional, Argentina, pp. 9-13.

BONASSO M, 2002, ¿Qué son las asambleas? En, Qué son las asambleas populares, En Qué son las asambleas populares, Varios autores, Edit Biblioteca del pensamiento nacional, Argentina, pp. 14-15.

BORON, ATILIO, 2005, En Latinoamérica el problema no es la democracia, es el neoliberalismo, en http://www.cronicon.net/paginas/edicanter/ediciones8/001.htm

BOSSI FERNANDO R. 2003, América Latina: Tiempo de definiciones pp. 1-5, en El Latinoamericano,

http://www.stormpages.com/marting/americadef.htm

BUSSO, M, GORBAN, D, 2003, Trabajando en el espacio urbano: la calle como lugar de construcciones y resignificaciones identitarias, en El Trabajo frente al espejo", Battistini, O., comp., Prometeo, Argentina, pp. 235-268**.**

CAFASSI EMILIO, 2002, Olla a presión, cacerolazos, piquetes y asambleas sobre el fuego de la sociedad, Edit. La república, Uruguay, pp. 35-36.

CASTELLS, MANUEL, 1996, "La Era de la información, La sociedad red", tomos I, II y III, Siglo XXI. España.

CONDE ROBERTO, 2000, La política en tiempos de crisis: La construcción permanente del poder: lo social y lo político, pp. 1, Editorial de la Revista Correo de Uruguay, http://www.ps.org.uy/correo030301p03.htm

CRISIS EN ARGENTINA, 2002, Dossier documental, caos económico y social, http://www.cincodias.es/especiales/especiales/2002/argentina/

EUSKARAZ, 2004, Número 30, ARGENTINA: LAS ASAMBLEAS BARRIALES, Apuntes a modo de hipótesis de trabajo, Publicado en Internet: Jueves/ 21: Octubre/Urria, http://www.nodo50.org/ekintza/article.php3?id_article=78

FARINETTI MARINA, 1999, "¿Qué queda del movimiento obrero? Las formas del reclamo laboral" en La nueva democracia Argentina, en Trabajo y Sociedad, No 1, Vol.1, citado por Lenguita Paula en "Los desafíos teóricos de la identidad piquetera".

R. Forbes, 2004, http://www.forbes.com/

GAMBINA JULIO C. 2003, Apuntes sobre políticas alternativas en América Latina y el Caribe pp. 1-8, archivo http://www.redem.buap.mx/word/2003gambina.doc

GARCÍA ALLEGRONE, PARTENIO F, 2004, Los procesos de recuperación de fábricas: una mirada retrospectiva, en "El Trabajo frente al espejo", Battistini, O., comp., Prometeo, Argentina, pp. 328-343.

GENOVÉS FERNANDO R., 2004, Vivir en un "no-lugar", Librepensamientos, pp. 1. http://revista.libertaddigital.com/articulo.php/1276229533.

GIARRACA, NORMA en, 2001, "La protesta social en la Argentina". Alianza Edit. Bs. As.

GILLY ADOLFO, 2003, Bolivia, la suave patria tan amarga, 15/10/2003, en Espacio alternativo, http://www.espacioalternativo.org/node/view/117, pp. 1-5.

GODINHO PAULA, 2001, Antropologia da resistência e dos movimentos sociais: a aceleração da História e as memórias colectivas, Ponencia del Cuarto Congreso Chileno Antropología, 19 al 23 de noviembre 2001, Campus Juan Gómez Millas de la Universidad de Chile, pp. 7.

GRANMA, 2003, Cuba, Biblioteca virtual, http://www.granmai.cubasi.cu/espanol/2003/nuestra-america1.html

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, 1996, sujetos democráticos e imaginarios sociales, en R, Lanz, ¿Fin del sujeto? Mérida, Universidad de Los Andes / universidad Central de Venezuela, pp. 357.

JELÍN ELIZABETH, 1985, "Los nuevos movimientos sociales", tomo I y II, Centro Editor de América Latina, Bs. Aires.

JELÍN ELIZABETH, 2003, Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales, Cuadernos 2 IDES, ISBN 1668-1053, Argentina. http://www.ides.org.ar/shared/doc/pdf/cuadernos/cuaderno2_Jelin.pdf

KATZ CLAUDIO, 2002, PERÚ: NEOLIBERALISMO DE FUJIMORI A TOLEDO pp. 7, en Informe del Año VI - número 165 de Mundo Matero, http://www.mundomatero.com/

KATZ CLAUDIO, 2004, "Mas allá del neoliberalismo", publicación: 04/03/2004 www.netforsys.com/claudiokatz

LATINO OMAR, 2004, PLENARIO REGIONAL DEL POLO OBRERO DE COMODORO Y CALETA, Argentina, pp. 1-4 http://www.po.org.ar/po/po863/movimob.htm

LENGUITA PAULA, 2001, "Los desafíos teóricos de la identidad piquetera". Ponencia presentada en el Primer Congreso sobre Problemáticas Sociales Contemporáneas, Octubre. http://www.ceilpiette.setcip.gov.ar/docpib/ponencias/lenguitapiq/html

LENGUITA PAULA, 2002, El poder del desempleo. Reflexiones críticas sobre la relevancia política del movimiento piquetero. pp. 51-67, en: Oswaldo Battistini, coord., "La atmósfera incandescente. Argentina movilizada", Edit. Asociación Trabajo y Sociedad, Argentina.

LEÓN, EMMA, 1998, Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana, Anthropos/UNAM, México, pp. 27.

LOBATO M SURIANO J. 2003, "La protesta social en la Argentina". FCE, Buenos Aires.

MAMANI R. PABLO, 2003, El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymará de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada en Cuaderno Osal No 12, 2003, Clacso, Argentina, pp. 15-26.

MOVIMIENTO SIN TIERRA, 2004, http://www.mst.org.br/, Revista Sem Terra, http://www.mst.org.br/informativos/Revista/sitio_revista28/inicial28.htm

MTR, 2002, Movimiento Teresa Rodríguez, Documento del Mocase: Crónica de los Hechos del día 7 de agosto, pp. 2.

NAISHTAT F., 1999, "Acción colectiva y regeneración democrática del espacio público". Fotocopias, Argentina. Material de Seminario.

NILDO OURIQUES, 2005, No hay solución dentro del capitalismo en Sesión plenaria del VII Encuentro Globalización y Problemas del Desarrollo, Visión Alternativa, http://www.visionesalternativas.com/article.asp?ID={60761F37-35E9-4042-91A1-5A53C391CDB4}&language=ES

OFFE CLAUS, 1988, "Partidos políticos y nuevos movimientos sociales", Madrid, Sistema.

OFFE CLAUS, 1995, La gestión política. Publicaciones del Ministerio de Trabajo, Madrid 1995, pp. 342-344 Partidos políticos y nuevos movimientos sociales, www.nodo50.org/dado/textosteoria/**offe**2.rtf

OLPED, 2004, Com o dobro de conflitos registrados em 2003, pp. 1, en Nueva Mayoría, http://www.lpp-uerj.net/olped/exibir_noticias.asp?codnoticias=1872

OSAL, 2003, "Los desafíos de los movimientos indígenas y campesinos". Clacso, Argentina.

OVIEDO LUIS, 2003, De las primeras coordinadoras a las asambleas nacionales, Una historia del movimiento piquetero, Edit. Rumbos, pp. 32, 68.

OVIEDO LUIS, 2004, Historia del movimiento piquetero, http://www.poloobrero.org.ar/

PALOMINO, HÉCTOR, 2003, (en colaboración con Ernesto Pastrana): "Argentina ¿después? del diluvio: Los nuevos movimientos sociales", en F. Calderón (Edit.): ¿Es sostenible la globalización en América Latina? : Debates con Manuel Castells, México, Fondo de Cultura Económica.

PUEBLO INDIO, 2003, Plataformas de lucha y movilizaciones indígenas latinoamericanas, http://www.puebloindio.org/ceacisa.htm

REBELIÓN, 2004, Archivo de Rebelión, 1997-2004, http://www.rebelion.org/

REGUILLO ROSSANA, 1999-2000, "Anclajes y mediaciones del sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo", Revista Universidad de Guadalajara, Dossier Investigación cualitativa en salud, No 17/Invierno 1999-2000, http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug17/4anclajes.html

RESERVA FEDERAL, 2005, EEUU sube tasas de interés a 2,5 pct, 02-02-2005, http://www.terra.com.co/actualidad/ultima_hora/02-02-2005/nota220703.html

RIQUELME QUINTÍN, 2003, "Los sin tierra en Paraguay", Clacso, Argentina.

RUDÉ G. 1985, La Europa revolucionaria, 1783-1815 Historia de Europa, Siglo XXI, España.

Schorr Martín. 2004. Industria y Nación. Anexo de transferencias de capitales registradas. PP. 301-338. Edit. Edhasa, Argentina.

SVAMPA M PEREYRA S., 2003, "Entre la ruta y el barrio", Editorial Biblos, Argentina.

VARIOS AUTORES, 2003, Patagonia de pie, la Ecología vs. Negociados, Prometeo, Argentina. Pp. 190.

VELASCO DANIELA, LAURA CONTRERAS, 2003, Las nuevas configuraciones de la protesta social: la toma de la Planta de Repsol YPF en Comodoro Rivadavia, en Nombre Falso pp. 1-12, Argentina, http://www.nombrefalso.com.ar/articulo.php?id=6

VERBITSKY, H. 2003, "Criminalizar las voces", Bs. Aires, Diario pp. 12, 22 de agosto de 2003.

WILKIS A, VOMMARO, G, 2002, De la crisis a la acción: El sentido de lo político en las movilizaciones populares recientes, pp. 101-121, en: Oswaldo Battistini, coord., "La atmósfera incandescente. Argentina movilizada", Edit. Asociación Trabajo y Sociedad, Argentina.

ZANON, 2003, Obreros de Zanon, http://www.obrerosdezanon.org/

ZEMELMAN H, 1998, Sujeto: existencia y potencia, Anthropos/UNAM, México, pp. 73

De los autores

Grupo académico GALFISA

La Dra. Georgina Alfonso González, la Dra. Yohanka León del Río, el Lic. Humberto Miranda Lorenzo, el Lic. Alberto Pérez Lara y el Dr. Gilberto Valdés Gutiérrez

Son integrantes del Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de La Habana. Parte de la labor investigativa de este colectivo ha sido plasmada en las obras: *Las trampas de la globalización* (Editorial José Martí, La Habana, 1999) y *Paradigmas Emancipatorios en América Latina. Diversidad y articulación de pensamientos y prácticas* (Editorial Academia, La Habana, 2005). Valdés Gutiérrez es autor del *libro El paradigma emancipatorio en América Latina. Opciones en controversia* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999). Ensayos de integrantes del grupo han aparecido en las revistas cubanas *Casa de las Américas*, *Temas*, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, *Marx Ahora*, en la revista *Dialéctica* (Puebla, México), así como en publicaciones de Argentina, Chile, Estados Unidos, Colombia, Venezuela, España, Ecuador y Puerto Rico.

El grupo ha participado activamente en las ediciones del Foro Social Mundial en Porto Alegre (2003), Mumbai (2004) y Caracas (2006). En esta última edición promovieron, junto a la Organización El Taller Internacional, la *Corte Internacional de Mujeres Contra la Violencia Patriarcal del Neoliberalismo*. En la actualidad este colectivo desarrolla un proyecto de investigación acción participativa titulado "Diversidad, identidad y articulación en las organizaciones, campañas, redes y movimientos sociales de América Latina y El Caribe". Desde 1995, cada dos años, convocan los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios, en los que se propicia el diálogo de saberes y experiencias entre académicos, activistas sociales y educadores populares en torno a los desafíos y alternativas de la emancipación social-humana en el mundo de hoy

galfisa@ceniai.inf.cu

Stella Villarmea

Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y ha disfrutado de estancias académicas en la Universidad de California en Santa Bárbara y en Los Ángeles, en la Universidad de Notre Dame, Indiana y en St. John's College, Oxford. Trabajó como profesora en la Universidad de Saint Louis, campus de Madrid, y actualmente es profesora de la Universidad de Alcalá. También ha impartido cursos intensivos en la Universidad Humboldt de Berlín y en la Universidad de Lund, Suecia. Ha publicado los libros *El problema del escepticismo en la filosofía analítica contemporánea* y *Las direcciones de la mirada moral*, así como artículos sobre escepticismo, hermenéutica, Wittgenstein y teoría feminista. La justificación epistémica y moral de nuestras creencias y la relación entre el conocimiento y la acción emancipadora vertebran la mayoría de sus investigaciones

E. mail. stella.villarmea@uah.es

Luis E. Ocampo Banda.

E-mail: lo6011@yahoo.com.mx

Profesor Investigador de la Universidad de Occidente, Sinaloa, México.

Sociólogo, Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por el Centro de Investigación en Docencia y Humanidades del Estado de Morelos, CIDHEM.

Co Cordinador del Libro: Gobernabilidad en Crisis delito, conflicto, y violencia en América Latina. Actualmente desarrolla investigación sobre nuevas ciudadanias, sociedad civil y movimientos sociales.

Robinson Salazar P. Sociólogo, doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, autor de Lectura crítica del Plan Puebla Panamá, Democracia Emancipatoria, Riesgos de la democracia en Latinoamérica entre otros; autor de 40 artículos dictaminados y Director de la Red de Investigadores Latinoamericanos por la democracia y la Paz: www.insumisos.com; Correo electrónico. Insumiso2000@yahoo.com.

Nchamah Miller Politóloga, PH, D. (c) Universidad de York, Toronto Canadá. Autora de: Guerra de Baja Intensidad Virtual, La Mujer y la Praxis Política, Critica a Jacques Derrida en Espectros de Marx, Los Movimientos Sociales y la justicia democrática distributiva entre otros 15 artículos dictaminados en ingles. Directora de Relaciones y Vínculos Internacionales: www.insumisos.com ; Correo electrónico: nchamah@yorku.ca o insumisos@rogers.com

Zulay Coromoto Díaz Montiel. Investigadora de la Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.